



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE POSGRADO EN CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

**VALOR Y ENAJENACIÓN: ESTUDIO DEL PROCESO DE ENAJENACIÓN Y
LA TOMA DE CONCIENCIA DESDE LA TEORÍA MARXISTA**

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
MAESTRO EN ESTUDIOS POLÍTICOS Y SOCIALES

PRESENTA:
LEONARDO DANIEL PALMA HERRERA

TUTOR:
DR. GERMÁN PÉREZ FENÁNDEZ DEL CASTILLO
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

MÉXICO, D. F., ABRIL 2015



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

A Stefania

cuando se ve la cantidad increíble de clases abandonadas por todos lados en la miseria; y los parias sociales que son golpeados con un desprecio brutal y preventivo, tal vez para dispensarnos del esfuerzo de arrancarlos de su fango; cuando observamos todo esto, entonces comprendemos con qué derecho se podría exigir al individuo que preserve en sí mismo una existencia que nuestros hábitos, nuestros prejuicios, nuestras leyes y nuestras costumbres en general, pisotean.

Karl Marx, *Peuchet: sobre el suicidio*

Índice

Agradecimientos	6
Introducción	7
Capítulo I. De la teoría del valor	14
Del valor	15
El valor en la teoría clásica	17
El valor en la teoría crítica	23
El valor de uso y el valor de cambio	25
Del oro y su fetiche	30
Capítulo II. El proceso de enajenación y la búsqueda de lo humano: un análisis en el pensamiento marxista	40
El proceso de enajenación	42
La subsunción formal del trabajo en capital	44
La subsunción real del trabajo en capital	52
El sentido de lo humano	68
Vladímir Lenin y Rosa Luxemburgo	74

La controversia	76
Dirección-vanguardia del Partido vs. espontaneidad e instrucción	79
Dirección y vanguardia.....	79
Espontaneidad e instrucción	82
Los desenlaces	89
Gramsci y Marcuse.....	91
La enajenación cultural.....	94
La ideología de base	95
Unidimensionalidad.....	100
La ideología como estructura.....	102
Hegemonía	106
Libertad o sumisión	109
Excursu: Luxemburgo y Gramsci.....	114
Espontaneidad y cultura.....	116
La escuela nocturna y el consejo de fábrica: la democracia obrera.	119
Capítulo III. El sepulcro de la política	125
Las nuevas formas de enajenación en el capitalismo globalizador	131
Las alternativas	139
Conclusión.....	150
Bibliografía	155

Agradecimientos

Agradezco a la Universidad, a mi tutor el doctor Germán Pérez Fernández del Castillo quien ante las adversidades depositó su confianza en el proyecto y lo encaminó por un nuevo rumbo; a mis lectores el doctor Julio Bracho Carpizo, el doctor Eduardo Barraza González, la doctora Laura Páez Díaz de León y el doctor Pablo González Ulloa Aguirre, por sus inapreciables comentarios, críticas, sugerencias, bibliografía y demás atenciones que sin duda enriquecieron el presente trabajo; a los compañeros con quienes compartí esta experiencia: Fernando Beltrán, Sol Cárdenas, Antonio Faustino, Jared Guerra, Daniela Jiménez, Francisco Lemus, Octavio Olea, Héctor Quintanar, Edwin Ramírez, Ardían Rangel, Jovani Rivera, Eduardo Téllez, Elia Villegas; a Víctor Altamirano por su invaluable ayuda en la corrección de estilo. A los excepcionales compañeros de Sindical Incluyente. Finalmente agradezco al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología por la asignación de la Beca CONACYT Nacional, sin la que el presente trabajo no se habría podido realizar.

Introducción

You are perfect; you are mechanized; the road to one-hundred-per-cent happiness is open.

Yevgueni Zamiatin, *We*

El presente trabajo busca, por encima de cualquier otro propósito, regresar al debate ideas del marxismo que parecieran largamente perdidas. No es de extrañarnos que el debate académico tienda a regresar a ellas en los momentos de crisis; sin embargo —y a pesar de éstos— cuando la maquinaria de la estructura capitalista parece marchar viento en popa, todo alegato se refrena, toda idea se echa de lado, el debate se ignora o se condena en pro de la unidad; a quien reclama se lo condena a la obscuridad, junto con sus ideas y argumentos. En el mejor de los casos se lo denomina como idealista, en el peor, se lo tacha de loco. Es un Quijote que pretende cabalgar contra la corriente del irrefrenable oleaje del progreso, ése que bajo la égida del capital ha prometido llevarnos hacia el mejor de los mundos desde hace más de tres siglos, el mismo que declaró el “fin de la historia” con el advenimiento del mundo unipolar, pretendiendo con ello cerrar toda posibilidad de subvertir el orden establecido.

El aparente triunfo del capitalismo y de su fase superior, la globalización neoliberal, se sostiene sobre las ruinas de los países que, durante el siglo XX, formaron parte del bloque del “socialismo real”. El “gran” ejemplo histórico del fracaso de los Estados que se autodenominaron socialistas o populares se presenta, hasta la fecha, como la demostración de cuán fútil resultaría transformar las condiciones de la sociedad actual. La lógica se instala en la teleología del capitalismo como la prueba de su valía y como la igualación automática de toda búsqueda de libertad con la razón que enlaza a la democracia liberal con el libre mercado. Por ello, Occidente

celebró con bombo y platillo a los luchadores de la “libertad” que buscaron emanciparse del yugo del “socialismo” en Europa Oriental. No es casual que el primero de los grupos que abrió paso a la lucha se identificara con una palabra como *solidaridad*, pues en ella se concentra el pensamiento unidimensional que lleva al mundo occidental a pretender que una lucha determinada por la “libertad” se equipara automáticamente con sus concepciones de un mundo democrático y de libre mercado; es la misma que iguala *solidaridad* con los estudiantes de Tiananmén, sin tomar en cuenta que éstos se levantaban precisamente en contra de las políticas de libre mercado implementadas por el gobierno de Xia Dao Peng. Sin embargo la teleología del capitalismo juzga a unos y a otros por igual. Dentro de tal paradigma no existe alternativa posible, la proposición de un movimiento se unifica —no es casual que la oposición polaca haya echado mano del término “solidaridad”— sin importar las verdaderas reivindicaciones que persigue, de tal suerte que la lucha se vacía de sentido y, con ello, su afirmación política pierde significación, diluyéndose en la pauta establecida por el capitalismo.

Esa misma visión unívoca es la que, desde la caída de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas, se ha pretendido cernir sobre el materialismo histórico y el materialismo dialéctico, como si Marx hubiera sido el constructor de la pesadilla que representó el “socialismo” soviético o el estalinismo. Cabe recordar que Lenin sólo se inspiró en el pensamiento de Marx y que esto no le convierte en su discípulo. Satanizar al pensamiento marxiano fundamentado en el fracaso del “socialismo” real resulta absolutamente estéril y absurdo, más aún cuando la lógica del soviétismo fue la de imponer el “socialismo” bajo la impronta de superar al capitalismo por los medios que este mismo había creado para su desarrollo. Nada más ridículo que esto, no cabe duda de que la encarnizada crítica que Marx lanzó al sistema de bonos trabajo de Saint-Simon, se habría quedado corta ante la condena que el capitalismo de Estado de la URSS habría merecido en el pensamiento del nativo de Tréveris.

El marxismo también ha encontrado su obliteración dentro del mundo académico, aunque los medios sean distintos e incluso muchos puedan considerarlos dignificantes, cuando se comparan con la absoluta negación que la teleología neoliberal hace de ellos. Si bien en la realidad, el resultado es el mismo, aquí nos referimos a elevar a Marx y su obra al mausoleo del pensamiento. Tal operación se lleva a cabo mediante la reverencia que transfigura la doctrina marxiana en un clásico. Como lo mencionamos, la apariencia es dignificante pero, en realidad la lo hace de lado,

congela la posibilidad de llevar el pensamiento a la práctica, condena a Marx al baúl del mercachifle, donde habrá de perderse junto con otros tantos proyectos e ideas.

La conversión en un clásico es una trampa del intelecto, equivale a depositar el busto de Marx sobre una columna inmortal, cuya única función es acumular el polvo de los tiempos, mientras el bronce se torna verdoso de tanto admirarle. El pensamiento y la obra marxiana se transfigura, así, en pieza de museo: digna de ser admirada, pero tocarla está prohibido, más aún investigarla, referirla, cuestionarla y, de modo más importante, practicarla. Como un clásico se eleva por sobre los cielos y flota por encima de la cabeza de los hombres, está ahí, se la puede observar a la distancia, mas pretender alcanzarla se considera irrisorio. Se ha vuelto parte del panteón del pensamiento junto con otros tantos que se atrevieron a concebir algo distinto a lo establecido.

Con ello se declara patrimonio del mundo de las ideas y se la tacha de impracticable, de ilusoria, de irreal; se pone al lado de Platón y su *Republica*, o de Moro y su *Utopía*. Es una más de las referencias oscuras del pensamiento, un catálogo de buenas intenciones, que no son más que eso: intenciones. El pensamiento positivo las declara ilusorias y vanas, impracticables, absurdas, se torna utopía; es la Ilión de la épica grecorromana, placentera a la imaginación pero impracticable. Sin embargo, precisamente su carácter de “utopía” es lo que la convierte en más que un clásico, la transforma en acción, en ímpetu, en posibilidad. La apuesta de la utopía es su realización, de lo contrario se condena al olvido y a la desesperanza.

La transfiguración de Marx en utopía sirve para condenarlo al olvido, al mundo de las ideas, para declararlo, democráticamente, impracticable, y, así, condenar el potencial de lo humano al imperio de la realidad, de la que, según se nos dice, es imposible escapar. El equívoco está en que la utopía es más que una ilusión, es una posibilidad contenida más allá del imperio de lo “real”, más allá de los confines de un mundo cerrado sobre sí mismo. Al negarla, el constructo de lo “real” se niega a sí mismo, como lo hace con su “fin de la historia”, con su “último hombre”. Al negar la utopía, olvida que “Un mapa del mundo que no incluya a Utopía no merece siquiera mirarse, pues deja fuera el país en que la Humanidad está siempre desembarcándose”.¹ Y desde esa costa siempre

¹ Oscar Wilde, “The Soul of Man under Socialism”, en *The Soul of Man under Socialism and Selected Critical Prose*, Londres, Penguin, p. 147. (A no ser que se indique lo contrario, las traducciones al español de las fuentes en inglés son del autor.)

es posible divisar la próxima utopía y con ello continuar con la gran obra de la humanidad: la historia.

Enterrar la utopía marxista ha dado como resultado el vaciamiento del espectro político. En un mundo sometido a una visión unidimensional, el debate es inexistente, derechas e izquierdas se vuelven indiferenciables, pues ambas pueden apoyar de una manera u otra las políticas de corte neoliberal que alimentan el proceso globalizador y que sumen en la pobreza a millones de seres humanos. Con ello, el ejercicio político se desprestigia, algo característico de la crisis actual de las democracias occidentales, donde los niveles de participación son mínimos o donde es posible escuchar abiertamente el desinterés por el ámbito de lo político. Así, entramos en el más peligroso modo de enajenación que puede existir: la enajenación de la política, misma que funciona en un doble sentido. Por un lado, el ciudadano se enajena a sí mismo del ejercicio político, por decepción, por la falta de opciones reales o simplemente por mero desinterés; por el otro, las clases políticas que dominan el ámbito del Estado se anquilosan en los espacios y asemejan a líneas reales donde los mismos personajes van legando el ejercicio del poder a su descendencia —los mismos nombres se pueden leer generación tras generación—, a su vez, las decisiones que se toman en las asambleas no son más que el ejercicio de enajenar al grueso de la ciudadanía de toda decisión política fundamental. Los únicos que cuentan son los intereses del gran capital, y el gobierno no es más que la junta de administración de dichos intereses. El ciudadano es expulsado y se expulsa a sí mismo del ámbito de lo político, mientras que las decisiones que son tomadas al margen de él no por ello dejan de afectarlo.

