

**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**  
**FACULTAD DE ECONOMÍA**

**LA LIBERTAD ECONÓMICA COMO PREMISA DE LA  
LIBERTAD POLÍTICA: PROLEGÓMENOS A UNA  
ECONOMÍA POLÍTICA LIBERTARIA.**

**TESIS**  
**PARA OBTENER EL GRADO DE**  
**LICENCIADO EN ECONOMÍA**  
**P R E S E N T A**  
**SONNY JOSUÉ SIMANCAS PÉREZ**

**DIRECTOR DE TESIS**  
**DR. ALFREDO VELARDE SARACHO**

**CIUDAD UNIVERSITARIA, PRIMAVERA DEL 2012.**



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**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.

**Para mi hija Frida, faro inagotable en  
la consecución de mis propósitos.**

**A mis padres, Marcela Pérez  
y Justo Vargas, con mi  
admiración y cariño.  
A mi hermana Paulina.**

**Para Claudia, con el  
inconmensurable amor que te  
tengo, porque tus ojos me  
incitan a mover montañas,  
porque contigo aprendí a volar.**

Mi más sincero reconocimiento y gratitud para aquellos hermanos y hermanas cuyo apoyo e incondicional amistad alimentaron el día a día de este humilde esfuerzo. Gracias por esas charlas en reuniones, asambleas, aulas y calles; gracias por las cantinas y pulkatas donde las eternas discusiones enriquecieron invaluablemente mi argumento y edificaron mis palabras; gracias por las madrugadas y por todos aquellos amaneceres en que nunca terminamos de cambiar el mundo. Va para quienes nunca dejaron de confiar: Diego E. Ponce, Victor Manuel Ferrell, Jorge Chávez Vera, Cecy Díaz Rojas, Alejandro Marín, Lizz Santana, Raúl Reyes Osalde, Adán Heras, Vladimir Yáñez, Xavier Manrique Chávez, Becka Allende, David Gutiérrez Arreola, Isra Ramírez Velázquez, Juan Carlos Pérez, Pepe Solis, Robert y Gabo de Anda, Pablito Alvarez, Omar Sánchez Cabrera, Manu Ortega, Ale Bautista, Damián Olmos, Paco Ibarra, Montserrat Ibarra, Willy Gómez Zuppa, Dinorah Ortiz, Said Vergara, Bruno Quintanar, Sandra Gómez Reyes, Katiana Malagón, Carmen Luna, Cheque Solis, Lalo Aguilar, Josué Alonso Mata, Miguel Angel Zepeda, Limber, Dani. Agradezco y dedico este trabajo también a Alfredo Velarde, Juan P. Antonio, Cristóbal Cárdenas, Rubén Trejo y Pepe Gandarilla, que antes de ser mis lectores, mis maestros y mis críticos, han tenido un lugar en mi vida como entrañables amigos. Finalmente, esperando sea capaz de sortear las limitaciones propias de las aulas, dedico *in memoriam* esta tesis a todas esas mujeres y hombres que con arrojo y decisión han ofrendado su vida por el ideal de la anarquía.

Va...



## ÍNDICE.

<b>Introducción.</b>	PAG 9
<b>Capítulo I.</b> Disquisiciones en torno a las distintas conceptualizaciones de la palabra <i>Libertad</i>	PAG 15
1.1 John Stuart Mill. La libertad de los liberales o de cómo un sofisma devino paradigma.	PAG 21
1.2 Isaiah Berlin. Libertad positiva y libertad negativa	PAG 32
1.3 Milton Friedman. La libertad como discurso de dominación neoliberal.	PAG 47
<b>Capítulo II.</b> La reflexión <i>crítica</i> de la libertad en Marx.	PAG 57
<b>Capítulo III.</b> La <i>utopía</i> rebelde: una reflexión radical sobre la libertad.	PAG 82
<b>Capítulo IV.</b> Para una nueva crítica de la economía política, y su significación para el comunismo libertario.	PAG 97
4.1 Esbozo de una teoría del valor para un capitalismo maduro.	PAG 103
4.2 El control del tiempo como fundamento del <i>postfordismo</i> : mecanismos de subsunción del <i>tiempo de trabajo</i> y del <i>tiempo de no trabajo</i> .	PAG 123
<b>In-Conclusiones.</b>	PAG 132
<b>Bibliografía.</b>	PAG 135





## **LA LIBERTAD ECONÓMICA COMO PREMISA DE LA LIBERTAD POLÍTICA: PROLEGÓMENOS A UNA ECONOMÍA POLÍTICA LIBERTARIA**

“Cuanto más hago el amor, más ganas tengo de hacer la revolución. Cuanto más hago la revolución, más ganas tengo de hacer el amor”.

**Consigna libertaria del mayo del 68 en París.**

“J’étais, je suis et je serai un anarchiste. Aussi longtemps que je vivrai et respirerai le voyage continuera”.

**Giannis Dimitrakis**

### **Introducción.**

“El pleito no es por las palabras, pero es también por ellas”, escribió Louis Althusser, anteponiendo la necesidad de apropiarse de los conceptos, de generar una praxis en torno a ellos, antes que ceder a estériles digresiones enfrascadas en la perenne polémica de la textura, de lo aparente. Restaurar el sentido de las palabras es como volver a dar a un viejo óleo los colores que originalmente tenía: hay que situarlas en su justo contexto, no como un fin en sí, ni como contemplación perdida en el tiempo de lo humano, sino como una tarea práctica, política, histórica y concreta.

Al igual que todos los conceptos, por cuya resonancia social son susceptibles de múltiples reflexiones -antagónicas entre sí algunas veces-, las categorías *libertad*, *liberación*, *liberal*, *libertario* entre otras, retornan periódicamente al centro del escenario social y del debate teoricista, principalmente cuando la pobreza, el hambre y la miseria acentuadas, se generalizan y amenazan con trastornar el orden hegemónico establecido.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Tomando en cuenta los deslizamientos conceptuales -completamente justificados dadas las condiciones materiales en que tuvo que escribir los Quaderni del carcere- en los que incurre Gramsci a lo largo de su vasta obra para rendir cuenta explicativa de la categoría hegemonía, así como para interpretar dialécticamente las revoluciones burguesas y la consolidación de los Estados-nación, hacemos uso de esta categoría no desde la perspectiva de la dictadura del proletariado sobre la clase burguesa (hegemonía como dominación) y la dirección moral e intelectual de la clase

Eventualmente, los siempre convenientes apologistas del catastrofismo social, erigen intrincadas conceptualizaciones sustentadas en el estrecho ámbito de la filosofía especulativa<sup>2</sup>, cuya labor es meramente discursiva, evadida de la realidad social. Aislados del sujeto social radical, adecúan estas concepciones a la finalidad ulterior de legitimar por medio de una cosmética renovación moral la supremacía de un estrato, de una clase social. Ninguna filosofía especulativa ofrece al hombre la solución a sus problemas existenciales, por el contrario, creemos que la filosofía como oficio debe ser fruto de *la época*, expresión de los más sutiles humores del pueblo en que se ha nacido: *mundanizar la filosofía* en palabras de Marx. Es decir, la aprehensión que en ocasiones se hace de las palabras *libertad y liberación*, se encuentra estrechamente ligada a las necesidades de quien ejerce y administra el poder, sin embargo también son conceptos cuya consciente asunción pueden preludiar un proyecto emancipatorio libertario. Nuestra propuesta es su exteriorización, la fusión del edificio categorial del comunismo libertario con la cotidianeidad, la generación de intercambios recíprocos entre el sujeto y el objeto de las diversas cartografías, entre la realidad cotidiana y la teoría emancipatoria.

Entendemos que el concepto de libertad no necesariamente sea decisivo para toda reflexión que, desde el discurso de la posmodernidad, intente abordar la noción de liberación. Su evocación nos remite a lugares comunes, exaltados de forma consuetudinaria por esa minoría autoerigida en poder, legitimada por la antinomia existente entre el monopolio de la violencia y el discurso democrático como expresión del porvenir, y cuyo símbolo inequívoco es el hombre-varón blanco. Aquellos hombres que creen en su misión histórica: la helenización como condición necesaria de la libertad, son los mismos que suponen el desarrollo del hombre a partir de su individualidad, del egoísmo redentor que guía al sujeto a la búsqueda de su propio beneficio por encima de

---

proletaria sobre las demás clases sociales "aliadas", sino desde el concepto como unidad teórica, es decir, desde la aparente antinomia de dos niveles superestructurales: la sociedad civil como hegemonía de una parte de lo social sobre el resto de la sociedad y la sociedad política o Estado como dominación directa o coerción. Sin embargo, hemos también de acotar que tomamos como válida ésta premisa de Gramsci sí y sólo si dilucidamos esa estructura societal (sociedad civil) como elemental abstracción del todo concreto que de igual forma coacciona los esfuerzos libertarios de los individuos.

<sup>2</sup> Hacemos una velada referencia aquí a la onceava tesis sobre Feuerbach de Marx. Vid. **Marx, Karl y Engels, Friedrich.** *Tesis sobre Feuerbach.* Ediciones de Cultura Popular, México, 1976. Pp. 225-231.

los intereses de su colectividad. Son aquellos hombres quienes adelantándose al más decadente posmodernismo, negaron las posibilidades revolucionarias e hicieron de la libertad humana un simple juego de fractales.

La restrictiva libertad propuesta por el decimonónico liberalismo inglés, cuya sola impronta designa casi por antonomasia a los productores y consumidores de mercancías y dado que su libertad radica simplemente en su capacidad de elección y cuyo espacio ritual se funda en la figura abstracta del mercado,<sup>3</sup> resulta de un carácter ideológico, en tanto que deviene de determinaciones específicas de la conciencia de una clase social en particular. *Falsche bewutseins*<sup>4</sup> argumentaríamos como premisa constitutivamente crítica, en tanto que la ideología liberal, propia de la clase social burguesa confronta su concepto de libertad con el del resto de la humanidad, en el contexto de la dialéctica de los procesos sociales e históricos. Lo anterior nos conduce a una primera hipótesis: el entendimiento de la libertad, como legítima aspiración de la diversidad humana, se enfrenta a limitaciones de clase, y se enriquece o empobrece (según la latitud desde donde se le mire) con el discurso ideologizante, es decir, es, en ocasiones (y aquí se encuentra la base de nuestra crítica), un concepto que reverbera en las conciencias a partir del sino ideológico con el que se le imponga al pueblo enajenado de su propio ejercicio libertario. Esto último lo sostenemos a partir de la noción de que la libertad en el capitalismo es abstracta en tanto que es la libertad de los objetos, es decir, es una libertad externa al sujeto ya que la garantiza el Estado y la dinámica del capital, o en otras palabras, la libertad, en este particular modo de producción, se obtiene a partir de la mediación de los objetos para con los sujetos: el objeto se subjetiviza de forma recíproca en que los sujetos se mercantilizan, fetichizando sus relaciones de producción y reproducción material y social. Posteriormente desarrollaremos como parte de una segunda hipótesis esencial, el concepto de libertad no como colofón de un proceso socio-evolutivo, ni como concesión hecha desde lo terrenal o lo divino, sino como racional

---

<sup>3</sup> Habiéndose emancipado el hombre de la tiranía de las indementes fuerzas de la naturaleza, en aras de una libertad fetichizada, se somete éste a la tiranía de los estocásticos vaivenes del mercado: el mercado por excelencia es un espacio antidemocrático.

<sup>4</sup> Utilizamos aquí el concepto de Falsa Conciencia como lo utilizaron K. Marx y F. Engels en el contexto de su análisis de las *ideologías* en "La ideología alemana". Vid. **Marx, Karl y Engels, Friedrich.** *La ideología alemana*. Ediciones de Cultura Popular, México, 1976. Pp. 17-144.

producto de una lucha emancipatoria consciente a la vez que horizonte<sup>5</sup> de posibilidades que se abre a partir de éstas luchas, que por curso forzoso han de asumir la forma de la constante rebelión. Finalizamos proponiendo una tercera hipótesis: que la guerra contra el Estado y el capital pasa por la comprensión en sus más finos detalles del capitalismo contemporáneo, en tanto que los movimientos genuinamente anticapitalistas (que no es lo mismo que comunistas) han de enfrentarse a una dinámica específica y diferenciada del capital global, respecto de momentos históricamente determinados del pasado.

Regresando a nuestros planteamientos, para los liberales, la libertad individual no es una creación histórica y social, sino un don divino que detenta el hombre al nacer; para ellos, el individuo precede ontológicamente a la sociedad. Por lo tanto, el individuo es ya un ser entero y absoluto fuera de la vida en sociedad, por ende la sociedad sólo existe en esa figura *aparencial* del Estado. Bakunin en este sentido, admite *que los liberales fueron los primeros en señalar que el Estado es un mal, y que el avance de la civilización consiste en restarle cada vez más atributos; sin embargo, cuando en la práctica el Estado es seriamente cuestionado en su existencia, los liberales se vuelven tan estatistas como los monárquicos o los jacobinos*<sup>6</sup> y esto obedece a dos circunstancias: la razón práctica que determina esa actitud contradictoria de los liberales es su condición de clase, ya que por lo general provienen de la burguesía y en ocasiones requieren de la protección que el Estado brinda a sus intereses y privilegios propietarios; la segunda razón, teórica, es su errada concepción de la libertad individual, tema que trataremos a profundidad en la líneas siguientes.

La reducción liberal de la problemática de la libertad a su componente individualista no nos permite como sociedad hacernos cargo de toda su potencia y constituye la base de su tergiversación como *leitmotiv* de un poder depredador y abusivo, a la vez que la transmuta en obediencia necesaria a unas leyes, sedicentemente promulgadas para defender una libertad acotada. La libertad, no como resultado

---

<sup>5</sup> Utilizamos la palabra *horizonte* por considerar que es la que mejor se adecúa al concepto de libertad que queremos proponer. El horizonte como pretendida línea, que a la distancia nunca dejará de ser horizonte, es decir, la libertad no es una meta en sí misma, ni un estadio pleno al cual los individuos puedan arribar tras un esfuerzo libertario. La libertad entendida como horizonte es la promesa de lucha permanente por conquistar la superioridad moral que en principio debe caracterizar al *homo sapiens sapiens*. El conformismo y el quietismo tras una jornada de lucha emancipatoria puede traducirse únicamente como la derrota de la libertad.

<sup>6</sup> **Bakunin, Mijail.** *Dios y el Estado*. Editorial Antorcha, México 1987, pág. 83.

consciente de un proceso emancipatorio, sino como concesión divina que ha sido otorgada por ese ente al cual ciegamente se le confía la mediación de las acciones como colectividad, no ha sido garantía de cambio, mucho menos de justicia social, pues es garantía de sujeción a las normas y a la subordinación. Así, "la cuestión de la justicia es demasiado importante para dejarla a los liberales", en boca de J. Bidet. En otras palabras, la concepción liberal de la libertad encierra a los individuos propietarios en sus caparazones de seres independientes, aparentemente autótrofos y competidores unos de otros, y no les permite ver, si no es bajo el ángulo del respeto a la autoridad, los múltiples lazos compartidos que hacen posible el convivir diario, bloqueando con ello el actuar en común.

Desde la revolución francesa, la democracia ha tomado por divisa: libertad, igualdad y fraternidad. Sin embargo, el demócrata burgués carece de conciencia libertaria, cree en la igualdad política, pero denuesta la inquebrantable búsqueda de la igualdad social y económica de las mayorías inconformes, profesa la fraternidad hacia sus camaradas apoderados y en los enardecidos discursos de campaña, pero delimita su espacio vital del de las clases desposeídas. Exige de las multitudes, ignorantes de su destino *que se consideren como una corporación, y él se ofrecerá como abogado de esa corporación y gracias a la influencia que sus títulos pueden conferirle, laborará para mejorar la vida de los desheredados.*<sup>7</sup> Esta clase de demócratas ignoran que en la democracia la autoridad es el pueblo para el pueblo, es decir, la autonomía. La democracia representativa, fermento necesario de la modernidad capitalista, tal como la pregonan los enhiestos hombres de leyes es la forma jurídica y de gobierno que cualquier sociedad "civilizada" debe asumir en aras de permitir que la dinámica societal y la administración de los recursos en manos del Estado sea orquestada por una ínfima élite de políticos "profesionales" elegidos por el sufragio de una mayoría "consciente" de su fundamental tarea para el sano movimiento de la maquinaria parlamentaria. Podemos concluir que la ignorancia de los oprimidos es la esencia de la democracia representativa y es a su vez, el elemento que las constriñe. Libertad, igualdad y fraternidad:

---

<sup>7</sup> **Sorel, Georges.** "La Guerra de clases y la ética de la violencia", en Horowitz, Irving L. *Los anarquistas en la práctica.* Alianza Editorial, Madrid, España, 1996. Pp. 189-190

“¿Pero qué igualdad? La igualdad ante la ley, la igualdad de los derechos políticos, la igualdad de los ciudadanos; pero no la igualdad de los hombres, porque el Estado no reconoce hombres: sólo reconoce ciudadanos. Para él, el hombre sólo existe en tanto ejerce –o debido a una pura ficción, cree ejercer– los derechos políticos. El hombre aplastado por el trabajo forzado, por la miseria, por el hambre; el hombre socialmente oprimido, económicamente explotado, aplastado, sufriente, no existe para el Estado [...] He ahí lo que no comprendieron los más grandes héroes de la Revolución de 1789: ni Danton, ni Robespierre, ni Saint-Just. Solamente desearon la libertad y la igualdad políticas, no económicas y sociales. Y de ahí que la libertad y la igualdad fundadas por ellos hayan constituido y sentado sobre nuevas bases la dominación del pueblo por parte de los burgueses [...] Os pregunto si es posible la fraternidad entre explotadores y explotados, entre opresores y oprimidos. ¡Pero cómo! ¿Voy a haceros sudar y sufrir durante todo el día, y a la noche, cuando haya recogido el fruto de vuestros sufrimientos, dejándoos nada más que una ínfima parte para que podáis subsistir, esto es, para que nuevamente mañana volváis a sudar y sufrir en beneficio mío, voy a deciros: *venga un abrazo; somos hermanos?* Tal es la fraternidad de la revolución burguesa”.<sup>8</sup>

Brevemente establecidas las anteriores premisas, en los siguientes capítulos pretenderemos, como parte de un primer momento argumental, generar una aproximación teórica, congruente con la filosofía y el edificio categorial del comunismo libertario, a los conceptos de liberación y libertad, libertad económica y emancipación política.

---

<sup>8</sup> **Bakunin, Mijail.** *La libertad.* Cuarta parte: “La burguesía”. Editorial Apebe, Buenos Aires, Argentina 2006. Pp. 185-186

## CAPÍTULO I

### DISQUISICIONES EN TORNO A LAS DISTINTAS CONCEPTUALIZACIONES DE LA PALABRA *LIBERTAD*

"Cada vez que un hombre en el mundo es encadenado, nosotros estamos encadenados a él. La libertad debe ser para todos o para nadie."

**Albert Camus, *El mito de Sísifo*.**

"La libertad de cada uno necesariamente asume la libertad de todos, Y la libertad de todos no llegará a ser posible sin la libertad de cada uno. No hay libertad real sin igualdad, no sólo de derechos sino en la realidad. Libertad en igualdad, ahí está la justicia"

**Mijail Bakunin, *La libertad*.**

El más grande obstáculo para el cabal entendimiento del concepto de libertad – abstrayéndola en este primerísimo momento de sus múltiples determinaciones- no deviene del ejercicio arqueológico, ni del rastreo de sus orígenes etimológicos, tampoco representa gran dificultad la historiografía de sus interpretaciones y facciosos usos, sino del uso que a conveniencia se hace de éste con la finalidad de legitimar un discurso de dominación. El concepto aparece en contextos diversos, desde la libertad de los cínicos, bisabuelos de los modernos anarquistas, la libertad del esclavo moralmente superior al amo de los estoicos o la libertad autonómica de los filósofos racionalistas clásicos como Aristóteles; la libertad para Leibniz, quien afirmaba que ésta era uno de los laberintos de la filosofía o la libertad para Kant, fundamento *del ser* de la ley moral, ligada ésta a la disposición a la moralidad como característica esencial de lo propiamente humano. Podemos referirnos a la libertad positiva y negativa que comparten Benjamin Constant, Isaiah Berlin y Norberto Bobbio, o el concepto de libertad enraizado en el deseo que propone Gilles Deleuze. Por otro lado, Nietzsche que asume la libertad como voluntad de poder o voluntad de vida –idea pervertida por los nazis que asumieron esa idea como voluntad de dominación–, el libre



albedrío de Erasmo de Rotterdam y la libertad filosófica o teoría de la espontaneidad creativa del alma del mundo de Giordano Bruno. Finalmente podríamos arribar a la libertad de los (neo)liberales, de los "socialistas" reales, de los libertarios y de los posmodernos, éstos últimos quienes pregonan el éxito teórico y conceptual de la *libertad negativa* a partir de su simplicidad teórica y de su aparente mixtura en la vida cotidiana de las personas.

Las concepciones e interpretaciones de la libertad como práctica y teoría del actuar de los seres humanos entre sí y con la naturaleza varían de acuerdo no sólo a la organización epocal de las sociedades, sino también a la distribución del fruto del trabajo concreto en éstas. Y aun cuando casi todas las sociedades erigidas bajo la impronta de la democracia moderna han enarbolado la bandera de la libertad del individuo -atomizado frente al cosmos mutual-, como premisa constitutiva societal, también es verdad que todas ellas, mediante el *uso monopolístico legítimo de la violencia* administran la libertad en un acto de poder –impuesto por la fuerza o consensuado por el alienante sufragio. Hay que conceder que la separación que existe entre los seres humanos y con respecto de la naturaleza denotada por la palabra "libertad", está en la raíz de la enorme creación de teorías, instituciones y aparatos que han permitido la dominación sobre el entorno que ha caracterizado la modernidad. De aquí que el término haya ocupado un lugar privilegiado en el planteamiento discursivo de esta época.

El problema de filósofos como Jean Jaques Rousseau *et al*, fue concebir al hombre como ser libre por derecho de nacimiento, pero paradójicamente esclavo de las sociedades que ellos mismos ayudaron a erigir. Concluye Rousseau que esta esclavitud es resultado de la fuerza de unos pocos y no de un contrato social libremente instituido. *El* nuevo contrato social, pleno de reglas jurídicas y morales es la propuesta para el orden y el progreso del liberal francés. Sin embargo, su contrato social no responde a la pregunta de cómo en una sociedad, donde los hombres nacen siendo "libres", llegaron a constituirse relaciones sociales de producción basadas en la explotación del hombre por el hombre. Rousseau y otros tantos, deliberadamente pasan por alto las esenciales relaciones que guardan en su seno la riqueza material de las sociedades, resultado del trabajo enajenado con la organización político-administrativa que impera en ellas, es decir, la distribución del

fruto del trabajo del hombre en el conjunto de su sociedad y las relaciones sociales de propiedad y subordinación que de ella emanan.

Independientemente del sino ideológico con que se pretendan abordar los horizontes y posibilidades de las libertades individuales y colectivas, creemos que, aún abstrayéndola de su complejidad concreta como la categoría alienada que fenoméricamente se nos presenta, la libertad *per se* no es generadora de *praxis*.<sup>9</sup> Tomando como punto de partida el edificio argumental del comunismo libertario, sostenemos que la libertad en sí misma es un acto político, sin embargo, la libertad política es sólo un zahiriente espejismo, una mentira pronunciada mil veces y asumida las más de ellas, y que, sin el concurso y la plenitud de lo obtenido cuando se arriba, por medio del trastocamiento social de las revoluciones sociales a la libertad económica, ésta, la libertad política, no es más que retórica.<sup>10</sup> La libertad económica supone la realización y satisfacción material de los individuos dentro de su colectividad, garantiza la reproducción social como fruto del trabajo cooperativo, permitiendo el libre desarrollo de las capacidades y talentos políticos, artísticos, potenciando los deseos del sujeto. La libertad económica, como sustento material de una sociedad autoadministrada, es justo (en el sentido de justicia social) vástago del proceso de construcción autogestionaria. Lo propio de uno, en su acepción más franca, la autogestión por histórica necesidad, no deviene libertad económica si no nace del abajo-social, destruyendo en la cotidianeidad todo poder vertical, expropiado por la cleptocrática minoría propietaria de los medios de producción. Aniquilar toda relación (sujeción) existente entre el "arriba" y el "abajo" social es la

---

<sup>9</sup> En este texto, entendemos por *praxis* la indisoluble unión entre teoría y práctica comunistas, es decir, de la transformación del mundo de lo concreto mediante su aprehensión dialéctica. En ese sentido, afirmamos que la libertad por sí misma, no genera praxis, sino que cuando los individuos generan esa praxis revolucionaria, es decir, cuando se destruye el mundo de la pseudo-concreción, se está ejerciendo también la libertad de un modo desenajenado.

<sup>10</sup> La libertad política, entendida como el conjunto de libertades cívicas tales como la libertad de prensa, de asociación, la libertad de ejercer el oficio que se prefiera o la libertad religiosa. "*La libertad política da al hombre el derecho de pensar, el derecho de emitir su pensamiento, el derecho de reunirse, el derecho de transitar libremente por el territorio nacional, y entre muchos otros derechos y prerrogativas tiene el derecho de votar y ser votado para los cargos públicos de elección. [...] La ignorancia y la miseria inhabilitan al hombre para pensar y emitir sus pensamientos, y aun cuando lo lograra, serían éstos de una inferioridad intelectual tan marcada que su influencia sería nula por la imposibilidad de hacerlos preponderar sobre la brillante argumentación de los hombres instruidos*". En **Flores Magón, Ricardo**. "La Libertad política" en *Regeneración 1900-1918*. Editorial Era, México 1981. Pp. 248-251

consigna de las multitudes insurrectas. Desde el abajo y hacia el abajo social, "*ser pueblo y estar con el pueblo*" como dijo el Secretario General de la FCSUM<sup>11</sup>. La economía social (de cada quien según se capacidad, a cada quien según se necesidad), se opone entonces, en franca antinomia con las tesis propuestas por la pseudociencia de Say: la economía social, como expresión material de la autogestión, se propone como síntesis entre la economía política y el socialismo (entre el hecho y el derecho), confronta el mito de la ley de la oferta y la demanda, en tanto que dicha ley –la cual enmascara el conflicto existente entre las fuerzas productivas sociales y las relaciones de producción- establece únicamente la relación entre las capacidades productivas de una sociedad, las necesidades que ésta tiene, y su "capacidad" para satisfacerlas.

El problema que subyace aquí, aunque no diáfano por el momento, es ineludible: la lucha de clases, como esencialidad de la emancipación de los pueblos, ergo, la liberación como condición *sine qua non* de las libertades; la liberación a partir de la desobediencia en la cotidianeidad, de la dialéctica negación de nuestra condición de esclavos *modernos*, a partir del fuego rebelde, de la barricada y la revuelta. En 1890, Oscar Wilde estableció desde su subjetividad las premisas necesarias para el establecimiento de una organización social anarquista: que hay que reconstruir la sociedad sobre una base tal que la pobreza resulte imposible; que para lograrlo es preciso abolir la propiedad privada con el fin de que el ser humano sea a través de lo que es y no a través de lo que tiene; que este socialismo, no puede ser autoritario:

"La desobediencia, a los ojos de cualquiera que haya leído historia, es la virtud original del hombre. A través de la desobediencia es que se ha progresado, a través de la desobediencia y a través de la rebelión. La verdadera perfección del hombre reside, no en lo que el hombre tiene sino en lo que el hombre es [...] Aun en prisión, el hombre puede ser libre. Su alma puede ser libre. Un hombre puede observar las leyes y sin embargo carecer por completo de valor. Puede transgredir la ley, y sin embargo ser bueno. Puede ser malo, sin

---

<sup>11</sup> Lucio Cabañas Barrientos, Secretario general de la Federación de Campesinos Socialistas de México en el periodo de 1962-1963

haber hecho nunca algo malo. Puede cometer un pecado contra la sociedad, y sin embargo realizar a través de ese pecado su verdadera perfección”.<sup>12</sup>

Así, partimos de la perentoria necesidad de construir una filosofía de la liberación erigida desde los sótanos y tugurios de la sociedad, que en la *praxis* exprese la resignificación radical del proceso emancipatorio a la luz de las revueltas y del reconocimiento de la otredad. El comunismo libertario como reflexión consciente<sup>13</sup> de la libertad, como práctica política y construcción teórica colectiva de la radicalidad social, tiene como énfasis teórico fundamental el hecho de que la naturaleza humana es lo bastante plástica para autoregularse sin necesidad de una autoridad que no venga del poder popular. Karl Marx expondría en su alegato contra el anarcomutualista Proudhon, *La miseria de la filosofía*, “sólo en un orden de cosas en el que ya no existan clases y contradicción de clases, las evoluciones sociales dejarán de ser revoluciones políticas. Hasta que ese momento llegue, en vísperas de toda reorganización general de la sociedad, la última palabra de la ciencia social será siempre: luchar o morir, la lucha sangrienta o la nada. Así está planteado inexorablemente el dilema”.<sup>14</sup>

Dada esta somera introducción resulta pertinente, ahondar en los disensos teórico-prácticos de las distintas corrientes de pensamiento con respecto de lo que la filosofía política ha denominado como “la libertad”. Sin recurrir a la hermenéutica de la ilustración para pavimentar el camino de lo que en las postrimerías del siglo XIX terminó denominándose como *la libertad individual*, expresión reduccionista de la problemática a su componente más negativo, partimos en este primer momento argumental de los textos

---

<sup>12</sup> **Wilde, Oscar.** *El alma del hombre bajo el socialismo.* Editorial Biblioteca Nueva, 2001. Pp. 39

<sup>13</sup> La figura de la consciencia, distinta de la conciencia moral, que no es más que la conciencia del deber, la voz interior que nos avisa de la existencia en nosotros, del sentimiento del deber, dice Kant, es –la consciencia- aquella facultad que por medio de la reflexión nos permite concebirnos como seres racionales. Mientras que la conciencia moral sólo nos informa de la forma de la ley como muestra de su obligatoriedad, la consciencia nos advierte de que somos nosotros mismos los autores de tales leyes. La síntesis o combinación de estas dos aparentemente formas contradictorias de conciencia es lo que Kant llama “sujeto trascendental”. Vid. **Kant, Immanuel.** *Crítica de la razón práctica.* Editorial FCE, UAM, UNAM 2005.

<sup>14</sup> **Marx, Karl.** *La miseria de la filosofía.* Ediciones Quinto Sol, México 1985. Pág. 138.

de John Stuart Mill, de Isaiah Berlin y de Milton Friedman<sup>15</sup> para discutir los términos en los que *los liberales* asumen su propio (huelga decir, maniqueo) concepto de libertad.

---

<sup>15</sup> **Stuart Mill, John.** *Sobre la libertad*, Editorial Gernika, México 2001; **Berlin, Isaiah.** *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Alianza Universidad, Madrid, España 1988; **Friedman, Milton y Rose.** *La libertad de elegir*. FCE, México 1980.

**John Stuart Mill. La *libertad* de los liberales o de cómo un sofisma devino paradigma.**

“La lucha entre libertad y autoridad es el rasgo más destacable de las etapas de la historia”<sup>16</sup> sentencia John Stuart Mill en su monocromático opúsculo *Sobre la libertad*, en el cual objetiviza la libertad civil o social, es decir, la naturaleza y límites del poder que la sociedad puede ejercer legítimamente sobre el individuo. Existe para Mill un conflicto inmanente entre la libertad como práctica del individuo y la autoridad como personificación, primero de la sociedad, luego del Estado. Podría confundirse la posición política de Mill como antiestatista, sin embargo, como discutiremos posteriormente, J. S. Mill reafirma la autoridad y legitimidad del Estado, más en el ámbito de la seguridad y la prevención social, que en los aspectos torales de la producción, la distribución, y el consumo entre otros, como defendieran posteriormente los defensores del Estado de bienestar.

Para el utilitarista inglés, existían en la antigüedad dos formas de establecer límites al poder gobernante: una de ellas, por medio del reconocimiento de derechos y obligaciones políticas, tanto para la población, como para la clase gobernante, por otra parte, el establecimiento de impedimentos legales, constitucionales. El accionar de los Estados antiguos, a decir de Mill es coactivo por naturaleza<sup>17</sup> y por ende los “luchadores por la libertad” idearon formas jurídicas que amortiguaran la enorme capacidad del Estado de subyugar a su propia población. Por otro lado, el *Leviatán*, sus terrenales representantes (ante el poco probable poder divino y el –transitorio– poder de los hijos de Eva) en aras de legitimar su mística mediación entre la incapaz humanidad de administrar sus propios actos, se autoimpone vetos y licencias, y legisla la aristotélica *cosa pública* (de forma aparential) en favor de sus entenados. “La humanidad se contentó con luchar

---

<sup>16</sup> **Stuart Mill, John.** *Sobre la libertad*, Editorial Gernika, México 2001. Pág. 9.

<sup>17</sup> “Cuando aquellos Estados que se conquistaron, como he dicho, están acostumbrados a vivir con sus leyes y en libertad, si se quiere conservarlos hay tres maneras de hacerlo: la primera, arruinarlos; la segunda, ir a vivir personalmente a ellos; la tercera, dejarlos vivir con sus leyes, extrayendo una contribución anual y creando ahí un Estado de un reducido número que cuide de conservártelos amigos”. En **Maquiavelo, Nicolai.** *El príncipe*, Editorial EDAF, Madrid, España 2009. Pág. 23

contra un enemigo por medio de otro"<sup>18</sup> argumenta el inglés para explicitar su teoría de la historia en torno al origen de los Estados y de la acción coactiva que de ellos emana. Sin embargo, en la obra de Mill no debemos confundir su noción de Estado como propiamente lo habría caracterizado Hobbes o Locke, para quienes la idea de "contrato social" era imprescindible. Para el primero, un orden social en el que los hombres renuncian a ser libres –dado su instinto *natural* de conservación- delegan sus asuntos a un *poder absoluto*, una autoridad que dirima sobre lo que está bien y lo que está mal; para Locke, un contrato que funde un orden social o civil que atienda exclusivamente a suplir esas carencias del *estado natural* del hombre,<sup>19</sup> es decir, que aplique la justicia para disipar los conflictos entre los individuos desde una autoridad establecida.

Para J. S. Mill el Estado es el *alterego* de la sociedad misma; es el *súmmum* de las individualidades que en cuanto a sí mismas y abstraídas una respecto de las demás representan el ideal de felicidad, pero en colectividad son la brecha a salvar para arribar al reino de la libertad [...hay un límite para la interferencia legítima de la opinión colectiva en la independencia individual. Para la buena marcha de los asuntos humanos, es tan indispensable encontrar ese límite y protegerlo contra toda invasión, como protección contra el despotismo político...]. Cabría aquí la radical cita de Bentham en cuanto a que "toda ley es una infracción de la libertad", sin embargo, responden los estadistas y hombres de leyes: la libertad, sin leyes que la regulen, degenera en libertinaje. La ley es garantía de la libertad. Nosotros, desde la anarquía respondemos a ambas posturas con un axioma afirmando que, quien dice ley, dice limitación; quien dice limitación, dice falta de libertad, una es la negación de la otra. El espíritu de las leyes (tomando en préstamo el título de Montesquieu) es uniformar lo diverso de los hombres: ¿quiénes de entre el género humano pueden arrogarse la responsabilidad de discernir al hombre bueno del malo? ¿Quiénes tienen en verdad la integridad moral para sancionar las conductas de los demás? En la *radical* obra de Mill podemos incluso encontrar una mordaz crítica a la democracia representativa, tan *revolucionaria* en el contexto histórico en que fue escrito

---

<sup>18</sup> **Stuart Mill, John.** *Sobre la libertad*, Editorial Gernika, México 2001. Pág. 9.

<sup>19</sup> Para John Locke, la idea de naturaleza humana es cristiana: el hombre es una criatura de Dios, por lo que el hombre ni puede destruir su vida ni la de los demás hombres pues no le pertenece a él, sino a Dios. El hombre tiene el derecho y el deber de conservar su vida. Asimismo, el hombre no es súbdito de nadie, sino que es libre. Vid, **Locke, John.** *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Editorial Porrúa, México 2006.

su ensayo. "El pueblo que ejerce el poder, no siempre es el mismo pueblo sobre el que se ejerce, la voluntad del pueblo significa prácticamente la voluntad de la parte más numerosa o más activa del pueblo, en consecuencia, el pueblo puede desear oprimir a cierta parte de sus miembros".<sup>20</sup> Consideramos que, al menos en *stricto sensu*, en una democracia representativa cualquier miembro de la sociedad, sin distinción de género o racial, tiene el "inalienable derecho de elegir a sus representantes". Por tanto, es la inmensa mayoría de una sociedad quien delega una parte esencial de su soberanía individual a un ínfimo grupo de mujeres y hombres (entronizados ya sea por omnisciente designio, por ser poseedores de una poco común sabiduría y oratoria o por obra de enardecidas masas sabedoras del carácter cadornista<sup>21</sup> de sus iluminadas vanguardias). Es en esencia, esa minoría, en tanto que poseedora de los medios de producción, expoliadora del trabajo vivo y dueña del poder político (la otra deviene dialécticamente de la una) la que oprime al amplísimo crisol de identidades que conforma la multitud. Mill, mediante un curioso salto mortal al vacío, propio de su clase social,<sup>22</sup> permuta el papel opresor del Estado hacia las multitudes con el de la sociedad en su conjunto, la cual, a decir de Mill oprime las voluntades y deseos individuales. Para objetar este argumento en palabras de Bakunin:

"...Sólo soy verdaderamente libre cuando todos los seres humanos que me rodean son igualmente libres, de manera que cuanto más numerosos son los hombres libres que me rodean y más profunda y más amplia es su libertad, más extensa, más profunda y más amplia viene a ser mi libertad. Sólo puedo decirme auténticamente libre cuando mi libertad o, lo que significa lo mismo, mi dignidad de hombre, mi derecho humano, reflejados por la consciencia igualmente libre de todos, vuelven a mí, confirmados por el asentimiento de todos..."<sup>23</sup>

---

<sup>20</sup> **Stuart Mill, John.** *Sobre la libertad*, Editorial Gernika, México 2001. Pp., 12-13.

<sup>21</sup> Término francés que si se vierte al castellano, puede entenderse como la convicción de que una cosa será hecha porque el dirigente considera justo y racional que así sea.

<sup>22</sup> Esto lo decimos sin caer en los torpes reduccionismos propios de quien considera la extracción de clase como esencialísima condición de pertenencia a ella. En cambio, como libertarios, consideramos que la extracción de clase no determina la conciencia de clase.