Éste es el gran dilema del mundo actual. Ante el panorama desolador de una política estéril, cuyo símbolo es el dinero, no parece tener gran importancia recuperar la postura del materialismo dialéctico e histórico, que hace especial énfasis en la enajenación, una discusión que ha abandonado la palestra de la política. Pareciera como si, tras de la caída de la Unión Soviética, la “izquierda” hubiera olvidado sus principios y se aprestara a obtener los más posible dentro de lo perdido. De esta manera, términos como “enajenación”, “fetichismo”, “proletariado” y “burguesía” se han convertido en palabras obsoletas, carentes de significado en el mundo actual, cuando en realidad lo anterior sólo va de la mano con la idea de sepultar al propio Marx, dejarle descansando en su pedestal mientras todo lo demás se viene abajo, pues esto es preferible a enfrentar la subversión o arriesgarse a enfrentar a hombres capaces de decir *no*, que con ello se liberan y toman conciencia

de sí. El vacío político que caracteriza a nuestra sociedad bien puede resumirse en una frase: “es fácil imaginar el fin del mundo, un asteroide que destruya el planeta y ese tipo de cosas; pero no se puede imaginar el fin del capitalismo”.² En esta frase se resume el nivel de enajenación al que nos encontramos sujetos, pues podemos llegar a ser más propensos a creer en la inevitable destrucción del mundo, que a la posibilidad de construir uno mejor. El vacío y la enajenación política son el germen de tal convencimiento.

Es necesario recuperar el verdadero debate político ideológico, que permite romper con la narrativa “feliz” y “despreocupada” de la globalización neoliberal. Una narrativa que ha tendido a darle un sentido negativo a la ideología, su sola mención puede ser motivo de conflicto, aquel que defiende una perspectiva ideológica de inmediato es censurado. Cuando en realidad no puede existir verdadera política sin ideología, pues éstas implican la toma de posición respecto del mundo y de sus realidades, son la expectativa y la utopía. En ellas se concentra la posibilidad, eso que puede llegar a ser, negarlas es negarnos a nosotros mismos, es aceptar un mundo que no llegará a destruir a la Tierra, pero que bien puede llevarnos a una crisis civilizatoria sin parangón en la historia de la humanidad.

Es por ello que resulta necesario regresar a los fundamentos del pensamiento de Marx, a la negación del mundo tal cual es y, en cambio, observar la utopía, la potencialidad de un mundo que puede ser. Un mundo donde es necesaria una nueva visión que niegue el universo hegemónico del capitalismo globalizado, libere al hombre de sus nuevas cadenas y convierta a la técnica en un elemento a su servicio. El esquema de Marx es fundamentalmente radical y con ello nos enfrentamos a la narrativa unidimensional que condena a la radicalidad, la convierte en un elemento desdeñable, en un adjetivo peyorativo, cuando el elemento más valioso del marxismo se encuentra en su ser radical, pues “Ser radical es atacar el problema por la raíz. Y la raíz, para el hombre, es el hombre mismo”.³ Un hombre que niegue la realidad y se atreva a construir otra, un hombre que se aleje de la distopía del capitalismo para construir la utopía por venir. Un mundo donde el

²Slavoj Žižek, “Don’t Fall in Love with Yourselves” (discurso pronunciado en Zuccotti Park, Nueva York, 25 de octubre de 2011), *Impose Magazine*, 17 de septiembre de 2013; disponible en: <http://www.imposemagazine.com/bytes/slavoj-zizek-at-occupy-wall-street-transcript> (consultado el 23 de marzo de 2015).

³ Karl Marx, “En torno a la crítica del derecho de Hegel”, en Karl Marx, *Escritos de juventud*, Fondo de Cultura Económica, México, 1987, p. 417.

ejercicio de la política deje de ser meramente instrumental y representativo, para transformarse en activo y participativo.

Con tal motivo es que el presente trabajo se acerca a la cuestión de la enajenación y para tal propósito se divide en dos capítulos:

En primer término: “De la teoría del valor”, donde se analiza la manera en que Marx estructura su teoría del valor, en la que se puede encontrar el fundamento de la enajenación en una sociedad que ha reemplazado las relaciones entre personas, por relaciones entre cosas, ya sea mercancías o dinero. Este reemplazo de lo humano por objetos reificados es lo que da pie al proceso de enajenación, mismo que se ha magnificado de manera tremenda. Dentro de tal esquema, el capital juega un papel primordial y, en su existencia simbólica apoyada por los instrumentos tecnológicos, ha logrado desplegarse a nivel global. Situación con la que sus impredecibles movimientos se convierten en la riqueza de unos cuantos, mientras condenan a millones a las condiciones más indignas; en ello se encuentra el germen de la enajenación en los millones de olvidados a quienes se les niega su derecho a la humanidad, sepultándola bajo la basura de la civilización moderna. Ese ocultamiento representa la negación de lo humano, en la que negamos nuestra propia condición humana. La enajenación del capital enraíza el mundo de la riqueza encarnada en el símbolo por encima de lo humano y lo convierte en el estándar de nuestra sociedad.

En segundo término: “El proceso de enajenación y la búsqueda de lo humano: Un análisis en el pensamiento marxista”, a lo largo del que se tratará a Marx, Lenin, Rosa Luxemburgo, Gramsci y Marcuse con la intención de entender las diversas maneras en que han abordado el fenómeno de la enajenación y los caminos propuestos para romper con ella en el acto de la toma de conciencia de sí. Ya sea desde el campo de lo teórico, desde el Partido, desde la escuela nocturna, desde la creación de un nuevo pensamiento hegemónico o mediante la negación de la unidimensionalidad, cada uno de estos pensadores buscó medios distintos para romper con la enajenación y encontrar los medios para la toma de conciencia. Aunque es verdad que ninguno de ellos fue del todo exitoso y que no llegaron a ver el enorme poder de las nuevas tecnologías encarnadas en los medios de comunicación o en las potencialidades del mundo “virtual”, sus análisis aún conservan su pertinencia, pues de una u otra forma buscan encontrar los lazos universales que nos unen y con ello hacer frente a la enajenación. Al rescatar su pensamiento, abrimos las posibilidades de estudiar sus medios y adaptarlos a la contemporaneidad, lo mismo

sucede con términos como “clase”, “espontaneidad”, “hegemonía”, “introyección” e “ideología”; mismos que pueden negarse en el mundo de los particularismos y que, sin embargo, no dejan de tener pertenencia para estudiar las condiciones que nos aquejan, a la vez que pueden darnos las claves para solucionarlas.

Finalmente: “El sepulcro de la política”, en el cual analizaremos el escenario actual de retraimiento de la política y la manera en que las fuerzas del capitalismo globalizador la desplazan, siguiendo la dinámica del fundamentalismo democrático que no acepta otro camino que el de la democracia liberal burguesa. Con ello observamos el surgimiento de nuevos fenómenos de enajenación que se manifiesta principalmente en el abandono de la reivindicación universal en pro de la particularización de las demandas, lo que en última instancia tiende a la atomización de lo humano en detrimento de la sociedad política y con ello de lo humano. El eslabonamiento de estos factores nos lleva a analizar los escenarios posibles, de los que cabe adelantar que no parecen nada alentadores.

En general consideramos que es necesario retomar el debate de la enajenación y sus formas, más aún bajo la estructura impuesta por el capitalismo globalizado. Hoy más que nunca requerimos de una nueva narrativa que niegue al mundo actual, mismo que gusta de dividir lo humano en prerrogativas de grupo que tienden a crear una estructura negativa, pues evita lo absoluto en pro de lo específico, cegándonos en una diferenciación impuesta que facilita al sistema el cumplimiento de demandas mínimas. Que niegue un mundo donde lo “real” busca encubrir la universalidad de lo real, donde el espectro de lo político se circunscribe a las contiendas electorales que niegan el debate y las posturas ideológicas; un mundo que se enajena con la opinión y que cuenta su valía en *likes* y *retweets*, donde la tecnología se guía por los intereses del capital cuando podría hacerlo en beneficio de la humanidad; en definitiva, un mundo que ha dejado de lado lo esencial, es decir, el hombre mismo y su significación como tal.

Capítulo I

De la teoría del valor

The fabulous statistics continued to pour out of the telescreen. As compared with last year there was more food, more clothes, more houses, more furniture, more cooking pots, more fuel, more ships, more helicopters, more books, more babies — more of everything except disease, crime, and insanity.

George Orwell, *Nineteen Eighty-Four*

En el presente capítulo se examinará la forma en que se estructura la teoría del valor desde el pensamiento marxista. Para ello, es necesario analizar la manera en que ésta fue entendida por la economía clásica en la obra de Adam Smith y David Ricardo, lo que permitirá contrastar sus acercamientos a la idea de valor con el sentido que habrá de darle Marx. De esta manera es posible observar el proceso a través del que se gesta el proceso de enajenación y el sistema hegemónico que se levanta con él. Con tal intención nos acercaremos a la cuestión de la fetichización, específicamente a la que caracteriza nuestros tiempos; es decir, la que se encuentra ligada a la forma dinero.

Para tal propósito el capítulo se divide en dos secciones:

En la primera parte se analizará la forma en que se ha desarrollado el sentido de los valores de uso y los valores de cambio desde la economía clásica a través de la óptica de Karl Marx, quien desenmascara la mistificación del valor que es propia de la sociedad capitalista, y hasta las nuevas formas que estos fantasmas han adquirido en la sociedad actual. Algo que ha llevado a una crisis del sentido del valor, modificándolo meramente por su espectro monetario expresado en el precio de las mercancías, mismas que, a su vez, parecen cobrar vida y sustituyen las relaciones entre los hombres, algo que se expresa en el fetichismo.⁴ Ese excesivo aprecio por el dinero y la mercancía

⁴ El fetichismo se suscita en la objetivación de los productos del trabajo, es decir, de las mercancías a través de las cuales median las relaciones sociales entre los hombres, como una ilusión que se levanta frente a ellos y por la que se genera el afán de poseer más con la intención de buscar representarnos como humanos a través de ellas. Más

conduce a un desligamiento del sentido del hombre y, por añadidura, al sentido de la política, lo que irremediamente nos lleva a aducir que la representación del valor alejada del hombre es efímera y se desvanece en el aire.

En la segunda parte examinaremos las cualidades que convirtieron al oro en el equivalente general, es decir en dinero y la forma en que esto repercute en las relaciones sociales, especialmente en las de los trabajadores. Examinaremos su posterior transformación en dinero y los problemas subterráneos que esta cuestión encarna en cuanto a la enajenación, misma que se devela al sustituir las cualidades de lo humano por dinero, convirtiéndonos en un medio de intercambio más; es decir, el hombre que sirve al dinero. Para ello habremos de servirnos de la categoría del fetiche de las mercancías explicitado en la obra de Marx, misma que nos acerca a comprender la cuestión de la enajenación que surge de la transposición de lo humano por las relaciones entre las cosas.

Del valor

Cabe destacar que el primer análisis del valor no proviene de la economía clásica sino de Aristóteles quien comienza a elaborarlo desde una perspectiva de diferenciación entre la economía doméstica y la crematística (o arte del lucro). La primera se cimienta en el sentido del bienestar, mientras que la segunda se distingue por el exceso y el discípulo de Platón incluso llega a calificarla de innecesaria, pues los hombres que se apegan a ella convierten a todas las “artes asunto de negocio, en la creencia de que éste es el fin”.⁵ En estas consideraciones se identifican las desviaciones propias de su tiempo, un tiempo anterior al de la ciencia económica; es por ello que el medio se confunde con el fin, pues el principio y el fin de la crematística es el dinero por sí mismo. El proceso de la creación de valores de uso es una consideración accesoria, de hecho podemos decir que el

aún, los hombres enajenados, a quienes se le arrebató su potencial creador como medio de reproducción del capital, se reducen a meras mercancías susceptibles de ser reemplazadas por otras y con las que, como con las mercancías, se busca satisfacer los deseos y deficiencias de nuestra propia humanidad.

⁵ Aristóteles, *Política*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2000, p. 18.

fundamento de todo éste sistema no es otro que el dinero, el cual excluye el papel del objeto y con ello sus elementos creativos y de utilidad: es la tónica de la enajenación⁶ y el atesoramiento.

Para Aristóteles, la conservación de la riqueza no debe ser más que un elemento accesorio de la economía doméstica y no su fin, su finalidad es el bienestar de los integrantes de la familia. De la misma manera podemos decir que el sentido de la comunidad política debe ser velar por el bienestar de sus integrantes como cuerpo político del que todos formamos parte; por lo que la acumulación ilimitada de riquezas es una representación del sentido de lo político, que entra en un vacío, pues ante la preponderancia del dinero, todo se convierte en accesorio y en un mero medio para su acumulación, así se pierde el sentido de lo comunitario y, con ello, lo humano se vuelve abstracto. La situación de la Grecia clásica, aunque muy diferente de la de la sociedad capitalista, parece no haber encontrado un punto de rompimiento en la actualidad, cuando menos en cuanto a lo que refiere a la búsqueda ilimitada de la acumulación de riquezas, lo que nos lleva a pensar que el ascenso de la burguesía no logró, ni ha logrado romper todas sus ataduras idílicas sino que, por el contrario, ha creado un vínculo más grande y atrayente con la creación del dinero y su función de equivalente general.

Aristóteles ya entiende la función que debe cumplir el dinero, así como una de sus mayores perversidades: “El dinero, en efecto, hizose para causa del cambio, pero en el préstamo que decimos el interés multiplica el dinero. [...] el interés resulta ser dinero de dinero. De todas las especies de

⁶ Por enajenación es posible entender varias cuestiones que, aunque parezcan separadas, en realidad están eslabonadas entre sí en un proceso que se define principalmente porque el hombre se vuelve tan extraño para sí que llega al punto de no poder reconocerse como tal, lo que hace que también le sea imposible reconocer a los demás o reconocerse en ellos, de tal suerte que es posible decir que ha reemplazado su naturaleza por una segunda que le es ajena y que lo enfrenta consigo. En ese sentido, Marx concibe el proceso de enajenación desde el punto de vista en que el proletariado —aunque bien podríamos enmarcar a la sociedad en su conjunto— deja de ser dueño de su propio trabajo. Lo anterior se debe en parte a la propiedad privada de los medios de producción que escinde la relación entre el trabajador y su trabajo, tanto porque los instrumentos de trabajo como los productos resultantes del mismo dejan de pertenecerle, convirtiéndolos al beneficio de alguien más, en este caso del capitalista. Esto conduce a un rompimiento entre el elemento creado y el creador, pues el trabajo no se convierte en un canal de expresión sino en un medio suplementario que simplemente se realiza, ya no por placer sino para asegurarse los medios mínimos de subsistencia, de esta manera el trabajo y los objetos de éste se enfrentan con aquel que los crea, aún más cuando el saber técnico es ajeno a los agentes productivos. Es así que Marx observa la manera en que las mercancías, bajo la égida de relaciones comerciales del mercado mundial, reemplazan a las relaciones humanas, reemplazan las relaciones sociales entre humanos, con relaciones entre objetos, lo que da a la enajenación un carácter universal. Finalmente el intercambio supone la extracción de plus trabajo lo que lleva a la acumulación de capital que se valoriza a sí mismo rompiendo con el trabajo mismo, pues el capital muerto en forma de capital usurario o crédito tiene la capacidad de engendrarse a sí mismo, rompiendo toda vinculación con la sociedad en su conjunto, misma que a su vez interioriza las pautas del capital al no reconocer el valor en aquello que no sea susceptible de ser enajenado, sean cosas o personas.

tráfico, ésta es pues la más contraria a la naturaleza”.⁷ El interés es visto aquí en toda su expresión como un supuesto que contradice todo lo dictado por la naturaleza. Dinero que engendra más dinero, perversidad señalada por Aristóteles que pone al descubierto el profundo desapego que el hombre ha hecho de sí y con ello de su naturaleza, pues ha logrado convenir como sociedad que un objeto inmaterial se realice a sí mismo como humano con la posibilidad de engendrar, función que está reservada para los seres vivos. La presente situación nos permite desenmascarar una sociedad que ha perdido el sentido de sí misma y que entrega su voluntad a un elemento que no es más que una creación humana, elevándole a la potestad de divinidad.

Finalmente en la teoría del valor aristotélico, los valores de uso tienen primacía por encima de los valores de cambio; mientras que los primeros se identifican por ser aquellos que se requieren para la autosuficiencia y el bienestar (la del bienestar es una situación que se caracteriza por su movilidad en el tiempo, empero bien podemos pensarla como todo aquello que permita que las cualidades y expresiones del hombre se desarrollen en su máximo nivel),⁸ los segundos se encuentran encaminados a explotar los medios para conseguir el máximo lucro. De la misma forma, en los primeros es posible observar un sentido del ser identificado con la naturaleza, pues no extrae más de lo necesario de ella; los segundos, en cambio, al convertir al dinero en su principio y su fin, no reparan en los medios. Una vez más no pareciera ser que la sociedad capitalista haya roto del todo con los modos de producción menormente desarrollados y, en cambio, incurre en las mismas pifias dándole continuidad a la acumulación del dinero como principio y fin de toda cosa, aun cuando no represente el valor de nada.

EL VALOR EN LA TEORÍA CLÁSICA

La teoría del valor apreció como un elemento de preocupación de los economistas clásicos, específicamente de Adam Smith y David Ricardo, ambos basaron su análisis en las condiciones

⁷ Aristóteles, *Política*, *op. cit.*, pp. 19-20.

⁸ No podemos dejar de mencionar que, por sí misma, la idea del bienestar, no deja de estar recubierta por un manto fantasmagórico, pues no es posible medirlo, como se hace con una mercancía determinada (algo que, a su vez, presenta retos similares). Es decir, el bienestar tiene un valor determinado para alguien, sin embargo, no es susceptible de transformarse en un precio, o, en el caso contrario, algunos podrían otorgarle un precio específico sin que el comprador obtenga valor alguno.

estructurales de la nación capitalista más desarrollada de su tiempo, me refiero a Inglaterra. Sin embargo, ninguno de los dos pudo encontrar el sustrato del sentido del valor, cuando menos no del todo. Por un lado, Smith considera que el trabajo es el elemento primordial de la generación del valor, en otras palabras considera al trabajo como la medida del valor, tal como lo explicita: “el valor de cualquier bien, para la persona que lo posee y que no piense 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 en cambio de toda clase de bienes”.⁹ A pesar de ello, la teoría de Smith tiende a otorgar al mercado el papel de generador de los precios de las mercancías, lo anterior mediante la competencia, que finalmente equilibraría los precios a través los vaivenes de la oferta y la demanda, de esta forma “El precio del mercado de cada mercancía en particular se regula por la proporción entre la cantidad de ésta que realmente se lleva al mercado y la demanda de quienes están dispuestos a pagar el precio natural del artículo, o sea, el valor íntegro de la renta, el trabajo y el beneficio que es preciso cubrir para presentarlo en el mercado”.¹⁰

Es así que, en la teoría de Smith, se explicita la aceptación de la formación artificial de los precios; lo cual se contrapone a su propia tesis del precio natural, misma que, a su vez, supone una falla fundamental, pues considera que la formación del precio en su etapa natural se encuentra sujeta a tres factores a saber: la renta de la tierra, el salario y la ganancia. Bajo la suposición de Smith, el precio natural surgiría de la división equitativa de las unidades de trabajo, las cuales habrían de ser ordenadas por los burgueses y terratenientes, esperando que las posibles afectaciones entre cada uno de los elementos se repartan equitativamente; es decir, que en los periodos en que el precio natural se ve rebasado por el del mercado, las pérdidas se dividan equitativamente entre los tres componentes y de la misma manera, si, por el contrario, el precio natural excede al del mercado.

Ahora bien, si para Smith el trabajo es el elemento generador del valor con la influencia del mercado, el sentido del precio natural pierde pertinencia pues los vaivenes del “libre” mercado no permiten reconocer el trabajo acumulado en las mercancías. Ante esta cuestión Smith refiere que:

⁹ Adam Smith, *Investigación sobre la naturaleza y causa de la riqueza de las naciones*, Fondo de Cultura Económica, México, 2012, p. 31.

¹⁰ *Ibid.*, p. 55. Los tres elementos citados por Smith (renta, trabajo y beneficio) son aquellos que constituyen lo que él denomina como precio natural, algo que analizamos a continuación.

El precio natural viene a ser, por esto, el precio central, alrededor del cual gravitan continuamente los precios de todas las mercancías. Contingencias diversas pueden a veces mantenerlos suspendidos, durante cierto tiempo, por encima o por debajo de aquél; pero, cualesquiera que sean los obstáculos que les impiden alcanzar su centro de reposo y permanencia, continuamente gravitan hacia él.¹¹

Con esta afirmación, Smith olvida el papel de los empréstitos coloniales¹² en los vaivenes del mercado, más aún, al pensar que se tiende de forma continua al precio natural, olvida la situación de la ganancia, pues resulta imposible sostener un sistema económico donde lo que se obtiene de la venta de una mercancía se pierda constantemente en la compra de insumos para producir. Tal afirmación es absurda pues cae en la generalización de todas las mercancías y no permitiría de forma alguna la acumulación del capital. Por otro lado, no toma en consideración al productor del valor, es decir, al obrero, pues si es éste el que integra la mayor cantidad de valor a la mercancía queda de lado al momento de la formación artificial del valor en el mercado, así como de la conformación de las unidades integrantes del llamado precio natural.

Además de lo anteriormente referido, ya que Smith no esquematiza tan rigurosamente las unidades de trabajo, no toma en consideración la variable de la intensidad del trabajo, pues éste representa para Smith una constante que, por lo mismo, no tiene variabilidad ni está basado en el tiempo; la productividad o la variabilidad del mismo es simplemente una actividad ligada a la producción. De hecho Smith es categórico al afirmar que “Iguales cantidades de trabajo, en todos tiempos y lugares, tienen, según se dice, el mismo valor para el trabajador”.¹³ Afirmar lo anterior deja de lado la transformación de las fuerzas productivas. Aunque Smith reconoce que la productividad del trabajo aumenta con el desarrollo de las fuerzas productivas, a su vez considera que “El aumento en la cantidad de trabajo útil que se emplea en una sociedad depende enteramente

¹¹ *Ibid.*, pp. 56-57.

¹² Es verdad que Smith examina los albores del capitalismo, pues es la época que le toca vivir, empero, al menos de modo un tanto primigenio, éste ya identifica la conformación de elementos de desequilibrio, por una parte da esta potestad a las corporaciones infiriendo que estas generan la tendencia a la baja de los salarios (situación que no es del todo verdadera, aunque por otro lado, Smith se encuentra frente a la corporaciones que ya sólo lo son de nombre, pues en realidad han comenzado a tornarse en talleres estructurados bajo elementos propios del capitalismo primigenio); por otra parte también observa la creación de las empresas coloniales con las elevadas restricciones que las metrópolis imponen para el libre comercio entre sus colonias y otras naciones, con lo cual claramente crítica la situación imperante en la América que está bajo el dominio español.

¹³ Adam Smith, *Investigación...*, *op. cit.*, p. 33.

del capital que lo ocupa”.¹⁴ Al reconocer la preeminencia del capital en el supuesto de un precio natural, termina por desestimar su posición respecto del trabajo como elemento generador del valor. Cabe recordar que el sentido del precio es asignar un medio para poder mesurar mercancías de manera indistinta mediante el dinero, el precio supuestamente debiera ser una representación del valor trabajo impreso en la mercancía, al entregarlo a los vaivenes del mercado y los factores del precio natural, Smith no hace más que eliminar el valor del trabajo. De tal forma la magnitud del valor, es decir, el tiempo de trabajo socialmente necesario para la producción de un objeto determinado, se mantendría invariable en el tiempo, lo que equivaldría a suponer que no existen posibilidades de avance técnico en ninguna de las ramas de la producción. Lo que finalmente repercutiría en el valor del trabajo como tal.