<sup>23</sup> **Bakunin, Mijail.** *La libertad*. Editorial Agebe, Buenos Aires, Argentina 2006. Pág. 36.



Para Mill no hay distinción de clases, el universo de conciencias, de deseos y de esfuerzos que integran una sociedad, son iguales en tanto que individuos, por el solo hecho de generar colectividades en sus relaciones productivas y personales, por la capacidad inmanente que tiene cada una de ellos de incidir (negativamente) sobre la libertad de la otredad. Los funcionarios públicos, los legisladores y magistrados son, para J. S. Mill, iguales *-de facto y de jure-* que el campesino, el obrero, el migrante o el paria desempleado. De la misma forma, el autor inglés prefiere omitir el carácter de clase que reviste el Estado. El moderno *Leviatán*, corresponde y garantiza las necesidades de la clase que lo conforma. Por otra parte, podemos observar lo paradójico de la explicación de J. S. Mill con el siguiente argumento: "la sociedad es el tirano sobre los individuos aislados que la componen".<sup>24</sup> Mill plantea la libertad para toda la sociedad, para todo el "pueblo" pasando por alto el particular carácter que revisten los alcances de la libertad para los individuos que componen las distintas clases sociales. Por ejemplo, en tiempos de la iluminada y democrática Grecia, podemos encontrar exaltaciones acerca de la libertad en boca de Aristóteles, quien gozaba de los privilegios de tener esclavos que le facilitaran la cotidianeidad. Más la libertad de la cual gozaba el filósofo, no correspondía ni remotamente a las condiciones materiales y espirituales en las que vivía Espartaco. Trasladándonos en tiempo y espacio a la decimonónica Inglaterra, podemos encontrar parecidas arengas a favor de la "libertad del pueblo". Empero, sería falaz correlacionar la libertad de un juez o un alcalde, para quienes sus condiciones materiales otorgan holganza y libertad de decidir sobre sus propios asuntos, con la libertad de un peón o un obrero fabril, quienes difícilmente satisfacen las necesidades más primarias para su reproducción diaria. Dónde queda la libertad del obrero maquilador cuando sus esencialísimas decisiones giran en torno a la supervivencia. ¿Qué es, a cabalidad, la libertad política de elegir a "populares" representantes cuando los espectros del hambre y el desempleo, como apocalípticos jinetes acechan a la vuelta de cada callejuela de los depauperados barrios fabriles? ¿En qué momento puede pensar un jornalero trashumante en la libertad de elegir la ideal educación para su descendencia cuando se antepone la urgencia de subordinar la unidad familiar a los circuitos productivos del capital agroindustrial, en aras de incrementar su exiguo ingreso?

---

<sup>24</sup> **Stuart Mill, John.** *Sobre la libertad*, Editorial Gernika, México 2001. Pág. 12

Por otra parte, Mill plantea el principio de que la propia defensa es el único fin que autoriza a la humanidad, ya sea individual o colectivamente, a intervenir en la libertad de acción de cualquiera de sus miembros, es decir, la fuerza física o moral,<sup>25</sup> sólo es plausible cuando está en riesgo el individuo o el colectivo. “La única parte de la conducta del individuo de que es responsable ante la sociedad, es aquella en que se relaciona con los demás. En lo que sólo concierne a él mismo, su independencia debe ser absoluta”.<sup>26</sup> La presión de la sociedad sobre el individuo es inmensa, y no existe en absoluto un carácter lo bastante fuerte ni una inteligencia lo bastante potente que puedan considerarse al abrigo de los embates de esa influencia tan despótica como irresistible.<sup>27</sup> Podríamos recurrir a la parábola de Robinson Crusoe como exaltación del individuo autosuficiente como ejemplo de lo que podría ser *esa* plena libertad, sin embargo, no refleja en absoluto la historia del género humano en tanto que ser social y donde la base material de la evolución humana es el trabajo<sup>28</sup>, y cuyo carácter concreto se expresa en la división social de éste para el sostenimiento y desarrollo de los modos de producción.

No le es ajena a los comunistas libertarios la idea de que la sociedad es opresora de las creatividades y libertades del individuo, sin embargo, no se puede negar que ésta, como una suerte de medio ambiente, de *atmósfera* inherente al diario accionar de hombres y mujeres, los vincula mediante relaciones acostumbradas y necesariamente determinadas por ella misma, relaciones de producción, relaciones de convivencia, amorosas, intelectuales, sexuales, etc. Es innegable que el entorno social genera seguridad en el espíritu del hombre en tanto que proviene de la consuetudinariedad y la rutina. El individuo por sí mismo, de modo natural, es incapaz de desarrollar plenamente sus capacidades sin el concurso de la atmósfera societal; ésta no se impone formal, oficial,

---

<sup>25</sup> Mill entiende el axioma moral como una cuestión de *costumbre*, que se adquiere por una parte del sentimiento generalizado de apoyo o aversión hacia algo o alguien, de este modo “las preferencias o aversiones de la sociedad” o de una porción importante de la misma son la causa principal que ha determinado prácticamente las reglas establecidas por observancia general, es decir, lo correcto e incorrecto.

<sup>26</sup> *Ibíd.* Pág. 20.

<sup>27</sup> **Bakunin, Mijail.** *La libertad.* Editorial Apebe, Buenos Aires, Argentina 2006. Es éste un libro que se compone a partir de la recopilación de fragmentos de Textos de Bakunin. Los extractos provienen de las Obras completas y de la Correspondencia de Bakunin.

<sup>28</sup> “...el hombre sólo se emancipa de la presión tiránica que ejerce sobre cada cual la naturaleza exterior mediante el trabajo colectivo; pues el trabajo individual, impotente y estéril, nunca lograría vencer a la naturaleza...” *Ibíd.* Pág.11

autoritariamente, sino naturalmente, y es debido a ello que su acción sobre el individuo es incomparablemente más poderosa que la del Estado. Crea y forma a cada individuo que nace y que se desarrolla en su seno, hace pasar en ellos, toda su propia naturaleza material, intelectual y moral.<sup>29</sup> El ser humano, como individuo-colectivo,<sup>30</sup> como ser teleológico, *naturaleza reflexionándose a sí misma*, es –en su (r)evolución social- fruto de su propia negación. Así como los estertores del feudalismo dieron paso al alumbramiento del capitalismo como formación social esencialmente distinta, negando las recién creadas naciones toda relación social de producción basada en el vasallaje y la propiedad feudal, todas las sociedades continúan erigiéndose sobre los escombros de las civilizaciones que las precedieron. No es el ámbito de lo social, lo que oprime las posibilidades y potencialidades del individuo, es lo societal encarnado en Estado y el modo de producción específicamente capitalista que se sustenta recíprocamente en él, quienes coaccionan no al individuo como tal, sino al individuo como parte de una colectividad. La extracción de trabajo impago en sus distintas formas histórico-fenoménicas sería imposible si se subjetivara la explotación. En palabras de Mijail Bakunin, el Estado es el mal, pero un mal históricamente necesario, tan necesario en el pasado como lo será tarde o temprano su total demolición,<sup>31</sup> tan necesario como lo han sido la bestialidad primitiva y las divagaciones teológicas de los hombres. El Estado es sólo una forma histórica pasajera de la sociedad, pero eso no garantiza su ocaso como si de un ser vivo se tratase; en la naturaleza misma del Estado se encuentra la semilla de la rebelión. El Estado, cuyo rostro humano –en ocasiones demasiado humano- viste los ropajes de la minoritaria burguesía, es a la vez, la zanahoria y el garrote con los que se oprime al resto de la humanidad. Mill plantea por tanto que, la sociedad por su naturaleza propia limita las libertades individuales, nosotros acotamos que es el modo de producción específicamente capitalista y los efluvios societales que de él emanan quienes impiden y juzgan los afanes

---

<sup>29</sup> Op Cit. Pág. 8

<sup>30</sup> Me refiero a *individuo-colectivo* desde mi subjetividad para caracterizar a la individualidad no exenta de las especificidades que lo definen como ser gregario, pero a la vez consciente de la necesidad de esa condición social, es decir, como antítesis de la parábola *crusoeniana*.

<sup>31</sup> Deliberadamente hablamos de *demolición* del Estado y no de su *extinción* para delimitar una clara distancia respecto del discurso reformista que asume que el capitalismo, merced sus inherentes contradicciones habrá de extinguirse en algún momento histórico determinado, arrastrando tras de sí a la figura jurídica del Estado; ya que al desaparecer la propiedad privada como fundamento social, económico y jurídico del capital, el Estado-nación (concebido en su manera tradicional) carecería de base material para su reproducción. De esta forma, reivindicamos el elemento revolucionario que es y siempre será la rebeldía consciente de los individuos.

emancipatorios de las multitudes subordinadas a esa abyecta minoría. Mill imagina una sociedad de autómatas, una sociedad integrada por átomos disociados unos de otros, hipótesis que enfadaría *ad náuseam* al más mecanicista de los físicos. Él plantea a cada individuo ejerciendo su libertad "siempre que éste se abstenga de molestar a los demás" (sic). Es decir, para el filósofo inglés, la otredad es el límite de la libertad. El concepto liberal de *libertad* es, en éste como en muchos otros sentidos, demasiado restringido, pues concibe la libertad como el derecho a no ser coaccionado, que es un aspecto de la misma, pero no embona en la específica situación de los seres humanos en un mundo en el que uno y cada otro de ellos desea sobrevivir,

"...para lo cual hay que apropiarse (¿o compartir?) las riquezas "comunes". Comunes porque están ahí, porque como decía Kant, la tierra es de todos y es legítimo apropiarse de ella para satisfacer las necesidades pero en consecuencia la coacción es ineliminable. La apropiación de los bienes por unos va ligada a la imposición de restricciones a otros." <sup>32</sup>

Continuando con la llana argumentación de Mill, resulta casi conmovedora la defensa que hace de la libertad de prensa, de reunión o simplemente de culto cuando afirma que

"...pueden permitirse opiniones como por ejemplo, que los proveedores de maíz matan de hambre a los pobres o que la propiedad privada es un robo, si simplemente se hacen circular por medio de la prensa; pero las mismas opiniones pueden ser objeto de castigo, con toda justicia si se expresan en forma oral ante una turba exaltada [...] o cuando se entregan a la misma en forma de carteles". <sup>33</sup>

A decir de Mill, todo individuo tiene el inalienable derecho y la libertad de opinar sobre las injusticias sociales, más el límite de esa "libertad" radica en el hecho de ponerle remedio a esa inequidad, ergo, las rebeliones y las revueltas son dignas de escarnio en

---

<sup>32</sup> **Galcerán, Montserrat.** *Deseo y Libertad: una investigación sobre los presupuestos de la acción colectiva*. Editorial Traficantes de sueños, Madrid, España 2009.

<sup>33</sup> **Stuart Mill, John.** *Sobre la libertad*, Editorial Gernika, México 2001. Pág. 59-60.

tanto coartan la libertad de unos pocos de explotar y apropiarse del trabajo del resto de la sociedad. Para el sofista Mill, el atentar contra la propiedad privada (de los medios de producción evidentemente) no sólo es justificado motivo de castigo, sino que es un atentado contra la libertad de un tercero, en este caso, de un capitalista, icomo si la propiedad privada sobre los medios de producción no fuera un hurto y un obstáculo *per se* para la libertad económica de la humanidad!

El desarrollo de la humanidad "con justicia e igualdad" a partir del egoísmo y la búsqueda del beneficio propio, adquiere aquí, en palabras de Mill un cariz particular. "En proporción con el desarrollo de la individualidad, cada persona se hace más valiosa para sí misma y, por consiguiente, es capaz de ser más valiosa para otros [...] El hecho de vivir en sociedad hace indispensable que cada quien esté obligado a observar cierta línea de conducta hacia los demás. Esa conducta consiste, primero, en no perjudicar los intereses de los demás, o más bien, ciertos intereses que, ya sea por disposiciones legales o por consentimiento tácito, deben considerarse como derechos. La sociedad está facultada para hacer que aquellos que tratan de eludir esas obligaciones las cumplan a toda costa". En estos breves párrafos observamos el papel que Mill otorga a la sociedad –entiéndase Estado- de regulador de las conductas, intermediario en los conflictos entre individuos y promotor, administrador y ejecutor de la seguridad pública, en tanto que (en apariencia) carecemos de la capacidad de ejercer nuestra individualidad de manera "responsable". La sociedad idealizada por Mill se conformaría mediante un proceso de "arrastre" en el cual los mejores individuos jugarían el papel de modelos a seguir. Nos es totalmente legítima la idea de que en los hechos todo individuo persigue su propia felicidad, su libertad individual, más creemos que la libertad de cada mujer u hombre se decanta en la construcción de esa libertad consciente y colectiva que sólo los procesos emancipatorios generan. En otras palabras, o la libertad económica y política es patente de la humanidad o no lo es. Las dos máximas que forman en esencia la doctrina propuesta por John Stuart Mill podemos enumerarlas como sigue: que el individuo no es responsable de sus actos ante la sociedad, mientras tales actos le conciernan sólo a él y sin afectar a terceras personas; en segundo lugar, que el individuo es responsable de aquellas acciones que sean perjudiciales para los intereses de otros, y puede sometérselo a castigos, ya sean sociales o legales.

Retomando las ideas de Mill como un todo concreto, podemos establecer una traspolación de sus ideas, principalmente las concernientes al egoísmo redentor y la búsqueda del beneficio personal como motores del desarrollo de las sociedades, con respecto de las ideas liberales del libre comercio. A partir de este momento, los argumentos de Mill adquieren objetividad:

“...el comercio es un acto social. Todo el que lo emprende para vender al público hace algo que afecta los intereses de otras personas y de la sociedad en general. De acuerdo con esto, alguna vez se pretendió que eran obligaciones de los gobiernos fijar precios y reglamentar los procesos de manufactura. Sin embargo, ahora se reconoce que se protegen mejor, tanto los precios bajos como la buena calidad de cualquier artículo, si se dejan en absoluta libertad a los productores y vendedores, con la única condición de que se dé igual libertad a los compradores para surtirse de esos artículos”.<sup>34</sup>

El curso forzoso de lo que de eufemística forma se ha denominado la “libertad de comerciar”, de vender, de comprar, comienza ineluctablemente por un proceso de producción, en el cual se contraponen dos fuerzas distintas por sus múltiples determinaciones, pero que por necesidad han de converger para completar el ciclo de reproducción del capital.

El decimonónico liberalismo anglosajón proponía el libre comercio como fundamental mecanismo de crecimiento y desarrollo de las naciones, en franca oposición a las ideas proteccionistas que predominaban en la Europa de inicios del siglo XIX. Sin embargo, con la finalidad de establecer los orígenes materiales de la ideologizante libertad de comercio, se vuelve obligada referencia plantear la dialéctica del desarrollo de las emergentes naciones industriales. Karl Marx en el capítulo XXIV de su *magnum opus* El Capital,<sup>35</sup> denuncia la acumulación originaria de capital de las naciones europeas mediante la explotación y explotación de recursos y fuerza de trabajo de las colonias subordinadas a la dinámica imperial. El capitalismo, para su reproducción, tuvo que expropiar a los seres

---

<sup>34</sup> **Stuart Mill, John.** *Sobre la libertad*, Editorial Gernika, México 2001. Pág. 151.

<sup>35</sup> **Marx, Karl.** *El Capital*, Tomo I, Vol. 3, Sección primera, Cap. XXIV, “La acumulación originaria”. Editorial Siglo XXI, México 2007.

humanos de su sustento, de sus tierras, de sus medios de vida. Este particular modo de producción intercambió una ya trunca libertad cedida por el señor feudal por una pretendida libertad de elección. La capacidad de elección, *el libre albedrío*, inherente al ser humano, nodal en el discurso capitalista, es sinónimo de libertad, en tanto expresa las condiciones en que se realizan las relaciones sociales de producción: la vida del siervo no está ya atada a la tierra del feudo, es libre de vender su fuerza de trabajo a quien él considere justo y en dónde él crea pertinente. Es libre igualmente (si sus condiciones materiales así se lo permiten) de comerciar, vender, comprar, etc. Se ve libre incluso, liberado –y es esto condición esencial para la creación de un mercado de trabajo<sup>36</sup> de las condiciones materiales para su diaria subsistencia. Como dice de forma explícita Karl Marx en *El Capital*, “el poseedor de dinero, para convertir dinero en capital tiene que hallar en el mercado de mercancías al trabajador “libre”, libre en el doble sentido de que, en cuanto persona libre, dispone de su fuerza de trabajo como una mercancía suya, y de que por otra, no tiene otras mercancías que vender; está expedito y exento, libre de todas las cosas necesarias para la realización de su fuerza de trabajo”<sup>37</sup> La libertad liberal-burguesa se circunscribe entonces a la capacidad que tienen los individuos de elegir por quién ser explotados, forzoso tránsito que han de recorrer las conciencias proletarias para el “libre” cauce de las fuerzas del mercado. En cambio, la libertad de comerciar mercancías entre individuos o entre naciones, práctica privativa de la clase social poseedora de los medios de producción, implica primero haber coartado la libertad de naciones enteras en función de los requerimientos de fuerza de trabajo y materia prima de dicha clase social. El proceso de reproducción del capital, como un moderno *Moloch*, precisa de seres humanos que sacrificar. El argumento de Mill pierde toda fuerza en este momento: si el comercio es un acto social, y como tal afecta a terceras personas, podría considerársele como un obstáculo a la libertad en tanto se le quiera sujetar a controles estatales, a menos que se deje en completa libertad de *accionar* a productores, vendedores y compradores. El proceso de producción capitalista, como acto social también afecta a terceras personas, en esencia a quienes se ven obligados socialmente a participar en él, es decir, quienes

---

<sup>36</sup> **Polanyi, Karl.** *La gran transformación.*, 2ª parte: “Desarrollo y caída de la economía mercantil”, revisar particularmente el primer y segundo capítulos: “El mercado autogenerador y los artículos y los artículos de primera necesidad ficticios: trabajo, tierra y dinero” y “Las leyes de Speenhamland” Juan Pablos Editor, México 2001. Pp. 59-165.

<sup>37</sup> **Marx, Karl.** *El Capital*, Tomo I, Vol. I, Sección segunda, Cap. IV, “Transformación de dinero en capital”. Editorial Siglo XXI, México 2007. Pp. 205-206

venden su fuerza de trabajo al propietario de los medios de producción; más ésta afectación no es en el sentido maniqueo de impedir su libertad de elegir, sino por objeto mismo de la producción capitalista. El individuo, expropiado de sus medios de vida, poseedor únicamente de su mercancía-fuerza de trabajo, no produce para sí, no produce valores de uso, sino bienes para el mercado: mercancías. La finalidad del proceso productivo no es ya la reproducción de los sujetos, como en las formaciones sociales primitivas. El ulterior propósito es la reproducción del pseudo-sujeto social: el capital. La *libertad* del individuo sujeto al proceso de producción capitalista, comienza y termina en el proceso mismo, siempre y cuando tenga la fuerza física requerida por el supradicho proceso. Fuera de él, es esclavo de sus condiciones materiales. La libertad de comercio, es, en este caso una nimiedad comparada con la libertad económica que los pueblos tienen que conquistar.



## **Isaiah Berlin. Libertad positiva y libertad negativa.**

El caso de Isaiah Berlin, por otro lado, tiene relevancia en la medida en que defiende los mismos argumentos que John Stuart Mill, pero a la luz del siglo XX. La tesis central de Berlin con respecto a la libertad y el problema del *libre albedrío* radica en la importancia que tienen ambos para la idea de "causalidad en la historia". Esta idea de hacer historiografía enfatiza el deber ser sobre el ser, lo moral sobre lo real, lo que debería o tendría que ser, dadas ciertas circunstancias específicas. En cierto modo, es una idea recíproca al determinismo naturalista,<sup>38</sup> esto es, la tesis de que las acciones de los seres humanos son efecto directo de las condiciones que actúan sobre ellos. Fue ésta una doctrina universalmente compartida por el marxismo socialdemócrata y por el anarquismo del siglo XIX. Ambos pensaban que a los seres humanos, tales condiciones se las presentan la ciencia, en especial la sociología y la historia y, en el caso de los *marxistas*, la propia doctrina de Marx (como si de un libro sacro se tratase).<sup>39</sup> En su versión extrema, este discurso sostuvo la tesis de que "el socialismo como efecto del capitalismo era inevitable". Esta metafísica "inevitabilidad" provendría del derrumbe<sup>40</sup> del sistema

---

<sup>38</sup> Conviene distinguir entre la versión habitual de "determinismo" presente en las teorías científicas y la concepción general de "determinismo naturalista" que encontramos en las variantes aplicadas a la historia o a la sociología, en especial a la acción humana. En términos científicos, el determinismo se define según la máxima de J. C. Maxwell según la cual "una misma causa produce siempre el mismo efecto"; si entendemos por "causa" una situación inicial medible con precisión y su estado futuro como efecto, el término indica que "iguales causas producen iguales efectos", pero para ello es necesario que la situación inicial sea medida con precisión y que las variaciones en el estado inicial que podrían producir desarrollos divergentes, o no se den, o sean mínimos y sin efectos. En su uso más amplio suele conllevar la idea de que "existen leyes universales objetivas que gobiernan todos los fenómenos naturales, que esas leyes pueden ser conocidas por la investigación científica, y que una vez conocidas podemos predecir perfectamente el futuro y el pasado a partir de cualquier conjunto de condiciones iniciales" Vid. **Wallerstein, Immanuel.** *Conocer el mundo, saber el mundo: el fin de lo aprendido, una ciencia social para el siglo XXI.* Editorial Siglo XXI, UNAM, Buenos Aires, Argentina 2002. Pp. 6-7

<sup>39</sup> "...hablando de Marx, casi todo lo demás han sido lecturas fragmentarias e intermitentes, lecturas instrumentales, lecturas a la búsqueda de citas convenientes, lecturas traídas o llevadas por los pelos para acogotar con ismos a los otros o para demostrar al prójimo, con otros ismos, que tiene que arrepentirse y ponerse de rodillas ante eso que ahora se llama Pensamiento Único..." Vid. **Fernández Buey, Francisco.** *Marx sin ismos.* Editorial Viejo Topo, Madrid, España 1998. Pág. 11

<sup>40</sup> Uno de los principales promotores de la idea del derrumbe del capitalismo, resultado de sus contradicciones intrínsecas es Henryk Grossman. Él concibe el capitalismo no como un sistema de producción de valores de uso, sino de valorización, de creación de valor de cambio y de plusvalía. Para él, como para Marx, la producción está dominada por las necesidades de valorización, de

capitalista, productor de mayor pobreza y marginación. Dada esa evolución, el sistema tendría en algún momento, que ser sustituido por otro, pero ese "tendría que ser" es una conclusión lógica (M. Galcerán, 2009). Dadas las increíblemente complejas relaciones que tejen hombres y mujeres en su devenir cotidiano, este argumento cae por su propio peso. Sería como aceptar el eterno dogma de los partidos comunistas cuando se refieren a la ineludible tarea de forjar el partido de vanguardia, garante de las revoluciones proletarias, vendiendo recetas de cocina disfrazadas de discurso político y esperando con los dedos cruzados que funcionen de igual forma en las distintas cartografías humanas.

*Caeteris paribus*, Isaiah Berlin propone una metodología dicotómica: la libertad positiva frente a la libertad negativa. En el caso de la libertad política y social, Berlin presupone la necesidad de un ámbito de decisiones libres, cuya disminución es incompatible con la existencia de algo que pueda llamarse propiamente *libertad política*.

---

acumulación, no por la satisfacción de los consumidores. La unidad dialéctica del proceso de producción y el proceso de valorización es la expresión económica de la contradicción entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción. El capital desarrolla las fuerzas productivas para crear plusvalía, para incrementar su volumen, para acumular, lo que incrementa la composición orgánica de capital; los medios de producción crecen por encima de quien tiene que valorizarlos, que es la fuerza de trabajo. El capital experimenta entonces el efecto de dos tendencias contradictorias: una a reducir el capital variable y otra a aumentar la plusvalía; esto significa que cada vez hay más (capital constante) que valorizar con menos fuerza de trabajo (capital variable). El propio desarrollo de las fuerzas productivas conduce a que una masa creciente de capital acumulado no se corresponda con una masa mayor, sino menor, de plusvalía. En palabras del propio Marx: "*El desenvolvimiento de las fuerzas productivas motivado por el capital mismo en su desarrollo histórico, una vez llegado a cierto punto, anula la autovalorización del capital en vez de ponerla*" (Marx, Karl. *Grundrisse*, vol. 2 pp. 282). La crisis fundamental del capitalismo deriva entonces, no del pauperismo de las masas obreras, ni de la insuficiente demanda, ni del consumo reducido, sino de la insuficiente valorización o, lo que es lo mismo, de la sobreacumulación, de la plétora de capital: la producción se colapsa por grandes cantidades de capital (en forma tanto de dinero como de mercancías) que no se realizan productivamente. Es un proceso dialéctico en el que las mismas causas que generan la prosperidad, conducen a la depresión, porque el desarrollo de las fuerzas productivas reduce la fuente de la plusvalía, que no es otra que el trabajo productivo y obstaculiza la valorización y acumulación del capital. Es la expresión concreta y directa de la contradicción entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, entre una producción socializada y una apropiación privada, entre la producción de valor de cambio y la producción de valor de uso. Las posibilidades de producción son ilimitadas porque están ampliamente socializadas; las posibilidades de valorización están limitadas por la propiedad privada sobre los medios de producción. En consecuencia con esto, Grossman defiende tenazmente la ley de la tendencia decreciente de la tasa de ganancia. Vid. **Grossman, Henryk**. *La ley de la acumulación y del derrumbe del sistema capitalista*. Editorial Siglo XXI, México 1991.

La libertad negativa –para Berlin, ya que en esencia la idea pertenece a Benjamin Constant-<sup>41</sup> consiste en que un individuo o individuos impidan a otro hacer lo que este último quiera, y una de las maneras de seguir esa idea de libertad es extinguir los propios deseos. “Si los grados de libertad estuviesen en función de la satisfacción de los deseos, yo podría aumentar mi libertad de una manera efectiva tanto eliminando éstos como satisfaciéndolos; podría hacer libres a los hombres (sic) condicionándoles para que perdieren los deseos originarios que yo he decidido no satisfacer”, situación que bien podría ser representada por la pesadilla orwelliana *1984*, ¡qué triste aparece ante nuestros ojos el caminar de un hombre cuando de pronto viera coartada su creatividad innata por el “bienintencionado paternalismo” de un hombre, pero más triste sería verle agachar la cabeza aceptando su tutela! Es lo que hace Epicteto el estoico cuando pretende que él, siendo un esclavo, es más libre que su amo, ignorando los obstáculos, situándose – moralmente- por encima de ellos y del propio amo. Concediéndose a sí mismo un margen de libertad más cercano al ascetismo que a cualquier otro tipo de práctica liberadora. Es el mismo paisaje que pinta Fernando Benítez en su “Libro de los desastres”<sup>42</sup> cuando el indígena americano, dominado durante poco menos de quinientos años, no sólo en su microcosmos económico y político, sino mediante la sistemática destrucción de su cultura, aparenta pereza y holganza, cuando en realidad está reafirmando el superego, interiorizando su superioridad moral frente al hombre blanco que lo supone inferior a causa de su supuesta otredad, lo mira de soslayo y piensa: “eres un pendejo”. De cualquier forma, ambas imágenes, por sublimes que parezcan no reflejan más que un profundo despotismo político, amén de un trasnochado racismo. Sin embargo, Isaiah Berlin aclara en este punto que la libertad del espíritu al igual que la victoria de la moral, deben distinguirse de un sentido más profundo de la libertad. “El ámbito que tiene mi libertad social o política no sólo consiste en la ausencia de obstáculos que impiden mis decisiones reales, sino también en la ausencia de obstáculos que impidan mis decisiones posibles”.<sup>43</sup> Así como el sofista John Stuart Mill, Isaiah Berlin habla retóricamente de la libertad como posibilidad y oportunidad de actuar, de hacer. Lo posible y su posibilidad de ser, son para él, más importantes que el hacer mismo, que la acción. En un grado

---

<sup>41</sup> **Constant, Benjamin.** *Acerca de la libertad de los antiguos comparada a la de los modernos.* Katz editores, Madrid 2010.

<sup>42</sup> **Benítez Fernando.** *Libro de los desastres.* Editorial Era, México, 1988.

<sup>43</sup> **Berlin, Isaiah.** “La libertad positiva frente a la libertad negativa” en *Cuatro ensayos sobre la libertad.* Alianza Universidad, Madrid, España 1988. Pág. 41.

superlativo, podemos afirmar desde la teoría de Berlin que la posibilidad de emanciparse es más significativa que la acción misma de romper las opresivas cadenas. Subyace aquí una aparente contradicción: la posibilidad de rebelarse lo es, en tanto confluyen dos fuerzas antagónicas, la fuerza de quien posibilita el accionar rebelde y la fuerza de quien reforma y legisla para impedir dicha rebelión. El acto mismo de ser rebelde atraviesa transversalmente el corazón del anquilosado poder instituido. En palabras de Isaiah Berlin, ambas posturas podrían argüir un obstáculo para la práctica de su libertad sin tomar en cuenta el papel, que dentro de las relaciones sociales de producción juegan ambas. Tanto como el obrero puede enarbolar la bandera de la huelga general en defensa de su libertad y la de sus camaradas, el capitalista puede argumentar que dicha huelga está atentando no sólo contra su libertad de comerciar, sino que además imposibilita su libertad de actuar dentro de las "libres fuerzas del mercado", impide la oportunidad que este último tiene de influir en la oferta y la demanda de mercancías de una sociedad. La libertad de la que habla Isaiah Berlin es tener oportunidad de acción más que la acción misma. De cualquier forma, este argumento parece seguir siendo retórica pura, idealista en su más profundo sentido filosófico. ¿De qué forma puede un individuo tener o carecer de la oportunidad de actuar cuando *las puertas* por las que cotidianamente entra y sale –continuando con la conmovedora parábola de Berlin- se le abren o cierran de acuerdo a los designios de la parasitaria clase poseedora de los recursos productivos? La dinámica en torno a la soberanía personal en la toma de decisiones, obligadamente pasa por el filtro del posicionamiento que como fuerza de trabajo o poseedores de los medios de producción tenemos en la división social del trabajo. Podemos decidir "ser libres", *de facto*, más al intentar exteriorizar en la mente del colectivo esa autoconsciencia, toparemos con la displicente mecánica del mercado.

La dicotomía propuesta por Berlin entre libertad positiva y libertad negativa –aún cuando él acepta que toda libertad observa estas cualidades al mismo tiempo-, responde a las preguntas ¿quién es el que manda? en el caso de la primera, mientras que la segunda responde a ¿en qué ámbito mando yo? Ambas respuestas nos dirigen a la autosuficiencia del yo –a decir de Berlin-, independientemente de que se tenga o no conciencia de sí.

"... un hombre que luche por librarse de sus cadenas, o un pueblo que luche por librarse de la esclavitud, no necesita dirigirse conscientemente a ninguna

otra situación determinada. No es necesario que un hombre sepa cómo va a utilizar su libertad, lo único que quiere es quitarse el yugo de encima; e igualmente eso es lo que quieren las clases sociales y las naciones”.<sup>44</sup>

La libertad en abstracto se diluye, entonces, en el universo de las inmediatas reivindicaciones. Berlin olvida que la apuesta por la emancipación y la libertad no es un capricho popular que cíclicamente salta a la palestra histórica cuando el uso y la concentración del poder de las clases dominantes se hacen punto menos que insoportables. La búsqueda de la libertad económica, de mayores libertades políticas ha pertenecido puntualmente a la agenda de los movimientos sociales y populares desde que el hombre evolucionó en *zoon politikon*. Es cierto que la conciencia de la pérdida de las libertades individuales se acentúa con el establecimiento de regímenes totalitarios, fascistas, monárquicos, etc., pero es falaz afirmar que los afanes libertarios del hombre aparecen cuando la libertad de éste se ve comprometida en menor o mayor grado. Aún a pesar de la sistemática enajenación que cotidianamente bombardea nuestros sentidos, anidan en el espíritu de mujeres y hombres los deseos de solidaridad y libertad, ambas esencia y condición de la humanización de la humanidad, por lo que la lucha por romper las cadenas que lo oprimen, no es una lucha contra el yugo personal, sino en beneficio mínimamente de su colectividad. La odiosa cultura que nos es impuesta por el imperio, sus adocenados agoreros velan por la estabilidad de la reproducción del capital en dos sentidos: colectivizan nuestras cadenas, nos vuelven conscientes del destino común que compartimos con el resto del abajo social, pero promueven también la individualización, el recelo intra-clase, la abyecta competencia por escapar a la herencia que por ser proletarios nos dejaron nuestros padres.

Siguiendo el hilo discursivo, encontramos que Berlin, como si de un *mea culpa* se tratase critica la “sangrienta historia del individualismo económico y de la competencia capitalista sin restricciones, [...] la libertad de los lobos frecuentemente ha significado la muerte de las ovejas [...]”.<sup>45</sup> De igual forma argumenta que los males del *laissez-faire* sin restricciones, y de los sistemas sociales y legales que lo permitieron y alentaron, condujeron a violaciones brutales de la libertad “negativa”, de los derechos humanos

---

<sup>44</sup> Ibíd. Pág. 58-59.

<sup>45</sup> Op. Cit. Pág. 157.

básicos. Las libertades legales son compatibles con los extremos de explotación, brutalidad e injusticia. Berlin no ataca la idea de *laissez-faire* por sí misma, sino al contexto histórico y al despotismo que reinaba en momentos en que esta idea smithiana era puesta en práctica, es decir, los hombres no se volcaron a la lucha en contra de la mano invisible del mercado, sino a la tangible mano opresiva de quienes utilizaban dicha idea para cometer las más grandes atrocidades, "el auge y la decadencia tanto de la libertad positiva como de la negativa puede establecerse en función de los peligros específicos que más amenazaron a una sociedad o grupo en un determinado momento",<sup>46</sup> ergo la idea de *laissez-faire* es posible, legítima, pero sólo en un estadio social en que el hombre alcance cierto grado de madurez con respecto del uso de su libertad.

Para Berlin es importante distinguir la libertad de las condiciones de su ejercicio, [...] *si un hombre es demasiado pobre, ignorante o débil, para hacer uso de sus derechos, la libertad que éstos le confieren no significa nada para él, pero no por ello es aniquilada dicha libertad [...].*<sup>47</sup> Berlin establece que el ejercicio de la libertad individual, necesariamente pasa por un proceso de concientización de la misma –con lo cual estamos de acuerdo–, sin embargo, para él, la promoción de la educación, la salud, la justicia, de elevar el nivel de vida, etc. es una *obligación*. No queda claro de quién es la obligación de otorgar esos derechos aunque bien creemos que no se refiere a las libres fuerzas del mercado las obligadas a dotar al individuo de salud, justicia, educación *et al*, es decir, se tiene la "obligación" de educar a los ciudadanos en el arte de manejar la libertad que se les ha conferido. Necesariamente, este proceso de "concientización" es estructurado *ad hoc* a la ideología de las clases dominantes. Se inculcará severamente el respeto a la propiedad privada y se promoverá el trabajo –enajenado– como base de toda sociedad que se precie de ser desarrollada. Un hombre que sea demasiado pobre, ignorante o débil para hacer uso de sus derechos y de la libertad que éstos le confieren fácilmente puede confundir esos derechos con otros que obligadamente caen dentro de la ilegalidad burguesa como son la expropiación y la justicia social. De manera reiterada encontramos el mismo argumento a favor del ejercicio de la libertad dentro de los márgenes establecidos por el modo de producción específicamente capitalista y el marco legal que

---

<sup>46</sup> **Berlin, Isaiah.** "Dos conceptos de libertad" en *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Alianza Universidad, Madrid, España 1988. 194-195.

<sup>47</sup> *Ibíd.*, Pp. 194-195.

éste ha construido para sustento jurídico de su reproducción. Berlin va un paso más allá cuando afirma que "... en su celo por crear condiciones económicas y sociales, que son las únicas en las que la libertad tiene un auténtico valor, los hombres tienden a olvidar la libertad misma y, si se recuerda, se la puede dar de lado para hacer sitio a estos otros valores de los que se han puesto a preocuparse los reformadores y los revolucionarios". Parece ser en este punto, que *la libertad* adquiere una faceta metafísica. Berlin abstrae de sus determinaciones sociales a *la libertad* para situarla en el plano de lo ideal. Esos "otros valores" de los que él habla, como son la seguridad material, la salud, la justicia y la igualdad, más que *obligaciones* para el Estado, son construcciones societales para el ejercicio consciente de la libertad, son la esencialidad de ésta y de los procesos autogestivos en tanto que reflejan la praxis de lo que es común y necesario a los individuos. La libertad no es cesión ni patente de corso al servicio del *leviatán*, ni es algo que se consigue con la rectitud y observancia de quien ejerce su ciudadanía con ejemplaridad. La libertad, no obstante rehén de quienes en su nombre legitiman procesos políticos, que deforman su verdadera esencia y aún más allá, de quienes izando su estandarte han cometido las mayores atrocidades de la historia, asoma tímidamente tras la larga noche vigesimonónica, no como una meta a la distancia a la cual se llega y descansa el espíritu tras el esfuerzo realizado, sino como un horizonte de posibilidades, de creatividades. Siempre estará ahí, a la distancia, como inobjetable recordatorio de que la lucha por su realización es permanente y cotidiana, es constante movimiento, síntesis de la evolución de las virtudes morales de la humanidad. Así, la libertad se construye en las calles, en los talleres y en las fábricas, en los centros de educación y en todo espacio donde las condiciones estén dadas o por darse para la autodeterminación de los pueblos.

La libertad para Berlin, es el estar libre de cadenas, del encarcelamiento y de la esclavitud por parte de los otros. Lo demás es una extensión de este sentido. Para Berlin, desear ser libre es querer eliminar obstáculos; luchar por la libertad personal es querer disminuir la interferencia, la explotación y la esclavitud de los hombres que tienen sus propios fines, y no los de uno mismo. En suma, la libertad, por lo menos en su sentido político, es sinónimo de ausencia de intimidación y dominación. En suma, no podemos menos que anotar que las cadenas que oprimen a los individuos, esos obstáculos al ejercicio consciente y consecuente de la libertad, son en ocasiones, incompatibles con otros subjetivos deseos en tanto esos mismos deseos libertarios no se ejerzan de forma

comunal, en tanto no se combinen las distintas tácticas y las estrategias de quienes comparten los sótanos de la sociedad.