Ricardo, por su parte, continúa dentro de la misma línea al momento de determinar el valor; es decir que considera al trabajo como el elemento primordial de la generación del valor. Empero Ricardo se diferenciará de Smith en que para él el valor del trabajo no permanece invariable, distinguiéndolo a partir de la forma que adquiere para producir. “El valor de cambio de las mercancías producidas estará en proporción al trabajo dedicado en su producción; no tan sólo en su producción inmediata, sino en todos aquellos implementos o máquinas requeridas para dar efecto al trabajo particular para el que fueron utilizadas”.¹⁵

Es así que Ricardo toma en cuenta aquello que las maquinarias y otros insumos agregan de valor a las mercancías; desde esta perspectiva lo que Ricardo hace es reconocer el aspecto de la capacidad productiva como integrante del valor de la mercancía, algo que se encuentra íntimamente ligado con las condiciones estructurales de una determinada sociedad, lo que habrá de dar como resultado que a una mayor capacidad productiva aumentará la producción de valores de uso, lo que a su vez puede significar una disminución del valor de las mercancías, misma que se encuentra condicionada a que el tiempo de trabajo necesario para su producción decrezca como resultado del aumento de la capacidad productiva.

A pesar de tal inferencia respecto a la capacidad productiva, “Ricardo no admite cambio alguno, ni en la duración de la jornada de trabajo, ni en la intensidad de éste; la productividad del

¹⁴ *Ibid.*, p. 603.

¹⁵ David Ricardo, *Principles of Political Economy and Taxation*, Liberty Fund, Indianapolis, 2004, p. 24.

trabajo es, según él, el único factor sujeto a variación”.¹⁶ Así, de la misma manera en que lo hace Smith, Ricardo también deja de lado al trabajador y más bien refiere la lógica de su teoría al desarrollo de fuerzas productivas centradas de manera específica en los bienes de capital, en los medios de producción, alienando así de la generación de valores al trabajo y a los encargados de llevarlo a cabo.

No obstante, aunque lo anterior significa un descubrimiento dentro de la teoría económica, del sentido que Ricardo confiere a la capacidad productiva

Podemos concluir con justicia, que cualquier inequidad que pueda existir originariamente en ellos (los distintos trabajos) cualquiera que sea el ingenio, la habilidad o el tiempo necesario para la adquisición de una especie de destreza manual más que otra, continua casi igual de una generación a otra, o al menos la variación es poco considerable de año en año, y por tanto puede tener poco efecto en el valor relativo de las mercancías por cortos periodos.¹⁷

Como podemos apreciar, su análisis se encuentra sesgado pues da preeminencia a la clase burguesa, por ejemplo: al tomar en cuenta el transporte, Ricardo considera que el costo del mismo determinará un aumento en el precio de la mercancía (aumento que no va de la mano con un aumento del valor del trabajo, sino que, por el contrario, lo separa) refiriéndolo directamente a los costos de producción y los de transportación,¹⁸ lo que no repara en el hecho de que, en general, el aumento de las capacidades productivas van ligadas a los avances científico tecnológicos, lo que a su vez tendería a reducir los costes de transportación y, por añadidura, los precios de las mercancías. De cierta manera, aunque Ricardo reconoce que lo único que puede añadir más valor a una mercancía es la cantidad de trabajo impresa en ella, tiende a observar al transporte como un elemento dissociado del desarrollo del capitalismo, cuando en realidad éste es un elemento imbricado al proceso productivo como un todo.¹⁹ Más aún cabría reparar en el hecho de que la mercancía no requiere ser transportada para obtener un valor artificial, por ejemplo podemos pensar en la especulación financiera donde los artículos pueden apreciarse o depreciarse mientras se

¹⁶ Karl Marx, *El capital*, t. I, Fondo de Cultura Económica, México, 1999, p. 438.

¹⁷ David Ricardo, *Principles of...*, *op. cit.*, p. 22.

¹⁸ *Vid. ibid.*, p. 264.

¹⁹ Tal como lo evidencia Marx en la tercera parte del capítulo sexto del segundo tomo del *Capital*.

encuentran almacenados en alguna bodega, sin necesidad de movilizarse físicamente a otro lugar. Incluso los espejismos de los mercados de futuro pretenden valorizar bienes que existen meramente en posibilidad, a pesar de que éstos aún no hayan alcanzado a objetivarse mediante el trabajo. En concreto existe una grave confusión con respecto al precio y el valor, lo que finalmente termina por transferir el precio directamente a las cuotas de ganancia sin analizar las cuotas de la plusvalía y, ya que para Ricardo el plusvalor no existe, las diferencias sociales y la explotación se desvanecen del panorama de su estudio.

Más allá de lo arriba expuesto, si existe un elemento fundamental de crítica a la teoría ricardiana es su excesivo compromiso con la burguesía. En su caso, con la burguesía terrateniente que para ese momento ya ha comenzado a integrarse en Inglaterra con la burguesía industrial, en oposición al antagonismo característico de éstos dos segmentos de la misma clase. Por ejemplo al referirse a los avances implementados en la producción Ricardo menciona:

El terrateniente y el capitalista se beneficiaran, no por un incremento de la renta y la ganancia, sino por las ventajas resultantes de gastar la misma renta y la ganancia en mercancías, considerablemente reducidas en su valor, mientras que la situación de la clase trabajadora también se mejorara considerablemente; en primer lugar, por el incremento de la demanda de servidores domésticos; en segundo lugar por el estímulo al ahorro de los ingresos que un producto neto tan abundante brindaría; en tercer lugar, por el bajo costo de todos los artículos de consumo en los que gastarían sus salarios.²⁰

Para Ricardo el proletariado ocioso puede pasar a formar un espacio dentro de los trabajos improductivos, representados en este caso por la servidumbre. Estos pensamientos se expresan en la fría operación economicista que no busca un espectro de trascendencia dentro de la teoría económica (además de la falta de análisis del conflicto social inherente al capitalismo arriba explicado), es decir, Ricardo no buscaba hacer un análisis que fuera más allá de los elementos objetivos que encontraba en las condiciones estructurales de su tiempo, lo que puede suponerse como un inmovilismo social, una negación del devenir histórico basado en el supuesto de que la

²⁰ *Ibid.*, p. 392.

sociedad capitalista representaba la realización de la mejor de las sociedades posibles. En conclusión no existe un sentido de desarrollo histórico en el economicismo ricardiano.

Esto explica por qué a diferencia de Marx la teoría del valor de Ricardo no encontró mayores resistencias al momento de aparecer, pues su análisis de la estructura económica del capitalismo no genera controversia histórica alguna. Es por ello que, como menciona Gramsci:

la teoría ricardiana del valor-trabajo no provocó ningún escándalo cuando se formuló, porque en aquel momento no representaba ningún peligro, sino que aparecía simplemente como lo que era: una comprobación puramente objetiva y científica. El valor polémico y educativo moral y político, aún sin perder su objetividad, no le vendría sino con la Economía crítica.²¹

Es así que, a pesar de que tanto Smith como Ricardo aportan una serie de elementos para el estudio científico de la economía política, el carácter de éstos no les permite ir más allá y analizar, así, las desigualdades sociales imperantes en el modo de producción capitalista, mismo que tendrá que esperar a la aportaciones de Karl Marx en los *Elementos fundamentales...* para la crítica de la economía política y en el *Capital* para encontrar el sentido histórico del capitalismo, así como las bases que dan sentido a la crítica de los esquemas de explotación propios del modelo. En ambos casos podemos observar que la teoría del valor en la economía clásica no atiende al sentido de bienestar, por el contrario va dirigido a la acumulación.

EL VALOR EN LA TEORÍA CRÍTICA

Karl Marx retomaría las visiones de Smith y Ricardo, inaugurando con ello la teoría crítica de la economía política, misma que tendría mayores implicaciones, pues proporciona un sustento social y filosófico a la teoría económica con el materialismo histórico (que como el propio Marx menciona, supone poner la teoría hegeliana con los pies en la tierra). Lo anterior habrá de dar un elemento de devenir a los modos de producción que para Marx definen gran parte de las relaciones políticas y económicas, mismas que priman en un determinado nivel de desarrollo social y a su vez

²¹ Antonio Gramsci, “La teoría del valor”, en *Antología*, Siglo XXI, México, 2005, p. 451.

imprimen un sentido humanista a la producción con implicaciones de carácter ontológico, pues el trabajo ya no se ve como un mero accesorio, sino como un elemento fundacional del sentido de lo humano, del sentido del ser del hombre. Tal vez el elemento fundamental de la teoría del valor de Marx es que utiliza el canon de la economía política inglesa, según el que es el trabajo el que crea valor y lo pone, como a Hegel, con los pies en la tierra; pues diferencia a aquellos que lo generan (los trabajadores) de aquellos que lo explotan (la burguesía) y encuentra en ello la relación que las mercancías guardan unas entre otras y que las hace susceptibles de comparación. Aquí me refiero al trabajo, del que el precio no es más que una representación abstracta socializada por el dinero.

De esta forma Marx puso al descubierto aquella cualidad que había desconcertado a propios y extraños y que los análisis economicistas habían sugerido de alguna manera, aunque sin determinarla del todo, nos referimos a la idea del valor trabajo. Esto se descubre al analizar la manera en que dos mercancías de naturalezas completamente distintas pueden ser mesurables entre sí. Se puede argüir que los objetos poseen una propiedad, una sustancia de la cual proviene su valor, como si se tratase de algún elemento faltante de la tabla periódica, cuando en realidad la magnitud del valor de una mercancía con referencia a otra sólo puede ser en función del trabajo. El trabajo es el único elemento que puede convertir lo provisto por la naturaleza y transformarlo en algo nuevo que por definición es valor, el que tan sólo puede emanar del trabajo. Mientras que “La economía política parte del trabajo como el alma verdadera de la producción y luego no atribuye nada al trabajo y todo a la propiedad privada”.²² La gran labor de Marx fue regresar el sentido al trabajo, develar las ficciones del sistema y desentrañar con ella una historia que negara la lógica de la acumulación reivindicando el papel del trabajador y del trabajo mismo, humanizar aquello que el capitalismo ha desvanecido mediante la enajenación.

Para ello, Marx habrá de retomar las categorías del valor de uso y el valor de cambio de los economistas clásicos, y les dará un giro. Aunque el valor de uso y el valor de cambio se complementan, cada uno se diferencia desde la perspectiva en que se observa a los productos del trabajo; el valor de uso va ligado a la utilidad del objeto, mientras que el valor de cambio se refiere al producto elevado al nivel de mercancía partiendo de su equiparación con otras. Sólo el intercambio puede convertir a los productos en mercancía, lo que a su vez hace que estos puedan:

²² Karl Marx, “Manuscritos económico-filosóficos”, en Erich Fromm, *Marx y su concepto del hombre*, Fondo de Cultura Económica, México, 2004, p. 116 (Col. Breviarios, 166).

“encerrar una doble significación: la de objetos útiles y, a la par, la de materializaciones de valor. Por tanto, sólo se presentan como mercancías, sólo revisten el carácter de mercancías, cuando poseen esta doble forma: su forma natural y la forma del valor”.²³

El valor de uso y el valor de cambio

El valor de uso se identifica esencialmente con la utilidad propia del objeto (“La utilidad de un objeto lo convierte en valor de uso”),²⁴ aquello que le da una razón de ser al objeto en sí y que satisface una determinada necesidad. Cabe mencionar que en esta categoría bien puede recaer todas las visiones idílicas del uso del objeto, es decir, que aquellos objetos que no tienen tal cual un verdadero sentido de uso sino que simplemente permiten un medio de escape para las latencias del hombre, objetos que por su naturaleza van acompañados de la idea de deseo, no son más que el poseer por el sólo hecho de hacerlo, aunque éstos no lleven a la realización de nada más que eso. De cualquier manera, en términos generales, por productiva o improductiva que se suponga la razón de ser de un determinado objeto, éste casi siempre se encuentra permeado del deseo de algún hombre por poseerlo, cumpla o no un sentido de utilidad, o, en su defecto, siendo esta utilidad la encarnación de una ficción. Esta situación de hecho los separa del trabajo invertido en la creación del objeto puesto que el “valor de uso sólo toma cuerpo en el uso o consumo de los objetos”.²⁵ Es en este aspecto que los objetos producidos por el trabajo se acercan más a su sentido técnico, pues en el uso del objeto en el sentido determinado para el que fue creado es donde éste cobra sentido y adquiere su valor. Es en ese uso donde encuentra su razón de ser y la creación del hombre cobra vida. Es en ese uso donde se cristaliza el valor del trabajo impreso en el objeto. A su vez, al cumplir su función, estos mismos objetos se pueden realizar como elementos creadores mediante el trabajo del hombre. Es así que la esencia del objeto se realiza en su ser para algo y esto tan sólo puede realizarse cuando: “el útil se ha sometido a una severa experiencia de su eficacia [...] Así que, por ejemplo, los zapatos no son en verdad tales cuando se encuentran en el escaparate de la zapatería,

²³ Karl Marx, *El capital*, t. I, *op. cit.*, p. 14.

²⁴ *Ibid.* p. 3.

²⁵ *Ibid.* p. 4.

sino hasta que alguien los usa y adquiere confianza en ellos”.²⁶ Confianza que proviene de la experiencia en el uso, de esa experiencia probada que es capaz de crear confianza y realizar el sentido del objeto, siendo lo único que verdaderamente puede representar el valor de uso y el valor del trabajo. El objeto en su reposo no significa nada, incluso, como se menciona, en su sentido de mercancía no es más que un objeto susceptible de ser intercambiado por otros, no es sino en su uso que puede encontrar su realización, en el uso con un sentido que da al objeto su característica de útil. Lo anterior lo une aún más con el sentido del trabajo que crea al objeto, pues con su sentido de útil es que “se suscita la apariencia de que el origen del útil está en el mero confeccionarlo, imprimiéndole a un material una forma”.²⁷

Es de esta manera que se explicita el valor del trabajo, en ese valor de uso devenido de la utilidad del objeto, en cumplir la función para la que ha sido diseñado, donde se desentraña y se devela el mundo del hombre en su regreso al trabajo. Y a su vez el hombre se reconoce en la naturaleza de la que forma parte cuando, echa mano de lo que ésta provee con el sentido de crear y no como un mero facilitador de existencias; en su conjunción con la naturaleza la técnica se torna en la “circunstancia que lleva a crear entre ésta y el hombre una nueva naturaleza puesta sobre aquella, una sobrenaturaleza”.²⁸ Es sólo en la verdadera creación de valores de uso que se puede socializar ese valor de uso para que pueda reconocerse en los demás, mismos que, a su vez, pueden apreciar el valor del trabajo y la destreza técnica que son parte del objeto. En sí, es de esta manera que se reconoce al hombre detrás del objeto, se devela, por así decirlo, aquello que de humano guarda el objeto, deja de estar escondido en la apariencia y se aprecia el trabajo humano que dio vida al objeto. Más aún, “el total de lo que se llama historia del mundo no es más que la creación del hombre por el trabajo humano y el surgimiento de la naturaleza para el hombre, éste tiene, pues, la prueba evidente e irrefutable de su creación, de sus propios orígenes”.²⁹

Éste es el elemento primordial del materialismo histórico, el hombre como sujeto creador de historia y no como actor en la historia creada por los héroes: un hombre que se objetiva como ser individual en su creación al reconocerse y que permite que la sociedad lo reconozca en su obra al

²⁶ Samuel Ramos, “Prólogo”, en Martin Heidegger, *Arte y poesía*, Fondo de Cultura Económica, México, 2006, p. 72 (Col. Conmemorativa 70 Aniversario, 69).

²⁷ Martin Heidegger, “El origen de la obra de arte”, en *ibid.*, p. 47.

²⁸ José Ortega y Gasset, “Meditación de la técnica”, en José Ortega y Gasset, *Obras completas*, t. v, Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid, 1947, p. 320.

²⁹ Karl Marx, “Manuscritos...”, en Erich Fromm, *Marx...*, *op. cit.*, pp. 147-148.

convertirse ésta en objeto social. Ése es el fundamento del verdadero trabajo humano ligado al sentido técnico, este es el hombre completo e individual que busca despertar Marx.

Es por ello que el verdadero sentido del trabajo, su aspecto técnico, su elemento creador y generador del mundo se pervierte cuando el saber técnico se desvía del útil para convertirse en un mero creador de existencias, de mercancías; se pierde el sentido creador y se vuelve superfluo, se subvierte el valor de uso y prima el valor de cambio. Esto sucede cuando el bienestar se confunde con el mero sentido de vivir para la satisfacción de necesidades orgánicas que, a su vez, se confunden con un supuesto vivir bien, que no busca más que la comodidad que garantiza la permanencia en el mundo sin un verdadero sentido creador. El hecho se reduce a pasarlo bien y satisfacer lo superfluo, el uso es confundido con el mero consumo, con la apropiación del objeto como capital y encarnación de éste. Es así que el bienestar se confunde con la acumulación y el fetiche de la mercancía, se pretende representar el ser mediante un objeto de consumo; en tal sentido se deja de reconocer el trabajo que dio vida al objeto y se trasplanta la individualidad a un elemento ajeno a la persona. De esta manera el sentido de trascendencia de lo humano se sepulta. El mayor peligro de tal operación es convertir al hombre mismo en sujeto del imperio de la mercancía y, como tal, no es más que otro objeto susceptible de ser reemplazado por algún otro.

Desgraciadamente ésta es la realidad que subyace, pues el mismo proceso de la división del trabajo ligada a la especialización no deja entrever el objeto como un todo. Éste se convierte en un elemento ajeno al trabajador que ahora no es más que el encargado de una pequeña parte en el proceso que da vida al objeto. Este hombre se encuentra incompleto, como es su saber del objeto, pues no forma parte de la creación del mismo de principio a fin, es apenas una pequeña tuerca en el engranaje de la cadena productiva. No puede encarnar un sentido de realización en el objeto y su saber técnico esta truncado, alejándolo aún más de la creación a la que ha ayudado a dar vida. Cual engranaje, se encuentra dando vida a la gran maquinaria conformada por hombres que simulan pequeñas piezas de un gran proceso que da vida a toda serie de objetos en los cuales es imposible reconocer el trabajo de los hombres que lo objetivaron. Se convierten en hombres incompletos, incapaces de crear o de entender el sentido de lo creado.

Esta situación nos pone de cara con pretender que el valor de uso es independiente del objeto o lo que es lo mismo que este se realizará sin más por el sólo hecho de existir, cual si en su sustancia se encontrara un valor que no podemos observar a simple vista pero que debemos aceptar como

propio de todo objeto, una inventiva de esta naturaleza nos pone de cara con el fetiche que el valor de cambio encarna.

El valor de cambio es la forma del valor que nos permite evidenciar la forma de valor del objeto en sí (lo anterior dentro del esquema del capitalismo). Como ya hemos visto, un objeto por sí mismo encarna un valor de utilidad, pues es de dicha utilidad de donde brota su sentido como útil, sin embargo. Por otro lado, todo objeto, cuando entra al juego del intercambio, reviste una doble personalidad, y encuentra, por un lado, su forma natural, es decir, aquella que da razón de ser del objeto o su valor de uso y, por otro, su forma de valor de cambio como mercancía cuando el objeto se enfrenta a otros. Una situación en la que “las mercancías sólo se materializan como valores en cuanto son expresión de la misma unidad social: trabajo humano”. Una vez más y como ya lo habíamos explicitado, la medida del valor es el trabajo humano.

Esta forma del valor de cambio se explicita en su forma más simple al contraponer el valor de dos mercancías. De esta manera “El valor de la primera mercancía aparece bajo la forma de valor relativo, o lo que es lo mismo, reviste la forma relativa del valor. La segunda mercancía funciona como equivalente, o lo que es lo mismo, reviste forma equivalencial”.³⁰

En esta operación, la primera mercancía reviste su valor en la segunda, que sirve para la expresión del valor de la primera. De esta manera se muestra que el valor de una mercancía particular tan sólo puede verse expresado de una manera relativa, es decir, cuando se le equipara con otra mercancía. Esto es lo que se conoce como valor relativo, operación en la que comienza a desenmascarse el sentido del fetiche de la mercancía, pues, en una operación que raya en lo metafísico, el valor de uso de una determinada mercancía tan sólo parece aflorar en cuanto ésta se equipara con otra. Podemos decir que la mercancía que está siendo considerada como medida del valor se eleva sobre sí misma y “adquiere una importancia que tiene fuera de ella”,³¹ se eleva como un aparición fantasmagórica por encima de las demás mercancías llegando a revestir todas la categorías diferenciadas del trabajo. Esto nos permite equiparar dos objetos completamente distintos como si fueran uno mismo.

Lo anterior puede suponer una encrucijada en cuanto que las fuerzas productivas necesarias para la realización de una y otra mercancía aumenten de manera equitativa, lo que nos forzaría a

³⁰ Karl Marx, *El capital*, op. cit. p. 15.

³¹ *Ibid.* p. 18.

compararlas “con una tercera cuyo valor se mantiene constante”.³² Lo anterior sucede puesto que, dentro del intercambio, ninguna mercancía puede referirse a sí misma como expresión de su propio valor, para ello necesita relativizarse con otra mercancía. Así, una mercancía ha de transfigurarse para convertirse en la otra, ha de elevarse por encima de ellas para poder encarnar las propiedades de ambas. En este ejercicio, el trabajo concreto, es decir, aquel trabajo especializado que da vida un objeto determinado, se convierte en trabajo abstracto con la única intención de hacer del trabajo acumulado en dos objetos distintos un elemento measurable que se traduce en el valor de estos, convención social que disfraza al elemento que da vida al valor y lo convierte en una mercancía más.

Al convertir al objeto en mercancía, se “proyecta ante los hombres el carácter social del trabajo de éstos como si fuese un carácter material de los propios productos de su trabajo, un don natural social de estos objetos y como si, por tanto, la relación social que media entre los productores y el trabajo colectivo de la sociedad fuese una relación social establecida entre los mismos objetos, al margen de sus productores”.³³

Es así que las mercancías toman la forma de seres independientes de los hombres que generan las formas de intercambio y producción al margen de los hombres, que ya no se relacionan entre sí sino mediante las mercancías. De esta manera la mercancía se alza como el medio de lo social y la relación de lo humano queda sepultada bajo un sin fin de nuevas experiencias y placeres ofrecidos por las mercancías. Más aún, como lo explicamos anteriormente, con el aumento de las fuerzas productivas se aumenta el flujo de mercancías que concurren al mercado y con ellas es necesario crear una tercera mercancía que tenga por sentido definir la magnitud del valor de todas, un equivalente general; en definitiva, el dinero, que se convierte en objeto de necesidad y de realización de todos los deseos humanos, por los cuales ata nuestras vidas indefectiblemente y nos convierte en sus esclavos. Esta situación es aún más dramática cuando el obrero se separa del objeto de su creación pues no es él quien lo gobierna sino el dinero, la creación se convierte en medio de subsistencia, reducida a una operación de intercambio donde se trabaja no para expresarse sino para sobrevivir, “La cantidad de dinero se convierte, cada vez más, en su única cualidad importante. Así como se reduce a todo ser a su abstracción, se reduce a sí mismo, en su propio desarrollo, a un

³² *Ibid.*, p. 21.

³³ *Ibid.*, p. 37.

ser cuantitativo”.³⁴ El hombre deja de ser tal para convertirse en una fría cifra que puede resumirse en un precio, se es y se tiene valía en función del dinero, el gran equivalente lo es incluso respecto de los mismos hombres. El trabajo se compra y se vende cual si se tratara de un mercado, los hombres concurren a los espacios laborales con saberes incompletos que les permiten formar una pequeña parte de la cadena productiva. Bajo esta dinámica nadie es imprescindible, el saber segmentado y súper especializado es fácil de aprender y el trabajador puede ser desechado con facilidad como una pieza de la gran maquinaria, son reemplazables y cientos ya se encuentran afuera esperando a rebajar más su fuerza de trabajo en un mundo donde el dinero apenas remite a los medios mínimos de subsistencia. Como los dioses primitivos, la creación del hombre se eleva por encima de su cabeza y baila alegremente dominando su existencia.