La libertad individual, tal como la proponen estos filósofos es utópica (en su más etimológica connotación), pues los deseos materiales de las mujeres y los hombres no son más que vehículos de su satisfacción personal, son sublimaciones de la perenne búsqueda del amor, de la felicidad. La complacencia del *ego* como *telos* de nuestra cotidianeidad es una falacia, un artificio en el mejor de los casos, ya que éste, por más aislado de la sociedad que se cuente, es un inevitable producto de la sociedad misma. Las cadenas que oprimen al hombre no se rompen por su eslabón más débil, ni con la fuerza de un solo mazo, por más redentor que éste se venda, sino con una constante y multitudinaria secuencia de golpes, producto cada uno de ellos del consciente amanecer de nuestra capacidad creadora, de saber que las manos de las mujeres y los hombres han destruido y levantado castillos y civilizaciones.

Por otra parte, siguiendo el hilo argumental de este texto de Berlin –por cuya amplitud y nivel teórico resume bien el pensamiento del autor-, franqueamos el tema de la libertad como finalidad de las prácticas políticas del sujeto a los medios a los cuales éste recurre en su afán de conquistarla. El problema parece circunscribirse a los medios: éstos no son políticos, dice Berlin, sino técnicos, es decir, capaces de ser resueltos por los expertos o por las maquinas. De un problema moral, salta a un problema técnico y aventura: “Este es el significado que tiene la famosa frase de Saint-Simon sobre *la sustitución del gobierno de personas por la administración de cosas*, y las profecías marxistas sobre la supresión del Estado”.<sup>48</sup> Aunque mal enfocada su irónica sátira hacia las “profecías” marxistas, coincidimos con Berlin en el sentido de la crítica al caudillismo redentor. El paternalismo –comienza Berlin-, ya sea ejercido desde el poder de las ideas o desde el despotismo de una o varias cabezas no es un medio válido, para asegurar la libertad a cada uno de los individuos que conforman una determinada comunidad, “...hace más de cien años el poeta alemán Heine advirtió a los franceses que no subestimaran el poder de las ideas; los conceptos filosóficos criados en la quietud del cuarto de estudio de un profesor podían destruir una civilización. El hablaba de la *Crítica de la razón pura* de Kant, como la espada con que había sido decapitado el deísmo europeo; describía a las

---

<sup>48</sup> Op. Cit. Pág. 235.



obras de Rousseau como el arma ensangrentada que, en manos de Robespierre había destruido el antiguo régimen..."<sup>49</sup> Si bien es verdad que algunas de las más elevadas ideas proyectadas por la cabeza de *alguien* han sido pervertidas por la mano de otro, es conveniente recordar que, para que ésta permeé en la pluriétnicidad de mentes, no es condición *sine qua non* el que sea excelsa o mezquina, loable o abyecta. En el estado actual de cosas –y no necesariamente nos referimos a lo posmoderno- la consciencia de uno mismo y del rol que dentro de la comunidad jugamos es intervenida por la idea -impuesta por los agoreros del *stablishment-*, de individuo idóneo, eficiente, productivo, y eminentemente silenciado, proclive a consumir toda clase de elucubraciones emanadas del *main stream*. El ejemplar modelo (des)educativo capitalista, reproductor de la ideología de Estado, es la punta de lanza en la mayoría de las naciones "civilizadas" para subsumir las consciencias de los individuos a los fríos desencuentros de la economía de mercado. Inconscientemente se antepone la reproducción del capital, no del individuo. Así, podemos aseverar que la necesidad de los desposeídos no es consecuencia de sus "irrefrenables impulsos", sino de una sistemática política de adoctrinamiento político y cultural (por más que ésta palabra nos recuerde a la extinta Unión Soviética).

Es de señalar que encontramos, por otro lado, un paralelo entre la idea de Berlin de libertad negativa y lo que puede entenderse como libertad política. Para el inglés, esta libertad se entiende como el espacio en el que un hombre puede actuar sin ser obstaculizado por otros. La coacción implica la intervención deliberada de otros seres humanos dentro del ámbito en que un sujeto podría actuar si no intervinieran éstos. "La mera incapacidad de conseguir un fin no es falta de libertad política", manifiesta Berlin y continúa: "... esto se ha hecho ver por el uso de expresiones modernas, tales como *libertad económica* y su contrapartida la *opresión económica...*"<sup>50</sup> Con sobrada estulticia, Isaiah Berlin afirma que si un hombre es tan pobre que no puede permitirse algo, respecto a lo cual no hay ningún impedimento legal, él tiene poca libertad para obtenerlo como si una ley se lo impidiera, "...este uso del término depende de una especial teoría social y económica acerca de las causas de mi pobreza o debilidad". Podemos inferir que este autor está haciendo referencia a la teoría económica y social expresada en la crítica de la economía política de Marx o en otras palabras, *la más importante de las herejías del*

---

<sup>49</sup> Op. Cit. Pág. 244.

<sup>50</sup> Op. Cit. Pág. 246.

*liberalismo político del siglo XIX: el socialismo,*<sup>51</sup> cuando no sólo abstrae el uso de la palabra *coacción* o su antípoda *libertad* de toda determinación de clase, sino también cuando pretende reducir la depauperación constante de multitudinarias franjas de la población mundial a una mera elección personal de vida. No se tratan de leyes escritas en los códigos o en las constituciones, cuya “modernizadora” caligrafía garantiza el techo, el vestido y el sustento a cada uno de los hijos de la metrópoli las que impiden a mujeres y hombres asegurarse lo que por elemental dignidad les pertenece, sino las leyes inmanentes al desarrollo histórico capitalista. Son los efectos perniciosos de la ley general, absoluta, de la acumulación capitalista los que en primera instancia niega Berlin. Con el incremento de la riqueza capitalista, aumenta no sólo la proporción de las multitudes que integran el ejército laboral de reserva y el pauperismo, sino la miseria y precariedad de este amplísimo sector de la sociedad. El canibalismo característico de la clase capitalista, la imperiosa urgencia de comer o ser comido obliga a la concentración y centralización de los capitales en cada vez más escasas manos, haciendo progresivamente de esta parasitaria clase una minoría. Más en el otro polo social y por efecto no sólo de este mecanismo de concentración-centralización, sino por el empuje también de las fuerzas productivas técnicas se forma una creciente masa de depauperados, la cual por su condición de *superpoblación* relativa, de desposesión amenaza recurrentemente con romper sus “cadenas de oro” a la vez que paradójicamente sirve como ariete de la acumulación en tiempos en que el ciclo económico capitalista se encuentra deprimido. Berlin opta por la curvatura del problema cuando aventura a decir: “...la libertad de un profesor de Oxford es una cosa muy diferente de la libertad de un campesino egipcio...”.<sup>52</sup> En primer lugar, el profesor de Oxford, merced a los estudios que su probablemente holgada situación material le proporcionaran, puede llegar a ejercer su libertad con mayor amplitud, en tanto que el campesino egipcio por su particular condición social es incapaz de lograr una mayor libertad que la que le conceden los áridos campos de Egipto y el *landlord* al que vende su fuerza de trabajo. Qué es la libertad para aquellos que no pueden usarla, pregunta Berlin, y acota: sin las condiciones adecuadas para el uso de la libertad, ¿cuál es el valor de ésta? Hay situaciones en las que un par de botas son superiores a las obras de Shakespeare –continúa argumentando–, el campesino egipcio necesita ropa y medicinas antes que libertad personal. Es parcialmente cierta esta aseveración, pero no podemos

---

<sup>51</sup> **Fernández Buey, Francisco.** *Marx sin ismos.* Editorial Viejo Topo, Madrid, España 1998.

<sup>52</sup> Op. Cit. Pág. 194.

dejar de notar un dejo de cinismo. La satisfacción de las condiciones materiales del hombre es necesaria para el ejercicio de la libertad de éste, porque sin libertad económica, cómo podría siquiera pensar en poner en práctica las demás. Sin embargo, esa libertad personal de la que habla es irreal, ya que el acceso *a la ropa y medicinas* está mediado por la relación entre el capital y el trabajo, es decir, por el salario que se le paga al campesino para reproducir su fuerza de trabajo, por tanto, es ésta una relación de sujeción que no significa libertad más que en los aspectos que el propio capital establezca. Recordemos la dialéctica del capitalismo: la libertad del capitalista significa la esclavitud de las multitudes; y por otro lado, sin abandonar nuestro método: la desaparición de la burguesía como clase *podría* significar la libertad de dichas multitudes, o su desaparición como *clase proletaria*.

*Auri sacra fames!*<sup>53</sup> grita Isaiah Berlin, situándose al mismo nivel de “conciencia” de quienes él llama *liberales occidentales* cuando aseguran éstos que “...no es que creamos que la libertad que buscan los hombres sea diferente en función de las condiciones sociales y económicas que éstos tengan, sino que la minoría que la tiene la haya conseguido explotando a la gran mayoría que no la tiene...”<sup>54</sup> Haciendo a un lado su acto de contrición, Berlin acepta lo anterior como una “confusión de términos”, puesto que él, para evitar la miseria y la desigualdad podría ceder un poco de su libertad individual – de académico de Oxford- en aras de la justicia, del amor al prójimo, “...si mi libertad o la de mi clase [sic] depende de la miseria de un gran número de otros seres humanos, el sistema que promueve esto es injusto e inmoral. Pero si yo reduzco o pierdo mi libertad con el fin de aminorar la vergüenza de tal desigualdad, y con ello no aumenta materialmente la libertad individual de otros, se produce de manera absoluta una pérdida de libertad...”<sup>55</sup> Es una confusión de valores -dice Berlin-, “la libertad es la libertad, y no igualdad, honradez, justicia, felicidad, etc.” Cada valor moral tiene para Berlin un significado estrecho -como si de la definición del *Larousse* se tratara-, olvida que la libertad, sin solidaridad, sin justicia social es un término francamente demagógico, carente de valor. Berlin, Mill, entre muchos otros filósofos que han pretendido establecer una

---

<sup>53</sup> Expresión de Virgilio (**Pablo Virgilio**. *La Eneida*, UNAM IIF, Tomo III, p.57), que significa ¡Detestable hambre de oro!

<sup>54</sup> **Berlin, Isaiah**. “Dos conceptos de libertad” en *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Alianza Universidad, Madrid, España 1988. Pág. 195

<sup>55</sup> *Ibíd.* Pág. 198.

noción *justa* de libertad, intencionada o deliberadamente caen en el error de transfigurar el concepto como algo metafísico, carente de sus determinantes sociales, proyectan una idea de libertad como algo humano, pero sin las condiciones que la humanizan: la libertad como fenómeno social –reducido a su componente individual-, sin arriesgarse a descubrir su verdadera esencia emancipatoria. “...el ser humano es en el sentido más literal un *zoon politikon*, no solamente un animal social, sino un animal que sólo puede individualizarse en la sociedad”.<sup>56</sup> Locke, Adam Smith y Mill creían que la armonía social y el progreso eran compatibles con la reserva de un ámbito amplio de vida privada, al que no había que permitir que lo violase ni el Estado ni ninguna otra autoridad. Hobbes defendía que si había que evitar que los hombres se destruyesen los unos a los otros e hicieran de la vida social la ley del más fuerte, había que instituir mayores salvaguardas para mantenerlos en su sitio y, por tanto, deseaban aumentar el ámbito del poder central y disminuir el del poder del individuo. Ambas posturas, junto con la de Thomas Jefferson por ejemplo, pugnaban por preservar un ámbito mínimo de libertad personal para no caer en el “despotismo”. Sin embargo, como en líneas arriba habíamos hecho mención, incluso para Mill queda justificada la existencia del Estado, aún cuando reducido a su expresión judicial, de sereno, de mediador entre las desavenencias públicas, es necesaria la presencia de éste para estos *liberales occidentales*. Más allá de ese ámbito, tanto para Mill como para Berlin y como posteriormente veremos también para Milton Friedman, el Estado es considerado transgresor del individuo en tanto coaccione cualquier intento de éste de poner en práctica su libertad negativa, es decir, el ámbito en el que el uno puede responder por sí y por sus actos. En ellos encontramos todos los protervos efluvios de la coacción de la libertad individual encarnados en la figura y sólo en la figura del Estado: *Leviatán* como legislador sanciona el ámbito de las libertades del atomizado sujeto y de su otredad impidiendo en lo posible que no invadan sus órbitas respectivas; como albacea de la cosa pública ofrece derechos políticos al mismo tiempo que mira hacia otro lado cuando el capital distribuye la riqueza social entre sus formas fenoménicas de apropiación de la ganancia; como administrador atiende las necesidades de obra pública, pero de no las de todos sus gobernados; como policía reprime hasta los límites mínimos las actividades transformadoras del hombre.

---

<sup>56</sup> **Marx, Karl.** *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política, 1857-1858, Grundrisse*, Editorial Siglo XXI, México 1972, Vol. I. Pp.4-5

Si bien sabemos que el Estado, en tanto fenómeno social es un mal históricamente necesario y como tal *puede* fenecer, no son privativas de éste las brechas a salvar en las luchas cotidianas por lograr una mayor libertad. Esta peligrosa simplificación de la realidad traza una frontera entre el ámbito de la vida privada y el de la administración pública. Qué es la libertad para aquellos que no pueden usarla, pregunta Berlin, cuando lo pertinente sería preguntar: cómo, con el concurso de las mayorías, se puede lograr una mayor libertad –individual- a partir del cabal conocimiento de la cosa pública. Invariablemente esta discusión nos conduciría al puerto de la autogestión, que como categoría resulta ser

"...una noción que resume y sintetiza la estrategia práxica y articulada para desmontar y destruir (a favor de la autonomía y la soberanía plenas), todo principios de autoridad coactivo que de manera transversal atraviesa al conjunto de las relaciones sociales, y se inclina a favor de la liberación de los trabajadores contra el despotismo del capital; de los gobernados contra los gobernantes; del trabajo manual que, al seno de la esclavizadora subordinación de los individuos a la división capitalista del trabajo, acata y ejecuta –subsumido- la orden de un trabajo intelectual que gestiona y manda a los trabajadores productivos confines de garantizar la extracción social de la inmensa plusvalía..."<sup>57</sup>

No es nuestra intención en este momento agotar críticamente los argumentos de Isaiah Berlin, simplemente nos interesa acotar ciertos puntos a nuestro parecer esenciales, con la finalidad de establecer una distancia visible con respecto a los dichos del autor. Por lo tanto, para finiquitar la presente discusión con Isaiah Berlin, queremos establecer como colofón el tema de la libertad positiva, es decir, la no menos importante cuestión de ¿quién me gobierna?

El sentido "positivo" de la palabra *libertad* se deriva del deseo por parte del *individuo* de ser su propio dueño. "quiero que mi vida y mis decisiones dependan de mí mismo, y no de fuerzas exteriores, sean éstas del tipo que sean. Quiero ser sujeto y no

---

<sup>57</sup> **Velarde, Alfredo.** "Invitación a la autogestión (en busca de una alternativa social)". En *Cuadernos del taller de construcción del socialismo*, Num III, editado por el Sindicato Mexicano de Electricistas (SME), México 2007. Pág. 27.

objeto" sentencia categóricamente el filósofo inglés, "...quiero actuar, decidir, no que decidan por mí [...] dirigirme a mí mismo y no ser movido por la naturaleza exterior o por otros hombres como si fuera una cosa, un animal o un esclavo incapaz de representar un papel humano..."<sup>58</sup> Ciertamente coincidimos con Berlin en su defensa de la autodeterminación del *yo*, empero, no se puede admitir que las decisiones que se toman en el ámbito de lo personal, no afecten a terceras personas. Ser sujeto y no objeto podría ser interpretado de múltiples maneras: verbigracia, en la mente del capitalista, en tanto poseedor únicamente de mi fuerza de trabajo, no soy el sujeto cuyo trabajo concreto transforma la materia prima en mercancías, sino un elemento más de la línea de producción, un objeto por el que se pagó –*a posteriori*– una cantidad monetaria convenida y mediante el cual puede ser completado el proceso de la producción. Para Berlin, el constreñir mi soberanía al ámbito de lo público –¿o de la comunalidad?–, es convertirme en objeto susceptible de ser afectado por las decisiones de los demás, en esclavo de la sociedad. *Actuar, decidir*, no es una expresión privativa de los deseos del *ego*, ya que estos son también expresiones de nuestra sociabilidad. Más allá de nuestras necesidades más básicas, la humanidad se ha creado necesidades y deseos –artificiosos en algunas ocasiones– y ha encontrado asimismo la forma de satisfacerlos. Este universo de posibilidades existentes para su realización, es obligadamente parte de nuestro diario actuar en sociedad. Las afectaciones que por causa de las decisiones que tomamos cotidianamente, puedan surgir al seno de los procesos sociales no necesariamente –por un llano determinismo causa-efecto–, tienen que comprometer *a fortiori* la libertad de los individuos o cosificarlos y reducirlos a marionetas cuyo ineludible destino se encuentra en las manos de otros. Ser sujeto, tomar las riendas del destino propio no implica reducir nuestro ámbito de acción al autismo social, sino negarnos como objetos ante la dinámica que cosifica al hombre y reduce su acción social a una mera secuencia al infinito de movimientos mecánicos, negar la práctica fetichizada que nos vuelve esclavos es premisa de la asunción del sujeto social radical. El animal humano, históricamente ha pasado por procesos de auto-negación, de *desenvolvimiento* que lo han llevado por distintos derroteros: desde la soberbia e infantil creencia en la vida eterna a la conciencia de nuestra finita materialidad, de lo real como producto de nuestro acontecer diario a las diversas interpretaciones del *deus ex machina*, como ajena explicación de las no pocas

---

<sup>58</sup> **Berlin, Isaiah.** "Dos conceptos de libertad" en *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Alianza Universidad, Madrid, España 1988. Pp. 216-217.

experiencias humanas. El sujeto social, por tanto, continúa re-pensando los derroteros que conducen a su inacabable humanización, se emancipa de ciertas cadenas, y se ata a otras, dependiendo siempre de las relaciones sociales que se tejen con el medio y entre los sujetos. El mundo real es consecuencia de la *praxis* humana, *es la comprensión de la realidad humano-social como unidad de la producción y el producto, del sujeto y el objeto, de la génesis y la estructura*,<sup>59</sup> es la unidad dialéctica entre el sujeto y el objeto sin el conflicto inmanente que la fetichización del individuo impone como necesidad histórica de la reproducción del capital.

---

<sup>59</sup> **Kosik, Karel.** *Dialéctica de lo concreto*. Cap. 1, "Dialéctica de la totalidad concreta". Editorial Grijalbo, México 1967. Pág. 37

## **Milton Friedman. La *libertad* como discurso de dominación neoliberal.**

Finalmente, con el esencialísimo motivo de desmarcar nuestros argumentos en torno a lo que se pretende entender como libertad económica, discutiremos brevemente algunas de las sentencias vertidas en el libro *Libertad de elegir*<sup>60</sup> y que bien resumen el pensamiento de su autor e infame mentor de los *Chicago boys*, Milton Friedman. Creemos pertinente señalar que la cínica defensa que del ideologizante neoliberalismo se hace en el mencionado libelo, fue hecha a menos de diez años del golpe militar que derrocó al gobierno popularmente elegido de Salvador Allende, y que bajo el patrocinio de los Estados Unidos instauró una dictadura militar asesorada en lo *económico* por el autor del citado panfleto.

Con la cita de un párrafo de *La riqueza de las naciones* de Adam Smith comienza la defensa del sistema de mercado cuando afirma Friedman que

“...el hallazgo clave de Adam Smith consistió en afirmar que todo intercambio voluntario genera beneficios para las dos partes y que, mientras la cooperación sea estrictamente voluntaria, ningún intercambio se llevará a cabo, a menos que ambas partes obtengan con ello un beneficio”.<sup>61</sup>

No bien termina el renglón cuando se hace presente la crítica hacia el Estado y todo aquello que pueda representar un dique a las no tan libres fuerzas del mercado, cuando agrega:

“...no es necesaria una fuerza externa, la coerción o la violación de la libertad para conseguir la cooperación entre individuos que se pueden beneficiar de ésta. Tal es la razón por la que, como dice Adam Smith, un individuo que intenta solamente su propio beneficio es conducido por una mano invisible a alcanzar un fin que no formaba parte de sus intenciones. Ni el hecho de que ese fin no formara parte de sus intenciones es siempre malo para la sociedad. Al perseguir sus propios intereses, el individuo promueve a menudo los de la

---

<sup>60</sup> **Friedman, Milton y Rose.** *La libertad de elegir*. FCE, México 1980.

<sup>61</sup> *Ibíd.*, pág. 11.



sociedad de un modo más efectivo que cuando intenta directamente promoverlos...”<sup>62</sup>

Entendiendo el paisaje histórico en el que Adam Smith expone su obra, pueden encontrarse con facilidad los basamentos bajo los cuales erige su defensa de la “libertad de mercado”. Sin embargo, y a pesar de estar de acuerdo en *stricto sensu* con la primera parte del citado párrafo, no podemos menos que anotar que en el sistema capitalista de producción, la cooperación voluntaria entre individuos es un elaborado espejismo. ¿Cómo hablar de cooperación y librecambismo cuando la acumulación originaria de los primeros países que arribaron al estadio capitalista se dio bajo la base de la explotación, la desposesión y el sistemático genocidio de pueblos enteros? ¿Cómo hablar de cooperación cuando impuesta ésta adoptó la forma disciplinaria del régimen salarial que cada vez más se sustentó en el manejo corporativo de los tiempos? Aún cuando en la etapa de la industria mecanizada existía ciertamente un *libre* intercambio de mercancías, no sólo en el estrecho ámbito del comercio, sino cuando el individuo, “libre” de los medios para asegurar su propia existencia intercambiaba su mercancía fuerza de trabajo por una mercancía general expresada en su salario, la cooperación revestía aquí un específico modo que en nada redituaba un mutuo beneficio, es decir, existe un contrato de clara desventaja con respecto de quien no posee más que el pellejo para ponerlo en venta. Este tipo particularmente histórico de cooperación amplió el volumen y la escala de la producción industrial, factores que resultaron determinantes para el desarrollo del capitalismo a nivel global, en tanto que crearon una nueva “fuerza productiva” de masas, indispensable para la valorización de valor y el incremento de la productividad;<sup>63</sup> sin embargo, también generó una enorme resistencia por parte de los obreros, quienes como actores fundamentales de la producción observaban cómo la riqueza producida por sus manos era apropiada por el capitalista e intercambiada en el mercado sin que uno sólo de ellos pudiera gozar del producto de su trabajo. Cabe decir que, a pesar de la resistencia obrera, el constante desarrollo de la técnica –que sólo el sistema capitalista de producción pudo incentivar– también creó un ejército de desocupados, el cual se incrementaba proporcionalmente más rápido que la técnica misma, con lo cual el capital pudo controlar

---

<sup>62</sup> Op. Cit., pág. 12.

<sup>63</sup> Es decir, rebajar el consumo de capital constante por unidad de producto, y por tanto el valor unitario de las mercancías.

tanto la demanda de fuerza de trabajo como su oferta, originando una poco sana competencia entre la clase proletaria, tensando o distendiendo los hilos de dicha proporción. Ciertamente la *cooperación voluntaria* no es precisamente el término que describe esta lucha por querer ser objeto de la explotación. *Ergo*, podemos afirmar que existe un intercambio de mercancías, pero arbitrado por los caprichosos vaivenes del mercado, que lejos de estrechar la brecha entre la miseria y la opulencia, profundiza las intrínsecas contradicciones sistémicas en la misma medida en que la acumulación de capitales se centraliza y se concentra. Sin embargo, no es éste un intercambio voluntario, ni genera beneficios de manera alícuota como pretenden Friedman y quienes de su dogma hacen eco.

El augurado equilibrio del liberalismo neoclásico, resultado de las libertinas andanzas del mercado, no tiende a la regla, sino a la estocástica excepción. El punto de equilibrio en las curvas de la oferta y la demanda de cualquier mercancía –incluida la mercancía fuerza de trabajo– de darse, sería exclusiva obra de la casualidad, o como lo afirma Marx:

“...Por ejemplo, si es una ley constante que los costos de producción determinan el precio (valor) en última instancia o, más bien, cuando periódicamente, casualmente, la oferta y la demanda se equilibran, también es una ley no menos constante que este equilibrio no se da; es decir, qué valor y costos de producción no se encuentran en una relación necesaria. En efecto, la oferta y la demanda sólo se equilibran momentáneamente, en virtud de la fluctuación precedente de la oferta y la demanda, en virtud de la divergencia entre costos de producción y valor de cambio [...] La verdadera ley de la economía política es el azar, de cuyo movimiento nosotros, los hombres de ciencia, fijamos arbitrariamente algunos momentos en forma de leyes”.<sup>64</sup>

Así, la “ley” de la oferta y la demanda completa el cuadro despótico del capital en tanto que opera éste en ambos lados de la balanza. El intercambio que el modo de

---

<sup>64</sup> **Marx, Karl.** “La ley abstracta de la economía política y el movimiento real” en *Cuadernos de París*. Con estudio previo de Adolfo Sánchez Vázquez. Editorial Era, México 1974. Pp. 124-126.

producción específicamente capitalista genera, por tanto es "voluntario" en la medida en que se despoja a una considerable porción de la población de los medios materiales para su subsistencia, de medios de producción. Así y sólo así -como líneas arriba habíamos mencionado-, el individuo es libre de contratarse con el patrón que el desee y en el lugar que más le convenga, es libre también de vagar y esperar con estoicismo fenecer por inanición. Sólo esta división de la sociedad en clases crea *la voluntad* en los hombres de intercambiar *libremente* su fuerza de trabajo por un salario. La única falla que observamos en este argumento es que a falta de voluntad para poner en venta su potencia creadora, el hombre tendría que resignarse y prescindir de ciertos "bienes suntuarios" como el alimento, el techo o el vestido.

El *beneficio*, por otra parte, del cual prefiere omitir Friedman su esencialidad y procedencia real, no es otra cosa que el nombre que de manera eufemística se le otorga a la relación entre la ganancia para el capitalista y el salario para el trabajador. La ganancia del capitalista proviene de vender algo por lo cual no se ha pagado nada. Esta embozada injusticia aparece claramente en el análisis fino de la división que acorde a las condiciones de la productividad del trabajo se hace de la jornada laboral (aún cuando ésta no aumente cuantitativamente); la extracción del plusvalor en la mente del capitalista no aparece como trabajo impago, sino como la "justa remuneración" que por el hecho de poner en movimiento los elementos de la producción tiene derecho. Para el burgués (y para Friedman que por esta bufonada conquistó el Nobel de economía) resulta matemáticamente simple justificar la tendencia de los salarios a la baja, esfumar los derechos ganados a sangre y plomo de los *operarios* y generar toda clase de regulaciones y reformas que privilegien las ya formidables ganancias de la clase capitalista. Las razones son tantas como frívolas: la dinámica de acumulación de capital precisa de aniquilar todo costo u obstáculo que represente un decremento en la tasa media de ganancia, los costos sociales, consecuencia de esta dinámica, pueden ser asumidos u obviados por el benefactor Estado. Al *final de la historia*, por obra de algún alquimista egresado de Harvard, el espíritu de la libre empresa terminará por derramar prosperidad sobre los hombres y esta tierra será de nuevo el paraíso del que la rebelde Eva nos extravió. El "complejo" razonamiento algebraico de la escuela liberal neoclásica es útil sólo para adoctrinar a las mentes poco desarrolladas cuya pretensión es hacer de la economía no una ciencia social, sino un medio de justificación más del desarrollo capitalista. Como

contraparte de la ganancia, el salario es el *beneficio* que observan los trabajadores a cambio de empeñar su sapiencia y experiencia al proceso de reproducción del capital. En palabras de Ricardo Flores Magón:

“...el salario es un ultraje: es la cadena de los libres, la cadena que es preciso quebrantar para que la palabra “ciudadano” deje de ser un ultraje por aplicársele a verdaderos esclavos. Si eso se hace, se habrá obtenido la libertad económica...”<sup>65</sup>

Continúa Friedman, “...gran parte de la historia de los Estados Unidos gira alrededor del intento de poner en práctica los principios de la Declaración de Independencia”,<sup>66</sup> y agrega Friedman, citando a Thomas Jefferson: *...que todos los hombres han sido creados iguales, que su creador les ha dotado de ciertos derechos inalienables...* Sin embargo, recordando la parábola de Orwell en su *Rebelión en la granja*, podemos plantear que para la particular perspectiva de los plutócratas norteamericanos, todos los hombres son iguales, pero hay hombres más iguales que otros,<sup>67</sup> por tanto, esos inalienables derechos a los que se refería Jefferson pueden ser conculcados si se determina que hay hombres menos iguales que otros, y este criterio de igualdad resulta siendo el mismo que en su pobre apología utilizan para determinar los grados de libertad, es decir, la pertenencia a una clase social, como categórico de igualdad y libertad entre los hombres. Si la escrupulosa lectura de la Declaración de Independencia de los Estados Unidos –junto con *La riqueza de las naciones*, ambas expuestas a la luz en 1776) motivó a Friedman a establecer que los principios –en los hechos- de igualdad y libertad, únicamente el *laissez faire* proporcionarían, podemos contra-argumentar que si bien *todos los hombres han sido creados iguales*, la burguesía estadounidense, heredera de la lucha independentista, no es precisamente el paradigma de respeto hacia las minorías, baste recordar la época de la esclavitud y la no menos ominosa segregación racial de la primera

---

<sup>65</sup> **Flores Magón, Ricardo.** “La cadena de los libres (22 de octubre de 1910)” en *Regeneración 1900-1918*. Editorial Era, México 1981. Pp. 238-241

<sup>66</sup> **Friedman, Milton y Rose.** *La libertad de elegir*. FCE, México 1980. Pág. 21.

<sup>67</sup> “...Todos los animales son iguales, pero algunos animales son más iguales que otros, era lo único que decía el muro. Después de eso no les resultó extraño que al día siguiente los cerdos que estaban supervisando el trabajo de la granja, llevaran todos un látigo en la mano...” En **Orwell, George.** *Rebelión en la granja*. Editorial Alianza, Madrid, España 1991. Pág. 174.

mitad del siglo de la modernidad capitalista. Hay océanos de evidencia para comprobar que la clase capitalista de Estados Unidos ha sido y es una de las más activas promotoras de conculcar los derechos de aquellos a quienes en la letra considera sus iguales.<sup>68</sup>

El punto nodal de la discusión que nos interesa sostener comienza con Friedman afirmando que la libertad económica:

“...es un requisito esencial de la libertad política. Al permitir que las personas cooperen entre sí sin la coacción de un centro decisorio, la libertad económica reduce el área sobre la que se ejerce el poder político. Además, al descentralizar el poder económico, el sistema de mercado compensa cualquier concentración de poder político que pudiera producirse [...] La combinación de libertad económica y libertad política dio lugar a una edad de oro tanto en Gran Bretaña como en los Estados Unidos durante el siglo XIX...”<sup>69</sup>

Lo primero que salta a la vista –y con los siguientes argumentos finiquitamos nuestra discusión con Rose y Milton Friedman–, es esencialmente la capacidad de este matrimonio de tergiversar la realidad hasta los límites del absurdo. Cada párrafo escrito por ellos es un monumento a la falacia, una vulgar apología de la insensatez del burgués, un castillo de naipes torpemente elaborado con la única virtud de estar construido en las coordenadas espacio-temporales adecuadas, por lo que no resulta en exceso complicado desmitificar las bases que dan sustento a dichos argumentos. Antes de arribar a la discusión que nos interesa, quisiéramos evocar a Clío con la sublime intención de situar en sus justos términos las “inexactitudes” históricas que brotan como polilla de los intersticios de este texto. Asegura Friedman que la combinación de libertad económica y política dio lugar a una decimonónica época dorada para los pueblos británico y norteamericano. Es cierto que durante el siglo XIX la industria y el comercio alcanzaron niveles de desenvolvimiento nunca antes vistos, particularmente en las grandes urbes de Europa y Estados Unidos. El desarrollo tecnológico y la ciencia avanzaron más en tres décadas que en los tres siglos anteriores, los nuevos descubrimientos e inventos en campos como la

---

<sup>68</sup> Al respecto se puede consultar: **Zinn, Howard**. *La otra historia de los Estados Unidos (The black history of the United States)*. Editorial Siglo XXI, México 2001

<sup>69</sup> **Friedman, Milton y Rose**. *La libertad de elegir*. FCE, México 1980. Pág. 22.

química y la ingeniería revolucionaban la industria a velocidades jamás imaginadas por los dueños de los medios de producción. Es cierto también que el comercio mundial nunca había sido tan eficaz ni tan vertiginoso, merced al avance en las técnicas de navegación y de producción de acero para barcos, ferrocarriles y tendido ferroviario. Sin embargo, en honor a la verdad, es menester agregar que fue en estas ciudades donde se pudieron apreciar con mayor crudeza las consecuencias del desarrollo capitalista con respecto del proletariado industrial y de quienes la fortuna no les sonrió con el privilegio de ser esclavos del capital. No dudamos que en efecto hubo una pléyade de individuos que vieron realizados sus áureos sueños con la mecanización de la industria y los "efectos colaterales" que para la sociedad conllevaba ésta. Más en el fratricida modo de producción capitalista, los sueños de unos pocos, significan una vida de tormento para las amplias franjas de desposeídos. Asimismo, Friedman sostiene que al descentralizar el poder económico –como supuestamente se hizo en Estados Unidos y la Gran Bretaña-, las "libres fuerzas del mercado" compensarían cualquier concentración de poder político que pudiera originarse. Sin embargo, omite un detalle que en su calidad de profesor de la *Chicago University* debería tener por siempre presente: el crecimiento de las "libres fuerzas del mercado" capitalista desemboca en concentración de capitales; la concentración de capitales desemboca en el oligopolio y en el monopolio, y el monopolio del capital desde que estaba éste *in statu nascendi* significa soberanía para la toma de las decisiones importantes, es decir, concentración del poder político: la emperatriz del fetichismo. De esta forma, el monopolio, *au contraire* de lo que aduce Friedman, acaba siendo negación no sólo de la libertad de mercado sino también de todas las otras libertades, "...lo que se llama 'mercado libre' lleva en su seno la serpiente de la contradicción: una nueva forma de barbarie. Rosa Luxemburgo tradujo plásticamente esta idea a disyuntiva: socialismo o barbarie..."<sup>70</sup>

Dejemos hablar a Friedrich Engels, quien como testigo de esta "época dorada" nos dibuja un paisaje totalmente opuesto al testimonio que dejaron quienes resultaron los beneficiarios de estas profundas transformaciones sociales:

---

<sup>70</sup> **Fernández Buey, Francisco.** *Marx sin ismos.* Editorial Viejo Topo, Madrid, España 1998. P. 12

“...Pero las víctimas que todo esto ha costado [habla de la ciudad de Londres] se descubren sólo más tarde. Si se camina un par de días a lo largo de las calles principales, abriéndose paso, a duras penas, entre la multitud y la serie infinita de coches y carrozas, si se visitan las partes peores de la ciudad, entonces solamente, se nota que estos londinenses deben sacrificar la mejor parte de su humanidad para alcanzar todas las maravillas de la civilización, que mil fuerzas latentes han debido quedar irrealizadas y oprimidas, a fin de que algunas pocas se desarrollaran plenamente y pudieran multiplicarse mediante la unión con otras [...] Como en esta guerra social, el capital, la posesión directa o indirecta de los medios de subsistencia, son el arma con que se lucha, es evidente que todas las desventajas de tal situación recaen sobre el pobre. Lanzado al confuso torbellino, debe abrirse camino como pueda. Si es tan afortunado que encuentra trabajo, es decir, si la burguesía le hace el favor de permitirle enriquecerla, recibirá un salario que le permitirá apenas tener el alma unida al cuerpo, si no encuentra trabajo, puede robar, si no teme a la policía. [...] Durante mi estancia en Inglaterra, de veinte a treinta personas han muerto de hambre, en las circunstancias más indignantes. Los testimonios podían ser bien decisivos, pero la burguesía, entre la cual se escogía al juez, encontraba una escapatoria para poder rehuir el terrible veredicto muerto de hambre. [...] Toda gran ciudad tiene uno o más barrios feos en los cuales se amontona la clase trabajadora. En general, las calles están sin empedrar, son desiguales, sucias, llenas de restos de animales y vegetales, sin canales de desagüe y, por eso, siempre llenas de fétidos cenegales. [...] En Londres, cada mañana se levantan cincuenta mil personas que no saben dónde podrán reposar la noche siguiente. Los felices que logran ahorrar un penny o dos, irán a uno de los llamados albergues (lodginghouse), donde encontrarán con su dinero un asilo. [...] ¿Qué garantía tiene el obrero de no caer de hambre mañana? ¿Quién le asegura su situación? ¿Si es despedido por sus patrones, qué le garantiza que podrá resistir con los suyos hasta que haya encontrado otra ocupación que le dé el pan? ¿Quién garantiza al obrero que la buena voluntad en el trabajo, la honestidad, la inteligencia, la economía y todas las demás virtudes que le son recomendadas por los

prudentes burgueses lo conducirán verdaderamente por el camino de la felicidad?...<sup>71</sup>

Uno de los *hilos de Ariadna* que tendemos en este escrito, es el de la obtención de la libertad económica como base del disfrute de todas las demás libertades, englobadas por elemental síntesis en el concepto de libertad política, libertad que por sí misma es incapaz de generar satisfacción y felicidad entre los pueblos. La emancipación del sujeto de la dinámica constitutiva del capital es fundamental en la conquista de la libertad económica. Es ésta un bien preciado por los hombres que no se logra con el sufragio, hetaira de la democracia representativa, sino con la expropiación y autogestión de los medios de producción y distribución: la tierra, las fábricas y los talleres, los *knowledge centers*, etc. La clase poseedora de los medios de producción, la plutocracia globalizada tiene las condiciones necesarias para el libre ejercicio de su libertad política, esto es porque no sólo son los tenedores de su propia libertad económica y del poder político, sino porque también lo son de su tiempo y del tiempo de las multitudes, *los átomos de tiempo son el elemento de la ganancia*, sentenció Marx.<sup>72</sup> El tiempo socialmente necesario para la producción de cualquier mercancía, el tiempo establecido para la jornada laboral, los momentos de ocio de los individuos, el tiempo del hombre en concreto no es sólo un mecanismo de control social, sino de apropiación de la riqueza social. La reapropiación del tiempo de los individuos para sí y concurriendo en su desarrollo personal, intelectual, estético, moral, etc. es esencial para la consecución del ideal de libertad económica. Es este un tema, por cuyo nivel de complejidad, profundizaremos más adelante.

---

<sup>71</sup> **Engels, Friedrich.** *La situación de la clase obrera en Inglaterra.* Ediciones de Cultura Popular, México 1977. pp. 50-65.

<sup>72</sup> **Marx, Karl.** *El Capital*, Tomo I, vol. I, sección tercera, capítulo VIII "La jornada laboral". Editorial Siglo XXI, México 2007. Pág. 292.





## **CAPÍTULO II**

### **LA REFLEXIÓN *CRÍTICA*<sup>73</sup> DE LA LIBERTAD EN MARX**

"...pues Marx era, ante todo, un revolucionario. Cooperar, de este o del otro modo, al derrocamiento de la sociedad capitalista y de las instituciones políticas creadas por ella, contribuir a la emancipación del proletariado moderno, a quién él había infundido por primera vez la conciencia de su propia situación y de sus necesidades, la conciencia de las condiciones de su emancipación: tal era la verdadera misión de su vida. La lucha era su elemento."

**Friedrich Engels.** *Discurso ante la tumba de Marx.*<sup>74</sup>

Como mordaz crítico de las realidades sociales de su época y del mundo de las ideas occidentales, de los filósofos alemanes discípulos de Hegel primero, y de los economistas burgueses y sicofantes –como gustaba de llamar a los seguidores de Ricardo- después, a partir del análisis de las relaciones entre los hombres y con las cosas Marx estableció también los bordes de una teoría para la emancipación, de una praxis libertaria.

Una de las tesis principales de Marx con respecto de la libertad del ser humano, cuyo curso forzoso es la emancipación del hombre con respecto de las alienaciones derivadas del modo de vida de la sociedad capitalista, inicia su recorrido histórico con la "*Judenfrage*" (la cuestión judía). La libertad de culto, aparece en 1843 ante los ojos de Marx como una disyuntiva histórica digna de analizarse en tanto encarna las contradicciones emancipatorias de una parte sustancial de la sociedad alemana. Para Marx, "la emancipación política del judío, del cristiano, del hombre religioso en general, es

---

<sup>73</sup> Crítica es para Marx, -en una primera acepción-, denuncia del pensamiento filosófico especulativo que se evade del mundo real o nos lo presenta invertido, como en un espejo; pero crítica es también, para Marx, denuncia de lo que pasa en el mundo de lo realmente existente, de lo concreto. Es también la denuncia del pensamiento que navega bajo el nombre de "crítica", verbigracia de ello es la "Crítica de la crítica crítica" o "Sagrada familia", publicada en septiembre de 1844.

<sup>74</sup> Tomado de **Hunt, Tristram.** *El gentleman comunista. La vida revolucionaria de Friedrich Engels.* Editorial Anagrama, Barcelona 2011. Pág. 276.

en realidad la emancipación del Estado frente al judaísmo, el cristianismo y, más en general, frente a la religión. La separación del Estado respecto de la religión institucionalizada no equivale a la emancipación completa del hombre, pero sí es una precondition de la misma,<sup>75</sup> es decir, Marx ve el Estado aún desde una perspectiva hegeliana, abiertamente idealista, considera al Estado como el gran organismo donde las libertades jurídica, moral y política deben hallar su realización y donde el ciudadano individual, al obedecer a la ley del Estado, no hace sino obedecer a las leyes naturales de su propia razón, de la razón humana, por tanto, para Marx no corresponde a la religión sino a la filosofía el ocuparse de la naturaleza del Estado. El espíritu del cristianismo es la negación de la vida práctica en comunidad, con sus derechos y leyes, que nada tienen de caritativos. También se entiende en este momento de su vida, la temprana inclinación hacia el epicureísmo y su aversión a la pretendida racionalidad de lo divino. Ya desde 1841, los hegelianos de izquierda, entre ellos el ala radicalizada dirigida por Marx y Bruno Bauer<sup>76</sup> habían pasado de la crítica de la religión (cuyo prolegómeno más evidente es Feuerbach) institucionalizada en Alemania a la crítica teórica de la religión en general. Esta crítica, que ineludiblemente tenía que desembocar en la afirmación del ateísmo en Marx, fue el prelude del análisis que con respecto de la filosofía epicúrea sostiene en su tesis doctoral. Esta tesis resalta el papel de Epicuro en el marco de una crítica radical de la autoridad religiosa y contra la subordinación de la filosofía a la religión:

“...buscó y encontró una fundamentación común de la física (o filosofía de la naturaleza) y de la ética (o filosofía moral) epicúrea en la autoconciencia singular caracterizada como posibilidad abstracta de la libertad [...] la condición de posibilidad de desviación de los átomos de su trayectoria<sup>77</sup> -como necesaria parábola-, es a la vez condición de posibilidad de la libertad y, en

---

<sup>75</sup> **Fernández Buey, Francisco.** *Marx sin ismos*. Editorial Viejo Topo, Madrid, España 1998. P. 75

<sup>76</sup> Bruno Bauer aseguraba que en las exigencias de emancipación de los judíos en la Alemania de la época había una contradicción: criticaban su yugo particular pero aceptaban el yugo general; exigían que el estado cristiano alemán abandonara el prejuicio religioso pero ellos conservaban el suyo. La crítica de Bauer a las peticiones de los judíos alemanes se centra en el tema judaísmo-Estado y se basa en la consideración general de que, para emancipar a otros hombres, los hombres tenemos que empezar por emanciparnos a nosotros mismos. Esta emancipación exige superar y suprimir la religión.

<sup>77</sup> Marx concede una particular importancia al concepto de *clinamen* o declinación de los átomos esbozado por Epicuro y desarrollado luego por Lucrecio.

cuanto tal, posibilidad de superación de la necesidad [...] la necesidad es un mal, pero no hay ninguna necesidad de vivir en la necesidad, romper las ataduras de la necesidad es el prerrequisito de la independencia del sabio, del sujeto humano autoconsciente, y la única garantía de la felicidad..."<sup>78</sup>

Mientras que Marx se aparta de Demócrito y su perspectiva sumisa y mecánica a los mandatos de los dioses, se posiciona a favor de Epicuro quien pone el énfasis en la autonomía del ser humano con respecto de sus propios fantasmas, "no es impío quien niega a los dioses de la mayoría, sino quien atribuye a los dioses las opiniones de la mayoría."<sup>79</sup>

En este concreto momento histórico, la libertad como autoconsciencia es el ideal de Marx, y el desprendimiento del hombre con respecto de su mitologización es requisito indispensable de su emancipación. El odio prometeico de Marx hacia los dioses del vulgo es la base de su crítica racionalista primero de la religión y luego del Estado, de la misma forma como en Bakunin observamos la misma tendencia histórico-materialista. La soberbia del hombre no le ha impedido en momentos ser consciente de sí mismo como parte y esencia de un todo societal; con respecto de la naturaleza nos elevamos como dioses frente a ella y olvidamos nuestra finita materialidad, o como lo postula Bakunin:

"En el mito del pecado original, Dios admite que Satán tenía razón, reconoce que el demonio no engañó a Adán y a Eva al prometerles la ciencia y la libertad como recompensa al acto de rebelión que les había inducido a cometer, porque en el mismo momento que comieron de la fruta prohibida, Dios se dijo: *he aquí que el hombre llega a convertirse en un dios para conocer el bien y el mal; impidámosle por lo tanto, probar el fruto de la vida eterna para que no alcance como nosotros, la inmortalidad.*"<sup>80</sup>

---

<sup>78</sup> **Fernández Buey, Francisco.** *Marx sin ismos.* Editorial Viejo Topo, Madrid, España 1998. P. 47

<sup>79</sup> Carta de Epicuro a Meneceo, citado en: **Fernández Buey, Francisco.** *Marx sin ismos.* Editorial Viejo Topo, Madrid, España 1998. Pp. 47-48.

<sup>80</sup> **Bakunin, Mijail.** *Dios y el Estado.* Editorial Antorcha, México 1987. Pp. 48-49.

Vemos como Bakunin retoma ciertos aspectos de la Biblia, particularmente del *Génesis* para posteriormente, *reductio ad absurdum* establecer la idea de la negación del hombre como herramienta de sí para su propia evolución y de manera paralela hacer suya también la crítica del dios en el cielo y del dios en la tierra:<sup>81</sup>

“...enamorado y celoso de la libertad humana, a la que considero como la condición absoluta de todo lo que adoramos y respetamos en la humanidad, doy vuelta a la frase de Voltaire y digo que si Dios en verdad existiera, habría que hacerlo desaparecer”.<sup>82</sup>

El sujeto humano se emancipa, se aparta de la animalidad y se constituye a sí mismo hombre –o mujer–; ha comenzado su historia y desenvolvimiento esencialmente humano por un acto de desobediencia y de ciencia; esto es, por la rebelión y por el pensamiento. Desde Prometeo hasta Kropotkin los rebeldes son quienes han hecho avanzar a la humanidad, sentenció Ricardo Flores Magón. En este sentido, y tomando en cuenta los argumentos de los dos titanes de la Primera Internacional, el desenvolvimiento de mujeres y hombres, su (r)evolución como especie cuya potencia colectivizada y colectivizadora es obra de las revoluciones sociales y no de eventos coyunturales que en el mejor de los escenarios podríamos llamarlos desde el terreno del posibilismo.

El ateísmo de Marx, en tanto posicionamiento frente a las políticas occidentales de siglo XIX, es fundamental para entender lo que a la postre, fue uno de los referentes teóricos de las pretensiones abolicionistas de la configuración estatal, como premisa histórica necesaria para el desenvolvimiento de la libertad de los pueblos. Marx diferencia entre dos estadios de la liberación del hombre: la emancipación política y la emancipación humana. La emancipación política para él es, en lo sustancial, emancipación del Estado respecto de la religión, en cambio la emancipación humana es la liberación del ser humano de las contradicciones burguesas propias de la vida que se desprende del modo de producción específicamente capitalista. Cabe mencionar, que para Marx la primera es prerequisite de la segunda. Es en la crítica de la religión, en particular de la crítica hacia las manifestaciones públicas de los judíos a favor de la libertad de culto y de la crítica que

---

<sup>81</sup> Recordemos que para Marx, el hombre es el Dios en la tierra.

<sup>82</sup> **Bakunin, Mijail.** *Obras político-filosóficas*. Editorial Júcar, Madrid, España 1980 Tomo II, p. 71.

les merece Bruno Bauer que Marx erige su teoría crítica de los Estados. Para Marx, la religión, la creencia humana en lo divino, es el principal obstáculo de la realización autoconsciente del hombre, es en sí, la primera barrera a destruir para lograr una *cierta dosis de libertad*. En este contexto aparece la multicitada frase de Marx: *la religión es el opio de los pueblos*. Para ello, Marx retoma la situación de los judíos<sup>83</sup> en Alemania, Francia y Estados Unidos y expone la relación de ellos, y en general del hombre con el Estado político. Es en esta etapa del pensamiento del joven Marx que, aunque encontramos algunas referencias hegelianas (principalmente en los primeros tiempos de la *Gaceta Renana*) a la idea de Estado como el gran organismo donde las libertades jurídica, moral y política deben hallar su realización y donde el ciudadano individual, al obedecer a la ley del Estado –y no las leyes divinas–, *no hace sino obedecer a las leyes naturales de su propia razón, de la razón humana*, se comienza a constituir desde la objetividad de un materialismo histórico cada vez más acabado, la crítica hacia el Estado y sus instituciones. En palabras de Spinoza: “...siendo el Estado por esencia una empresa de la razón, la libertad definida como observación de la razón, es la vocación racional del Estado”.<sup>84</sup> La separación del Estado respecto de la religión institucionalizada no equivale a la emancipación completa del hombre, a lo que se llama la emancipación del género humano, pero, como habíamos mencionado líneas arriba es precondition de la misma. Marx concluye que la emancipación política es un medio necesario para la emancipación humana. Ergo, el nivel político, que el hombre logra a través del Estado es, en la

---

<sup>83</sup> Creemos que Marx enfoca su crítica en el judaísmo por dos circunstancias esenciales: en tanto que este pueblo encarna la alienación más atroz del hombre con respecto de la religión por un lado, y por la proverbial fetichización que del dinero hacen, de la usura y de su “espíritu práctico” que hace de los judíos un referente único de la historia del capitalismo y de la mercantilización de la vida en general en este modo de producción. El judaísmo pierde su especificidad religiosa para convertirse en la imagen, en la metáfora, e incluso el paradigma, de la cultura o civilización burguesa. El judaísmo alcanza su apogeo, según Marx, con la maduración de la sociedad burguesa. *El dios idolatrado por la sociedad burguesa, el dinero, es el celoso Dios de Israel; el Dios de los judíos se ha hecho terrenal, profano, y se ha convertido en el Dios de este mundo de aquí abajo, de manera que la letra de cambio, quintaesencia del capitalismo, es el Dios real de los judíos* (**Fernández Buey, Francisco**. *Marx sin ismos*. Editorial Viejo Topo, Madrid, España 1998. Pp. 80-81). A decir de este mismo autor, Marx, Fourier, Blanqui, Bakunin, *et al*, junto con una sustancial parte del movimiento obrero en Alemania, Francia, Rusia y España se fijaron exclusivamente en un aspecto de la realidad profana del judaísmo contemporáneo, esto es, en el importante número de judíos entonces relacionados con el comercio, la banca y la industria, lo que originó una parcializada identificación entre judaísmo y capitalismo.

<sup>84</sup> **Spinoza, Baruch**. *Tratado teológico-político*. 1670.

concepción de Marx, una fase intermedia entre la religión y la emancipación propiamente humana. "En el Estado político maduro el hombre lleva una doble vida: la vida en la comunidad política, en la que vale como ser comunitario, y la vida en la sociedad burguesa en la que actúa como hombre privado".<sup>85</sup> Por emancipación política –que no es lo mismo que hemos venido sosteniendo sobre la libertad política–, Marx entiende el hecho de que al menos existen las condiciones de posibilidad genéricas para liberarse políticamente de la religión, sin embargo, la contradicción de quienes quieren ser emancipados políticamente sin emanciparse humanamente no es cosa propia y exclusiva de los judíos sino que se deriva de la realidad burguesa, del modo de vida mercantil-capitalista. Hecha esta crítica –la de la religión–, se vuelve necesario para Marx volver los ojos a hacia lo mundano, pasar de la crítica del cielo a la crítica de la tierra, es decir, la crítica del derecho, de la política y del Estado.

En este sentido, Marx afirmaba que el comunismo suponía la libertad del hombre, por tanto, trató de establecer una dialéctica entre la inevitabilidad histórica (la necesidad) y la libertad. Aquí se introduce de nuevo la "compulsión" definitoria de la filosofía marxista: la teoría de la *praxis*. El problema que se nos presenta es claro ¿cómo compaginar la validez científica del comunismo –aquello que "supuestamente" le separa de la utopía– con la libertad? En Marx, la objetividad del comunismo viene dada porque es éste una realidad viviente en la historia, es decir, es un movimiento real inscrito dentro de una legalidad existente en la historia. Esta legalidad se escapa a la voluntad individual de los hombres, por tanto, la inevitabilidad histórica escapa de la muchedumbre de intereses y reflexiones individuales. Emerge como la codificación material de la necesidad. No es, como en Hegel, una necesidad impuesta por el devenir del ser absoluto, sino por el devenir de la reproducción material de los hombres, es decir: la economía. Para Marx, no es el individuo en el ejercicio de su libertad quien se opone *dialécticamente* a la necesidad, sino que es el proletariado la otra cara de la tensión dialéctica: la necesidad en la historia es contrapuesta por la libre conciencia del proletariado, toma forma en la libre conciencia del proletariado. Marx no establece entonces, como punto de partida filosófico, al individuo. El *pathos* individual se integra conscientemente en la materialización de la misión apriorísticamente concebida del proletariado. Lo que es inevitable se vuelve entonces real sólo a partir de la consciencia del proletariado, derivando en acto práxico. La

---

<sup>85</sup> **Fernández Buey, Francisco.** *Marx sin ismos*. Editorial Viejo Topo, Madrid, España 1998. P. 77

libertad desfetichizada y originada a partir de un proceso emancipatorio es el "conocimiento de la necesidad" que deviene en desplante autoconsciente. Si el hombre se mueve sobre la necesidad, sus decisiones no son verdaderas decisiones, es decir, su voluntad puede tener apariencia pero ninguna realidad. En una elemental síntesis, Marx ata la voluntad y la acción humanas al carro de la necesidad histórica. Trata de oponer a la necesidad una libertad humana fundamentada a partir del rol asignado al proletariado.

En este momento discursivo asistimos a una vuelta de tuerca más en el argumento de Marx, un alegato que por desembocar en una filosofía de la praxis consideramos revolucionario: *el arma de la crítica no puede sustituir a la crítica de las armas*.<sup>86</sup> En otras palabras, la fuerza material debe ser abatida por otra fuerza material, antagónica en esencia, o en palabras de Ricardo Flores Magón: *A la fuerza no se le domina con la razón, sino con la fuerza, el derecho de rebelión no lo entienden los tiranos*.<sup>87</sup> La teoría crítica, por más revolucionaria que en la letra aparezca tiene que transformarse en fuerza material y esto sólo ocurre –en opinión de Marx- cuando toma cuerpo en las masas; nosotros como insurreccionalistas afirmamos que por lo menos debe tomar cuerpo en una inicial minoría intensa.<sup>88</sup> Es así como la crítica se vuelve revolucionaria. Cabe mencionar aquí la cita de Guillén: *"...en la historia, las ideas que no se arman nunca triunfan por más hermosas que éstas fueren ética, jurídica, económica, política y socialmente"*.<sup>89</sup> Para que las revoluciones prosperen, es necesaria una base material que posibilite la realización de las necesidades del pueblo y no de las necesidades impuestas por la cultura de la subsunción del consumo al capital,<sup>90</sup> pilar de la teoría de la enajenación y posteriormente del fetichismo en Marx.

---

<sup>86</sup> **Marx, Karl.** Introducción a la *Crítica de la filosofía del derecho*. Editorial Agebe, Madrid 1998.

<sup>87</sup> *Regeneración*, 10 de septiembre de 1910. **Flores Magón, Ricardo.** "El derecho de rebelión (10 de septiembre de 1910)" en *Regeneración 1900-1918*. Editorial Era, México 1981. Pp. 233-234.

<sup>88</sup> Por el hecho de quien esto escribe tiene serios problemas con el uso de la palabra *vanguardia*, definiremos prototípicamente a esta inicial minoría intensa como *punta de lanza*.

<sup>89</sup> **Guillén, Abraham.** *Economía autogestionaria. Las bases del desarrollo económico de la sociedad libertaria*. Capítulo II, "Dialéctica de las categorías del pensamiento económico". Editorial Fundación de Estudios Libertarios Anselmo Lorenzo, Madrid 1990. Pág. 40.

<sup>90</sup> El consumo capitalista no sólo encaja en la parte del proceso productivo donde se realiza la mercancía y comienza un nuevo ciclo de rotación de capital previo incremento de valor, sino que también responde a pautas culturales que lo ligan al deseo hedonista, es decir, el consumo dentro del sistema capitalista de producción, ligado indefectiblemente a la finalidad ulterior de la ganancia, no sólo satisface necesidades ligadas al proceso productivo ni a las carencias o excesos materiales



A propósito de esto, habíamos establecido ya desde el discurso marxiano la enajenación del hombre a causa de las religiones, pero hay otro aspecto de la enajenación: el que se refiere al acto mismo de la producción y que a la postre será uno de los puntos nodales del edificio categorial de la crítica de la economía política. En tanto que la categoría *trabajo* ocupa un lugar fundamental en el tramado de la teoría económica de Marx podemos establecer que:

“...en su espacio de trabajo, el trabajador no se afirma sino que se niega; no se siente feliz sino desgraciado. Sólo se siente en sí fuera del trabajo y en el trabajo fuera de sí. Ve el trabajo como algo forzado [...] Dentro del sistema capitalista de producción el ser humano como trabajador sólo se siente libre en sus funciones animales (comer, beber, procrear) y en cambio en sus funciones específicamente humanas se siente animal”.<sup>91</sup>

En los *Manuscritos económicos filosóficos de 1844*, particularmente en el manuscrito sobre el “trabajo enajenado”, Marx despliega toda una serie de contraposiciones y antinomias entre el reino “todopoderoso” de los objetos y el mundo cada vez más empobrecido y disminuido del ser humano, esclavizándose éste último ante los productos emanados de sus manos y de su cerebro. Ahí Marx contrapone necesidades humanas e impulsos animales; enfrenta el trabajo concebido como praxis creadora que se regula a partir de la potencia e imaginación humanas y actividad laboral concebida como

---

de los individuos, sino que *per se* es productor de deseos: el capitalismo socializa los sueños, pero privatiza el modo de lograrlos. En tanto que subsume el trabajo y el consumo a su dinámica de acumulación, el impulso capitalista de someter todo espacio a las determinaciones de la valorización del capital, así como al privilegio del valor sobre el valor de uso, han dado lugar a espacios de valorización que podrían sólo entenderse bajo la égida del capitalismo: la producción de “comida” de nulo valor nutrimental, la producción de armas de destrucción masiva o de minas anti-personales por mencionar tres ejemplos, son parte de la problemática del consumo dentro del modo de producir capitalista, es decir, ¿qué necesidades materiales, culturales o intelectuales cubre para la humanidad el producir bombas de racimo? En este sentido las guerras capitalistas no se entienden sólo desde el punto de vista del control monopólico de los mercados, sino del estímulo de ciertos mercados que garanticen el flujo de la ganancia en los sectores que históricamente son puntales de las economías hegemónicas. Se trata de un capitalismo seductor que intenta persuadir de la necesidad del consumo, al ritmo de sus necesidades de acumulación. La utilidad de las mercancías, su valor de uso, queda subsumido no sólo por su valor de cambio, sino por el impulso fetichizado de una dinámica de consumo mediada por la necesidades de acumulación del capital.

<sup>91</sup> **Fernández Buey, Francisco.** *Marx sin ismos*. Editorial Viejo Topo, Madrid, España 1998. P. 106

simple medio de vida, de igual forma que opone ser humano y naturaleza –aunque para Marx el ser humano es *la* naturaleza reflexionándose a sí misma-, entre otras oposiciones. En una elemental síntesis, Marx afirma que:

“Partiendo de la propia economía política y con sus mismas palabras, hemos puesto de manifiesto cómo el trabajador desciende hasta el nivel de mercancía, y además la más miserable de todas; cómo la miseria del trabajador se halla en razón inversa al poder y magnitud de lo que produce”.<sup>92</sup>

Estas inversiones entre el mundo del sujeto social y el mundo de los objetos giran en torno a esa categoría clave del discurso marxista: la enajenación o el fetichismo de la mercancía; sin embargo, habrá ya espacio para las disquisiciones de fondo que el tema nos exige. Por lo tanto y regresando a nuestro objeto, decimos que la emancipación social se expresa también y esencialmente en la forma política de la liberación de los trabajadores respecto del trabajo asalariado, enajenado y la propiedad privada sobre los medios de producción, descollando esta condición cosificadora de la creatividad humana. El comunismo es la expresión positiva de la superación histórica de ésta forma de propiedad privada; en palabras de Fernández Buey *comunismo significa entonces apropiación real del ser humano por y para el hombre, con condensación de toda la riqueza cultural del desarrollo precedente*. En posteriores líneas, al ahondar en la teoría del valor y la superación de la contradicción valor-valor de uso como condición esencial de la emancipación humana, veremos cómo la teoría del fetichismo no se reduce únicamente a explicar los “efectos” sobre la conciencia del hombre generados por el mercado capitalista sino que al mismo tiempo permite captar la lógica y la racionalidad objetiva que causa esos efectos sobre ella. La teoría del fetichismo de la mercancía se convierte entonces en el gozne teórico entre esa relación causal, entre subjetividad y objetividad, entre formas enajenadas de individualidad y formas sociales (e institucionales) cosificadas de objetividad. Su aprehensión no se limita “a una descripción filosófica de los velos místicos que a través del imaginario social envuelven la cultura y la conciencia invertida en la sociedad mercantil, ni tampoco a un decálogo de obstáculos ideológicos que producen errores sistemáticos y por lo tanto dificultan el avance de la verdad científica por el ancho

---

<sup>92</sup> **Marx, Karl.** *Manuscritos económico filosóficos de 1844*. Editorial Era, México 1980. Pp.144

y frondoso mundo de la selva ideológica”.<sup>93</sup> Va mucho más allá de ambas esferas ya que al mismo tiempo que explica dichos velos, el imaginario y los obstáculos epistemológicos de la conciencia, la teoría del fetichismo permite comprender por qué en la sociedad mercantil capitalista el trabajo humano genera valor. Es entonces que al abordar la teoría marxista del fetichismo podemos apreciar cómo ésta mantiene un vínculo directo y fundamental con la teoría del valor y con la estructura de las relaciones sociales de producción mercantil capitalistas. “Por lo tanto no constituye un complemento “externo” ni un aditamento ajeno, de carácter meramente *cultural, epistemológico* o *filosófico*, al núcleo científico de El Capital”.<sup>94</sup>

Retornando a uno de nuestros hilos conductores, una de las tesis principales de Marx sostiene –en un claro distanciamiento de Hegel, que no son ni las ideas revolucionarias ni los principios morales los que provocan la mutación de las sociedades y las transformaciones sociales, sino las fuerzas humanas y materiales; ideas e ideologías sirven para travestir los intereses de la clase en cuyo provecho se han realizado las transformaciones. Consideramos lo anterior como una vuelta de tuerca en el discurso de Marx en tanto que supera la inspiración feuerbachiana de la praxis teórica para dar curso a un nuevo humanismo, una filosofía del hombre cuya raíz de las cosas es el hombre. A partir de este momento, Marx radicaliza su postura respecto de la emancipación del sujeto social:

“...como no cabe la revolución política a la francesa, porque no hay en Alemania una clase burguesa capaz de hacer lo que se hizo en Francia, la revolución esperable tiene que ser una revolución radical, no parcial, como ha sido la francesa, sino una revolución de las necesidades radicales del hombre, una emancipación general de los hombres, de manera que la emancipación universal pasa a ser la condición imprescindible de la emancipación política”.<sup>95</sup>

Y esta emancipación universal debe ser realizada, en palabras de Marx por ese sector de la sociedad que no podría emanciparse sin emancipar todos los demás ámbitos

---

<sup>93</sup> **Kohan, Néstor.** *Nuestro Marx.* Bajado de [www.rebellion.org](http://www.rebellion.org) pp. 429-430.

<sup>94</sup> *Ibíd.* pp. 432

<sup>95</sup> **Fernández Buey, Francisco.** *Marx sin ismos.* Editorial Viejo Topo, Madrid, España 1998. P. 92

de la sociedad: el proletariado. Al respecto, Proudhon –usufructuando la dialéctica hegeliana– afirma que la justicia con la que él sueña no se realizará más que por la negación de la justicia, es decir, por una revolución social que permitirá al fin, a la humanidad devenir social y a la sociedad devenir humana. Sería la aparición del sujeto totalmente desarrollado, con sus facultades universales en plenitud, el advenimiento del *hombre nuevo* en palabras del Che Guevara. Así, podemos decir que fue Marx uno de los principales pensadores que, “consciente de los límites de su investigación, hizo de los postulados de la autoeducación crítica y de la autoemancipación revolucionaria los principios permanentes del movimiento obrero.”<sup>96</sup> La autoemancipación de esta clase social,<sup>97</sup> es –para Marx–, la emancipación universal del hombre, es, después de la pérdida total del hombre, la conquista completa del mismo. El horizonte *práxico* de Marx aparece nítido ya en este punto: el objetivo de cualquier hombre es la emancipación humana como la culminación de la emancipación política. Sin embargo, no debemos confundir la emancipación política con la libertad política. La libertad política, como habíamos mencionado con anterioridad, otorga a la humanidad el derecho de pensar, el derecho de emitir su pensamiento, el derecho de reunirse, el de votar y el de elegir el oficio que más convenga entre otros derechos ciudadanos<sup>98</sup>, sin embargo, una pregunta salta a la palestra: ¿cómo puede un pueblo ser políticamente libre cuando es económicamente esclavo? Al asegurar al hombre la libertad religiosa –asevera Maximilien Rubel–, la democracia política no lo ha liberado de la religión; igual que no lo libera de la propiedad al garantizarle el derecho a la propiedad; de igual forma mantiene la esclavitud y el egoísmo del trabajo al acordar a todos la libertad de trabajar.<sup>99</sup> Por otro lado, habiendo asumido la crítica del Estado como uno de los pilares de la ciencia de la explotación y de la

---

<sup>96</sup> **Rubel, Maximilien.** Cap. IV, “Marx, teórico del anarquismo”, en *Marx sin mito*. Editorial Octaedro, Barcelona, España 2003. Pág. 99.

<sup>97</sup> De igual forma que como Marx hizo el análisis de las revoluciones burguesas, anticipando la creación de dos clases sociales antagónicas entre sí gracias al papel que les confiere la propiedad sobre los medios de producción, Marx exalta el fin de la dictadura del proletariado como cualquier forma concreta de dominación. Vid. **Marx, Karl.** “Sobre la cuestión judía”, en *La sagrada familia y otros escritos filosóficos de la primera época*. Editorial Grijalbo, México 1958.

<sup>98</sup> Así como el capitalismo y su ámbito de reproducción que es el mercado no ven hombres sino consumidores, el Estado, cuya expresión tangible es el gobierno, no ve hombres, sino ciudadanos. Es en este sentido que proponemos la palabra “ciudadano”.

<sup>99</sup> **Rubel, Maximilien.** Cap. IV, “Marx, teórico del anarquismo”, en *Marx sin mito*. Editorial Octaedro, Barcelona, España 2003. Pág. 109.

política de la liberación, Marx entiende la emancipación política como necesario prelude de la emancipación humana; representa ésta un “gran progreso”, la última forma de emancipación al interior del orden hegemónico. Es la conquista de la soberanía sobre los asuntos comunes por la clase más numerosa de la estirpe humana.

Regresando a la idea de que esclavitud económica y servidumbre política cabalgan juntas, el comunismo anarquista plantea una praxis revolucionaria en torno a la abolición de ambas cadenas, cuyos ejes rectores: la violencia revolucionaria, la autogestión generalizada y la permanente autocrítica actúan como bisagra entre la sociedad humanizada y la barbarie. La teoría de una sociedad sin clases, sin intercambios monetarios, sin terrores religiosos e intelectuales implica una concepción crítica del modo de producción específicamente capitalista, implica su negación en primera instancia y su destrucción como principio creador. Uno de los aspectos medulares y menos comprendidos de la emancipación política en Marx es la necesidad histórica de la abolición del Estado. Como botón de muestra de sus inclinaciones antiestatistas, en una carta dirigida a Ludwig Kugelmann en abril de 1871, en plena efervescencia de la Comuna de París, Marx le sugiere en los siguientes términos:

“Si te fijas en el último capítulo de mi Dieciocho Brumario, verás que expongo como próxima tentativa de la revolución francesa no hacer pasar de unas manos a otras la máquina burocrático-militar, como venía sucediendo hasta ahora, sino demolerla, y ésta es justamente la condición previa de toda verdadera revolución popular en el continente. En esto precisamente consiste la tentativa de nuestros heroicos camaradas de París”.<sup>100</sup>

¡Marx exaltando la épica tentativa autogestionaria de los comuneros anarquistas del '71! Sin embargo, aquellos, quienes erigieron un sistema despótico en su nombre, aquellos que quisieron ver en el triunfo del marxismo una doctrina de Estado y una ideología de partido prefirieron borrar de la historia esta significativa parte del pensamiento de Marx: su particular postura en torno a la absoluta demolición del Estado.

---

<sup>100</sup> **Marx, Karl y Friedrich, Engels.** *Obras Escogidas, en tres tomos.* Editorial Progreso, Moscú, 1974. Tomo I, pág. 485.

“La vieja sociedad burguesa con sus clases y sus antagonismos de clase deja sitio a una asociación en la que el libre desarrollo de cada uno es la condición del libre desarrollo de todos” escribió Marx en el Manifiesto Comunista de 1848. Es esta crítica del Estado la que lleva a Marx a contemplar la posibilidad de una sociedad liberada de cualquier autoridad política, empresa para la cual debía también emprender la crítica del sistema económico que sostiene los fundamentos materiales del Estado. Este hilo conductor, es el que encamina a Marx a la construcción de uno de los más grandes malentendidos del siglo XX a saber: la dictadura del proletariado. ¿Por qué un hombre cuya posición ética antes que científica lo sitúa de facto del lado de los desheredados, que en lo filosófico se considera un humanista, que entre otras cosas ha defendido hasta el exilio la libertad de prensa, construye semejante atavismo?

Antes que nada, sería prudente recordarnos que la teoría esgrimida por Marx no está exenta de los vaivenes y terremotos de la historia, por tanto, consideramos correcto afirmar que tal concepción política responde a la lectura que del momento concreto hace Marx en aras de continuar con el trabajo de consolidación del movimiento obrero europeo aglutinado en torno a la Primera Internacional socialista. Marx asume la dictadura del proletariado como expresión aparential de la emancipación de la clase obrera, sin dejar de situar este particular régimen político como un fenómeno histórico el cual, saldadas las necesidades de un naciente socialismo, ineludiblemente, como el Estado, tendrá que fenecer y dar paso a una sociedad sin clases sociales. El término dictadura aparece en la *Nueva Gaceta Renana*:

“...cuando Marx percibe que la contrarrevolución avanza, que la libertad de prensa vuelve a ser limitada, que las medidas impositivas que se están proponiendo dejan en pie muchas de las anteriores relaciones feudales, que los demócratas con quienes ha estado trabajando vacilan y que la burguesía de su país deja que el poder del monarca aún impere por encima de la voluntad expresada en las asambleas populares”.<sup>101</sup>

---

<sup>101</sup> **Fernández Buey, Francisco.** *Marx sin ismos.* Editorial Viejo Topo, Madrid, España 1998. Pp. 168-169.

La noción de la "dictadura del proletariado" es para Marx una especie de salvaguarda, ante la certidumbre de que la tozuda burguesía rehusaría abandonar la propiedad y el poder. En un primer momento "dictadura" es, en ese contexto, un término *situacionista* cuya connotación principal sería la necesidad de la violencia revolucionaria en aras de resolver una situación (la de Alemania en concreto) que podría estancar la estrategia del movimiento obrero europeo. Pero enseguida –apunta Francisco Fernández Buey-, Marx generaliza, vincula y ata esta noción a la idea de la *revolución permanente*; este concepto de revolución permanente dice: si la revolución se para, se pierde, su contenido social decae y la contrarrevolución se impone. Ante la evidencia del avance de las fuerzas contrarrevolucionarias en Europa, Marx afirma con toda contundencia:

"...las carnicerías sin resultado que se han producido desde los días de junio y octubre, el aburrido festín de sacrificios que se ha desarrollado desde febrero y marzo, el canibalismo de la propia contrarrevolución, convencerá a los pueblos de que sólo hay un medio para abreviar, simplificar y concentrar los criminales estertores agónicos de la antigua sociedad y los sangrientos dolores del parto de la nueva sociedad: el terrorismo revolucionario".<sup>102</sup>

De esta forma, Marx establece que la violencia es la comadrona de la historia en tiempos de crisis, al mismo tiempo que congruente, critica la pena de muerte y la violencia de las guerras capitalistas: "ser de izquierda es tener ganas de matar y de abolir la pena de muerte" comentó al respecto en una entrevista la guionista y directora de cine Marguerite Duras. Al respecto podemos afirmar que la violencia revolucionaria, contraria a la violencia política, nace para satisfacer las necesidades y deseos de las disimiles subjetividades, y es en sí misma una relación social, modificando a los individuos mismos y sus relaciones. En palabras de Abraham Guillén:

"Para que triunfe lo humano hay que recurrir a la violencia revolucionaria para suprimir las clases, los antagonismos sociales, las guerras nacionales, todos los conflictos derivados de una sociedad contradictoria en que unos son oprimidos y otros opresores, unos explotados y otros explotadores [...] el

---

<sup>102</sup> **Marx, Karl.** *Nueva Gaceta Renana 1848-1849.* Obras Escogidas FCE, México. Pág. 345.

revolucionario, tiene que darse a los demás; salvar al pueblo y a la sociedad que clama justicia; pero tiene que hacer uso de la «acción» (violencia), de lo inhumano, justamente para que triunfe lo humano [...] el revolucionario para salvar a los más está obligado a perjudicar a los menos: las minorías privilegiadas que intentan parar el progreso socio-económico en beneficio de todos, sólo por salvar sus intereses sórdidos mediante una economía de escasez permanente, para que suban los precios y bajen los salarios a fin de mantener un régimen social antagónico, injusto y amoral”.<sup>103</sup>

Sin embargo, como todo proceso histórico, combatir al Estado violentamente con las armas es un particular aspecto de un vasto proceso revolucionario, el cual quedaría trunco y perdería toda legitimación si se le abstrajese de sus elementos políticos, económicos y culturales, a saber: el asambleísmo, la libertad económica y la autogestión educativa y crítica. Osvaldo Bayer escribió respecto de la excelente defensa que de la violencia revolucionaria hace el filósofo alemán Günter Anders:

“El viejo filósofo no quiere volver a ensayar lo que ha fracasado. Sabe que no va a lograr tomar ni la Bastilla ni el Palacio de Invierno, pero ha logrado revivir en toda su dignidad el derecho a la rebelión, a la sagrada violencia de los oprimidos, tan denigrada en los últimos años, víctima de una aplastante propaganda del establishment. Ha llegado el momento de desertar del rebaño sonriente y plantear a los lobos un diálogo diferente”.<sup>104</sup>

Se antoja pertinente preguntarnos ahora sobre la concepción que como categoría histórica tiene Marx del proletariado, en tanto que no sólo su posición esencial en el proceso de producción, sino el papel emancipador que Marx le confiere suscitaron posturas encontradas tanto en las más lúcidas mentes de su época como en las disquisiciones contemporáneas. Marx asume la categoría *proletario* como el hombre que, desprovisto de capital y de rentas de la tierra, vive sólo de su trabajo y es considerado

---

<sup>103</sup> **Guillén, Abraham.** *Economía autogestionaria. Las bases del desarrollo económico de la sociedad libertaria.* Capítulo II, “Dialéctica de las categorías del pensamiento económico”. Editorial Fundación de Estudios Libertarios Anselmo Lorenzo, Madrid 1990. Pp. 40-41.