El trabajo considerado como una mera mercancía no es más que un engaño, pues no es algo de lo que se pueda abusar alegremente, el trabajo pertenece al trabajador y no existe forma de arrebatárselo, no hay manera de llevarlo a casa y abusar de él a placer para posteriormente entregarlo a los montones de desperdicios que se acumulan a las afueras de las grandes urbes. En conclusión, la fuerza de trabajo no es ajena a quién la posee, por tanto es imposible arrebatársela cual si se tratara de un accesorio. Ésta es la falsedad que se esconde tras el fetiche de la mercancía, es la falsedad que se levanta con la dominación del esquema capitalista que nos embriaga con el dinero.

Del oro y su fetiche

“Os habéis construido dioses de oro y plata: ¿Qué diferencia, pues, existe entre vosotros y los idólatras, sino la de que ellos adoran a uno, y vosotros adoráis a ciento?”³⁵ Es ésta la sentencia que Virgilio hace a Dante al descender a la tercera fosa del octavo círculo de los infiernos. El octavo círculo se encuentra reservado para los fraudulentos y, en su tercera fosa, se encuentran los simoníacos. Hombres que decidieron vender su alma por los favores del dinero. De la misma manera lo seguimos haciendo hoy en día y, de la misma manera, decidimos adorar a los falsos

³⁴ Karl Marx, “Manuscritos...”, Erich Fromm, *Marx...*, *op. cit.*, p. 149.

³⁵ Dante Alighieri, *La divina comedia*, Antable, Barcelona, 1980, p. 133.

ídolos que parecieran dimanar de él como si se tratara de apariciones, de espejismos que sólo pueden cobrar realidad a través del poder conferido al dios dinero. Como en la religión se tiende a adorar a imágenes, representaciones humanas enmascaradas de dioses, de esa misma manera negamos todo lo humano encarnado en los objetos entregándonos a ellos, perdiendo en el proceso toda conexión con lo humano que los ha creado y perdiendo, de la misma manera, nuestra humanidad en una abstracción metafísica recreada por el todo poderoso dinero que nos aliena de nosotros mismos y de los demás.

Se presupone una serie de características que hacen del oro el mágico elemento y que le permite ser el medio de intercambiabilidad de todas las mercancías, cuando este mismo es una mercancía en sí. Finalmente la extracción de metales es tan antigua como la civilización misma, donde era apreciado por su imagen áurea reminiscente del primero de entre los dioses: el sol. Esta imagen lo convierte en objeto de culto, en elemento sagrado digno de investir a reyes, emperadores y tlatoanis por igual. Inclusive a finales del siglo XIX y principios XX, países como China y la India se integran al comercio mundial del oro comprando grandes cantidades con la intención de moldearlo en objetos de culto. Los conquistadores inician grandes periplos con la ilusión de encontrar El Dorado, imaginando ciudades recubiertas de oro. Ése es el gran poder de éste metal que fascina a los hombres ya sea por fervor o por avaricia.

Los mismos motivos que animaron las primeras empresas de los españoles en el Nuevo Mundo excitaron las que siguieron a los descubrimientos de Colón. Fue la sed insaciable de oro la que llevó a Ojeda, a Nicuesa y a Vasco Núñez de Balboa al istmo de Darién, a Cortés a México, a Almagro y Pizarro a Chile y Perú. Cuando estos aventureros llegaban a alguna costa desconocida, lo primero que preguntaban es si en aquellos países había oro, y, por los informes que les daban sobre el particular, resolvían dejar el país o establecerse en él.³⁶

Esto queda patente en las propias palabras del almirante genovés “¡Cosa maravillosa es el oro! Quien tiene oro es dueño y señor de cuanto apetece. Con oro, hasta se hacen entrar las almas en el paraíso”.³⁷ Es así que encontramos los fundamentos del fetichismo recreados en la imagen del

³⁶ Adam Smith, *Investigación sobre...*, *op. cit.*, p. 500.

³⁷ Cristóbal Colón *ap.* Karl Marx, *El capital*, t. I, *op. cit.* p. 89.

deslumbrante metal. Razón, entre otras, por la que el oro se convirtió en el elemento que dio paso al uso de la moneda, a la creación del dinero. Cabe recordar que este posee una serie de cualidades que lo hacen único: su maleabilidad, su divisibilidad, su ductilidad, su impresionante capacidad para ser moldeado; estas cualidades lo convirtieron en el elemento primordial para adornar suntuosos retablos, mismos que permanecen intactos debido a la enorme resistencia de este metal a condiciones externas, como el calor y la humedad. El oro es incluso conocido por su resistencia a una gran cantidad de agentes corrosivos. Cualidades como las enumeradas, así como los patrones culturales que las acompañan, hicieron del oro el metal por excelencia y como tal lo convirtieron en la mercancía por antonomasia. Algo que también se encuentra ligado con su escasez, su divisibilidad, su homogeneidad y con la durabilidad anteriormente referida. Todo lo anterior convirtió al oro en el medio de intercambio por excelencia. Empero, la mayor de sus cualidades se encuentra en su fetiche mismo, pues es a través del oro que se alimenta el deseo de ser igual a los dioses, posiblemente esto pueda deberse a su origen cósmico, aunque en realidad esto no pasa de ser una fantasía más que desenmascara el fetiche en que el deseo humano ha tergiversado al áureo metal. Es así que el oro es el símbolo de riqueza por definición y a su vez es el de la tragedia misma, cómo olvidar a Midas, que pudiendo convertirlo todo en oro terminó por morir de inanición. Toda la fascinación que despierta terminó por convertirlo en dinero y lo elevó al nivel de equivalente general.

El oro devenido en dinero se convierte en el fetiche de fetiches y adquiere poderes metafísicos que van más allá de todo acto de prestidigitación. Como equivalente general permite a su poseedor obtener materialmente cualquier cosa, inclusive aquello de lo que carezca, es el gran igualador que dispara al individuo por encima de sí mismo y de sus capacidades individuales, si es usted feo no debe preocuparse, puesto que la fealdad queda anulada por los efectos embellecedores del dinero, de la misma forma no importa si es usted falto de inteligencia, de carisma o de simpatía, el oro convierte a los desconocidos en celebridades. El dinero habrá de transmutar sus cualidades al individuo y éste no tendrá que preocuparse por nada, pues “lo que yo como hombre soy incapaz de hacer, y por tanto, lo que todas mis facultades individuales son incapaces de hacer, es hecho posible por el dinero [...] transforma mis deseos de representaciones en realidades, del ser

imaginario en ser real”.³⁸ El dinero, por definición, es el fetiche por excelencia, el más grande de los ilusionistas y el mayor motivo de una sociedad enajenada, situación que socialmente aceptamos peregrinamente, pues, a pesar de no ser más que una mercancía más devenida del trabajo del hombre, muestra cuán lejanos nos encontramos de nuestra propia naturaleza y de ésta en general.

Es esa mágica capacidad de subvertir la realidad y de transfigurar aquello que no es en su opuesto, la que sin duda fascina al hombre más que ninguna cosa. Y la que a su vez lo convierte en motivo de frustración, pues mientras que es el gran igualador, a su vez es el gran diferenciador, el discriminador por excelencia que separa a los que lo tienen de aquellos que simplemente lo desean; esos millones que viven en la frustración de un submundo que caracteriza el oropel del dinero pues mientras unos cuantos lo tienen todo, otros están condenados a los infiernos de la desposesión y el olvido; mientras unos consumen, otros son clasificados como demanda inefectiva, como consumidores fallidos,³⁹ meros residuos humanos. El elemento primordial de la forma dinero es su poder como equivalente general fundado en el hecho de que “el dinero es el vínculo que me liga a la vida humana y a la sociedad y que me liga con la naturaleza y el hombre.”⁴⁰ De hecho, hasta es posible observar que, como todo dios, el dinero es capaz de hacerse de elementos humanos, siendo el más representativo el de la reproducción evocada en el interés, así es incluso susceptible de engendrar vida a uno de sus semejantes, pocos ejemplos como el anterior dan cuenta de su perversidad.

Es el equivalente por cuanto que posee dos cualidades fundamentales: “1) El precio realizado 2) satisface cualquier necesidad en cuanto puede ser cambiado por el objeto de cualquier necesidad, con absoluta indiferencia hacia cualquier particularidad suya”.⁴¹ Con la primera entramos en un nuevo nivel de enajenación donde la propia mercancía se ve subyugada por el dinero, ya que es tan sólo mediante la intermediación del dios dinero que el precio que adquiere la mercancía puede materializarse, o más aún, podríamos decir que, tan sólo a través del dinero es que, de manera providencial, la mercancía se realiza como tal en el intercambio como acto proveniente de la divinidad del dinero elevado al estatus de dios, pues es así y sólo así que la

³⁸ Karl Marx, “Manuscritos...”, Erich Fromm, *Marx...*, *op. cit.*, p. 173.

³⁹ Vid. Zygmunt Bauman, *Vida de consumo*, Fondo de Cultura Económica, México, 2011.

⁴⁰ Karl Marx, “Manuscritos...”, *op. cit.*, pp. 172-173.

⁴¹ Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, t. I, Siglo XXI, México, 2007, p. 155.

mercancía puede realizarse como tal en el intercambio; la define, podríamos decir que la hace cobrar vida. A su vez lo anterior se encadena con su segunda cualidad.

En la segunda condición del dinero podemos encontrar que éste escamotea toda particularidad de las mercancías, es su gran igualador como lo es de los hombres. De la misma forma, a éstas no las discrimina, por el contrario las iguala pues no media entre éstas y el dinero ninguna de las cualidades que pueden serle propias a determinada mercancía; nada importa, ni su proceder, ni el tiempo de trabajo socialmente necesario para su producción, siquiera las más elementales diferencias cualesquiera que uno pueda observar, sus particularidades se desvanecen y se convierten en equivalentes. Operación por medio de la cual se sepulta aún más aquello que de humano haya impreso el trabajo del hombre, con ello se enmascara lo social y transitamos a ciegas por una sociedad disociada de lo humano. Al no poder reconocer el trabajo y su vinculación con lo humano evidenciamos nuestra enajenación y podemos dar por muerta a la comunidad de los hombres. Lo particular se desvanece, todo se torna equivalente por intervención divina del dinero.

Con tan celestial intrusión del dinero es posible recrear la mercancía, pues éste arrebatada de la misma manera a todas ellas dicha cualidad. Es decir, las mercancías dejan de ser representación de riqueza lo que, en apariencia y en un mundo donde la codicia no conoce saciedad, arrebatada el valor creador del trabajo, disminuyéndolo a un elemento dependiente que se convierte en un precio que se paga a la vista del portador. En este sentido toda mercancía dentro del sistema capitalista, incluido con esto el trabajo, pierde su integridad como valor puesto que

En cuanto posee un determinado valor de uso, la mercancía particular sólo representa un lado de la riqueza misma, totalmente aislado. En el dinero, en cambio, el precio es realizado, y su sustancia es la riqueza misma, tanto en su abstracción con respecto a sus modos particulares de existencia, como en su totalidad. El valor de cambio constituye la sustancia del dinero y el valor de cambio es la riqueza.⁴²

Ésta es la razón por la que el dinero se eleva por encima de todo y de todos, pues tan sólo éste puede recrear la riqueza y transfigurarse en lo que le plazca, adoptando cualquier cualidad, mismas que se extienden tanto sobre las mercancías como por sobre los humanos. Lo anterior, sin

⁴² *Id.*

embargo no es más que un elemento de las ataduras idílicas creadas por el desarrollo del capitalismo, pues aunque la sociedad capitalista conquistó el poder tras destruir las relaciones feudales, patriarcales e idílicas en las que se sustentaba el Medioevo, levantó de las cenizas de éste nuevas relaciones que, aunque normadas por frías e impersonales relaciones monetarias, no han dejado de construir las propias estructuradas de fundamentalmente con la intermediación del dinero.