<sup>104</sup> **Bayer, Osvaldo.** *El fin del pacifismo. La única salida es la violencia.* En <http://www.rebellion.org/hemeroteca/opinion/bayer160203.htm>



únicamente como obrero, como fuerza de trabajo. Su esencia es la de ser, en el sistema de producción capitalista, la clase productora que ha sido desposeída de sus instrumentos de producción, de sus medios de vida y que como consecuencia de ello, vende lo único que le es propio, su fuerza de trabajo. Con la transformación de la manufactura en gran industria mediante la introducción de la maquinaria, el proletariado sufrió una gran descalificación y atraso; la fábrica es el lugar de la completa subsunción del trabajo al capital: no sólo los medios de trabajo no pertenecen al *operario*, sino que también la organización, los fines y el producto de su trabajo le son ajenos, en palabras de Marx le resultan "extraños". Como se sostiene en el *Manifiesto Comunista* de Marx y Engels:

"...el trabajo de los proletarios, al extenderse el uso de la maquinaria y de la división del trabajo ha perdido todo carácter de independencia y, por lo tanto, toda atracción para el obrero. Este se convierte en un simple accesorio al que no se le pide más que una operación extremadamente simple, monótona, muy fácil de aprender".<sup>105</sup>

Sin embargo, la noción de proletario para Marx no termina en sus connotaciones técnicas, es decir, por su particular sitio dentro del proceso productivo, sino que trasciende los estamentos sociales previos a él convirtiéndose para los socialistas reunidos en torno a Marx y Engels en la clase revolucionaria por excelencia:

"...de todas las clases que hoy se enfrentan con la burguesía, sólo el proletariado es una clase verdaderamente revolucionaria. Las demás clases van degenerando y desaparecen con el desarrollo de la gran industria; el proletariado, en cambio, es su producto más peculiar".<sup>106</sup>

Desde el punto de vista marxista, así como el proletariado, consciente de su enorme fuerza transformadora, asumirá el papel rector en la construcción de una nueva sociedad, la burguesía por su parte también cumple una misión histórica, ha desempeñado en la historia un papel altamente revolucionario:

---

<sup>105</sup> **Marx, Karl y Engels, Friedrich.** *El Manifiesto Comunista*. Editorial Ocean Sur, La Habana, Cuba 2006. Pp. 39-40.

<sup>106</sup> *Ibidem*, pág. 43.

“Dondequiera que ha conquistado el poder, la burguesía ha destruido las relaciones feudales, patriarcales, idílicas [...] Ha hecho de la dignidad personal un simple valor de cambio. Ha sustituido las numerosas libertades escrituradas y adquiridas por la única y desalmada libertad de comercio, en lugar de la explotación velada por ilusiones religiosas y políticas, ha establecido una explotación abierta, descarada, directa y brutal”.<sup>107</sup>

En palabras de Rubel: la clase burguesa de los países industrialmente desarrollados aburguesa y proletariza a las sociedades que caen progresivamente bajo su empresa política y económica [...] sus instrumentos de conquista son el capital y el Estado, al mismo tiempo que son medios de servidumbre y opresión. Hoy, agregaríamos la cultura; en otras palabras: *forja un mundo a su imagen y semejanza*. La existencia de la burguesía como clase está estrechamente ligada al desarrollo de las fuerzas productivas, al crecimiento exponencial de la industria, la ciencia y el comercio decimonónicos y al desarrollo del *general intellect* y el trabajo inmaterial como fundamento no sólo de nuevas relaciones sociales de producción, sino de nuevas formas organizativas del trabajo y del trabajador moderno, rasgos característicos de la expresión postfordista del capitalismo del último tercio del siglo XX. Observándolo desde una perspectiva dialéctica-materialista, el desarrollo económico y técnico de la burguesía lleva en su seno la posibilidad de revolución: en la misma medida que se desarrollaba el capital, se desarrollaba el proletariado, esa “nueva” clase de esclavo. El capital y la clase burguesa merced a la perentoria necesidad de sobrevivir ante la ingente competencia que genera la centralización y concentración del capital extienden sus brazos por las variadas coordenadas planetarias, procurándose nuevos mercados de explotación y globalizando la miseria como un rasgo distintivo de la acumulación de capital; más junto con el capital se globaliza también la fuerza de trabajo como mercancía *sui generis* y las migraciones se vuelven marchas forzadas hacia los centros productores de plusvalor. Marx percibe en esta mundialización imperial el desarrollo lógico de un sistema de producción que para *seguir siendo* tiene que asumirse como apátrida, abandonar todo rasgo de sentimentalismo

---

<sup>107</sup> **Marx, Karl y Engels, Friedrich.** *El Manifiesto Comunista*. Editorial Ocean Sur, La Habana, Cuba 2006. Pp. 44-45.

chauvinista. Posteriormente Lenin habría de usar esta misma línea argumental para fundamentar la lógica del capitalismo en su fase imperialista. El proletariado como clase históricamente determinada se habría desarrollado dentro de una dinámica nacional, mientras que la dinámica del capitalismo imperialista rebasaba con creces esta propensión estatal, por lo que Marx entendió de forma precoz que la revolución socialista debía rebasar la monocromática dinámica nacional y devenir mundial si habría de convertirse en una opción real para los desheredados del planeta: las armas del nacionalismo pequeñoburgués jamás podrán combatir la acometida del capitalismo trasnacional.

Sin embargo, no para toda la militancia libertaria significa lo mismo que para el viejo Marx la idea de proletario. Para Bakunin, el ser proletario se presenta más como una cuestión de identidad, de autodefinición que de tal o cual posición dentro del sistema fabril. Él no reconoce al proletariado como una nueva clase de amo, ni a la dictadura del proletariado como una nueva clase de gobierno; ¿si el proletariado será la clase dominante, a quién dominará? Se pregunta Bakunin convencido de que, a pesar de que ese gobierno, dictadura o administración proletaria anide en su seno a los más lúcidos y mejor preparados elementos que puedan encontrarse entre la masa proletaria, bienintencionados sabios y hombres de ciencia, jamás escaparía de la corrupción moral e intelectual que el ejercicio del poder ocasiona hasta en los hombres más virtuosos:

“...una sociedad gobernada por sabios tendría, pues, el gobierno del desprecio, es decir, el más arrollador despotismo y la más humillante esclavitud que pueda sufrir una sociedad humana. Necesariamente sería también el gobierno de la tontería, porque no hay nada más estúpido que la inteligencia orgullosa de sí misma [...] Ser esclavo de pedantes, ¡qué destino para la humanidad!”<sup>108</sup>

A la luz de los acontecimientos del convulso siglo XX podemos no menos que darle la razón a Bakunin: el estatismo proletario no significó en los hechos ese medio transitorio “imprescindible” para la emancipación humana. Muy al contrario, fue el elemento burocrático que impulsó el capitalismo industrial –por un camino alternativo al de libre competencia– en las naciones que posteriormente serían llamados por los historiadores

---

<sup>108</sup> **Bakunin, Mijail.** *Estatismo y Anarquía*. Editorial Utopía Libertaria, Buenos Aires, Argentina 2006. Pág. 73.

como países de capitalismo tardío. Es decir, para emancipar a la humanidad ¿primero hay que someterla a la voluntad de un grupo de iluminados? La interrogante plantea un problema de sustancia en su raíz misma: ¿quién de entre las mujeres y los hombres puede arrogarse la responsabilidad de emancipar a su prójimo? Y en segundo lugar, los gobiernos no tienen otra función que la administración de la cosa pública, enajenada ésta dentro del sistema capitalista de producción, sin embargo, si se plantease la desaparición del capitalismo y la cosa pública no fuese otra cosa que lo emanado de prácticas asambleístas autogestionarias, cuál sería en *essentia* la función del Estado en este caso, ¿cabría la necesidad del corpus estatal, dado la situación así planteada?

Podríamos decir que en los albores del siglo XXI la flexibilización del mundo del trabajo, las inquietantes reestructuraciones en los ámbitos de valorización del valor para hacer frente a la inevitable tendencia decreciente de la tasa de ganancia, las guerras imperiales que no tienen otra justificación que la colocación de activos reales y ficticios por medio de los organismos financieros internacionales y el uso cotidiano de las nuevas tecnologías de la información también propenden a globalizar las resistencias: en ocasiones estas tecnologías sirven como lubricante social para las multitudes que han decidido dejar de postrarse ante los viejos o los nuevos amos.<sup>109</sup> Es esta una realidad concreta que, en amplios círculos de la *izquierda* del siglo veinte que se nos fue, permitió realizar con puntualidad el análisis del sistema capitalista en su constante transformar de las relaciones sociales de producción con miras a impulsar una combatividad consciente. Sin embargo, el desarrollo ulterior del capitalismo en su faceta postfordista y la emergencia de las *multitudes* como ente social estructurado a partir del conjunto de facultades o potencias (*dynameis*) comunicativas y cognitivas que reflejan nuestra condición ontológica de animal humano y el paulatino resquebrajamiento de las fuerzas productivas basadas en el trabajo segmentado y repetitivo propias de relaciones previas a la revolución científico-tecnológica de la segunda mitad del siglo veinte, nos obligan a cuestionarnos sobre la pertinencia de acudir a los lugares comunes propios de la filosofía política del siglo pasado. A la luz de las nuevas revueltas, del rebelde fuego de los *indignados* en las diversas cartografías, de las crisis cuyos epicentros se encuentran en la

---

<sup>109</sup> Los ejemplos de Irán o Egipto son remarcables en este aspecto. Véase <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=121399>

valorización de enormes cantidades de capital ficticio<sup>110</sup>, se vuelve necesario volcar el entendimiento del capitalismo contemporáneo, con sus nuevas aristas y sus *múltiples determinaciones* a esa nueva forma de *proletariado* que cada vez menos *ocupa* las fábricas y los talleres y cada vez más las calles. Guardando las debidas formas, resulta conveniente extrapolar la apertura del *Manifiesto*: un fantasma recorre el mundo: es el *pathos* de la indignación.<sup>111</sup> Y sin embargo, yace una pregunta cuyo espacio no es éste para justificar una respuesta: ¿basta con indignarse y tomar las calles o es necesaria aún la ingente idea revolucionaria?

Si es este un alegato libertario, entonces por antonomasia es antiestatista y la noción de *multitud* tal como la entienden Negri, Hardt y Virno entre otros, desde su alumbramiento en Spinoza en su alegato en contra de la teoría política de Hobbes<sup>112</sup> y

---

<sup>110</sup> El *capital ficticio* encuentra un lugar en el Tomo III del *Capital* como expresión de una "contradicción absurda" derivada del desarrollo del sistema crediticio, del funcionamiento del capital de préstamo y de la capitalización de activos financieros.

<sup>111</sup> *Pathos* proviene del griego y quiere decir *sentimiento*. Es decir, los individuos pueden estar expuestos a un contexto de desasosiego, sin realmente "sentirlo". Sin embargo, cuando una persona descubre su ignominia, o sea, la vergüenza que está experimentando dada una injusticia en su contra o en contra de sus semejantes, entonces se llena de indignación. Quizá su realidad concreta inmediata no haya cambiado con este hecho, pero este sentimiento lo mueve a perseguir –a veces incluso a costa de su vida– una nueva realidad para sí mismo o para su prójimo.

<sup>112</sup> La multitud, para Hobbes, es inherente al "estado de naturaleza", es decir, a aquello que precede la institución del *corpo político*. "Pero el lejano antecedente puede resurgir, como un "destituido" que regresa para hacerse valer, en las crisis que sacuden cada tanto la soberanía estatal" (vid. **Virno, Paolo**. *Gramática de la multitud, para un análisis de las formas de vida contemporáneas*. Editorial Colihue, Buenos Aires, Argentina 2003. Pág. 12). Antes que el Estado estaban los muchos, después de la instauración del Estado adviene el pueblo-Uno, dotado de una voluntad única. La multitud, según Hobbes, rehúye de la unidad política, es refractaria a la obediencia, no establece pactos durables, no consigue jamás el estatuto de persona jurídica porque nunca transfiere los propios derechos naturales al soberano, es decir, no adquiere nunca una ciudadanía, tan imprescindible como categoría *de jure* para la consolidación del Estado-nación. Desde nuestro punto de vista, es una perversión de la evolución de la humanidad el argumento de Hobbes, ya que el hombre se niega a sí mismo como "salvaje" al momento de afirmarse como "ciudadano", pero ciudadano con derechos acotados por leyes que él no consintió y por obligaciones que le son ajenas a su actuar cotidiano, en sociedad; libre de pensamiento, pero esclavo de sus actos, temeroso de su prójimo como el hombre primitivo temía a la desconocida oscuridad; si el ciudadano-esclavo-asalariado es la "condición humana" atribuible a la voluntad única para la preservación de la especie humana, asistimos entonces a un acto de "involución voluntaria", sobretodo porque hay quienes preferimos ser dignamente salvajes. Puedo entender que como anarquistas parezcamos salvajes ante los ojos de un potentado de Wall Street al momento de lanzar una bomba incendiaria al paso de su vehículo, pero jamás entenderé cómo un

como categoría propia de la filosofía política, responde a cuestiones libertarias. Así como consideramos que el concepto de proletario responde a una tesitura más bien circunscrita al ámbito del Estado-nación, de la misma forma creemos que el término pueblo<sup>113</sup> designa una relación social y política de sujeción al *Uno*, es decir, de homogénea unidad y de prácticas políticas tendientes a la consolidación de *esa esencia* que le dota de esa unidad: el Estado, en contraste con la práctica de la pluralidad en su cotidianeidad, muchas veces insumisa que expresa la categoría *multitud*. Para Spinoza, el concepto de *multitud* "indica una pluralidad que persiste como tal en la escena pública, en la acción colectiva, en lo que respecta a los quehaceres comunes, sin converger en el *Uno*."<sup>114</sup> Para Spinoza, la multitud es la base, el fundamento de las libertades civiles, en tanto que refleja la individualidad en el actuar colectivo, no funde las capacidades de los hombres y las redirecciona, amalgamadas al fin común de la preservación del *Leviatán*, sino que condensa la cooperación dentro del envoltorio del individuo; estando de acuerdo en lo primero con Spinoza apuntamos que aún cuando la multitud es la base de las libertades civiles no es por sí misma la base de la libertad económica, fundamento material de dichas libertades políticas.

Como corolario, podemos afirmar que para Marx, la verdadera democracia, esa sutil expresión que emana de los más profundos humores del abajo social y que los plutócratas tanto temen, en especial esa primera parte del término que alude a lo plebeyo, es decir, lo que en un momento determinado él llamó la *dictadura del proletariado* tiene su más franca expresión en *La Commune de Paris*, cuyo gran logro fue el haber sido el primer "cuerpo jurídico" que representó a los pobres y que incluso tuvo entre a sus representantes, al lado de proudhonistas y blanquistas a Louise Michel, una de las primeras mujeres en enarbolar el pendón de la anarquía y al pintor Gustav Courbet, máximo representante del realismo francés, quien creía que el arte podría subsanar las contradicciones sociales. Fue la socialdemocracia primero quien vació de contenido la

---

hombre puede seguir sintiéndose hombre, consonante con la evolución moral de la humanidad, al momento de sufragar y elegir al parásito que lo ha de condenar por los años venideros.

<sup>113</sup> Aunque reconocemos que el concepto de *pueblo* es demasiado importante en el contexto de las luchas revolucionarias de los mal llamados países del tercer mundo, es decir, sabemos que encarna la pluralidad de voluntades y sentires del abajo social.

<sup>114</sup> **Virno, Paolo.** "Prefacio (Pueblo vs. Multitud: Hobbes y Spinoza)", en *Gramática de la multitud, para un análisis de las formas de vida contemporáneas*. Editorial Colihue, Buenos Aires, Argentina 2003. Pp. 11-18.

noción de dictadura del proletariado, ocultando la esencia del pensamiento de Marx para poder justificar su integración a la democracia burguesa, y posteriormente el estalinismo, corrompiéndola para justificar su despótica dictadura burocrática sobre el proletariado y las clases populares rusas. Sin embargo esta construcción teórica ha sido una constante en todas las revoluciones que han pretendido acabar con el sistema capitalista, incluida la lucha por la II República española en el '36, en la que las bases anarcosindicalistas la llevaron a la práctica con las colectivizaciones y los comités revolucionarios que dominaron Cataluña, Andalucía y gran parte del territorio "republicano". Después de la revolución francesa de 1848, Marx y Engels habían llegado a la conclusión de que la emancipación de la clase obrera sólo podía conseguirse con la revolución y la toma del poder, pero sólo hipotetizaban acerca de la forma que ésta iba a adoptar. La experiencia de la Comuna fue decisiva: Para reorganizar la sociedad, la clase obrera de París no podía utilizar los engranajes del Estado capitalista, tuvo que sustituirlos por sus propios órganos de gobierno. No se trataba de apoderarse de la anquilosada máquina del Estado "democrático", sino de destruirla y sustituirla por una administración horizontal cuyo poder soberano residiera en la Asamblea:

"La clase obrera no puede limitarse simplemente a tomar posesión del Estado tal y como está y servirse de ella para sus propios fines [...] En vez de decidir una vez cada tres o seis años qué miembros de la clase dominante han de representar y aplastar al pueblo en el parlamento, el sufragio universal había de servir al pueblo organizado en comunas".<sup>115</sup>

Y en particular sobre la comuna abunda Engels:

"La Comuna tuvo que reconocer desde el primer momento, que la clase obrera, al llegar al poder, no puede seguir gobernando con la vieja máquina del Estado: que, para no perder de nuevo su dominación recién conquistada, la clase obrera tiene, de una parte, que barrer toda la vieja máquina opresora utilizada contra ella, y de otra parte precaverse contra sus propios diputados y

---

<sup>115</sup> **Marx, Karl y Engels, Friedrich.** Prefacio a la edición alemana de 1872 de *El Manifiesto Comunista*. Grupo Editorial Exodo, México 2000. Pp. 7-8.

funcionarios, declarándolos a todos, sin excepción, revocables en cualquier momento".<sup>116</sup>

La democracia formal dio paso a la democracia real, donde la población tenía derecho a discutir y decidir, desde los problemas cotidianos, hasta las grandes directrices que habrían de regir la Comuna. Por primera vez en la historia, la Comuna trastocaba los fundamentos del capitalismo salvaje, intentó *tomar el cielo por asalto* como la definió Marx: el poder estaba en manos de la mayoría. Sin embargo desde su alumbramiento, la Comuna tuvo que luchar por su supervivencia, estratégicamente nació asediada. Al tomar el poder, el proletariado se había propuesto la destrucción del Estado burgués y desde el momento en que el nuevo *régimen de gobierno* se propuso ejercer su violencia sobre esa minoría otrora poseedora de los medios de trabajo, el Estado, como tal, empezaría a extinguirse. Desde esta perspectiva, los *prolétaire français* precisaban del Estado sólo para mantener su dominio sobre la vieja clase opresora. Cuando ésta sucumbiera como clase, la violencia deja de tener su razón de ser, para dar lugar a la "administración de las cosas", a la autogestión social generalizada. "Mientras el proletariado necesite todavía del Estado, no lo necesitará en interés de la libertad, sino para someter a sus adversarios, y tan pronto como pueda hablarse de libertad, el Estado como tal dejará de existir."<sup>117</sup> La Comuna se defendió y ejerció su violencia, frente a la de los que pretendían restablecer el viejo orden. Es así como podemos definir la violencia revolucionaria para Marx, es decir, "la dictadura" de los oprimidos frente a la violencia y el dominio de la burguesía, o la dictadura del capital. La historia de los esclavos, desde Espartaco hasta nuestros tiempos, demuestra que la emancipación de los explotados no puede alcanzarse sin ejercer la violencia contra el orden hegemónico, así como la democracia real es incompatible con la existencia de las clases sociales. La democracia capitalista mejor consolidada no deja de ser la dictadura del capital. La verdadera democracia sólo existirá con la desaparición de las clases sociales y la certidumbre de la libertad económica. Es por lo anterior que Marx y Engels quisieron resaltar que la democracia obrera, aunque implique la ampliación de los derechos de la mayoría, no se ejercerá sin el uso de la violencia: "últimamente las

---

<sup>116</sup> **Marx, Karl y Engels, Friedrich.** *La comuna de París.* Editorial Akal bolsillo, Madrid 1985. Pág. 92.

<sup>117</sup> Carta a August Bebel 18-28 de marzo de 1875 en **Marx, Karl y Friedrich, Engels.** *Obras Escogidas, en tres tomos.* Editorial Progreso, Moscú, 1974. Pp. 534.



palabras 'dictadura del proletariado' han vuelto a sumir en santo horror al filisteo socialdemócrata. Pues bien, caballeros, ¿queréis saber que faz presenta esta dictadura? Mirad a la Comuna de París: ¡he aquí la dictadura del proletariado!" <sup>118</sup> Posteriormente Marx habrá de matizar su postura en torno al significado del terrorismo, de la violencia política, sobre la posibilidad de llegar al socialismo en determinados países, en los que el proletariado es mayoría, a través del sufragio universal, entre otras sustanciales cuestiones de política y economía, de emancipación y democracia.

---

<sup>118</sup> **Engels, Friedrich.** Introducción a la "*Guerra civil en Francia* de Karl Marx. 1891



### CAPÍTULO III

#### LA UTOPIA<sup>119</sup> REBELDE: UNA REFLEXIÓN RADICAL SOBRE LA LIBERTAD.

"Mi caso, camarada, pertenece al orden amoroso. Soy una joven estudiante que cree en la vida nueva. Creo que, gracias a nuestra libre acción, individual o colectiva, podremos llegar a un futuro de amor, de fraternidad y de igualdad. Deseo para todos lo que deseo para mí: la libertad de actuar, de amar, de pensar. Es decir, deseo la anarquía para toda la humanidad. Creo que para alcanzarla debemos hacer la revolución social. Pero también soy de la opinión que para llegar a esa revolución es necesario liberarse de toda clase de prejuicios, convencionalismos, falsedades morales y códigos absurdos. Y, en espera de que estalle la gran revolución, debemos cumplir esa obra en todas las acciones de nuestra existencia. Para que esa revolución llegue, por otra parte, no hay que contentarse con esperar sino que se hace necesaria nuestra acción cotidiana. Allí donde sea posible, debemos interpretar el punto de vista anarquista y, consecuentemente, humano."

**América Scarfó.** *Carta a Emile Armand en 1928.*

Sin incurrir en dogmas absolutistas, a partir de lo hasta ahora expuesto no resulta complicado avizorar el entendimiento de lo que para los comunistas libertarios significa ese "horizonte" llamado libertad. Grandes líneas se han trazado hasta ahora para discriminar posturas –ideologizantes en algunos casos, dialécticas en otros–, en beneficio

---

<sup>119</sup> No estamos hablando aquí de "utopía" en su definición etimológica, es decir, como el "no lugar", no tratamos aquí el término de *utopía* como sacralización del presente para negar un futuro como lo hace el discurso neoliberal, cuya *utopía* –en el sentido más riguroso de la palabra– sería el "mercado perfecto" y los "equilibrios económicos", premisas que podemos ubicar dentro de los terrenos del más vulgar pragmatismo. El stalinismo de igual forma cae en la misma trampa discursiva, en tanto que niega alternativas a futuro estableciendo el criterio de la eficiencia económica como motor de *esa* nueva sociedad, o en otras palabras, la tasa de crecimiento y desarrollo económico como lo real único, negando *a priori* otros mundos posibles. Desde el discurso libertario pensamos la utopía como alternativa realizable a lo realmente existente, como crítica del presente y esperanza de un mundo mejor; como *límite de lo que resulta realizable* en palabras de Alfredo Velarde.

de la comprensión de la *libertad* como categoría sociopolítica e históricamente tratada, sin embargo y a pesar de haber realizado a lo largo de este ejercicio arqueológico una reflexión radical de la libertad propia de los anarquistas, consideramos necesario otorgarle a esta discusión un espacio autónomo que propicie la discusión y la autocrítica al seno del movimiento libertario.

Por asumirse el anarquismo como antagonista crítico de lo que ha sido denominado como socialismo realmente *inexistente* y de la democracia burguesa (representativa), su concepción de la libertad dista mucho de la que sostiene el liberalismo y el socialismo autoritario. El anarquismo no se ocupa de la libertad como consecuencia de la satisfacción individual derivada del egoísmo "inherente" al hombre, ni como decreto resultante de la buena voluntad de un grupo de individuos influenciados por lo mejor de la tradición "marxiana". Los anarquistas pugnan por la libertad del sujeto (que no por serlo deja de ser éste compatible con los ideales de cooperación y de solidaridad colectiva) a partir de un proceso de emancipación en el que el sujeto, de manera consciente, toma las riendas de su propia liberación; consideramos así, que la afirmación que sostiene que la libertad ajena es el límite de nuestra propia libertad restaura una noción simplista y egocéntrica de la compleja realidad que habita tras las relaciones entre los hombres y con las cosas. Es por ello que el anarquismo *se define como una búsqueda de la libertad, pero a través de la libertad misma. Por eso es una filosofía de la libertad y de la liberación.*<sup>120</sup> La libertad, inescindible de la igualdad y la justicia sólo puede ejercerse a través de la práctica de la libertad misma, y esto no tiene otro nombre que el siempre sojuzgado ejercicio de la *acción directa*.

Esta última idea no sólo refiere acciones circunscritas a la inmediatez o al "inmediatismo" como sugieren los detractores de la anarquía o incluso algunos situacionistas, sino también a la negación de toda mediación, política, económica o incluso metafísica, ya sea en sus ámbitos interpersonales o en los productivos, en el espacio de lo político o de lo económico. Hay autores que, por vanidad o desconocimiento, aún conciben al anarquismo y su método como la respuesta "voluntarista" de un sector focalizado, minoritario y la mayoría de las ocasiones marginal respecto a la *real politik*. Son estos

---

<sup>120</sup> **D'Auria, Aníbal (comp.)** "Estudios sobre el pensamiento clásico anarquista", en *El anarquismo frente al derecho*. Grupo de Estudio Sobre el Anarquismo, Colección Utopía Libertaria, Buenos Aires, Argentina 2007. Pp. 14-15

mismos autores quienes afirman que la anarquía por ser un movimiento contestatario, cuya obra se centra en la *acción directa* entendida por ellos como la *fuerza espontánea* de las masas, carece de método e incluso de *praxis*. Al respecto, por ejemplo, Franz J. Hinkelammert sostiene que el pensamiento anarquista no tiene ningún concepto de *praxis*, ya que “una revolución anarquista puede ganar como acto victorioso, pero no puede construir una sociedad porque, precisamente, su creencia en la espontaneidad le impide entrar en un proceso de construcción de una sociedad”, e incluso va más allá, negando categóricamente cualquier proceso autogestionario y federalista previo a sus reflexiones:

“La problemática del pensamiento anarquista se hace patente cuando se analiza la conceptualización del tránsito desde la realidad sojuzgada del presente al futuro de libertad. Como este futuro es un futuro de relaciones sociales sin ninguna institucionalización y sin autoridad, el anarquista no puede pensar el tránsito al futuro en términos mediatizados; entre el presente y el futuro hay un abismo sin ningún puente institucional [...] de todo esto resulta que no hay ningún concepto de construcción del futuro”.<sup>121</sup>

El método de la anarquía no deja de ser válido por ser ajeno a los métodos positivistas que sustentan el accionar de las ideologías y práctica de los distintos discursos reformistas. El método de los anarquistas, entonces suele ser vilipendiado por la estrechez de pensamiento de ciertos intelectuales orgánicos, quienes asumen que las directrices del devenir del género humano deben ser trazadas *a priori* y milimétricamente precisadas por los mejor adaptados genios de nuestras civilizaciones; no conciben que la historia no se escribe en línea recta, tangencial a las mujeres y los hombres, sino que, sinuosa, atraviesa de manera transversal los discursos tejidos por quienes se ostentan como los vencedores de la historia. Así, la anarquía circunscribe su apuesta por un futuro sin explotados ni explotadores al método de la *libre iniciativa de todos y el pacto libre después de que,*

---

<sup>121</sup> **Hinkelammert, Franz.** “El marco categorial del pensamiento anarquista”, en *Crítica de la razón utópica*. Editorial Descleé de Brouwer, Colección Palimpsesto, Bilbao, España 2002. Pp. 202-205.

*abolida revolucionariamente la propiedad privada, todos estén en posesión de igualdad de condiciones para disponer de la riqueza social.*<sup>122</sup>

De aquí se desprende que la anarquía, lo mismo que el socialismo, *tiene por base, por punto de partida, por ambiente necesario, la igualdad de condiciones* (tomando en cuenta las obvias desigualdades entre el uno y el otro); *tiene por fin la solidaridad; tiene por método la libertad.*<sup>123</sup> El método del comunismo libertario no pretende ser un imperativo categórico (en el sentido kantiano del término), ni alegoría de verdades absolutas, sino un camino abierto a la abolición del Estado, el capital y las instituciones que los sustentan y a la elevación técnica, moral y espiritual de la humanidad, ya que ¿quién de entre las mujeres y los hombres tiene una opinión formada de todo lo que le concierne al género humano como para legislar sobre lo común? El planeta que habitamos se encuentra al borde del colapso ecológico y social, ¿qué será del porvenir, por otro lado, si la dictadura de las decisiones globales estuviese en manos de las cabezas mejor preparadas del orbe? Socializando y practicando de manera libre el conocimiento acunado por la humanidad constituye la mejor manera de desarrollar la ciencia y la tecnología en aras de coadyuvar a la liberación del hombre y el planeta y no de sojuzgarlo mediante la sistemática explotación de lo único que le es propio: su *bios*. El método propuesto es un ejercicio: el ejercicio de la libertad, ya que eso es la anarquía, el ejercicio permanente de la crítica y la libertad. Por otro lado, discordamos también con la crítica que se hace de la anarquía como carente de *praxis*, ya que para Hinkelammert, la anarquía desarrolla una grandiosa imagen de libertad, pero no tiene una manera eficaz de responder al movimiento conservador que se que se le enfrenta.

El citado autor reduce el obrar del comunismo libertario a sus componentes inmediatistas, destructivos incluso; entiende la *acción directa* como mero acto de desesperación social expresada en el incipiente fuego de la barricada o en la icónica destrucción de *falsos ídolos*. Si bien Malatesta y Ricardo Flores Magón entre otros, afirman que "la anarquía y el socialismo deben establecerse en seguida, es decir, que en el momento mismo de la revolución se debe destruir al gobierno, abolir la propiedad y confiar los servicios públicos, que en este caso abrazarán toda la vida social, a la acción

---

<sup>122</sup> **Malatesta, Errico.** *La anarquía y el método del anarquismo*. Editorial La nave de los locos, México 1984. Pp. 68-69.

<sup>123</sup> *Ibíd.*, pp. 71-72.

espontánea, libre, no oficial, no autorizada, de todos los interesados y de todos los voluntarios”,<sup>124</sup> esto no significa que exista un desconocimiento de lo complicado que resulta la abolición de instituciones que han permeado en la cotidianidad de los hombres durante varios siglos y que se han perfeccionado y complejizado al grado de pensarse como “eternas” e “inalterables” en el imaginario colectivo. Tampoco es cierto que se abstraiga el poder transformador del hombre –en este caso identificado por Hinkelammert como poder *destrutivo*– con el de la consciencia creadora de una nueva sociedad que, como el ave fénix, renacería de entre sus cenizas en las metrópolis arrasadas por las revoluciones sociales. Muy por el contrario, y como fehaciente prueba práctica del comunismo libertario es que sus militantes han estado las más de las veces preocupados y trabajando por la educación y la concientización de las multitudes abrumadas y enajenadas por una cultura que socializa los sueños, pero privatiza los medios de alcanzarlos. “Si entendemos la praxis revolucionaria como la comprensión de la realidad humano-social como unidad de la producción y el producto, del sujeto y el objeto, de la génesis y de la estructura”;<sup>125</sup> es decir, de la comprensión dialéctica de lo que se nos presenta en su forma fenoménica, entonces no podemos negar que los anarquistas en su combate contra el capital y el Estado arriban a esa concepción de la realidad, es decir, de la esencia de las cosas; asumen la realidad como un proceso dinámico, en otras palabras, histórico-social.

Un punto central del discurso contestatario de los anarquistas es la crítica de la cotidianidad y la enajenación social que de ella se desprende, pero esto no podría ser así sin el entendimiento de ella y la consciencia histórica de que puede ser transformada revolucionariamente esta realidad en otra realidad de mayores libertades. Dos ejemplos de *praxis revolucionaria* si no anarquista, sí autogestionaria, anticapitalista y tendiente al comunismo son las dignamente rebeldes comunidades autónomas zapatistas, quienes en su diario caminar han cambiado una realidad de miseria y hambre por la explotación latifundista por otra realidad de autonomía político-social y de economía autogestionaria en resistencia;<sup>126</sup> las fábricas ocupadas por los *piqueteros* argentinos desde hace poco más

---

<sup>124</sup> Op. Cit., pp. 79-80

<sup>125</sup> **Kosik, Karel.** *Dialéctica de lo concreto*. Cap. I, “Dialéctica de la totalidad concreta”. Editorial Grijalbo, México 1967. Pp. 25-77.

<sup>126</sup> Aunque no por ello, no carente de miserias materiales y de hambre y, probablemente, aún de explotación. Recordemos que muchos de los compañeros que viven en resistencia en las

de una década, autogestionadas y defendidas por ellos mismos e insertos en los barrios colindantes, defendidas incluso con las armas en la mano, son el otro ejemplo del cabal entendimiento que se tiene de una realidad maniquea, de su comprensión, de su negación y del empuje por su transformación. No pretendemos con lo descrito anteriormente proponer de manera ingenua que las distintas colectividades se encuentran ya en el momento justo de iniciar el recorrido de la autogestión social generalizada, ni que en las distintas latitudes, los individuos reaccionen de la misma manera ante una coyuntura dada, sino que aún cuando las infamantes circunstancias soplan a sotavento, las mujeres y los hombres son bien capaces de abreviar por los derroteros de la comprensión dialéctica de la realidad que se nos presenta como única y modificarla en aras del bien común. Creemos que "los individuos son inteligentes en la medida en que sea inteligente el proceso social que contribuyen colectivamente a troquelar; a desarrollar en todas sus potencialidades, y en el cual desenvuelve su existencia".<sup>127</sup>

En torno a la noción de *acción directa* –eje axial sobre el que sostenemos la praxis del comunismo libertario–, podemos establecer múltiples determinaciones que pueden ofrecernos una perspectiva más concreta de lo que el compromiso con la libertad significa para los comunistas libertarios; ese proyecto cuyo horizonte revolucionario sigue siendo la "edificación de una sociedad en la cual cada uno de sus miembros pueda organizar o desorganizar su vida en la atmósfera irremplazable de la mayor libertad históricamente posible. Libertad como autonomía, como la capacidad irrenunciable de individuos y colectivos de fijar sus propias reglas de convivencia y devenir, sus necesidades y sus proyectos";<sup>128</sup> una sociedad en la que todos tengan a su disposición los medios de existencia y de trabajo y puedan concurrir, según quieran y sepan, a la organización de la vida social.

---

comunidades zapatistas, salen a diario de ellas, para contratarse como peones o albañiles. En otras palabras, creemos que la superación de la escasez es fundamental, pero no es el único punto en la agenda comunista para este siglo XXI.

<sup>127</sup> **Velarde, Alfredo.** *Invitación a la autogestión (En busca de una alternativa social)*. Editorial SME. Cuadernos del Taller de Construcción del Socialismo, México 2007.

<sup>128</sup> **Barret, Daniel, (Rafael Spósito).** "Horizontes, caminos, sujetos, prácticas y problemas. Apuntes para un proyecto revolucionario en América Latina" en *Los sediciosos despertares de la anarquía*. Colección Utopía Libertaria, Buenos Aires, Argentina 2011. Pp. 209-214.



La *democracia*, en primer lugar, entendida como racional devenir de la *acción directa* no se ejerce a partir del sufragio, y por ende de la supuesta elección "libre" y "secreta" de representantes sustitutos de los distintos segmentos de la población, sino como asuntiva práctica consciente y cotidiana del actuar político colectivo; la soberanía en torno a la toma de decisiones que podrían afectar a una colectividad, cultivada desde la horizontalidad del asambleísmo autogestionario se garantiza, en tanto la palabra, las inquietudes y la experiencia de cada uno de quienes son partícipes de ella es tomada en cuenta como la del más lúcido entre ellos; la autogestión supone la influencia y obra de todos en proporción a su capacidad y conforme a sus pasiones y a sus intereses. Si bien la autogestión podemos concretarla en breves líneas como la auto-administración consciente y desenajenada de los medios de producción socializados mediante una lucha revolucionaria así como la colectivización del *poder* y del *hacer* de las decisiones comunes a todos, entonces podemos también decir que esa praxis libertaria (la autogestión) se discute al calor de la democracia *radicalizada* ejercida por los directamente relacionados con las decisiones a tratar. A manera de ejemplo, proponemos que sean los trabajadores del sector de las telecomunicaciones quienes de mancomunado acuerdo tendrán que dirimir todas las discusiones que se generen al momento de colectivizar el sector en que actúan: si habrá algún tipo de compensación o no al capitalista-dueño y, en caso de haberla, por qué porcentaje del valor de lo expropiado se le indemnizará el *valor* –si es que ha sido abolida la moneda–, al cual se habrán de dar los futuros intercambios con los demás sectores productivos, la colectivización del conocimiento en aras del ulterior desarrollo científico-tecnológico del sector, las relaciones con los demás sectores productivos, etc.

A una década de iniciado el nuevo siglo XXI, mientras la apuesta por la autogestión va tomando cuerpo en las diferentes latitudes como consigna revolucionaria, el *sufragio universal* va desembozando su antifaz de salvaguarda contrarrevolucionario: porque en las manos de los parlamentos se controlan aspectos tan nimios como el uso de una vía primaria, pero tan importantes como la impartición de justicia y el inequitativo *goce* de las libertades. La esencia de la democracia representativa como instrumento de *reforma* y negación de todo acto revolucionario parte del principio y la noción de la propiedad privada y es ésta la expresión del divorcio del trabajador respecto de sus medios de producción, y su método: la violencia de clase. Cabe mencionar aquí, que si bien los

anarquistas han colaborado eventualmente en procesos electorales, ha sido en aras de fortalecer una coyuntura que les permitiera a la postre desembarazarse de esas prácticas y posicionarse políticamente por medio de una táctica más de cuantas estratégicamente puedan ser planteadas en la lucha de clases.