Tan sólo el desarrollo histórico de la sociedad capitalista pudo crear las condiciones pertinentes para que el dinero adquiriera la forma arriba mencionada, lo que lo lleva a ser más que un mero medio de circulación y de intercambio, convirtiéndose así en el representante de la riqueza universal fundada en sus dos determinaciones, de las cuales se supone, a su vez, como la riqueza misma y como el representante material universal de la riqueza misma. Es decir, el dinero se posiciona como la abstracción de la totalidad de las mercancías, lo que lo convierte en el germen de todas las ambiciones y de todos los deseos que puedan emerger. De esta forma, se da paso a la sed de enriquecimiento, que tantas lamentaciones causó entre los filósofos de la Antigüedad, hecho que hemos retratado con Aristóteles y su desprecio de la crematística. Esa sed de enriquecimiento se representa en las determinaciones que son propias del dinero y que toman forma en el idílico binomio de la búsqueda del placer y la avaricia

La sed abstracta de placeres presupone un objeto que contenga la posibilidad de todos los placeres. La sed abstracta de placeres efectiviza al dinero en su determinación de representante material de la riqueza; y la avaricia, solamente en cuanto él es la forma universal de la riqueza respecto de las mercancías como sustancias particulares suyas. Para retener el dinero como tal, la avaricia debe sacrificar y renunciar a toda relación con los objetos de las necesidades particulares, y así satisfacer la necesidad propia de la avidez de dinero como tal. La avidez de dinero o la sed de enriquecimiento representan necesariamente el ocaso de las comunidades antiguas.⁴³

Y con ello el advenimiento de la sociedad burguesa, lo que no significa que el ocaso de ésta no pueda encontrarse precisamente relacionado con la avidez desmedida que caracteriza a nuestros tiempos. Esta cualidad sin duda lo convierte en la mercancía entre las mercancías, en el nuevo dios

⁴³ *Ibid.*, p. 157.

que puede elevarnos hacia los cielos o sumirnos en las congeladas aguas del Cocito para purgar nuestra condena en el noveno círculo de los infiernos.

De la avidez del dinero se desprende la mayor de las ataduras idílicas del capitalismo, la cual no es propia de la clase dominante sino que, por el contrario, permea a toda la sociedad y nubla la visión de los hombres separándolos de lo humano, desprendiéndolos de su propio ser y de la mayor objetivación del mismo; es decir, el trabajo. Tal atadura se representa debido a que para la sociedad burguesa

el trabajo produce inmediatamente el valor de cambio, en consecuencia dinero, y que del mismo modo, el dinero también compra inmediatamente el trabajo, y por consiguiente al obrero, sólo si él mismo en el cambio enajena su actividad. Trabajo asalariado, por un lado, capital por el otro, son por ello únicamente formas diversas del valor de cambio desarrollado y del dinero como su encarnación. Por lo tanto el dinero es inmediatamente la comunidad, en cuanto es la sustancia universal de la existencia para todos, y al mismo tiempo producto social de todos.⁴⁴

Como podemos observar, bajo este supuesto la enajenación se extrapola, pues va más allá del trabajo asalariado o del capital. Bajo la forma dinero, el fetiche es la representación de una sociedad enajenada que se teje y se entreteje a través del dinero, toda relación entablada entre los hombres es para y por la mediación del dinero, el gran alcahuete que es capaz de comprar las voluntades de los hombres. Como corrientemente se dice “todos tenemos un precio” y en ese precio incluimos nuestra propia humanidad. Es, a su vez, el fetiche entre los fetiches que permite satisfacer todos los deseos y ambiciones del hombre. Es sólo a través de él que podemos “representar nuestra individualidad”. Más aún bajo este supuesto encontramos el germen de la deshumanización inherente del capitalismo, pues en ella se devela la ecuación que separa el trabajo y la propiedad, “De este modo el trabajo será = a crear propiedad ajena, y la propiedad, a dominar trabajo ajeno”.⁴⁵

Lo anterior se ve como algo natural puesto que el trabajo no se percibe más que como otra mercancía cualquiera que se vende y se compra a placer por intermediación del dinero. La cuestión en sí trasciende el ámbito de lo económico y se torna en una cuestión de carácter social, pues en

⁴⁴ *Ibid.*, p. 160.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 174.

esta ilusoria operación se pretende arrebatar algo más que los medios de subsistencia,⁴⁶ que bajo la economía monetaria de por sí ya se han visto subvertidos, se busca arrebatar nuestra realización objetiva como hombres: el trabajo, el cual, al subordinarse a la economía del mercado como una mercancía más, permite al dinero apoderarse de toda la sociedad, pues ésta se construye por intermediación del trabajo. Con ello se eleva por encima de nuestra propia existencia, de nuestras potencialidades y de nuestra capacidad de crear, puesto que

Cada una de las formas de la riqueza natural, antes de que ésta haya sido transformada mediante el valor de cambio, supone una relación esencial del individuo con el objeto, al punto que el individuo, por uno de sus aspectos, aparece él mismo objetivado en la cosa, y al mismo tiempo su posesión de la cosa aparece como un determinado desarrollo de su individualidad [...] El dinero, por el contrario, como el individuo de la riqueza universal, como proveniente de la circulación y representante sólo de lo universal, como resultado puramente social, no supone absolutamente ningún vínculo individual con su poseedor. Su posesión no es el desarrollo de uno cualquiera de los lados esenciales de su individualidad, sino que es sobre todo posesión de lo que está privado de individualidad.⁴⁷

Es así que el sistema entraña la destrucción del sentido técnico del hombre, es decir, de su elemento creador, de su capacidad de develar la potencialidad de las cosas mediante su obrar y apropiarse de ella con la experiencia en el uso que acrecienta nuestras capacidades, nuestras aptitudes y que nos permite la realización como personas, eso que verdaderamente nos hace individuos. La tan mentada individualidad⁴⁸ que pregona el capitalismo no es más que una creación

⁴⁶ Los medios de subsistencia se encuentran referidos a los elementos mínimos necesarios para la conservación y reproducción de la vida humana, en esencia pueden denominarse como todos aquellos que son necesarios para asegurar nuestra existencia misma. Con el trabajo asalariado las condiciones de nuestra subsistencia se ven supeditadas al dinero y su obtención por todo medio necesario. De esta manera se hace más evidente cómo es que el dinero se convierte en el elemento que domina nuestra propia existencia.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 156.

⁴⁸ Al respecto de la individualidad cabría destacar la falsificación mal intencionada de los fundamentos teóricos de Marx, que tienden a presentarse como propensos a la estandarización de lo humano, situación que es absolutamente falsa y que pretende viciar la imagen de un mundo distinto al propuesto por la sociedad capitalista. Dichas opiniones se expresan en toda clase de medios que van desde la prensa, la literatura especializada y la televisión entre otros, al punto de convertirlos en una verdad a voces, lo anterior se encuentra especialmente arraigado en la cultura estadounidense que llega al absurdo de tachar las posturas de Barack Obama de socialistas. En realidad el pensamiento de Marx es profundamente humano y tiende a la verdadera expresión del individuo en todas sus capacidades, como lo muestra la cita anterior. La existencia de esta confusión se puede atribuir a la mera ignorancia y a una “intelectualidad” orgánica que no hace más que reproducir el sistema y su ideología sin molestarse siquiera en haber leído al propio Marx.

artificial y sin fundamentos, basada en valores de uso que no se realizan plenamente o que sólo tienden a alienar, pues se busca que todo aquello que no somos capaces de representar en lo individual se realice mediante la posesión de un objeto que pueda mágicamente resarcir nuestras carencias, sin entender que aquello que no somos capaces de representar y de expresar desde nosotros hacia los demás no es más que la representación de nuestra desgracia como seres fallidos, la firma de nuestra declaratoria de muerte. Pretendemos que es posible experimentar a través de un objeto elevándolo de esta forma a una posición de humanidad, cosificándonos a nosotros mismos en el proceso.

Es de esta manera que el dinero se torna en la mayor de las mentiras y en el mayor de nuestros fetiches, sustentado en lo fantasmal, pues es claro que tanto la mano de obra como el dinero

no son mercancías; en el caso de estos elementos, es enfáticamente falso que todo lo que se compra y se vende debe haber sido producido para su venta [...] El trabajo es sólo otro nombre para una actividad humana que va unida a la vida misma, la que a su vez no se produce para la venta sino por razones enteramente diferentes; ni puede separarse esa actividad del resto de la vida, almacenarse o movilizarse [...] el dinero es sólo un símbolo del poder de compra que por regla general no se produce sino que surge a través del mecanismo de la banca [...] La descripción de la mano de obra, la tierra y el dinero como mercancías es enteramente ficticia.⁴⁹

Vivimos en la ficción y posiblemente la conversión de la tierra en mercancía sea el mejor ejemplo de la alienación de la que somos sujetos, pues al mercantilizar la tierra negamos a la naturaleza y al hacerlo nos negamos a nosotros mismos. Ya que, si no somos capaces de reconocernos en la naturaleza, menos aún podremos reconocernos en los demás y apreciarlos y apreciarnos como humanos. Lo humano no está dispuesto para comprarse y venderse a ningún postor y, más aún, resulta imposible que una fantasía del ideario del capital tenga la posibilidad de representar el valor de cualquier cosa. Lo único que puede hacer es pretender darle un precio convirtiéndonos en otro objeto de consumo del que se puede prescindir tan pronto como se han saciado las latencias y se va a parar junto a millones más que se han convertido en desechos humanos.⁵⁰

⁴⁹ Karl Polanyi, *La gran transformación*, Fondo de Cultura Económica, México, 2012, pp. 72-72.

⁵⁰ Vid. Zygmunt Bauman, *Wasted Lives*, Polity, Cambridge, 2004.

De esta manera la sociedad crea y recrea a placer de los que poseen el dinero, los otros no tienen poder en este mundo y están sepultados en la indiferencia, forman parte de estadísticas de refugiados, excluidos y pobres,⁵¹ ejércitos que vagan en un mundo entregado y recreado por el dinero, seres inacabados, sujetos fallidos de un sistema donde no tienen cabida ni reconocimiento real como individuos que no tienen derecho a consumir y de cuyo consumo se puede prescindir. Por ello es necesario convertirlos en elementos cuantitativos indistintos y dejar de lado su humanidad, que más natural que, al ser elevado a equivalente general, no termine por subsumir a lo social y dominarlo, para así convertirse en el estándar de lo humano cuyo valor se enajena mediante el resplandor del dinero.

⁵¹ Vid. Zygmunt Bauman, *La globalización. Consecuencias humanas*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003.

Capítulo II

El proceso de enajenación y la búsqueda de lo humano: un análisis en el pensamiento marxista

*And I descended and mingled with them, fused with their mass,
caught in the rhythm of steel and glass. Their movements were
measured, tense and round. Their cheeks were colored with
health, their mirror-like foreheads unclouded by the insanity
of thinking.*

Yevgueni Zamiatin, *We*

En la presente sección se examinarán las maneras en que el materialismo histórico deduce los elementos de lo que tiende a denominar como enajenación. El concepto en sí ha sido utilizado en varios momentos de la historia con significaciones distintas, inclusive desde un sentido teológico que refiere al desprendimiento del ser para colocarse junto a Dios; asimismo el término el *Contrato social* de Rousseau recupera el término cuando hace referencia a las cláusulas sobre las cuales se enmarca el idealizado hecho jurídico : “Estás cláusulas bien entendidas se reducen todas a una sola, a saber: la alienación⁵² total de cada asociado con todos sus derechos a toda la comunidad”.⁵³

Haciendo un pequeño paréntesis para referirnos a la idea citada, cabría mencionar que el materialismo dialéctico precisamente se opone a esta clase de aseveraciones de enfoque naturalista. Esta concepción entra en conflicto con el pensamiento de Marx, específicamente con el elemento materialista del mismo, puesto que el individuo aislado del que parten los naturalistas en realidad se les presenta “como un ideal cuya existencia habría pertenecido al pasado. No como un resultado histórico, sino como un punto de partida de la historia. Según la concepción que tenían de la naturaleza humana, el individuo aparecía como conforme a la naturaleza en tanto que puesto por la naturaleza y no en tanto que producto de la historia”.⁵⁴ Idealizaciones, mistificaciones que el

⁵² Como tal no existe diferencia en el uso de alienación y enajenación, por sí mismos son sinónimos y dentro del materialismo histórico representan la misma idea, la diferencia estriba en que alienación proviene del término francés para enajenación. Al final pueden utilizarse indistintamente.