Detengámonos por ello un momento a discutir las notables antinomias entre reforma y revolución. El reformismo, la lucha por los derechos civiles y políticos, las luchas reivindicativas, entre otras manifestaciones legítimas de descontento social han sido la agenda puntual de las movilizaciones populares. Las rebeliones en gran escala, aparte de las revoluciones, son raras, y cuando ocurren suelen ser aplastadas o dan lugar a la creación de una nueva configuración estatal, la cual termina siempre subordinando los intereses de las mayorías insurrectas a los de los grupos dominantes. Si bien estas formas de desafío raras veces provocan un cambio importante, pueden en ocasiones, socavar la legitimidad de un gobierno y la productividad hasta el punto en que las élites políticas y económicas se ven en la necesidad de instituir reformas importantes. Estas reformas, erigidas desde el *mainstream*, son precisamente las reacciones en contra de la libertad de las luchas populares. Es la respuesta consensuada de sus élites, en contra del ejercicio emancipatorio de las clases oprimidas. Toni Negri y Giuseppe Cocco afirmarían que “vivir es ser libres, es tratar de serlo continuamente, luchar para eso. Esto no significa que, al mismo tiempo, vivir no sea también ser reprimidos –pero esto ocurre porque existe la libertad y, por consiguiente, el patrón siente continuamente vibrar el deseo de revuelta y la manifestación de la resistencia del sujeto–, lo cual demuestra que primero tienen lugar las luchas y luego las instituciones del capital.”<sup>129</sup> Es decir, ontológicamente la revuelta, la rebeldía (como *paideia* para el ejercicio directo de la libertad), las revoluciones, mantienen una relación dialéctica con la necesidad de reformar, son artífices de la evolución del Estado. La reforma (*corpus* del desarrollo histórico del Estado), es entonces, en esencia, la negación de la acción emancipatoria, es la antítesis de la liberación. El reformismo lucha por el incremento salarial para los trabajadores, dejando de lado que el salario *per se* es una categoría que mistifica una relación social de producción basada en la explotación del hombre por el hombre; es un concepto históricamente determinado que oculta el carácter enajenado del trabajo vivo. El reformismo no busca la abolición de las clases sociales, sino

---

<sup>129</sup> **Negri, Antonio y Cocco, Giuseppe.** *Global. Biopoder y luchas en una América Latina globalizada.* Editorial Paidós, Buenos Aires 2006. Pp. 89-93

disminuir el grado de las desigualdades entre las clases; promueve políticas de distribución del ingreso, fortaleciendo el papel del Estado, nunca cuestionando su existencia ni mucho menos promoviendo su desaparición. Todo ello dentro del marco del propio sistema capitalista de producción. Abraham Guillén sintetiza magistralmente este punto al afirmar que “...la necesidad histórica enseña que no se debe ser reformista en épocas de tensión histórica; hay que ser revolucionario”.<sup>130</sup> Del mismo modo, situándonos en la antípoda epistémica de este razonamiento, la libertad en tanto síntesis, producto de la liberación –la liberación entendida no como idea sino como potencialidad- es la negación de la esclavitud, ya en el aspecto de la insumisa servidumbre del esclavo al amo, ya en la forma concreta valor de cambio de la mercancía fuerza de trabajo. Ergo, la resistencia y la rebelión (como dos momentos concretos de las luchas por la lucha emancipatoria), son la constante negación de la opresión y la explotación, representan en sí mismas el acto de libertad, de liberación.

Por lo anterior expuesto, se vuelve necesario que la democracia –la subjetivización aquí se vuelve totalmente consciente–, como forma política convivencial se desprenda de todo atavismo burgués que la ciñe a los *estadistas* cuyos intereses se han encargado de profesionalizar ese aspecto del ser humano al cual Aristóteles denominó *zoon politikon* y que retorne a ese estado que le dio en origen su denominación: el gobierno del pueblo para el pueblo o en palabras más exactas, los gobiernos son para los esclavos, los hombres libres se gobiernan a sí mismos. Por otro lado, la autogestión no se ejerce únicamente en el ámbito de la producción material e inmaterial, también posee una dimensión social y política expresada en la supradicha horizontalidad en la discusión de las ideas. Por tanto, las leyes del hombre deben expresar el sentir de cada individuo a partir de consensos realizados en total libertad y éstas no son más que las leyes inmanentes al ser humano en tanto ser natural y social, son las leyes del apoyo mutuo, de los contratos civiles y materiales (mercantiles) que por congruencia debieran ser sinalagmáticos, conmutativos y rescindibles. En palabras de Bakunin, cualquier otra ley, emanada del derecho positivo,

---

<sup>130</sup> **Guillén, Abraham.** *Economía autogestionaria. Las bases del desarrollo económico de la sociedad libertaria.* Capítulo II, “Dialéctica de las categorías del pensamiento económico”. Editorial Fundación de Estudios Libertarios Anselmo Lorenzo, Madrid 1990. Pág. 41.

“...proveniente de una “autoridad” externa, un “legislador” artificial, ya sea Dios o el Estado, que no son más que ficciones que encubren la autoridad arbitraria de otros hombres que imponen su voluntad al resto [...] es injusta porque se apoya en la coerción y en la fuerza de la violencia y, [...] el origen de todas las desigualdades y opresiones es la violencia. He aquí la base real histórica de todo lo que se resume bajo el nombre de Estado. Esta violencia se perpetua por la legitimidad falsa que le aporta la ficción supersticiosa de la religión (y luego, por su sucedánea, la metafísica filosófica... ¡siempre el idealismo!) Así, Estado, familia (jurídica) y propiedad se resuelven en la institución idealista de la herencia”.<sup>131</sup>

Sin embargo, esa libertad de la que hablamos no sólo es la posibilidad socialmente reconocida de tomar parte activa en las decisiones que afectan a un colectivo, sino también del disfrute del trabajo social y de la inalienable riqueza que de él provenga. Ser libre de coacciones para tomar las decisiones personales e inmiscuirnos en las colectivas es un requisito esencial de la libertad política, sin embargo sigue siendo una libertad trunca en tanto no exista libertad económica que sustente en la esfera de la materialidad esa soberanía comunal. En una elemental síntesis, si la democracia directa es el efecto de conjunto por el cual los asuntos políticos en los que se dirime la vida de una comunidad son asumidos sin mediaciones, por tanto, la articulación de ésta con el federalismo y la autogestión forman la mixtura en la que se expresa orgánicamente la libertad concebida desde la anarquía.

Por considerar la *acción directa* como sustrato inmanente del edificio categorial del comunismo libertario que otorga sustancia a nuestras tesis sobre la libertad y la emancipación humanas, proponemos la *autogestión social generalizada* como la segunda premisa esencial de la noción líneas arriba aludido. Sin ninguna intención de construir un paradigma, sin recurrir a falsos mecenas ni a ostentosas palabras, como la piedra que es lanzada en el momento preciso generando no la revolución, sino ruido, creemos que la autogestión –como primer paso de la *revolución social* hacia la *federación* propuesta

---

<sup>131</sup> **D’Auria, Aníbal (comp.)** “Anarquismo y derecho: una aproximación a Bakunin”, en *El anarquismo frente al derecho*. Grupo de Estudio Sobre el Anarquismo, Colección Utopía Libertaria, Buenos Aires, Argentina 2007. Pp. 551-99.

primero por Proudhon y luego por los seguidores de Bakunin como una forma de oposición al “centralismo autoritario” que impulsaban los seguidores de Marx al seno de la Internacional Obrera—, es no sólo la toma de posesión de la tierra, las fábricas, los talleres, la ciencia y la tecnología por parte de la comunidad laboral y la dirección económica y administrativa de estos por parte de las asambleas de los trabajadores, sino también *la federación de las empresas (industriales, agrarias, de servicios, etc.) entre sí, primero a nivel local, luego a nivel regional, nacional y finalmente mundial.*<sup>132</sup> La federación como fundamento de una economía libertaria tiene que partir forzosamente del socialismo de los trabajadores respecto de sus medios de vida, pero no sólo eso, sino también de la emancipación de la mujer respecto de las atávicas ataduras que se le imponen por su género en específico, liberación del trabajo manual “que, al seno de la esclavizadora subordinación de los individuos a la división capitalista del trabajo, acata y ejecuta –subsumido– la orden de un trabajo intelectual que gestiona y manda a los trabajadores productivos con fines de garantizar la extracción social de la inmensa plusvalía en beneficio patronal”.<sup>133</sup> No hace falta reiterar que la *autogestión social generalizada* supone la desaparición del Estado, pero sí creemos conveniente afirmar que ésta apunta de la misma forma a la desaparición de la parasitaria *clase* que se nutre de su creciente complejidad y dominio: la burocracia. De antemano sabemos que la burocracia en todos sus niveles es la forma menos abstracta que adquiere el Estado en tanto fenómeno social histórico, por lo cual podemos afirmar que sin burocracia no hay Estado y viceversa, son las dos fachadas del moderno *Leviatán*. Desde una postura antieconómica, el Estado genera miles de funciones para la creciente burocracia (administrativas, legales, represivas, etc.) y gasta millones en pagar los sueldos de esa parasitaria casta de funcionarios del servicio *público*, ergo, el Estado gasta millones en pagar trabajo *no-*

---

<sup>132</sup> Compartimos la postura que del Federalismo hace Ángel Cappelletti diferenciando claramente una idea revolucionaria de las demás ideas reformistas: *El federalismo, tal como lo entienden los bakuninistas (y posteriormente Kropotkin y Malatesta) no debe confundirse en modo alguno, con el federalismo puramente político o con la mera descentralización administrativa, que muchas veces ha sido postulada por ciertos sectores del liberalismo [...] Federalismo, significa para los anarquistas, una organización social basada en el libre acuerdo, que va desde la base local hacia los niveles intermedios de la región y de la nación y, por fin, hacia el plano universal de la humanidad.* Vid. **Cappelletti, Ángel.** *La ideología anarquista.* Capítulo 8, “La autogestión”. Editorial Libros de la Araucaria, Colección La Protesta, Buenos Aires, Argentina. Pp. 41-44.

<sup>133</sup> **Velarde, Alfredo.** *Invitación a la autogestión (En busca de una alternativa social).* Editorial SME. Cuadernos del Taller de Construcción del Socialismo, México 2007.

*productivo*, (sólo productivo para esa minoría llamada burguesía), trabajo sin utilidad para la sociedad en su conjunto, es decir, *función* que por una parte trabaja para sostener administrativamente la maquinaria estatal y por otra concentra en sí misma parte sustancial de la riqueza generada por las manos de los trabajadores y que llega al aparato burocrático vía la circulación del capital. A este respecto, Ángel Cappelletti sostiene que, "la burocracia como clase no sólo comparte el poder con los dueños de los medios de producción, es decir, con los capitalistas, sino que incluso se sobrepone a los mismos capitalistas, como *clase empresarial* o como *clase política*".<sup>134</sup> Nosotros sostenemos que en naciones donde el grado de compenetración entre la "clase política" y los dueños de los medios de trabajo es tan elevado, como en el caso de los mal llamados "países del tercer mundo", cuyo tránsito por distintas dictaduras, civiles y militares, ha dejado como saldo negro el autoritario ejercicio del poder político y económico en pocas manos, la centralización y la concentración del capital danzan de la mano de la corrupción, por lo que más que sostener que la burocracia –sea administrativa o militar–, *se sobrepone como "clase empresarial" o como "clase política"*, afirmamos que el monstruo burocrático se funde cada vez más en una mixtura policromática y de difíciles contornos con la clase poseedora de los medios de vida, lo que dificulta –con el grado de complejidad que alcanzan los Estados capitalistas de este nuevo siglo XXI–, identificar dónde terminan las funciones del Estado y en qué momento y lugar comienzan las funciones del capitalismo salvaje de credo neoliberal.

Finalmente consideramos la autogestión no desde una perspectiva *utópica*<sup>135</sup> sino factible en sus posibilidades revolucionarias, por tanto no podemos negar tampoco el lugar de la *acción directa* como violencia legítima y conscientemente ejercida contra el capital y sus agoreros, el Estado y sus instituciones, y el corrompido clero que predica la pobreza desde un púlpito bañado en oro. A pesar de haber existido muchos anarquistas que han condenado el uso de la violencia,<sup>136</sup> y que incluso asumieron posturas más cercanas al cristianismo como el caso de Tolstoi, la *acción directa* como medio de transformación

---

<sup>134</sup> **Cappelletti, Ángel.** *La ideología anarquista.* Capítulo 5, "Burocracia y parlamentarismo". Editorial Libros de la Araucaria, Colección La Protesta, Buenos Aires, Argentina. Pp. 27-30.

<sup>135</sup> Al respecto, considero que el "bienestar" emanado del equilibrio entre la oferta y la demanda globales es la verdadera utopía, es decir, *el no lugar*.

<sup>136</sup> El mismo Proudhon, condenando todo uso de la violencia, afirmaba que la nueva organización de la producción bastaría para acabar con las clases sociales y con el gobierno propiamente dicho.

social ha sido uno de los métodos más conscientemente usados por los anarquistas de las distintas latitudes y temporalidades. La violencia revolucionaria, la guerrilla, la barricada y el fuego libertador se vuelven legítimos cuando por medio de medios violentos las clases poseedoras conculcan las libertades más elementales del género humano. Por qué consentir de brazos cruzados que un vulgar dueño de empresa o algún cacique emparentado con la inservible “clase política” mate de hambre a quienes por derecho deberían recibir más del fruto de esa empresa que quien la asume como suya por derecho *humano y divino*, que violente verbal o físicamente a las trabajadoras y a las compañeras de los obreros, que condene a sus hijos a una vida de semiconsciente nomadismo, y todo ello por una suerte de *legislación* que, en ignominiosa letra al calce, así lo permite. El hombre puede y debe sacrificarse por los altos valores que lo hacen hombre, morir y aun matar por la libertad y la justicia; no tiene por qué morir o matar en defensa de quien es un natural negador de tales valores, es decir, del Estado y de las clases dominantes. La revolución y hasta el terrorismo pueden parecer así, derechos y obligaciones; la guerra por el contrario, no será siempre sino una criminal aberración.

No es nuestra intención exponer la autogestión como la panacea que remedie todos los males engendrados por el capitalismo, pero sí creemos que es el medio con cuya constancia en la acción, puede mostrar el camino de la libertad, de la solidaridad y de la igualdad. La autogestión es el hacer de la libertad, porque solo con la libertad se aprende a ser libre, tal como sólo trabajando se aprende a trabajar. Las complejas y diversas formas que puedan asumir el federalismo y los procesos autogestionarios desde las distintas expresiones socio-culturales son tema de nuestro último capítulo. Por otro lado, la esencial cuestión de la autogestión en la educación, defendida de forma brillante entre otros por José Revueltas,<sup>137</sup> así como la autogestión de los espacios comunales expuesta por Henri Lefebvre en *Le droit à la ville*<sup>138</sup> y David Harvey en *Spaces of hope*<sup>139</sup> – principalmente la parte dedicada a las utopías–, y la misma autogestión de los procesos revolucionarios, son temas que aun cuando no dejan de ser importantísimos en el amplio crisol del debate necesariamente horizontalizado, los dejamos por un momento de lado

---

<sup>137</sup> **Revueltas, José.** *México 68: Juventud y Revolución.* Editorial Era, México 2002.

<sup>138</sup> **Lefebvre, Henri.** *El derecho a la ciudad.* Ediciones Península. Colección Historia, Ciencia y Sociedad, Barcelona, España.

<sup>139</sup> **Harvey, David.** *Espacios de esperanza.* Editorial Akal, Madrid, España 2003.

por considerar de mayor prioridad para el presente texto otras aproximaciones teóricas a la discusión de una economía libertaria. Por lo tanto, ya que en las líneas dejadas atrás nos avocamos a contribuir brevemente a la discusión en torno a la libertad, la autogestión y la emancipación, nos referiremos en breve al argumento de la crítica de la economía política desde una perspectiva alejada del dogma y la ortodoxia, desde el punto de vista de un comunista libertario.





**CAPÍTULO IV**  
**PARA UNA NUEVA CRÍTICA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA, Y SU SIGNIFICACIÓN**  
**PARA EL COMUNISMO LIBERTARIO.**

*La ostentación heráldica, la pompa del poder  
Y toda esa belleza, toda esa riqueza recibida  
Aguardan juntos la hora inevitable: los senderos  
de gloria sólo conducen a la tumba.*

**Thomas Gray.** *Novena estrofa de la "Elegía  
escrita en un cementerio de campaña."*<sup>140</sup>

"...Ha llegado el día en que se hace necesario  
*actuar*, y a vosotros, *a vosotros solos*, os  
corresponde actuar en interés de nuestra propia  
causa. ¡Os va en ello la vida... o la muerte!, esa  
muerte horrible que mata a cada instante: ¡la  
*miseria* y el *hambre!*"

**Flora Tristán,** *Feminismo y utopía.*

Economía política ¿para qué?, y más concreto, ¿qué papel juega la crítica de la economía política en el andamiaje discursivo necesario para la construcción de un comunismo ajeno a las propensiones centralizadoras y burocrático-corporativas? Resultan interrogantes por demás válidas para los propósitos que por ahora nos incumben, ya que, a nuestro parecer, éste es el sitio "correcto" para concretar y establecer metodológicamente los análisis que líneas atrás hemos esbozado: la contradicción valor de uso-valor y su resolución o cancelación como ámbito necesario de la emancipación en el marco de una ley del valor que se considera dinámica y por tanto cambiante con respecto del avance de las fuerzas productivas propiciado éste por las relaciones sociales de producción capitalistas. Dicha contradicción se explica a partir de la división social del trabajo en clases, pero se profundiza en la economía mercantil capitalista, es decir, con la enajenación del trabajo vivo para crear *mercancías*. En palabras de Marx:

---

<sup>140</sup> Tomado de **Gray, Thomas.** *Elegy written in a country church-yard.* Editorial Bibliolife, Londres 1985. Pág. 158.

“Una cosa puede ser útil, y además producto del trabajo humano, y no ser mercancía. Quien, con su producto, satisface su propia necesidad, indudablemente crea un valor de uso, pero no una mercancía. Para producir una mercancía, no sólo debe producir un valor de uso, sino valores de uso para otros, valores de uso sociales”.<sup>141</sup>

Nuestro particular interés descansa entonces, en el intrincado edificio categorial propuesto por la crítica de la economía política y no de la economía política clásica o de la economía burguesa convencional en tanto que éstas dos últimas jamás han coadyuvado a develar –sino todo lo contrario– el manto en cuyo revés se oculta la ciencia de la explotación del hombre por el hombre (que históricamente fue de la mujer por el hombre), o en palabras de Marx: *...una sola cosa, que lo humano se halla fuera de la economía política y lo inhumano dentro de ella.*<sup>142</sup>

La propiedad privada sobre los medios de producción es la esencia tras el objeto de estudio de la economía política clásica aun cuando a decir de Marx, *se desentiende de ella*, y en tanto la crítica de la economía política la considera como fundamento de la riqueza o *ciencia del enriquecimiento* y a partir de ello desata los nudos conceptuales propuestos por los apologistas del *laissez faire*, hacemos desde la anarquía cabal uso de esta crítica en aras de la disolución de este infamante modo de vida. Consideramos a la crítica de la economía política una ciencia cuyo esencialísimo objeto de estudio es quitar el velo de los fenómenos económicos-sociales para revelar su esencia, diferenciar lo real de lo aparental por medio de complejas operaciones dialécticas, entender los cambios paradigmáticos para la generación de alternativas realmente anticapitalistas, autogestivas y autónomas por definición. Tomar lo anterior en consideración nos permitiría establecer una conexión entre las ideas de libertad económica (como premisa de la libertad política) y la introducción a una economía política libertaria.

---

<sup>141</sup> **Marx, Karl.** *El Capital*, Tomo I, Vol. I, Sección primera, Cap. I, “La mercancía”. Editorial Siglo XXI, México 2007. Pág. 50.

<sup>142</sup> **Marx, Karl.** “La distinción entre ingreso neto e ingreso bruto desde el punto de vista de la nación” en *Cuadernos de París o Manuscritos de 1844*, con estudio previo de Adolfo Sánchez Vázquez. Editorial Era, México 1974. Pág. 119.

En el instante discursivo en que nos encontramos se antoja como necesaria una nueva perspectiva, un cambio cualitativo en la aprehensión de la hoja de ruta que propuso el capitalismo de este nuevo siglo XXI y que dote de centralidad al discurso de la crítica de la economía política a la luz de las nuevas caracterizaciones que dan pragmática significación a esta etapa madura emanada de una probable quinta revolución tecnológico-industrial.<sup>143</sup> Lo que hemos de intentar aquí no es modelar un paradigma de crecimiento o de desarrollo económico, sino tomar prestadas las premisas y categorías de la crítica de la economía política propuestas por Marx y Engels para –en la tradición de Bakunin y Cafiero– conciliar el pensamiento económico de la escuela marxista con el pensamiento filosófico de la anarquía, y quién mejor si no el mismo Bakunin para expresar esta inaplazable confederación:

“Más que nunca, querido Marx, soy tu amigo, porque mejor que nunca he llegado a comprender cuánta razón tenías al seguir la gran ruta de la revolución económica, al invitarnos a seguir por ella, y al denigrar de aquellos que entre nosotros iban a perderse en el sendero de empresas nacionalistas o exclusivamente políticas. Ahora hago yo lo que tú comenzaste a hacer hace ya más de veinte años. Tras los adioses solemnes y públicos que he dirigido a los burgueses del Congreso de Berna, no conozco ya ninguna otra sociedad, ningún otro medio que el mundo de los trabajadores. Mi patria ahora es la Internacional, de la que tú eres uno de los principales fundadores. Ya ves, pues, querido amigo, que soy tu discípulo y que estoy orgulloso de serlo”.<sup>144</sup>

---

<sup>143</sup> Para profundizar en las hipótesis que plantean como caracterizadora de la quinta revolución científico-tecnológica, la producción en masa del microchip y el uso global de la internet, vid. **Pérez, Carlota.** *Revoluciones tecnológicas y capital financiero. La dinámica de las grandes burbujas financieras y las épocas de bonanza*, Editorial Siglo XXI, México 1998.

<sup>144</sup> Carta de Bakunin a Marx desde Ginebra, el 22 de diciembre de 1868 en **Ribeill, Georges.** *Marx-Bakounine. Socialisme autoritaire ou libertaire.* Union Générale d'Éditions, París, 1975. Podemos apuntar que el respeto intelectual que Bakunin sentía por Marx se expresó en la titánica traducción del primer tomo de la obra cumbre de Marx, *Das Kapital*, además del *Manifiesto del partido comunista*, al idioma ruso, empresa (la primera) que por distintas razones no pudo concluir, sin embargo, las tesis propiamente “políticas” del marxismo las repudiaba Bakunin como el centralismo y la dictadura del proletariado, y de modo subjetivo la cuestión del germanismo frente al cual Bakunin contraponía el paneslavismo (vid. **Bakunin, Mijail.** *Estatismo y Anarquía y Marx, Karl.* *Glosas marginales a Estatismo y anarquía* entre otras obras).

Dado lo anterior, consideramos como fundamental para los propósitos de cualquier individuo o colectivo que luche por quebrar las cadenas que atan al hombre y a la tierra a un sistema económico predatorio, el cabal entendimiento de la operatividad –en la época del capitalismo maduro o *postfordista*– que asume la ley del valor, sobre todo en momentos en que la producción inmaterial (expresión de ello es la sociedad red ampliamente descrita por Manuel Castells)<sup>145</sup>, el *general intellect* (como expresión del carácter social, colectivo que compete a la actividad intelectual una vez que ella deviene el verdadero resorte de la producción de la riqueza social) y la emergencia de las multitudes y la producción biopolítica<sup>146</sup> (en cuanto la vida [*el bios como tabernáculo de la dynamis*] se coloca en el centro de la política en la medida en que lo que está en juego es la fuerza de trabajo inmaterial) son los puntales de la extracción de plusvalía extraordinaria,<sup>147</sup> y por tanto pilares del capitalismo maduro.

En este último punto creemos necesario abrir un paréntesis para dilucidar sintéticamente las implicaciones teóricas que supone referirnos a la producción *biopolítica* como rasgo distintivo del capitalismo maduro (o postfordista o imperial). Es Michel Foucault quien introduce el término de biopolítica para caracterizar las transformaciones del concepto de “población” entre finales del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX. “Para

---

<sup>145</sup> **Castells, Manuel.** *La era de la información. Economía, sociedad y cultura.* Tres tomos, Editorial Siglo XXI, Madrid, España 2004.

<sup>146</sup> Como bien apuntan Negri y Hardt “...la obra de Foucault nos permite reconocer la naturaleza biopolítica del nuevo paradigma de poder. El biopoder es una forma de poder que regula la vida social desde su interior, siguiéndola, interpretándola, absorbiéndola y rearticulándola. El poder sólo puede alcanzar un dominio efectivo sobre toda la vida de la población cuando llega a constituir una función vital, integral, que cada individuo apoya y reactiva voluntariamente”, en **Negri, Antonio y Hardt, Michael.** *Imperio.* Capítulo 2 “La producción biopolítica”, Editorial Paidós, Buenos Aires, Argentina 2002. Pp. 38-39.

<sup>147</sup> No quiero decir con esto que la extracción de plusvalía extraordinaria como relación capitalista de producción históricamente concreta, sea exclusiva del capitalismo postfordista y viceversa, que al capitalismo tecnológico maduro le corresponda históricamente la extracción exclusiva de plusvalor extraordinario, ya que como se ha visto en otros periodos del modo de producción específicamente capitalista, las formas específicas de explotación y la producción de plusvalor se combinan según las particulares necesidades del capitalismo global; podemos encontrar, por ejemplo, formas de producción de plusvalor relativo o incluso absoluto en las maquilas de Nicaragua o Guatemala al mismo tiempo que los mercados financieros de ambos países se integran electrónicamente y en cuestión de segundos a los centros financieros multinacionales. En pleno siglo XXI es normal encontrar convivencias entre el trabajo cuasi-esclavo semejante al de los migrantes irlandeses en la Inglaterra del siglo XIX y la ocupación de la mayoría de la fuerza de trabajo urbana en sectores especializados en dotar de servicios a las economías avanzadas.

Foucault, fue en aquel momento cuando la vida –la vida en cuanto tal, como mero proceso biológico– comenzó a ser gobernada, administrada políticamente,<sup>148</sup> en palabras de Antonio Negri, Foucault nos permite reconocer una transición histórica, propia de una época, de las formas sociales: el tránsito de la sociedad disciplinaria a la sociedad de control”.<sup>149</sup> Es la segunda expresión societal la que nos interesa particularmente en tanto que es el tipo de sociedad que se desarrolla en la era posmoderna, en la cual los mecanismos de control (más sublimes que en tiempos de la modernidad capitalista), principalmente los reproductores de *cultura del capitalismo* como los medios de comunicación o los programas de asistencia social típicos de la filantropía burguesa o la apertura “democrática” a las oposiciones políticas (incluso algunas cuyo sino de pseudo-radicalidad las ha posicionado en el escenario político como “legítima” oposición), se “democratizan”, *y se distribuyen completamente por los cerebros y los cuerpos de los ciudadanos, de modo tal que los sujetos mismos interiorizan cada vez más las conductas de integración y exclusión social adecuadas para este dominio.*<sup>150</sup> La obra de Foucault – nos dicen Negri y Hardt–, nos permite reconocer la naturaleza biopolítica del nuevo paradigma de poder.

“El biopoder es una forma de poder que regula la vida social desde su interior, siguiéndola, interpretándola, absorbiéndola y rearticulándola. El poder sólo puede alcanzar un dominio efectivo sobre toda la vida de la población cuando llega a constituir una función vital, integral, que cada individuo apoya y reactiva voluntariamente”.<sup>151</sup>

Esta nueva forma de control del trabajo vivo que surge a partir de las transformaciones del paradigma científico-tecnológico operan en los hechos un cambio cualitativo en la conciencia de quien ejerce el tiempo de trabajo de la misma forma que lo hace en quienes ejercen el tiempo del no-trabajo y emplaza la extracción de plusvalor

---

<sup>148</sup> **Virno, Paolo.** “La multitud como subjetividad, un concepto equívoco: la biopolítica”, en *Gramática de la multitud: para un análisis de las formas de vida contemporáneas*. Editorial Colihue, Buenos Aires, Argentina 2003. Pp. 84-89.

<sup>149</sup> **Negri, Antonio y Hardt, Michael.** *Imperio*. Capítulo 2 “La producción biopolítica”, Editorial Paidós, Buenos Aires, Argentina 2002. Pp. 37-53.

<sup>150</sup> *Ibíd.*, pp. 38.

<sup>151</sup> *Op. Cit.*

extraordinario (a partir de la forma metamorfoseada "renta tecnológica") como históricamente predominante. El biopoder significa la subsunción total del cuerpo, la mente y la vida misma del individuo al capital.

Ahora bien, ¿cómo asociar metodológicamente las ideas de libertad económica y economía política libertaria? Consideramos que no basta con establecer el funcionamiento de la ley del valor para el tiempo tecnológico que el capitalismo maduro trajo a este nuevo siglo XXI sino que se vuelve necesaria también la resolución en la praxis de la confrontación entre valor y valor de uso, entre la necesaria –para el capital– valorización del valor y la producción material de bienes para satisfacer las necesidades materiales, morales y culturales de la humanidad. De la misma forma analizaremos en sus determinaciones libertarias la no menos importante contradicción que supone la socialización de la producción en el sistema capitalista de producción y la consecuente privatización del producto de la riqueza social que sólo a través de una división del trabajo en clases sociales se puede dar. Nuestra pretensión última es finalizar el presente ensayo con el tema del manejo de los tiempos para la dinámica de acumulación y reproducción del capitalismo en su etapa madura; importantísima cuestión la de la temporalidad productora y reproductora del valor y la plusvalía en tanto que el capital, desde tiempos del incipiente fordismo, descansó las responsabilidades de su acumulación en la paciente desaparición del oficio, en la gradual incorporación del cronómetro para cuantificar no sólo jornadas de trabajo, tiempos muertos y productividad por cabeza contratada, sino también los repetitivos y monótonos movimientos, gestos de las manos, piernas y ojos. No sólo el cronómetro como elemento de disociación de la clase obrera, sino como cabeza de flecha en la inhumana carrera por el ineludible monopolio a través de la organización científica del trabajo, "la transformación del tiempo de la explotación, ya no reducible a una medida basada en el tiempo del valor de uso, sino reconducido a las formas de la nueva explotación social de la fuerza de trabajo, a la nueva organización de la temporalidad social".<sup>152</sup>

---

<sup>152</sup> **Negri, Antonio.** *Fábricas del sujeto/ontología de la subversión*, Cap. III "La constitución del tiempo. Prolegómenos. Relojes del capital y liberación comunista", Editorial Akal, Madrid, España 2006. Pp. 76-174.

## Esbozo de una teoría del valor para un capitalismo maduro.

Desde nuestro punto de vista, la *teoría del valor-trabajo* de Marx es el eje axial que transversalmente atraviesa toda la teoría crítica del desarrollo capitalista y que junto con la *teoría del fetichismo de la mercancía* y el descubrimiento de la extracción del plusvalor en sus distintos momentos históricos, conforman el engranaje argumental que rinde cuenta explicativa de las relaciones concretas que se producen al seno del sistema capitalista de producción. Sin el concepto de *valor* no podría entenderse la dimensión física de la riqueza, así lo entendieron los clásicos Adam Smith y David Ricardo, al igual que Marx, a diferencia de que este último entendió que la riqueza tiene que ver más con la propiedad privada sobre los medios de producción que con las *ventajas comparativas* o *competitivas* de los productores o con las virtudes que pueda ofrecer el posicionamiento de las naciones dentro del pujante comercio internacional. La esencial categoría en que está basada la teoría del valor-trabajo difiere de la categoría *valor* de la economía vulgar por la objetividad de su génesis.<sup>153</sup> Las categorías *valor* y *valor de uso* son contradictorias

---

<sup>153</sup> Aun cuando Smith reconoce que la base del valor es el trabajo, comete un gran error al pensar que éste se encuentra determinado por el precio natural de la propia mercancías, es decir, por aquel precio que corresponde a los tipos naturales del salario, del beneficio y de la renta. No quiere ver en esta relación la contradicción básica entre la propiedad privada sobre los medios de vida y la fuerza de trabajo como posesión única, por lo que su propensión a establecer un precio natural del trabajo carece de toda científicidad, de igual forma, al no asumir al beneficio o ganancia como categoría transmutada de trabajo no-pago, tampoco adquiere el precio natural de este último un carácter serio y real. Por otro lado, en su obra "Investigación sobre la naturaleza y causa de la riqueza de las naciones" confunde *valor* con *valor de cambio* al deducir que "el valor de un bien para la persona que lo posee y no piensa usarlo o consumirlo sino cambiarlo por otros es igual a la cantidad de trabajo que pueda adquirir o de que pueda disponer por mediación suya. El trabajo, por consiguiente, es la medida real del valor de cambio de toda clase de bienes." De aquí se infiere que Smith no distingue la diferencia entre valor como magnitud absoluta y el valor de cambio como magnitud relativa. Por su parte, Ricardo otorgó cierta importancia al tema del valor afirmando que únicamente era determinado por la cantidad de trabajo empleada para realizar un producto y que éste se podía definir como valor comparativo y valor relativo; el valor comparativo se define tomando en cuenta el trabajo y el *esfuerzo* para crear los bienes, mientras que el valor relativo se efectúa teniendo en cuenta la cantidad de bienes producidos en un lapso, es decir, la productividad hora-hombre. Ricardo estima –y en esto radica su gran equivocación– que el capital se puede diferenciar en capital fijo (inversión que perdura) y capital circulante (inversión que se funde en cada proceso de producción), es decir, no pasa por su mente que existe el capital variable y erróneamente lo incrusta dentro de la contabilidad del capital circulante por considerarlo una inversión a corto plazo, olvida que es la única parte de la inversión capitalista que crea valor al mismo tiempo que conserva valor viejo en cada mercancía producida. Por último, dando un



cuantitativamente hablando y complementarias en tanto que dotan de su esencia a la mercancía. A partir de la noción de que *la sustancia del valor* es el trabajo, Marx crea la categoría de la plusvalía como trabajo no pagado. La categoría *plusvalía*<sup>154</sup> es la materia prima de la concepción de la explotación y de la acumulación, las cuales, a su vez, son la base de la crítica de Marx al capitalismo como un sistema de reproducción social que crea riqueza material a partir de la subsunción de enormes franjas de la población mundial al capital; el cual, es técnicamente capaz de solventar la totalidad de las necesidades del sujeto social, pero cuyo motor es la creación incesante de necesidades superfluas que contribuyen a la valorización del capital, y cuya condición *sine qua non* para su reproducción ampliada es la necesaria destrucción de una parte de la naturaleza y de la humanidad.

---

gracioso giro sobre el mismo eje, plantea que las utilidades (o beneficios o ganancia) son inversamente proporcionales a los salarios, y por este motivo, la única razón por la cual aumentan las utilidades es una reducción en los salarios de los trabajadores.

<sup>154</sup> Aunque a simple vista parezca fuera de lugar, consideramos prudente ofrecer una brevísima explicación de la significación del concepto *plusvalor*. Es el valor que el trabajo no pagado del obrero asalariado crea por encima del valor de su fuerza de trabajo y del que se apropia gratuitamente el capitalista. La plusvalía expresa la esencia y la particularidad de la forma capitalista de explotación, en la que el plusproducto adquiere la forma de plusvalía. Después de descubrir la esencia de la categoría económica de la mercancía fuerza de trabajo, Marx resolvió lo que no había podido resolver toda la economía política que le precedió, descubrió la fuente real que da origen a la plusvalía, puso al descubierto la naturaleza de la explotación capitalista, oculta tras las relaciones mercantiles. Al organizar la producción, el capitalista desembolsa una determinada suma de dinero para adquirir medios de producción y para comprar fuerza de trabajo sin perseguir más que un objetivo: obtener un excedente de valor sobre la cantidad de dinero inicial anticipada por él, es decir: obtener una ganancia, que en términos concretos es la categoría que tras de sí oculta relaciones específicas de producción que culminan en la producción de plusvalía. La plusvalía no puede ser resultado de un cambio no equivalente, dado que la compra y venta de mercancías se efectúa sobre la base de la ley del valor. Tampoco pueden ser fuente de plusvalía los medios de producción (capital constante), dado que no crean nuevo valor, sino que tan sólo transfieren el suyo al nuevo producto creado. En cambio, la particularidad específica de la mercancía fuerza de trabajo estriba en que posee la facultad de crear un nuevo valor en el proceso de su consumo, es decir, en el proceso del trabajo, con la particularidad de que dicho nuevo valor es mayor que el de la propia fuerza de trabajo. El capitalista logra estos fines obligando al obrero a trabajar más allá del tiempo necesario para reproducir el valor de su jornada de trabajo. De esta forma, el trabajo del obrero asalariado es la única fuente de plusvalía. En el proceso de distribución y realización de las mercancías, la plusvalía se divide en ganancia, obtenida por los empresarios industriales y comerciales, interés, que perciben los banqueros, y renta, que se embolsan los terratenientes y renta tecnológica que es apropiada por las empresas generadoras de tecnología de punta, aunque ésta última es efímera en tanto las demás empresas del ramo emulan esa tecnología. Lenin, entre otros, llamó a la teoría de la plusvalía piedra angular de la doctrina económica de Marx.

Marx a lo que se dedica, desde la biblioteca de Chetham, Manchester en el verano de 1845 con su inseparable camarada Engels, es a estudiar críticamente la teoría de Adam Smith y David Ricardo para después adoptar la teoría del valor; sin embargo, esta adopción es también crítica. Algunos autores consideran que Marx desarrolla el planteamiento de los clásicos, y que desenvuelve la simiente conceptual que ya habían aportado dichos autores, un ejemplo de ello son los escritos de neoricardianos como Anwar Shaik;<sup>155</sup> sin embargo, Marx refuncionaliza críticamente la teoría del valor-trabajo de los clásicos, formulándola desde una perspectiva totalmente distinta: no sólo cambia la definición de *valor*, que ya sería razón suficiente para hablar de un tratamiento diferente, sino que cambia el enfoque teórico, la perspectiva metodológica, en suma, el método que se utiliza para analizar la categoría *valor*. En este sentido, los clásicos partían de un método descriptivo-explicativo que seguía el modelo de científicidad basado en la física newtoniana, cuyo referente metodológico fue la lógica formal. Marx propone un paradigma de científicidad diferente para la teoría social, basado en la dialéctica hegeliana y el materialismo histórico de Feuerbach. En principio, lo que Marx realiza es una clara definición del concepto de valor, que es precisamente lo que tanta falta hacía en la autolimitante concepción de Adam Smith, donde la noción de valor como trabajo comandado padece una evidente indiferenciación conceptual respecto del precio y el valor de cambio. En David Ricardo, por otro lado, el concepto de valor como cantidad de trabajo contenido no puede ser deslindado del problema que significa el salario como el pago al trabajo. La contradicción en Ricardo es clara: si el trabajo (mero esfuerzo físico para los clásicos) es la medida del valor, entonces el valor no puede ser medido, y no se puede pagar con valor al trabajo creador de valor. Marx lo que realiza es una conceptualización clara y distinta del valor al redefinirlo como tiempo de trabajo socialmente necesario, y aunque los clásicos definieron al trabajo como creador de valor, no pudieron enfrentarse a la serie de sutilezas teóricas y asechanzas prácticas que tal noción implicaba. Es Marx quien logra resolver el problema del valor, analizándolo a partir del método dialéctico-deductivo, presentando una serie de niveles de abstracción distintos y definiendo categorías esenciales para su cabal comprensión como sustancia de valor, magnitud de valor, así como el valor de uso y el valor de cambio.

---

<sup>155</sup> **Shaik, Anwar.** *Valor, acumulación y crisis: Ensayos de economía política.* Tercer Mundo Editores, Bogotá Colombia, 1990.

Marx, a diferencia de los clásicos, es quien finalmente comprendió que la complejidad del concepto de valor se basa en el doble carácter del trabajo. El descubrimiento teórico respecto de la idea del trabajo concreto y el trabajo abstracto (en palabras de Marx uno de los más importantes)<sup>156</sup> consigue esclarecer el concepto de valor. A partir de la noción de trabajo concreto, lo que tenemos es la realización de un trabajo específico, que sigue finalidades específicas, utiliza medios de producción específicos (aquí se pone de relieve el carácter histórico que ofrece Marx del trabajo concreto, justo como en todas las demás categorías económicas: las considera dinámicas, no estáticas como torpemente lo hace la sobrevaluada síntesis neoclásica), se realiza a partir de habilidades específicas y trata de satisfacer necesidades específicas y cuyo resultado inmediato es la creación de valores de uso. Sin embargo, la categoría clave para Marx fue la de *trabajo abstracto*, el cual en sus propias palabras es la *sustancia social común a todas las mercancías*,<sup>157</sup> y a todas las actividades productivas.

Dada la importancia otorgada por el mismo Marx a este concepto, y en tanto que creemos también que sin separar en sus múltiples determinaciones esta fundamental categoría socio-económica resultaría poco menos que imposible arribar a un cabal entendimiento de la teoría del valor-trabajo para una dinámica capitalista contemporánea, en aras de construir una dinámica anti-capitalista, concederemos un importante espacio a su reflexión. Para entender el concepto de trabajo abstracto desde una perspectiva contemporánea evitamos despeñarnos –como lo han hecho innumerables detractores del marxismo e incluso no pocos “marxistas”–, en el error de reducir el concepto de *trabajo abstracto* a sus connotaciones fisiológicas, es decir, no lo asumimos ni como gasto de energía física o corporal propia de cualquier individuo, ni como trabajo simple –considerado por muchas cabezas duras como preámbulo y complementario del trabajo

---

<sup>156</sup> Marx asignó una importancia decisiva a la diferencia entre trabajo concreto y trabajo abstracto. “Nadie, hasta ahora, había puesto de relieve críticamente este doble carácter del trabajo representado por la mercancía. Y como este punto es el eje en torno al cual gira la comprensión de la economía política, hemos de detenernos a examinarlo con todo cuidado”. Carta de Karl Marx a Engels del 24 de agosto de 1867, en *El Capital*, apéndice del Tomo I. Después de la publicación del primer volumen de *El Capital*, Marx escribió a Engels: “Lo mejor de mi libro es: 1) (en esto descansa toda la comprensión de los hechos) el doble carácter del trabajo, que se pone de relieve ya en el primer capítulo, según que se exprese en valor de uso o en valor de cambio; 2) el estudio de la *plusvalía* independiente de sus formas específicas, como son la ganancia, el interés, la renta del suelo, etc. *Ibíd.*”

<sup>157</sup> **Marx, Karl y Engels, Friedrich.** *Salario, precio y ganancia* en Obras Escogidas, FCE.

complejo o especializado—, ni como la inherente facultad de cualquier mujer u hombre de trabajar, de transformar productivamente su medio, independientemente de las específicas relaciones sociales de producción que subyacen a esa concreta forma de producir.<sup>158</sup> *Au contraire*, entendemos esta esencial categoría como parte de un entorno social e históricamente dado, es decir, “todo trabajo puede reducirse a *trabajo abstracto*, lo que nos permite aprehender, por debajo de todas las formas particulares que presenta el trabajo en determinadas circunstancias, una fuerza de trabajo social global que puede trasladarse de un uso a otro en función de las necesidades sociales”.<sup>159</sup>

Ahora, si presuponemos que el tiempo de trabajo necesario como fenómeno social es la objetivación del trabajo abstracto humano, presuponemos también que la existencia de dicho *valor* está vinculada a una determinada forma social de producir, *no es posible reconciliar un concepto fisiológico de trabajo abstracto con el carácter histórico del valor que crea*,<sup>160</sup> en tanto que gasto de energía productiva, éste siempre ha existido desde que el hombre fue capaz de emanciparse de la tiranía de la naturaleza, sin embargo, el *valor*, es decir, ese carácter específico que dota de sustancia a la mercancía sólo existe en la producción capitalista,

“La ley del valor opera en todo modo de producción basado en el intercambio mercantil, pero sólo en el capitalismo se convierte en ley económica

---

<sup>158</sup> Un ejemplo de lo anterior es el artículo de **Camelo, Octavio**. “Teoría de la mercancía: bosquejo de una interpretación lógico-matemática” en el cual, olvidando totalmente los fundamentos dialécticos de la teoría marxista del valor-trabajo, confunde *trabajo abstracto* con trabajo simple y *trabajo concreto* con trabajo complejo: “Al prescindir de sus caracteres útiles los trabajos se reducen al trabajo humano en general, al trabajo humano abstracto, es decir, al gasto de fuerza humana de trabajo [...] El trabajo útil es, la forma concreta de realización de la fuerza de trabajo. Con el valor de la mercancía, el trabajo de la sociedad se reduce al gasto de la simple fuerza de trabajo, esto es, al trabajo simple [...] el trabajo complejo es el trabajo simple multiplicado, por tanto, el valor de una mercancía que ha sido producto del trabajo complejo es menor que el valor de la mercancía resultante del trabajo simple”. En **López Díaz, Pedro (coordinador)**. *El Capital: teoría, estructura y método*. Tomo 4, Ediciones de Cultura Popular, UNAM, FE, México 1983. Pp. 199-201. Vemos en este caso como la obsesión por demostrar matemáticamente las teorías económicas marxistas resulta un galimatías carente de perspectiva histórica.

<sup>159</sup> **Negri, Antonio y Hardt, Michael**. *El trabajo de Dionisos*. Capítulo I, “El comunismo como crítica”, parte 3: Trabajo, Editorial Akal, Madrid, España 2003. Pág. 14.

<sup>160</sup> **Illich Rubin, Isaak**. *Ensayos sobre la teoría marxista del valor*. Cap. XIV, “El trabajo abstracto”. Cuadernos de Pasado y Presente, México 1977. Pág. 189.

fundamental. La conversión de la fuerza de trabajo en mercancía, es decir, el proceso de formación del mercado interno [de trabajo] la desposesión de los productores directos de sus medios directos de producción y de vida, hace posible que la producción de mercancías se generalice y que la ley del valor se convierta en el principal mecanismo que regula la producción, la distribución y el intercambio".<sup>161</sup>

Si bien el gasto de energía física enfocada a cualquier tipo de trabajo es la presuposición del trabajo abstracto, no es la sustancia de él.

En los tiempos propios de la transición a la posmodernidad, podemos interpretar ese gasto de energía no sólo como el desgaste sufrido por el trabajador durante una o más jornadas laborales, sino que dadas las condiciones en las que el *general intellect* se ha situado en la palestra de la producción hegemónica mundial, ese desgaste físico ya no corresponde siempre a la consecución de gestos corpóreos que le otorgaron impronta al caduco modelo fordista de producción; es decir, asumiendo que por más calificada y bien pagada que sea la fuerza de trabajo, no deja de pertenecer al mundo de la esclavitud remunerada y el tiempo que se gasta en su formación académica e intelectual pertenece a ese tiempo dedicado al desgaste físico, sin embargo, al mismo tiempo va añadiendo *valor* a la mercancía fuerza de trabajo que es su cuerpo, es decir, su *bios* y su *dynamis*.

Si el trabajo abstracto es la base de la teoría del valor-trabajo en Marx a partir de un momento histórico en que las máquinas empiezan a posicionarse como centralidad del proceso productivo con el subsecuente desplazamiento de fuerza de trabajo, incremento del ejército industrial de reserva e incremento de composición orgánica, e incluso, aceptando que durante el tiempo en que el fordismo (o fordismo-keynesianismo-leninismo como acertadamente lo nombró John Holloway)<sup>162</sup> y el taylorismo fueron los vectores que determinaron la dinámica de la producción y por tanto, seguía aplicando la ley del valor con base en la diferenciación entre trabajo concreto y abstracto, no podemos menos que

---

<sup>161</sup> **Guillén, Arturo.** *Imperialismo y ley del valor.* Capítulo I, "El carácter histórico de la ley del valor", Editorial Nuestro Tiempo, México 1981. Pp. 16-28.

<sup>162</sup> Ponencia presentada en el coloquio "Maio '68" sobre el 40º aniversario de ese acontecimiento, celebrado en Lisboa, en el Instituto franco-portugués el 11 y 12 de abril de 2008 y organizado por dicho instituto, la Universidad Nova y *Le Monde diplomatique*. Texto enviado por el autor especialmente para su publicación en la revista *Herramienta*.

replantearnos la ley del valor en esta época en que la producción, la distribución y el consumo se entrelazan entre sí, coinciden en el mismo proceso colectivo formando una red de comunicación humana en el que el tiempo de trabajo y el tiempo de no-trabajo se difuminan en una tenue franja gris, o en otras palabras, los saberes colectivos no sólo se generan en los centros productores de plusvalor, en las oficinas, en los laboratorios, en las universidades reproductoras del discurso de dominación capitalista, sino también en las calles, en los patios de las facultades, en las asambleas barriales, etc.; “así, se dice que el contenido de la producción capitalista se abre camino más allá de la forma capitalista. Cada vez más resulta ser lo mismo que el poder comunista del trabajo inmaterial cooperativo”.<sup>163</sup> En esta época a la que se le ha denominado como postfordista, el trabajo abstracto deja de ser la sustancia de valor para dar paso a otro fenómeno histórico-social al cual podemos identificar como *saber abstracto o trabajo inmaterial*.

El saber abstracto como saber científico en primer lugar, pero no sólo ese tipo de saber –nos referimos al cúmulo de experiencias emanadas de esa *quinta* revolución tecnológico-informático-industrial–, va abriéndose camino para convertirse en la principal fuerza productiva, es el conjunto de conocimientos que constituyen el epicentro de la producción social y, al mismo tiempo, dan un orden previo a todos los ámbitos vitales, es decir, el intelecto general. Escribe Marx:

“El robo del tiempo de trabajo sobre el cual se apoya la riqueza actual se presenta como una base miserable respecto de esta nueva base [el sistema automatizado de máquinas] que se ha ido desarrollando mientras tanto, y que ha sido creada por la gran industria. En el mismo momento en que el trabajo deja de ser la gran fuente de riqueza, el tiempo de trabajo deja y debe dejar de inmediato de ser su medida, y por lo tanto el valor de cambio debe dejar de ser la medida del valor de uso”.<sup>164</sup>

---

<sup>163</sup> **Ranciere, Jacques.** “¿Comunistas sin comunismo?”, en *Sobre la idea del comunismo*. Analia Hounie (comp.) Editorial Paidós, Buenos Aires 2010. Pp. 174.

<sup>164</sup> Fragmento de los *Grundrisse* de Karl Marx tomado de **Virno, Paolo.** Diez tesis sobre la multitud y el capitalismo postfordista, Tesis 2 “El posfordismo es la realización empírica del *fragmento sobre las máquinas* de Marx”, en *Gramática de la multitud: para un análisis de las formas de vida contemporáneas*. Editorial Colihue, Buenos Aires 2003. Pág. 111.

Este fragmento de los *Grundrisse* acerca del papel de las máquinas y señalado por Paolo Virno como "la realización empírica del postfordismo"<sup>165</sup> vislumbra con creces el papel que a la postre jugaría el saber abstracto en la producción y distribución del plusvalor. El tiempo de trabajo socialmente necesario para producir cualquier mercancía es cada vez menor dadas las circunstancias tecnológicas en que se produce en los comienzos de este siglo XXI, y por tanto las mercancías arrojadas al mercado tienen incorporado en sí mismas cada vez menos *valor*, lo cual no necesariamente redundaría en el *valor de uso* que tengan esas determinadas mercancías y que en muchas ocasiones determina el precio de ellas, pensemos por ejemplo en el mercado de armas; sin embargo, la cuestión esencial es el cómo establecer cualitativamente la ley del valor, cómo *tomarle el pulso* a partir de la producción de saberes, de cultura, de conocimiento que deviene global, que diariamente se reproduce en cualquier lugar del planeta gracias a las redes de información y que es susceptible de ser transformado por cualquier individuo sin ser éste necesariamente el propietario privado –en términos jurídicos– de este saber, es decir, el conocimiento se colectiviza al mismo ritmo que sirve para continuar con la inexorable tendencia a la centralización y concentración del capital; pero, ¿cómo cuantificar el tiempo de trabajo socialmente necesario para producir a *Minerva* devenida mercancía?

Para ahondar en el debate, coincidimos con Holloway cuando se refiere a la *explosión de constelaciones sociales*<sup>166</sup> ocurrida en 1968, año en que a su parecer empieza a resquebrajarse la relación entre la producción masiva y la promoción del consumo masivo a través de una combinación de salarios relativamente altos y el llamado Estado de bienestar, esto es lo que él llama la crisis del trabajo abstracto.

Actores centrales en este proceso eran los sindicatos, cuya participación en las negociaciones salariales anuales era una fuerza motriz, y el Estado que parecía tener la

---

<sup>165</sup> **Virno, Paolo.** Diez tesis sobre la multitud y el capitalismo postfordista, en *Gramática de la multitud: para un análisis de las formas de vida contemporáneas*. Editorial Colihue, Buenos Aires 2003. Pp. 107-130.

<sup>166</sup> Ponencia presentada por John Holloway en el coloquio "Maio '68" sobre el 40º aniversario de ese acontecimiento celebrado en Lisboa, en el Instituto franco-portugués el 11 y 12 de abril de 2008, organizado por el dicho instituto, la Universidad Nova y *Le Monde diplomatique* (edición portuguesa). La misma ponencia fue presentada unos días antes en el Instituto Poulantzas de Atenas, como parte de una serie de conferencias sobre el mismo aniversario. El enlace puede encontrarse en <http://www.herramienta.com.ar/revista-herramienta-n-38/mayo-1968-y-la-crisis-del-trabajo-abstracto>

capacidad de regular la economía y de asegurar niveles básicos de bienestar social. En esta sociedad no sorprende que las aspiraciones por un cambio social se centraran en el Estado y en la meta de tomar el poder estatal, sea por la vía electoral o de otra manera. Coincidimos incluso cuando sugiere que el peligro de restringirnos a la idea de la crisis del fordismo estriba en que:

“El término nos invita a verlo como uno más en una serie de modos de regulación que luego sería remplazado por otro (postfordismo, o imperio, o lo que sea): el capitalismo se entiende, entonces, como una serie de reestructuraciones, de síntesis, de clausuras, mientras que nuestro problema no es escribir una historia del capitalismo, sino de encontrarle una salida a esta catástrofe. Es necesario ir más allá del concepto del fordismo. El fordismo era una forma extremadamente desarrollada del trabajo alienado o abstracto, y lo que se atacó en aquellos años fue el trabajo alienado, el corazón mismo del capitalismo”.<sup>167</sup>

Retornando a nuestro punto inicial y siguiendo el hilo argumental de Holloway, agregamos que el trabajo abstracto como productor (sustancia) de valor y por tanto de plusvalor, requisito fundamental para la reproducción ampliada del capital, es el trabajo que, dadas ciertas circunstancias en el desarrollo científico-tecnológico adquiere una plurifuncionalidad en detrimento de su esencial papel como creador de valor; es el trabajo visto en abstracción de sus características particulares, es el trabajo que es equivalente a cualquier otro trabajo, una equivalencia que se establece a través del intercambio. La abstracción no es solamente una abstracción mental: es una abstracción real, el hecho de que los productos se produzcan para el intercambio condiciona el proceso de producción mismo y lo convierte en un proceso en el que lo único que importa es la realización del trabajo socialmente necesario, la producción eficiente de mercancías para que se puedan vender. El trabajo abstracto es el trabajo desprovisto de particularidad, desprovisto de significado. El trabajo abstracto produce la sociedad del capital, una sociedad donde lo único que importa es la acumulación del trabajo abstracto, la búsqueda constante de la ganancia. Así:

---

<sup>167</sup> *Ibíd.*



"...el trabajo abstracto teje la sociedad en la cual vivimos. Reúne en un tejido la multiplicidad de actividades humanas a través del acto de intercambio, a través de este proceso que nos dice una y otra vez: "no importa lo que te gusta hacer, con cuánto amor y cuidado creas tu producto, no importa que tu motivación haya sido una auténtica necesidad social, lo único que importa es si se va a vender, lo único que importa es la cantidad de dinero que puedas obtener por él". Es así que se tejen nuestras diferentes actividades, es así que se construye la sociedad capitalista".<sup>168</sup>

Lo consideramos abstracto porque aísla al trabajo de sus connotaciones no sociales –porque el trabajo es socialmente dividido y particularmente apropiado–, así como humanas y afectivas, desarrolladoras del potencial intelectual y moral de los sujetos. Es en este punto donde podemos entrelazar las dos principales teorías de Marx en pos de fortalecer un discurso de emancipación libertaria: la teoría del valor-trabajo y la teoría del fetichismo, denostada esta última por muchos autores, atribuyéndole falsamente connotaciones idealistas, intentado reducirla a una fugaz reminiscencia filosófica juvenil vinculada a la problemática de la alienación (de origen hegeliano) que supuestamente aparecería artificialmente incrustada o intercalada en algún pasaje aislado de *El Capital* para luego desvanecerse y dejar su lugar a un supuesto discurso "científico puro", centrado en las leyes objetivas de la economía política. Es por lo anterior que consideramos que este proceso al que Holloway llama *tejido de la multiplicidad de actividades humanas a través del acto de intercambio* va más allá: esta forma de relacionarnos, a través del intercambio de cosas, crea una cosificación o fetichización general de las relaciones sociales. De la misma manera en que la cosa que creamos se separa de nosotros y se yergue contra nosotros negando su origen, como el monstruo creado por el doctor Frankenstein en su prometeica febrilidad se rebela contra él, así todos los aspectos de nuestras relaciones con los otros adquieren el carácter de cosas. Continúa Holloway:

---

<sup>168</sup> *Op. Cit.*

“En el centro de nuestra actividad está el trabajo abstracto, pero la abstracción vacía y sin sentido de nuestro trabajo está sostenida en su lugar por toda la estructura de abstracción o alienación que nosotros mismos creamos: el Estado, la idea y la práctica de la sexualidad dimorfa, la objetivización de la naturaleza, el vivir el tiempo como tiempo-reloj, la percepción del espacio como un espacio contenido dentro de fronteras, y así sucesivamente. Todas estas dimensiones diferentes del sin sentido abstracto están creadas (y reforzadas) por el sin sentido abstracto de nuestra actividad cotidiana. Este tejido complejo es el que estalla en 1968”.<sup>169</sup>

Año que como Holloway lo pondera, consideramos como de potente inflexión histórica, pues coinciden los gritos de las multitudes con las convulsas reacciones de las burguesías, intuyendo un sustancial cambio en su mefítico paradigma. Es el año en que las multitudes gritaron ¡devuélvanme mi tiempo, mi sexualidad, mi satisfacción en el ocio!, ¡prefiero mi arte y mi poesía como trabajo, en vez de sus oficinas en rascacielos y bonos de productividad!, ¡deseo mi cuerpo ya no como templo de mi propia esclavitud sino como fuente de mil sensaciones, ¡arrebátelosle a la ética capitalista del trabajo el *eros* y el *tanatos*, el deseo y el placer, sin el contenido fetichizado que sistemáticamente articula la vida a la mera supervivencia, y la muerte como ulterior promesa de redención divina en la más abyecta pobreza. Y lo que llama la atención es que no son los obreros los dinamiteros de esta historia, no es la *clase revolucionaria por excelencia* la que hace explotar el orden de cosas existente. Los obreros fabriles juegan un papel importante, sobre todo en el mayo del 68 francés, pero no juegan un papel central en la explosión sesentayochera y en la época actual tampoco son los obreros en su sentido más tradicional quienes enarbolan las banderas negras que firmes resisten en las barricadas urbanas de los otrora poderosos centros económicos, no son sino las multitudes quienes han hecho de la lucha anticapitalista un multiforme caudal de tácticas enfocadas a una estrategia en común: debilitar al capitalismo en sus expresiones más cotidianas. Luego entonces, lo que explota es más bien una relación social, la relación social del trabajo abstracto, la relación que históricamente domina la vida en sociedad a la indiferente dinámica de la valorización del valor.

---

<sup>169</sup> *Ibíd.*

Habiendo establecido la noción de trabajo abstracto a partir de una dinámica postfordista y en sus características diferenciadas con el trabajo concreto podemos entender como el trabajo de los sujetos adquiere un carácter dicotómico en el capitalismo, crea valores de uso para la satisfacción de necesidades específicas de la humanidad y por otro lado, crea valores en aras de satisfacer las necesidades de acumulación del capital, sin importar que se estén satisfaciendo tales o cuales necesidades; hay que poner de manifiesto que la ciencia y la tecnología utilizadas en la producción de mercancías, amén de constituir el *acontecimiento*<sup>170</sup> histórico determinante de la producción de plusvalor, no son neutrales en tanto que su *utilidad* puede radicar en el proceso de construcción de edificios inteligentes destinados a ser hospitales o escuelas o a la fabricación de bombas de racimo, la diferencia radica en la tasa de ganancia esperada por los capitalistas hegemónicos en cada uno de los sectores que hemos puesto como ejemplo, sobre todo dadas las condiciones históricas prevaecientes en los albores del siglo XXI, en donde el poderío de naciones como Estados Unidos ha cedido terreno en aras de una consolidación imperial cuyas fronteras son menos fáciles de delimitar y cuyos intereses geoestratégicos se representan cada vez menos en la soberanía de los Estados-nación, *Estados Unidos no constituye –y en realidad, ningún Estado-nación puede hoy constituir– el centro de un proyecto imperialista [...] Ninguna nación será un líder mundial como lo fueron las naciones europeas modernas.*<sup>171</sup>

Por otro lado, a partir del argumento líneas arriba expresado se puede entender cómo puede ser el trabajo productor de valores y al mismo tiempo cómo puede el trabajo ser transformado en un valor, superando con ello la contradicción a la que se enfrentó David Ricardo: el concepto circular del valor, la serpiente que se muerde su propia cola. Para los neoclásicos, por otro lado, la teoría del valor-trabajo es sustituida por el burdo andamiaje de la teoría de la utilidad marginal. Desde esta perspectiva, es el sujeto el que se encarga de determinar el concepto de utilidad. De hecho, la definición de utilidad se

---

<sup>170</sup> Utilizamos la categoría *acontecimiento* en el sentido foucaultiano del término en tanto nos remite a la aleatoriedad que tiene lugar en el enfrentamiento de fuerzas, nos representa la inestabilidad azarosa del mercado y las fuerzas que conllevan a producir tanto en los hechos como en el discurso más de algo y menos que otro. A dicha inestabilidad propia del azar de un enfrentamiento (caótico y neurótico al seno de las fuerzas que controlan los mercados de mercancías, de dinero y de trabajo) al que Foucault llama *acontecimiento*, frente a la idea de hecho histórico, lo cual alude a lo apriorísticamente existente.

<sup>171</sup> **Negri, Antonio y Hardt, Michael.** *Imperio*. Editorial Paidós, Buenos Aires 2002. Pp. 13-18.

basa en la posibilidad que tiene el objeto de satisfacer las necesidades del sujeto, por tanto, es el sujeto el que define la utilidad, y el grado de utilidad del objeto, por ello, esta teoría es subjetivista: la noción de utilidad es extrínseca al objeto, lo trasciende totalmente, porque lo útil de él se decide en otra esfera, se decide en la facultad efectiva del sujeto.

En cambio, para Marx el valor surge como categoría económica a partir de la necesidad de existir que tienen las relaciones sociales mercantiles, como mediación económica de la especificidad mercantil de las relaciones políticas. Finalmente, la idea más importante, la categoría del valor va coincidiendo históricamente con el concepto de productividad. Marx define la magnitud de valor como el tiempo de trabajo socialmente necesario para la elaboración de una mercancía, considerado como un lapso promedio de desgaste de energía social realizado en condiciones técnicas medias. El término "socialmente necesario" se refiere a un cierto avance social de la ciencia y la técnica, una destreza social media y un desarrollo tecnológico también promedio. El resultado es un nivel medio de productividad social, que es a lo que en principio se refiere el concepto de valor. Como el valor se refiere a un cierto quantum de energía social, entonces también hay referencia a la tasa de la composición orgánica del capital, es decir, a la proporción de inversión establecida entre el capital constante, como valor conservado y el capital variable, como valor creado. Cuando los hombres comparan las cantidades de su propio trabajo, lo que están enfrentando son diferentes productividades, diferentes tiempos de trabajo privados para la elaboración de sus distintas mercancías. Cuando los individuos comparan diferentes magnitudes de valor, están comparando la cantidad de trabajo, o el quantum de valor creado, o la cantidad de energía social requerida para la producción de tal o cual mercancía. Cuando se habla del valor –como objetivación de trabajo abstractamente humano–, y del tiempo de trabajo socialmente necesario para la fabricación de cualquier tipo de bien –es decir, de magnitud de valor–, a lo que nos referimos es a un tiempo promedio de productividad, o a una productividad promedio que se configura como la resultante de todos estos tiempos de trabajo privadamente necesarios. Luego entonces, lo que se refiere en el mercado como el valor de las mercancías, que es para Marx la base del precio, es un tiempo medio de productividad social. En un mercado internacional, por ejemplo, lo que se equiparan también son promedios de productividad, tasas de composición orgánica, o índices proporcionales de

inversión entre el capital constante y el capital variable, y el índice de composición entre el valor conservado y el valor nuevo o creado de las mercancías. De ahí que la producción de plusvalor extraordinario signifique la absorción de plusvalía de empresas que producen en condiciones de ventaja tecnológica, con mayor productividad y con mayor composición orgánica.

Dadas las anteriores proposiciones que consideramos fundamentales para el impostergable aterrizaje en este siglo XXI de la operatividad de la ley del valor en la era del capitalismo postfordista, parecería que esta esencial ley de los procesos mercantiles deja de operar en esta época en que no sólo el monopolio de mercado (fenecido ya el monopolio de Estado en el último cuarto del siglo XX) impone su criterio en la asignación de los precios, sino también que, como ya habíamos apuntado con antelación, la producción de materialidad va cediendo espacios cada vez mayores a la producción de servicios para el capital, a la producción inmaterial.

Empecemos diciendo que sin la objetividad de *la mercancía*, y las especificidades sociales e históricas que subyacen a su existencia, no podríamos hablar de una *ley del valor*, en otras palabras, esta ley existe como tal en tanto *esas mercancías*, creadas bajo un específico modo de producción basado en la preeminencia del intercambio mercantil por sobre las necesidades de los productores directos y que implica un nivel muy desarrollado de la división social del trabajo, poseen en sí mismas *valor*, que no es lo mismo que precio ni utilidad, sino una unidad social media de trabajo. La ley del valor es una ley "objetiva independiente de la voluntad de los productores, que determina la producción social en las sociedades en las que dichos productores son productores privados independientes que sólo se relacionan entre sí mediante la compra y la venta de sus productos en el mercado".<sup>172</sup>

La producción mercantil es, como dice Marx, una producción fetichista, una producción de carácter enajenado donde las relaciones entre los individuos se encuentran mediadas por el objeto creado por ellos mismos, es el reino de la libertad del objeto, no del sujeto; es una libertad abstracta la que propone *la mercancía*, en tanto es garantizada por el capital y es externa a la voluntad soberana del individuo. Las relaciones humanas se

---

<sup>172</sup> **Guillén, Arturo.** *Imperialismo y ley del valor.* Capítulo I, "El carácter histórico de la ley del valor: el desarrollo histórico de la ley del valor", Editorial Nuestro Tiempo, México 1981. Pp. 25-26.

cosifican y las cosas se personifican en los productores. Es en este momento discursivo donde encontramos con claridad el gozne teórico que articula las dos teorías fundamentales de Marx en el orden de desnudar en sus más íntimas implicaciones al sistema capitalista de producción: su teoría del valor-trabajo y su teoría del fetichismo de la mercancía, y es dentro del contexto de esta última que estudiamos en su totalidad concreta el sistema económico de la sociedad capitalista. Sin embargo, como todo fenómeno histórico, la operación de la ley del valor está sujeta a las transformaciones revolucionarias que ocurren en el ámbito superestructural de las sociedades, por ejemplo, las revoluciones tecnológicas, los cambios cualitativos en las relaciones de producción que tales revoluciones generan, el monopolio del capital y la tendencia imperial de conformar instituciones jurídicas supranacionales o bloques regionales económicos en detrimento del gobierno de los Estados-nación, etc.

“El objeto de la teoría del valor es la *interrelación de diversas formas de trabajo* en el proceso de su distribución, que se establece mediante la relación de cambio entre cosas, estos es, productos de trabajo”,<sup>173</sup> en otras palabras, el objeto de la teoría del valor es *el trabajo* tal como se manifiesta en la economía mercantil: no como una actividad consciente, creadora en el proceso de transformación del medio y cuya constancia en el espacio-tiempo potencia el desarrollo de la humanidad, sino como trabajo abstracto humano que se objetiva en la mercancía y es vendido en el mercado como *valor*, es decir, es intercambiado no por su valor de uso por otro valor de uso, sino a partir de un valor de cambio determinado extrínsecamente a la mercancía como tal, “la cosificación del trabajo en el valor es la conclusión más importante de la teoría del fetichismo, que explica la inevitabilidad de la *cosificación* de las relaciones de producción entre las personas en una economía mercantil”.<sup>174</sup> Es aquí donde la contradicción entre el valor y el valor de uso se muestra tal como es, una relación de subsunción en la que los procesos materiales quedan subordinados a la dirección de los productores individuales de mercancías, “el trabajo privado de los productores separados de mercancías se vincula con el trabajo de todos los otros productores de mercancías y se convierte en trabajo ‘social’ sólo si el producto de

---

<sup>173</sup> **Illich Rubin, Isaak.** *Ensayos sobre la teoría marxista del valor.* Cap. VIII, “Las características básicas de la teoría del valor de Marx”, Cuadernos de Pasado y Presente, México 1977. Pág. 120

<sup>174</sup> *Ibíd.*, pp.125.

un productor es igualado como valor con todas las otras mercancías".<sup>175</sup> Es evidente en este punto que la solución a esta contradicción es la *liberación*<sup>176</sup> del trabajo de la alienación al que está sujeto; es el retorno a una economía donde las bienes y los servicios se intercambien entre sí como valores de uso, es decir, en base a la utilidad que tengan para el desarrollo de una comunidad y no esperando obtener una ganancia sobre el trabajo que hay incorporado en ellas; es la apuesta por el trabajo cooperativo, autónomamente determinado y autogestivo en sus implicaciones técnicas, y una división social del trabajo basada en la pluralidad de capacidades y preferencias de las mujeres y hombres y no en la oferta habida en las distintas ramas productivas originada en los cambios del valor de las mercancías o en la tiranía del excluyente sistema deseducador capitalista; es *de cada uno según su capacidad, a cada quien según su necesidad*.

El *valor* de la teoría del valor-trabajo es su historicidad, en palabras de Isaak Rubin, "...analiza las conexiones entre el desarrollo técnico y las relaciones sociales en una economía mercantil donde las personas no se relacionan entre sí directamente, sino a través de los productos de su trabajo..." El constante revolucionar de la técnica y la ciencia propios de la dinámica capitalista, lejos de significar una mejora en las condiciones de vida del pueblo trabajador o de incidir en el tiempo de trabajo con respecto del tiempo de *no trabajo* para el desarrollo artístico e intelectual de los sujetos, han coadyuvado a un aumento de la productividad a costa del paro forzoso de millones de seres humanos; este aumento de la productividad se expresa en una disminución de la cantidad de trabajo concreto consumido en promedio en cada proceso productivo. Como resultado de esto, la cantidad de este trabajo que se considera como *social* o abstracto como parte del trabajo total de la sociedad, disminuye. Este incremento de la productividad provoca cambios en los *valores* de las mercancías, cada vez traen en sí mismas menos valor, menos trabajo objetivado. Como botón de muestra baste recordar los fundamentos de la mal llamada economía "mixta" china, cuya superexplotación de fuerza de trabajo, aunada a factores técnicos de productividad arrojan como defenestrable resultado una impresionante masa de mercancías al mercado mundial y una tasa de ganancia muy por encima de naciones

---

<sup>175</sup> Op. Cit., pp. 123.

<sup>176</sup> Aprovechamos este momento para reiterar nuestra principal hipótesis: la libertad no devenida de un proceso de emancipación humana no será más que la libertad de unos cuantos de decidir sobre el resto de la humanidad; y de nueva cuenta nos ofrecerán sus libertades políticas como base de toda convivencia social, postrando al olvido las luchas por conquistar la libertad económica.

“observantes” de los derechos laborales de su clase trabajadora. De igual manera, y consideramos esto de total importancia, dichos cambios en el valor de las mercancías afectan la distribución del trabajo social entre las diversas ramas de la producción, lo cual nos obliga a repensar los términos de la ley del valor en estos tiempos en que el trabajo social se distribuye cada vez más *fuera de los lugares de trabajo*, o en otras palabras, refuncionalizar la ley del valor a partir de lo que Negri bien llamaría la *producción de la producción*, es decir, la producción de la red que posibilita la producción.

Para Negri y Hardt, las prácticas creadoras de valor, más que el trabajo “convencional” creador de valor (*work*), parecen ser la opción más adecuada para observar la producción, “no simplemente de saberes e identidades, sino de la sociedad y de las subjetividades que la animan, para observar, en realidad, la producción de la producción misma”.<sup>177</sup> Lo que otrora fueron el *just in time* y la disciplina de la fábrica como pilares de la sustentación de la producción social, hoy se trasladan al plano de lo social en sus aspectos políticos y culturales, en otras palabras, la fábrica como espacio de valorización trascendió sus propias fronteras e impuso esa dinámica en la cotidianidad de los individuos, Negri y Hardt llaman a este fenómeno postfordista la *sociedad-fábrica*. La sociedad en el más íntimo de sus momentos se vuelve *espacio* de valorización a partir de su subjetivo actuar diario. En esta sociedad-fábrica, la línea conceptual que distinguía el trabajo productivo y trabajo improductivo o la producción y la reproducción del capital<sup>178</sup> se diluye en una compleja red que entrelaza los antagonismos proponiéndolos como momentos de un todo concreto que es el trabajo intelectual, el trabajo afectivo, el trabajo técnico-científico, en una palabra, el trabajo inmaterial: el corpus del *general intellect*. Luego entonces, nos enfrentamos no a la desaparición de la ley del valor como preconizan numerosos autores (a menudo agrupados bajo la confusa bandera del posmodernismo), sino a la bancarrota de la históricamente operante *primera* ley del valor-trabajo –pese a la insistente centralidad que bajo una nueva máscara adquiere el trabajo proletario–, para

---

<sup>177</sup> **Negri, Antonio y Hardt, Michael.** *El trabajo de Dionisos*, Capítulo I, “El comunismo como crítica”, parte 3: Trabajo, Editorial Akal, Madrid 2003. Pág. 13

<sup>178</sup> Caso paradigmático es el análisis del trabajo doméstico, revalorado a la luz de los estudios del capitalismo maduro como elemento fundamental de la reproducción de la fuerza de trabajo. Negri y Hardt mencionan entre otros autores a Zillah Eisenstein, “Developing a theory of capitalist patriarchy and socialist feminism”, en **Zillah Eisenstein (ed.)**, *Capitalist patriarchy and the case of socialist feminism*, Nueva York, Monthly Review Press, 1979, pp. 5-40.



dar paso a una *segunda* ley del valor-trabajo cuya principal característica es la presencia del trabajo en el centro del mundo de la vida, la autovalorización de la fuerza de trabajo<sup>179</sup> como una variable semi-independiente en la estructura del capital, y "la extensión de la cooperación social de un punto a otro de la sociedad se hace total. Lo que nos conduce a una paradoja: en el preciso momento en que la teoría deja de ver el trabajo, el trabajo se ha tornado en todas partes la sustancia común".<sup>180</sup>

El tiempo de trabajo necesario para la reproducción de la mercancía fuerza de trabajo depende de dos factores: el desarrollo de la técnica y la ciencia y la lucha de las masas trabajadoras encaminadas a transformar sus condiciones al interior de los lugares de trabajo, lo cual nos arroja una primera conclusión: que la relación del trabajo respecto del valor creado por él es históricamente variable, sin embargo también nos arroja una elemental contradicción cuyo origen podemos rastrear precisamente en su carácter dinámico. Al seno de la cotidianeidad "tradicional" capitalista, un obrero crea un nuevo valor a medida que va empleando su fuerza de trabajo para producir mercancías; en un momento determinado, habrá conservado valor *viejo* y habrá creado un nuevo valor equivalente al valor de su salario, equivalente al tiempo de trabajo necesario para su reproducción. Si suponemos que en ese momento deja de trabajar, habrá creado un nuevo valor, pero no habrá creado plusvalor y por tanto, podría haber producción mercantil, pero de ninguna forma producción específicamente capitalista, es decir, habrá trabajado exclusivamente para reproducir su fuerza de trabajo, con lo cual la relación trabajo-salario carecería de sentido. Así las cosas, el carácter histórico de la ley del valor-trabajo nos impele a rechazar el *tiempo de trabajo necesario* como una constante, más bien entender esta última categoría como una consecuencia política de las distintas formas que pueden adoptar los procesos de trabajo:

"...la consideración de lo que es trabajo o practica creadora de valor depende siempre de los valores existentes en un contexto histórico-social dado [...] El

---

<sup>179</sup> No podemos perder de vista que para Negri y Hardt *et al* es la lucha de clases la que hace avanzar la historia y, por tanto, la conciencia de clase o la *autovalorización* obrera, son las que permiten que el capital y el Estado hagan ciertas concesiones como expresión del contrapoder. Entendemos la *autovalorización* como una alternativa al proceso de valorización de valor en tanto no se basa en la producción de plusvalía, sino en las necesidades y deseos de la colectividad.

<sup>180</sup> *Ibíd.*, p. 18

trabajo no ha de definirse sencillamente como actividad, como cualquier actividad, sino específicamente como la actividad socialmente reconocida como productora de valor".<sup>181</sup>

De aquí se desprende por ejemplo, que enormes parcelas de las distintas expresiones artísticas no sean consideradas como *trabajo*, sino como ocio *improductivo*, y la industria del ocio sea considerada –incluso puntal geoestratégico de la producción cultural del capital– espacio privilegiado de producción, y distribución de los procesos de valorización. En términos cuantitativos, tratemos de imaginar en qué momento determinado del proceso de trabajo de un patrocinador de televisión se cumple el tiempo de trabajo necesario para la reproducción de éste, y en qué momento se está generando valor nuevo en contradicción con la multiplicidad de *valores de uso* que pueda ofrecer y el salario que percibe merced la distribución global del plusvalor social global. Es evidente que la ley del valor-trabajo encuentra aquí un escollo histórico difícilmente conmensurable. Recordemos el fragmento de los *Grundrisse* acerca de la preeminencia de la maquina sobre el hombre en el que Marx afirma que "en el mismo momento en que el trabajo deja de ser la gran fuente de riqueza, el tiempo de trabajo deja y debe dejar de inmediato de ser su medida, y por lo tanto el valor de cambio debe dejar de ser la medida del valor de uso". En el momento en que se pasa de una perspectiva cualitativa a una cuantitativa, centrada en la medida del valor del trabajo, es decir, la cantidad de valor expresada en la relación existente entre un determinado bien y la proporción de tiempo de trabajo socialmente necesario para su producción, nos topamos frente a un dilema cuya solución aparente sería la restitución como categorías "científicas" del trabajo simple y el trabajo complejo; la segunda solución sería introducirnos en un universo de saberes y conocimientos que por sí mismos carecerían de funcionalidad dentro del entramado capitalista, más el súmmum de ellos, expresados como el supradicho *general intellect*, conforman la red de procesos de trabajo que entrelazados entre sí confieren vigencia a la valorización del capital aunque no sea ésta en los sectores "tradicionalmente" productivos.

Como ley de medida para el intercambio de equivalentes, la ley del valor, en estos momentos de capitalismo maduro deja de operar en su forma clásica de producción de riqueza a partir de la *objetivación* del trabajo vivo cuyo tiempo de trabajo es su propia

---

<sup>181</sup> Op. Cit., pp. 15-16

conmensurabilidad, con lo cual el valor de cambio dejaría de ser la medida de los valores de uso:

“En la medida en que con el desarrollo del capitalismo se registró la *creciente capacidad productiva del trabajo* –con el histórico incremento de la *composición orgánica del capital*–, el proceso creador de la riqueza estaba llamado a devenir en un proceso cada vez menos dependiente de la *economía del tiempo en general* y del *tiempo de trabajo en particular*, razón por la cual el proceso propendería a una *dependencia exclusiva* del avance combinado de *la ciencia y la técnica* y no ya de la intervención activa en el proceso del *trabajo vivo*”.<sup>182</sup>

De aquí se desprenden dos contradicciones fundamentales: en lo cuantitativo, “aparece una desproporción creciente entre el tiempo de trabajo y su producto; en el aspecto cualitativo, aparece un desfase entre el trabajo abstracto indiferenciado y la sinergia expresada por la conquista de un poderío cada vez mayor del proceso productivo que determinará la menguante importancia del trabajo asalariado”.<sup>183</sup>

---

<sup>182</sup> **Velarde, Alfredo.** *¿Hacia la emancipación del mundo del trabajo? (El Marx de los Grundrisse, Teoría del Valor y General Intellect)*. Ponencia al IV Coloquio Nacional sobre la obra de Karl Marx frente al siglo XXI en la Universidad Autónoma de Guerrero, campus Chilpancingo. 18, 19 y 20 de abril de 2012. Inédito, pág. 8.

<sup>183</sup> *Ibíd.*, pág. 9.

**El control del tiempo como fundamento del *postfordismo*: mecanismos de subsunción del *tiempo de trabajo* y del *tiempo de no trabajo*.**

El control de la vida de los individuos en su cotidianeidad, de los momentos que podemos nombrar como constitutivos de su biopolítica, en otras palabras, de la temporalidad que tras de una aparente imparcialidad subyace a las relaciones entre las personas y con las cosas, ni es novedoso, ni privativo del modo de producción específicamente capitalista, sino que se ha constituido como una práctica por demás común de las instituciones hegemónicas a lo largo y ancho de la historia del hombre. El dominio de *Cronos* en la vida de los sujetos, más allá de sus momentos meramente *productivos*, ha redundado también en una especie de marasmo en la conciencia que los individuos tienen de sí mismos y de sus capacidades creadoras y transformadoras del medio que los rodea. De esta forma, sustituyendo al pensamiento dialéctico que debiera ser sintomático de una sociedad moralmente desarrollada, se ha involucionado a la idea del absoluto, a la verdad irrefutable de la realidad fetichizada e inmediata, a la muy posmoderna idea del fin de la historia. Hemos transitado de una sociedad donde la servidumbre se imponía de forma involuntaria como parte de una inicua ley divina a una sociedad de servidumbre voluntaria<sup>184</sup> –mucho más perjudicial que la dominación externa–, en la que el pueblo mismo autoriza a sus opresores, quienes sólo pueden hacerle daño “en la medida en que este esté dispuesto a tolerarlos”.<sup>185</sup> Es a esto a lo que primero Michel Foucault y luego Michael Hardt y Antonio Negri denominaron *la transición histórica de la sociedad disciplinaria a la sociedad de control*,<sup>186</sup> el cual no pude haberse dado sin el control del tiempo del hombre: la contradicción entre el mundo del trabajo y el capital es una

---

<sup>184</sup> Es esta una circunstancia que desde 1576 había ya advertido Etienne de La Boétie en su *Discours de la servitude volontaire ou Contr'un*. Consideramos que también de La Boétie comparte la noción spinoziana de *multitud* frente a la de *pueblo*. Vid. **De La Boétie, Etienne.** *Discurso sobre la servidumbre voluntaria o el contra-uno*. Editorial Las cuarenta, México 2006.

<sup>185</sup> *Ibíd.*, pág. 38.

<sup>186</sup> La sociedad disciplinaria es aquella en la que la dominación social se construye a través de una red difusa de *dispositivos* y aparatos que producen y regulan las costumbres, los hábitos y las prácticas productivas. La sociedad de control, en cambio, debería entenderse como aquella sociedad (que se desarrolla en el borde último de la modernidad y se extiende a la era posmoderna) en el cual los mecanismos de dominio se vuelven aún más “democráticos”, aún más inmanentes al campo social, y se distribuyen completamente por los cerebros y los cuerpos de los ciudadanos, de modo tal que los sujetos mismos interiorizan cada vez más las conductas de integración y exclusión social adecuadas para este dominio. Vid. **Negri, Antonio y Hardt, Michael.** *Imperio*. Capítulo 2, “La producción biopolítica”, Editorial Paidós, Buenos Aires 2002.

contradicción biopolítica, ya que éste último no sólo controla el tiempo de trabajo necesario, sino el resto del tiempo que el individuo tiene para su reproducción social. A manera de botón de muestra de lo necesario que se vuelve el control de la temporalidad por parte de los poderes hegemónicos, podemos mencionar la imposición –haciendo a un lado los cálculos astronómicos acertadamente realizados entre otros por Galileo Galilei– del calendario gregoriano que entre otros motivos concilió, muy a la manera de la escolástica, la revelación del movimiento rotacional y traslacional de la tierra con la conmemoración de las pascuas cristianas en aras de proyectar el dogma del cristianismo hacia un cada vez más nítido renacimiento de las ideas. Sin embargo, para los propósitos del presente ensayo circunscribiremos nuestro análisis al vigilante control que hace el capitalista del tiempo de trabajo a partir de la pertinente ubicación de ciertos signos identitarios que nos proporcionen una más clara idea del *proletariado* moderno, así como de la ingente incorporación de los espacios más íntimos de la vida de los individuos a la dinámica de valorización del capital, es decir, la subsunción del tiempo de *no trabajo*.

De igual forma, sostenemos la realización de la libertad (económica primero, política después), como un problema de *tiempo*, en tanto que el comunismo como triunfo de la razón contra la barbarie debiera ser una sociedad en la que la medida social de la riqueza y *la dimensión de la existencia individual* esté determinada por el *tiempo libre* y no por el *tiempo de trabajo*. Al *tiempo de trabajo* le sigue el *tiempo de no trabajo*, en el cual la *cultura* capitalista ha encontrado una manera de seguir rindiendo culto al becerro de oro: el consumo a gran escala –de aquí se desprende la deuda como mecanismo de control social–, a partir de necesidades y deseos ficticios. El derecho al ocio, planteado de manera extraordinaria por Paul Lafargue en su *Derecho a la Pereza*, es la reivindicación por un mundo donde las revoluciones científico-tecnológicas sirvan a los intereses de la humanidad en lugar de ser patentes de corso en la lucha por la extracción de *plusvalía extraordinaria*; es también la negación de la causa de la degeneración física, moral e intelectual de mujeres y hombres, a saber: el trabajo en la sociedad capitalista. Baste recordar la moral cristiana, convenientemente apropiada por la moral capitalista, señalando *el trabajo* como ejemplar castigo a la primera pareja por rebelarse contra *el creador* al comer del fruto del árbol del conocimiento, negándose como animales sin voluntad y reafirmandose como seres con libertad de elección ante un dios receloso de su propia creación. El trabajo extenuante, sea ya en la forma de esclavo, tributario o

asalariado, se exalta desde los púlpitos cubiertos de mal habido oro como divino castigo impuesto a los desheredados de la tierra con la promesa redentora del paraíso perdido, pero el clero conoce bien el valor de la pereza como aliciente del desarrollo intelectual, más lo niega porque el embrutecimiento de las masas conviene a los dogmas de fe; en palabras de Kant, *lo peor de los dogmas es que exigen obediencia*. Y sin embargo, mientras existan los pilares que sostienen el sistema capitalista de producción, el ocio no será una cuestión de elección, sino de necesidad. La necesidad de abolir el trabajo asalariado ha provocado revoluciones y rebeliones, más la necesidad puramente material de satisfacer lo mínimo para seguir sintiéndonos hombres bajo nuestras camisas ha provocado que esas rebeliones sean minimizadas y posteriormente sofocadas mediante la enorme presión ejercida por los *parados*.

En la época de la Asociación Internacional de Trabajadores, el ocio fue considerado como una *actividad* punible, detestado por los plutócratas siempre ávidos de *tiempo de trabajo excedentario*; por otro lado, la gran industria propició el hacinamiento en espacios relativamente estrechos de miles de trabajadores que convivían durante largas jornadas y que empezaron a dedicar su *tiempo libre* a organizarse contra las injusticias del mundo del trabajo. Huelga decir que dichas conspiraciones fueron sofocadas a sangre y fuego. Pocos fueron los industriales que inteligentes, entendieron la necesidad de administrar e incorporar los escasos momentos *libres* de la fuerza de trabajo a la finalidad inmediata del capital y así evitar que los obreros se reunieran y organizaran contra las normas del *trabajo por salario*; cayeron en cuenta estos industriales que la productividad por hora-hombre se incrementaba al reducir el tiempo de la jornada de trabajo, elevar modestamente los salarios y multiplicar los días francos; las ligas dominicales de fútbol entre otras lúdicas actividades son resultado de estas *visionarias* recomendaciones laborales. Un siglo más tarde, el toyotismo,<sup>187</sup> fue la expresión de esa misma necesidad de aumentar la productividad mediante la flexibilización laboral, el *just in time* y la incorporación de los momentos de ocio de sus trabajadores a las actividades *extra-laborales* organizadas por los psicólogos industriales de las mismas empresas, lo cual, aunado a las diferenciaciones salariales vía la especialización educativo-laboral generaron

---

<sup>187</sup> Vid **Coriat, Benjamin**. *El Taller y el Cronómetro*, principalmente el capítulo 9, "El trabajo y su productividad. Lo que está en juego en la crisis", pp. 145-160; y capítulo 10, "La recomposición de la línea de montaje". Editorial Siglo XXI, México 2003.

una masiva intoxicación en las mentes de los trabajadores –aunque no en todos los gremios–, haciéndoles creer que finalmente el capitalismo había llegado a un estadio de bonanza y prosperidad. En otras palabras, podemos caracterizar el capitalismo maduro o postfordismo o capitalismo imperial, no tanto por la asunción por parte de los trabajadores de la dinámica propiamente vivida en el *tiempo de trabajo* –lo cual es falso, ya que el *tiempo de trabajo* genera resistencias, antagonismos como bien lo menciona Antonio Negri al caracterizar el *laboratorio Italia*–,<sup>188</sup> sino como una alienada aceptación de la vida misma en tanto determinación sustantiva del capital: el consumo, los deseos, las relaciones afectivo-sexuales, la cultura, quedan así intermediadas y subordinadas a relaciones mercantiles y susceptibles de ser enajenadas mediante un contrato de compra-venta. Todos estos aspectos de la humanidad que otrora estaban bajo la tutela de los individuos –esto lo decimos con las pertinentes reservas–, conforman la red que posibilita la producción de valores en este capitalismo maduro; ergo, asistimos a la producción mercantilizada de la vida misma, es decir, a una subsunción total de la vida de los sujetos sociales a la dinámica reproductora del capital. Cabe aquí mencionar que el capital no sólo desarrolla fuerzas productivas y transforma relaciones sociales de producción afines a su momento histórico determinado, sino también genera antagonismos, principalmente en la clase obrera, quien por su estrecha relación con el capital se niega conscientemente a ceder los pírricos derechos ganados a cambio de la cuota de ganancia del burgués, y esos antagonismos, que en ocasiones llegan a verdaderos estallidos sociales, encarnan la sustancia de la lucha de clases, sin la cual sería imposible aprehender el movimiento real de la sociedad capitalista. Paul Lafargue sentenció en 1880 contraviniendo la idea de trabajo de la *ética protestante*:

“Para que llegue a la conciencia de su fuerza es necesario que el proletariado pisotee los prejuicios de la moral “cristiana”, económica y librepensadora; es

---

<sup>188</sup> En el capítulo III, “La constitución del tiempo. Prolegómenos. Relojes del capital y liberación comunista” de su libro *Fábricas del sujeto/Ontología de la subversión*, Antonio Negri caracteriza el Laboratorio Italia como “...taller de elaboración teórica dentro de las luchas, es decir, dentro de los comportamientos subversivos de las masas de trabajadores. En el *laboratorio Italia* se pusieron a punto conocimientos relativos al tránsito postfordista de la industria, se anticipó la expectativa de la revolución informática y de su impacto social, se comprendió con antelación el tránsito a la sociedad de servicios, a la descentralización productiva, y se elaboró la figura del *trabajo inmaterial* como función productiva hegemónica del capitalismo que venía. Pero al mismo tiempo, y de manera precisa, se analizaron los nuevos comportamientos sociales de la fuerza productiva, se definieron como *obrero social e intelectualidad de masas*”.

necesario que vuelva a sus instintos naturales, que proclame "los Derechos a la pereza" mil veces más nobles y más sagrados que los tísicos "Derechos del hombre", que se obligue a trabajar no más de tres horas diarias –*aunque nosotros no estaríamos de acuerdo con la parte referente a obligar a otros a trabajar*–, holgazaneando y gozando el resto del día y de la noche [...] y que el trabajo se convertirá en un condimento de los placeres de la pereza, en un ejercicio benéfico al organismo humano y en una pasión útil al organismo social cuando sea sabiamente regularizado y limitado a un máximo de tres horas".<sup>189</sup>

En suma, la emancipación del hombre, su expresión en la objetivación de su propia reproducción material adquiere de nueva cuenta un cariz antagónico: el desarrollo de las fuerzas productivas *podría* resultar en la disminución del *tiempo de trabajo* en beneficio de la clase trabajadora, permitiéndole cada vez mayores lapsos de ocio que bien podrían utilizarse para el desarrollo moral, artístico, intelectual etc. de los individuos. Esto es algo que de manera precoz intuyó Marx en los *Grundrisse*:

"El verdadero ahorro en la economía consiste en el ahorro del tiempo de trabajo [...], pero este ahorro es lo mismo que el desarrollo de la productividad. Por lo tanto, ciertamente no es la renuncia al placer, sino el desarrollo de la fuerza, de las capacidades de producción y de esta manera, tanto de las capacidades como de los medios para el disfrute placentero [...] El ahorro del tiempo de trabajo es el incremento del tiempo libre, es decir, del tiempo para el desarrollo pleno del individuo. Esta es la fuerza productiva más importante, la cual a su vez influye en la productividad del trabajo. Es evidente que el tiempo de trabajo no puede permanecer en una oposición abstracta al tiempo libre –como se manifiesta desde el punto de vista de la economía burguesa. El tiempo libre transforma a quien lo posee en un sujeto diferente".<sup>190</sup>

---

<sup>189</sup> Lafargue, Paul. *El derecho a la pereza*. 1880

<sup>190</sup> Marx, Karl. *Grundrisse der Kritik der Politischen Oekonomie*. FCE, México pp. 599.



Sin embargo, observamos cómo conforme se suceden una tras otra las revoluciones científico-tecnológicas, la subsunción del *tiempo de trabajo* al capital da paso a la subsunción del *tiempo de no trabajo* a la dinámica esclavizante del capital, totalizando en cada aspecto de la vida de los sujetos dicha subordinación. En otras palabras, consideramos que no es adecuado ya seguir discutiendo de forma aislada sobre la subsunción del trabajo, del consumo e incluso de los deseos y de las necesidades de los individuos, sino que todas estas abstracciones en la cotidianidad del hombre quedan subyugadas bajo una nueva forma de subsunción a la que bien podríamos definir como *subsunción total de la vida al capital*.<sup>191</sup>

La revolución social es una lucha política por cuestiones de *economía*, incluso la socialización y posterior (auto)gestión de los medios de producción entre las masas trabajadoras es un *issue* político, por tanto, es factible arrogarnos el uso del foucaultiano concepto de *biopoder* para enmarcar dicha subsunción de la vida a un poder político, al poder político que despliega el capitalismo imperial a través de distintas instituciones estatales y supraestatales. El control del *tiempo de no trabajo* o *tiempo de ocio* no escapa a esta dinámica totalizadora, e incluso las modalidades de dominio que se ejercen sobre él son determinantes para la reproducción del modo de producción capitalista maduro. Es este el punto que más interesa al párrafo que aquí nos tiene: "...todo esto se inserta en la gran tradición materialista que va de Maquiavelo a Spinoza y a Marx y que sólo nos dice una cosa: el deseo de liberación tiene una lógica ontológica irreductible. La inmanencia<sup>192</sup> es este reino de posibilidades. Un *telos* no clásico sino ilustrado, no renacentista sino barroco, no moderno sino posmoderno".<sup>193</sup> y esto último porque ante la posmodernidad que prescribe el fin de las metahistorias como ortodoxia, no habría que pensar en el retorno de la *modernidad* como único resguardo de la humanidad, sino en una *altermodernidad comunista* –si me es permitido el exceso teórico–, donde el predominio

---

<sup>191</sup> Retomando un concepto propuesto por Alfredo Velarde y que consideramos como adecuado para la exposición que aquí nos ocupa. Otro texto donde podemos encontrar un argumento similar, es decir, el de la vida misma puesta a trabajar al precio de la precariedad, es el de **Fumagalli, Andrea**. *Bioeconomía y capitalismo cognitivo. Hacia un nuevo paradigma de acumulación*, de la colección Mapas 29.

<sup>192</sup> La emancipación de los individuos no se desprende de la temporalidad que los engulle, todo individuo mantiene esa relación de inmanencia con su yo: el deseo de libertad perdura por sí mismo, aun cuando los grilletes impuestos por la historia no parezcan tener fin.

<sup>193</sup> **Negri, Antonio**. Capítulo III, "La constitución del tiempo. Prolegómenos. Relojes del capital y liberación comunista" en *Fábricas del sujeto/Ontología de la subversión*, Editorial Akal, Madrid 2006.

del valor de cambio como parámetro de riqueza sea sustituido por el valor de uso, donde la corrosiva gran industria ceda paso a las tecnologías híbridas, menos agresivas para con el medio ambiente, donde el racionalismo liberal ceda su lugar al cooperativismo autogestionario y los gobiernos fenezcan bajo la égida de la administración de la *res pública* mediante asamblea, en síntesis donde el ser humano pueda desarrollarse en lo físico y en lo moral, en lo afectivo y en lo sexual, en lo intelectual y en lo material, es decir, nuestra contrapropuesta: en una sociedad comunista postindustrial.

De vuelta al tema que nos compete, afirmamos que el tiempo es espacio, es magnitud, es medida y mediación respecto de otras magnitudes. La medida de un valor por ejemplo, es el tiempo de trabajo humano abstracto que se ha *objetivado* en él. El tiempo homogeneiza al mismo tiempo que distiende los átomos de la sociedad, equipara los procedimientos productivos en aras de una eficiencia tecnocrática, y por otro lado diferencia, respecto de la posición en el entramado socio-económico, los momentos concretos de reproducción del individuo; incluso la potencia productiva *oficialmente* se rige por la *sustancia homogénea temporal*,<sup>194</sup> el tiempo, por lo tanto, mide el trabajo en la medida en que lo reduce a una sustancia homogénea, es decir, constituye, con respecto al trabajo, *medida y materia, forma y sustancia*. Nuevamente nos enfrentamos a una aparentemente irresoluble aporía para sujetar la teoría del valor trabajo de Marx a *les temps modernes*: la medida del valor de cambio se determina desde el exterior, es decir, a partir de cantidades temporales basadas en el valor de uso, determinadas en lo inmediato. La *inmediatez* de la determinación, colocada frente a la función de *mediación* que la misma unidad cuantitativa determina, constituye un auténtico enigma. Un enigma que se manifiesta por lo menos a través de las siguientes aporías: definición de trabajo calificado o complejo, del trabajo productivo frente al trabajo improductivo, de la fuerza de trabajo productiva y de la función productiva del trabajo intelectual y científico.<sup>195</sup> Es decir, en estos casos el trabajo no puede reducirse a un lapso determinable (unidad de medida) mediante el cual se pueda establecer la dinámica de la maquinaria global capitalista; el trabajo complejo, productivo, científico, es definitivamente irreductible a unidades temporales elementales. Nos encontramos ante una de nuestras principales hipótesis: la valorización capitalista mediante la explotación del *general intellect* es uno de los signos

---

<sup>194</sup> *Ibíd.*

<sup>195</sup> *Op. Cit.* pp. 86

identitarios del capitalismo maduro, que sin embargo, no es necesariamente comensurable.



## IN-CONCLUSIONES.

A modo de corolario podemos decir que el tiempo no es el elemento a controlar, sino *los momentos*, es decir, todo aquello que es intermediado, medido y sopesado por la temporalidad finita de lo humano, que subjetiviza al individuo e identifica su vida societal. La invención de biopolítica por parte de las multitudes (es decir, de nuevas formas de vida en abierto antagonismo con el modo de producir capitalista) es rebatida desde las instituciones imperiales mediante el control de esa misma biopolítica, pero con rasgos distintivos, sutiles y “humanizados” para algunos casos, para otros, abiertamente *neocoloniales*. Esos átomos de tiempo, que unidos forman la historia social del hombre, también conforman estructuras, redes que no sólo contribuyen a reproducir y circular el capital a escala global, sino que en cuyos nudos o conexiones se escribe la otra historia: la historia –llamémosla– emocional de las multitudes, escrita muchas de las veces desde el punto de vista del amor y del deseo. La emancipación de la humanidad es un deseo, la anarquía y el comunismo son deseos y ambas devienen praxis a partir de actos concretos de los individuos inspirados en un sinnúmero de subjetividades. *Mutatis mutandi*, podemos proponer entonces una economía política del cuerpo y del deseo desde un punto de vista *deleuziano*,<sup>196</sup> es decir, no desde un punto de vista esquizoide, sino colectivista: arrojar al basurero de la historia la idea liberal decimonónica del deseo como interiorización del individuo, autónomo de la sociedad en la que vive y de la libertad como personalísimo reducto frente a un colectivo amenazante.

El amor desfetichizado, insurrecto, desprovisto de ataduras morales, el *amor político*<sup>197</sup> en suma, consideramos, debe ser piedra angular de la nueva sociedad que ha de venir y que forzosamente deberá ser construida sobre los escombros del palacete capitalista. Coincidimos, por otro lado, plenamente con los planteamientos de Michael Hardt al incorporar el *amor* como categoría política, pero hay que apuntar que él no hizo más que retratar una conducta que de manera insumisa ha venido construyendo

---

<sup>196</sup> Al respecto, ver **Deleuze, Gilles y Guattari, Félix.** *El Antiedipo: Capitalismo y esquizofrenia*. Editorial Paidós, Buenos Aires 2005.

<sup>197</sup> En la excelente intervención que en el *Festival de la Digna Rabia* hace Michael Hardt propone el amor político como “...una máquina creativa, una máquina ontológica que produce siempre nuevas formas de vida. Además, el amor tiene que ser una práctica organizada. El amor —es decir, el amor bien hecho como práctica política— nunca es espontáneo. Tiene que haber un adiestramiento, un entrenamiento en el amor”.

resistencias en los más disímiles lugares del planeta; el amor como parte sustancial del ideario activista anticapitalista construye militancia y desmitifica relaciones de sujeción y poder al mismo tiempo que desacraliza la praxis política de la vetusta *izquierda*. El amor trata de un proceso de construcción de encuentros en lo común. Para finalizar, me gustaría presentar una cita del autor en marras que en pocas palabras resume la idea política recién analizada: "El amor tiene que ser una dinámica, un encuentro entre multiplicidades. Todos nosotros estamos constituidos de multitudes. El amor pone en contacto nuestras multiplicidades con las multiplicidades del amante y compone desde estas multiplicidades nuevas figuras y nuevas relaciones".<sup>198</sup>

En una elemental síntesis: el *amor* como estrategia política y como medio de revolucionar el *telos* del hombre no es descabellado si antepone la premisa básica del comunismo: lo común al hombre en constante adecuación a las prácticas políticas de los insumisos, en la *permanente* reinvencción de biopolítica de un nuevo siglo XXI.

---

<sup>198</sup> *Ibíd.*



## BIBLIOGRAFÍA.

- **Bakunin, Mijail.** *Dios y el Estado.* Editorial Antorcha, México 1987.
- **Bakunin, Mijail.** *Estatismo y Anarquía.* Editorial Utopía Libertaria, Buenos Aires, Argentina 2006.
- **Bakunin, Mijail.** *La libertad.* Editorial Agebe, Buenos Aires, Argentina 2006.
- **Bakunin, Mijail.** *Obras político-filosóficas.* Editorial Júcar, Madrid, España 1980 Tomo II.
- **Barret, Daniel, (Rafael Spósito).** *Los sediciosos despertares de la anarquía.* Colección Utopía Libertaria, Buenos Aires, Argentina 2011.
- **Bayer, Osvaldo.** *El fin del pacifismo. La única salida es la violencia.* En <http://www.rebellion.org/hemeroteca/opinion/bayer160203.htm>
- **Benítez Fernando.** *Libro de los desastres.* Editorial Era, México, 1988.
- **Berlin, Isaiah.** *Cuatro ensayos sobre la libertad.* Alianza Universidad, Madrid, España 1988.
- **Camus, Albert.** *El mito de Sísifo.* Editorial Alianza, Madrid 1997.
- **Cappelletti, Ángel.** *La ideología anarquista.* Editorial Libros de la Araucaria, Colección La Protesta, Buenos Aires, Argentina.
- **Castells, Manuel.** *La era de la información. Economía, sociedad y cultura.* Tres tomos, Editorial Siglo XXI, Madrid, España 2004.
- **Constant, Benjamin.** *Acerca de la libertad de los antiguos comparada a la de los modernos.* Katz editores, Madrid 2010.
- **Coriat, Benjamin.** *El Taller y el Cronómetro.* Editorial Siglo XXI, México 2003.
- **D'Auria, Aníbal (comp.)** *El anarquismo frente al derecho.* Grupo de Estudio Sobre el Anarquismo, Colección Utopía Libertaria, Buenos Aires, Argentina 2007.
- **Deleuze, Gilles y Guattari, Félix.** *El Antiedipo: Capitalismo y esquizofrenia.* Editorial Paidós, Buenos Aires 2005.
- **De La Boétie, Etienne.** *Discurso sobre la servidumbre voluntaria o el contra-uno.* Editorial Las cuarenta, México 2006.
- **Echeverría, Bolívar.** *Valor de uso y utopía.* Editorial Siglo XXI, México 1998.
- **Engels, Friedrich.** Introducción a la "Gueerra civil en Francia de Karl Marx. 1891
- **Engels, Friedrich.** *La situación de la clase obrera en Inglaterra.* Ediciones de Cultura Popular, México 1977.
- **Fernández Buey, Francisco.** *Marx sin ismos.* Editorial Viejo Topo, Madrid, España 1998.
- **Flores Magón, Ricardo.** *Regeneración 1900-1918.* Con prólogo de Armando Bartra. Editorial Era, México 1981.
- **Friedman, Milton y Rose.** *La libertad de elegir.* FCE, México 1980.
- **Fumagalli, Andrea.** *Bioeconomía y capitalismo cognitivo. Hacia un nuevo paradigma de acumulación,* de la colección Mapas 29.



- **Galcerán, Montserrat.** *Deseo y Libertad: una investigación sobre los presupuestos de la acción colectiva.* Editorial Traficantes de sueños, Madrid, España 2009.
- **Gramsci, Antonio.** *Cuadernos de la cárcel.* Tomos I y V, Editorial Era, México 1999.
- **Gray, Thomas.** *Elegy written in a country church-yard.* Editorial Bibliolife, Londres 1985.
- **Grossman, Henryk.** *La ley de la acumulación y del derrumbe del sistema capitalista.* Editorial Siglo XXI, México 1991.
- **Guillén, Abraham.** *Economía autogestionaria. Las bases del desarrollo económico de la sociedad libertaria.* Editorial Fundación de Estudios Libertarios Anselmo Lorenzo, Madrid 1990.
- **Guillén, Arturo.** *Imperialismo y ley del valor.* Editorial Nuestro Tiempo, México 1981.
- **Harvey, David.** *Espacios de esperanza.* Editorial Akal, Madrid, España 2003.
- **Hinkelammert, Franz.** *Crítica de la razón utópica.* Editorial Descleé de Brouwer, Colección Palimpsesto, Bilbao, España 2002.
- **Holloway John.** ponencia del coloquio "Maio '68" sobre el 40º aniversario de ese acontecimiento celebrado en Lisboa. <http://www.herramienta.com.ar/revista-herramienta-n-38/mayo-1968-y-la-crisis-del-trabajo-abstracto>
- **Horowitz, Irving L.** *Los anarquistas en la práctica.* Alianza Editorial, Madrid, España, 1996.
- **Hunt, Tristram.** *El gentleman comunista. La vida revolucionaria de Friedrich Engels.* Editorial Anagrama, Barcelona 2011.
- **Illich Rubin, Isaak.** *Ensayos sobre la teoría marxista del valor.* Cuadernos de Pasado y Presente, México 1977.
- **Kant, Immanuel.** *Crítica de la razón práctica.* Editorial FCE, UAM, UNAM 2005.
- **Kohan, Néstor.** *Nuestro Marx.* Bajado de [www.rebellion.org](http://www.rebellion.org)
- **Kosik, Karel.** *Dialéctica de lo concreto.* Cap. 1, "Dialéctica de la totalidad concreta". Editorial Grijalbo, México 1967.
- **Lafargue, Paul.** *El derecho a la pereza.* 1880.
- **Lefebvre, Henri.** *El derecho a la ciudad.* Ediciones Península. Colección Historia, Ciencia y Sociedad, Barcelona, España.
- **López Díaz, Pedro (coordinador).** *El Capital: teoría, estructura y método.* Tomo 4, Ediciones de Cultura Popular, UNAM, FE, México 1983.
- **Malatesta, Errico.** *La anarquía y el método del anarquismo.* Editorial La nave de los locos, México 1984.
- **Maquiavelo, Nicolai.** *El príncipe,* Editorial EDAF, Madrid, España 2009.
- **Marx, Karl.** *Cuadernos de París o Manuscritos de 1844,* con estudio previo de Adolfo Sánchez Vázquez. Editorial Era, México 1974.
- **Marx, Karl.** *El Capital,* Tomo I, Editorial Siglo XXI, México 2007.
- **Marx, Karl.** *El Capital,* Tomo III, Editorial Siglo XXI, México 2007.

- **Marx, Karl y Engels, Friedrich.** Prefacio a la edición alemana de 1872 de *El Manifiesto Comunista*. Grupo Editorial Exodo, México 2000.
- **Marx, Karl y Engels, Friedrich.** *El Manifiesto Comunista*. Editorial Ocean Sur, La Habana, Cuba 2006.
- **Marx, Karl.** *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política, 1857-1858, Grundrisse*, Editorial Siglo XXI, México 1972, Vol. I.
- **Marx, Karl.** *Glosas marginales a Estatismo y anarquía*.
- **Marx, Karl y Engels, Friedrich.** *La comuna de París*. Editorial Akal bolsillo, Madrid 1985.
- **Marx, Karl y Engels, Friedrich.** *La ideología alemana*. Ediciones de Cultura Popular, México, 1976.
- **Marx, Karl.** *La miseria de la filosofía*. Ediciones Quinto Sol, México 1985. Pág. 138.
- **Marx, Karl.** *Nueva Gaceta Renana 1848-1849*. Obras Escogidas FCE, México.
- **Marx, Karl y Friedrich, Engels.** *Obras Escogidas, en tres tomos*. Editorial Progreso, Moscú, 1974. Tomos I y II.
- **Marx, Karl y Engels, Friedrich.** *Salario, precio y ganancia* en Obras Escogidas, FCE.
- **Marx, Karl.** "Sobre la cuestión judía", en *La sagrada familia y otros escritos filosóficos de la primera época*. Editorial Grijalbo, México 1958.
- **Marx, Karl y Engels, Friedrich.** *Tesis sobre Feuerbach*. Ediciones de Cultura Popular, México, 1976.
- **Negri, Antonio y Hardt, Michael.** *El trabajo de Dionisos*. Editorial Akal, Madrid, España 2003.
- **Negri, Antonio.** *Fábricas del sujeto/ontología de la subversión*. Editorial Akal, Madrid, España 2006.
- **Negri, Antonio y Cocco, Giuseppe.** *Global. Biopoder y luchas en una América Latina globalizada*. Editorial Paidós, Buenos Aires 2006.
- **Negri, Antonio y Hardt, Michael.** *Imperio*. Editorial Paidós, Buenos Aires, Argentina 2002.
- **Orwell, George.** *Rebelión en la granja*. Editorial Alianza, Madrid, España 1991.
- **Pérez, Carlota.** *Revoluciones tecnológicas y capital financiero. La dinámica de las grandes burbujas financieras y las épocas de bonanza*, Editorial Siglo XXI, México 1998.
- **Polanyi, Karl.** *La gran transformación*. Juan Pablos Editor, México 2001.
- **Proudhon, Joseph.** *El principio federativo*. Edición preparada por Juan Gómez Casas, Editora Nacional, Madrid 1977.
- **Publio Virgilio.** *La Eneida*, UNAM IIF, Tomo III.
- **Ranciere, Jacques.** "¿Comunistas sin comunismo?", en *Sobre la idea del comunismo*. Analía Hounie (comp.) Editorial Paidós, Buenos Aires 2010.
- **Revueltas, José.** *México 68: Juventud y Revolución*. Editorial Era, México 2002.

- **Ribeill, Georges.** *Marx-Bakounine. Socialisme autoritaire ou libertaire.* Union Générale d'Éditions, París, 1975.
- **Rubel, Maximilien.** *Marx sin mito.* Editorial Octaedro, Barcelona, España 2003.
- **Shaik, Anwar.** *Valor, acumulación y crisis: Ensayos de economía política.* Tercer Mundo Editores, Bogotá Colombia, 1990.
- **Spinoza, Baruch.** *Tratado teológico-político.* Editorial FCE, México 1989.
- **Stuart Mill, John.** *Sobre la libertad,* Editorial Gernika, México 2001.
- **Velarde, Alfredo.** *¿Hacia la emancipación del mundo del trabajo? (El Marx de los Grundrisse, Teoría del Valor y General Intellect).* Ponencia al IV Coloquio Nacional sobre la obra de Karl Marx frente al siglo XXI en la Universidad Autónoma de Guerrero, campus Chilpancingo. 18, 19 y 20 de abril de 2012.
- **Velarde, Alfredo.** "Invitación a la autogestión (en busca de una alternativa social)". En *Cuadernos del taller de construcción del socialismo*, Num III, editado por el Sindicato Mexicano de Electricistas (SME), México 2007.
- **Virno, Paolo.** *Gramática de la multitud, para un análisis de las formas de vida contemporáneas.* Editorial Colihue, Buenos Aires, Argentina 2003.
- **Wallerstein, Immanuel.** *Conocer el mundo, saber el mundo: el fin de lo aprendido, una ciencia social para el siglo XXI.* Editorial Siglo XXI, UNAM, Buenos Aires, Argentina 2002.
- **Wilde, Oscar.** *El alma del hombre bajo el socialismo.* Editorial Biblioteca Nueva, 2001.
- **Zillah Eisenstein (ed.),** *Capitalist patriarchy and the case of socialist feminism,* Nueva York, Monthly Review Press, 1979.