⁵³ Jean-Jacques Rousseau, *El contrato social*, Istmo, Madrid, 2004, p. 56 (Col. Fundamentos, 218).

⁵⁴ Karl Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, Siglo XXI, México, 2005, p. 283.

propio Marx clasificaba de robinsonadas, pues ante todo “El hombre es, en el sentido más literal, un ζῷον πολιτικόν no solamente un animal social, sino un animal que sólo puede individualizarse en la sociedad”.⁵⁵ Aquí se recalca la importancia del ámbito de la política como elemento para la plena realización de lo humano, pues es a través del debate, de la confrontación de ideas, es que podemos generar nuestra propia identidad como individuos, un hombre pleno es un hombre político, un hombre verdaderamente político es aquel que puede romper con las ideas impuestas por el capitalismo.

Tras la digresión, resulta necesario regresar sobre la cuestión de la enajenación; como lo mencionamos previamente, ésta tiene una serie de matices diferentes, como los referidos al respecto de la cuestión teológica así como su influencia en el contractualismo ligado a las ideas del naturalismo. De hecho, si nos referimos a la actualidad, podemos encontrar que buena parte del significado del término se ha ido diluyendo, o mejor dicho, ha sido utilizado en toda clase de sentidos. Lo anterior surge del hecho de que, si consideramos al hombre como un ser completo (sin importar a lo que consideremos como hombre y más aún aquello que lo hace ser tal), cualquier elemento impuesto que no permitiera su realización, ya sea desde una perspectiva material, ideal, estética, racional, etc. supondría un elemento que entraría en contradicción con el autodesarrollo del hombre puesto que lo enajenaría.

Lo anterior puede deberse en buena medida al desuso en que han caído los conceptos del materialismo histórico (ya sea por su desconocimiento o por simple prejuicio) y el olvido en que el esquema dominante pretende sepultar las ideas del socialismo y el comunismo; más aún, los autodenominados partidos de “izquierda” tienden a hacer callar respecto de las ideas de Marx o simplemente las desconocen y, aunque estas puedan encontrarse en sus programas o declaraciones de principios, nunca se llevan abiertamente al debate. Es por ello que, en el presente apartado habremos de examinar lo que el concepto de enajenación contiene; es decir, lo analizaremos desde los hechos que le dan surgimiento desde la perspectiva de la teoría del valor en Marx y que nos permitirán señalar lo que significa lo humano en la concepción del nativo de Tréveris.

Posteriormente rastreamos el sentido histórico de la enajenación y de las formas que se derivan de la misma en el pensamiento de distintos pensadores marxistas; específicamente en las

⁵⁵ Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, t. I, Siglo XXI, México, 2007, p. 4.

cuestiones que se suscitan de las discusiones entre Rosa Luxemburgo y Vladímir Ilich Lenin en cuanto a la organización del partido, finalmente nos acercaremos a los aportes de Antonio Gramsci como filósofo de la superestructura,⁵⁶ y a la perspectiva de Herbert Marcuse en su interpretación de la enajenación que parte de la idea de unidimensionalidad y que nos aporta una perspectiva más actual del fenómeno en la sociedad posindustrial globalizada.

El proceso de enajenación

Dentro del análisis de Marx, la enajenación se ve como un proceso que se desenvuelve en la circulación de la mercancía y que, bajo esta forma, es propio del sistema de producción capitalista; lo dicho no pretende referir que no pudiera existir trabajo enajenado y, por lo tanto, explotado en otras etapas del desarrollo de la sociedad. Empero, entre el capitalismo y las sociedades anteriores, estriba una diferencia fundamental y es que, ante todo, Marx considera que

La burguesía ha desempeñado en la historia un papel altamente revolucionario [...] Dondequiera que ha conquistado el poder, la burguesía ha destruido las relaciones feudales, patriarcales, idílicas. Las abigarradas ligaduras feudales que ataban al hombre a sus “superiores naturales” las ha desgarrado sin piedad para no dejar subsistir otro vínculo entre los hombres que el frío interés, el cruel “pago al contado”.⁵⁷

Lo anteriormente dicho nos permite entender el sentido del materialismo histórico; más allá de lo que se tiende a creer, el pensamiento de Marx representa una completa crítica al modo de producción capitalista y a la sociedad burguesa que éste engendra. El sentido del análisis de Marx, que habrá de concluirse con *El capital*, es el análisis del movimiento de la historia así como de las contradicciones que se encuentran en el seno de cada uno de los periodos históricos que se analizan.

⁵⁶ Al respecto de la superestructura, es digno de mención que este término se vertió de manera incorrecta al español y en éste caso particular al italiano, siendo que Marx se refiere a la base y la estructura y no a la estructura y la superestructura. Por tal situación, en el presente texto nos referimos a los términos en su sentido original, como base y estructura.

⁵⁷ Karl Marx y Friedrich Engels, “Manifiesto del partido comunista”, en Karl Marx y Friedrich Engels, *Obras escogidas en dos tomos*, t. 1, Editorial Progreso, Moscú, 1955, p. 22.

La resolución de tales contradicciones da paso a un periodo revolucionario donde la base económica encontrará nuevas representaciones en la estructura social, es decir, la política, el derecho, el arte, etc. Se conforman las bases ideológicas de la nueva sociedad que se oponen a la anterior y que sin embargo contienen parte de las estructuras anteriores en su nueva conformación; de ahí que el materialismo histórico pueda sentar las bases para el estudio de las formaciones económicas anteriores, las cuales se pueden entrever en la estructura actual.

Dentro de esta lógica vale la pena realizar un estudio del rompimiento que Marx realiza respecto del final del sistema de producción feudal en el advenimiento del capitalismo, lo que nos permitirá observar la forma en que es posible dar sentido a la denuncia que realiza del orden materialista de la sociedad burguesa imperante. En este punto cabe recordar que, como ya lo hemos mencionado anteriormente, el análisis del materialismo histórico no pretende enjuiciar como tal a la formación económica capitalista; su advenimiento representa por sí mismo un evento altamente revolucionario que permitió un ascenso histórico de las fuerzas productivas, empero dentro de la lógica negativa en que se sustenta el marxismo, la realidad debe ser denunciada en función de las apariencias que pretende hacer pasar como hechos reales, innegables, hechos que se anidan en la conciencia de los individuos mediante apariencias que no les permiten ver más allá de los límites establecidos y que aseguran la perpetuación del orden dominante así como de la clase que sostiene al mismo. Lo anterior nos refiere a que cualquier salto cuantitativo no lleva por regla aparejado a sí un salto cualitativo, es decir que, un estadio superior no se encuentra necesariamente fundado en un progreso de todo el orden social existente. En el caso del capitalismo el rompimiento con las estructuras atávicas del feudalismo sin duda representa un avance, sin embargo, esto no determina que las potencialidades humanas se vean liberadas y le conduzcan en el sentido de la felicidad; por el contrario, en todo avance pueden existir retrocesos sustanciales en cuanto a lo humano sin que por ello las contradicciones de cada nuevo estadio no puedan suponer la superación de las mismas, la cuestión es romper con las apariencias que se forman alrededor de la base económica dada.

La cuestión de la conciencia que se encuentra íntimamente ligada a todo el proceso de la enajenación la analizaremos con más detalle posteriormente; por el momento volveremos al aspecto del rompimiento con el orden feudal que sienta las bases del capitalismo, para tal fin nos centraremos en dos conceptos fundamentales: la subsunción formal y la subsunción real del trabajo en capital.

LA SUBSUNCIÓN FORMAL DEL TRABAJO EN CAPITAL

La subsunción formal del trabajo en capital, representa el primer proceso de cambio; es el primer paso a la conversión del sistema de producción feudal al sistema capitalista. Incluso podemos decir que la subsunción formal

aparece antes de lo que se ha dado en llamar Revolución Industrial. Desde la época de Bacon, los europeos comenzaron a realizar operaciones indicadoras de un nuevo estado mental; ganar tiempo, reducir el espacio, aumentar la energía, multiplicar los bienes, echar por la borda las normas naturales, prolongar la duración de la vida, sustituir los organismos vivos por mecanismos.⁵⁸

Este golpe “civilizador” sacudirá las antiguas estructuras de las cofradías, de las corporaciones medievales, reconfigurando las relaciones entre maestro gremial, oficiales y aprendices, donde con anterioridad priva una correspondencia que iba más allá de lo económico, una situación de arraigo social en la que se

Mantiene con sus aprendices exactamente la misma relación que media entre un profesor y sus alumnos. En consecuencia, su relación con aprendices y oficiales no es la del capitalista en cuanto a tal, sino la del maestro en el oficio, quien en su condición de tal ocupa en la corporación, y por ende frente a aquellos, una posición superior que supuestamente se funda sobre su propia maestría en el oficio.⁵⁹

Media entre ellos una dependencia patriarcal, los medios de producción no se encuentran enfrentados con los aprendices y oficiales; por el contrario, aparecen como un valor de uso que permite el desarrollo de la labor particular, lo que supone el dominio de la misma desde el principio hasta el final del proceso productivo; es decir que en este punto aún no se ha desarrollado del todo

⁵⁸ Iván Illich, “La convivencialidad”, en *Obras reunidas*, vol. I, Fondo de Cultura Económica, México, 2006, p. 405.

⁵⁹ Karl Marx, *El capital libro I capítulo VI (inédito)*, Siglo XXI, México, 2001, p. 66.

la división del trabajo o cuando menos no en su forma capitalista (pues el trabajo se encuentra dividido entre los diversos gremios que se dedican a tal o cual oficio en particular). A su vez, la razón de ser del maestro se encuentra conminada a las reglas del gremio que restringen el número de aprendices y oficiales y que, con ello, limitan el tamaño de su taller así como el nivel de producción del mismo. Dicha producción está sujeta a reglas estrictas respecto a la cantidad de bienes que pueden producirse en un determinado periodo de tiempo. Más aún, las ataduras feudales definen la conciencia del maestro y por tanto sus acciones no van encaminadas al “valor de cambio en cuanto tal, ni el enriquecimiento en cuanto a tal, sino una existencia conforme a su posición social, se presenta aquí como el objetivo y el resultado de la explotación del trabajo ajeno”.⁶⁰

De esta manera podemos observar que, a pesar de existir la posibilidad de emprender cambios en las estructuras de los talleres con el objetivo de adaptarlos a un nuevo esquema de producción, las ataduras feudales, patriarcales e idílicas, continúan primando por encima de las condiciones estructurales que se han comenzado a gestar; el feudalismo ha llegado al límite de su expansión y a su vez ha creado ya las condiciones para su superación. El gremio debe convertirse en empresa de carácter capitalista o los maestros deben prepararse para mendigar en las calles de la ciudades a las que el gremio y su prestigio alguna vez dieron vida y que, de hecho, ayudaron a edificar.

Para este punto los gremios se encuentran enfrentados con la naciente burguesía comercial, la cual se encontraba excluida de toda clase de tráfico de mercancías en el ámbito gremial; no se los veía como miembros respetables de la vida de la ciudad y esa situación habrá de ser la que finalmente termine por reconvertir la estructura feudal. Mientras que la mayor debilidad del gremio es que el control que ejercía “se encontraban en una base puramente local: para ejercer el control monopolista al interior de sus murallas era esencial que también pudieran gobernar el exterior”.⁶¹ Es decir, que los poderes gremiales se encontraban sujetos a su espacio local, la ciudad feudal se confinaba dentro de sí misma mientras que en el exterior se gestaban otros cambios; los caminos florecían, las ciudades se convertían cada vez menos en entidades aisladas y con ello el poder del Estado aumentaba en la misma proporción en que el de los señores feudales y los gremios

⁶⁰ *Ibid.* p. 67.

⁶¹ Lewis Mumford, *The Culture of Cities*, Harcourt, Brace and Company, Nueva York, 1938, p. 67.

disminuía. A la pérdida de poder en el interior se suman los nuevos mercados que abrieron los descubrimientos realizados en el siglo XV, pues tanto el descubrimiento de América como

la circunnavegación de África ofrecieron a la burguesía en ascenso un nuevo campo de actividad. Los mercados de la India y de China, la colonización de América, el intercambio con las colonias, la multiplicación de los medios de cambio y de las mercancías en general imprimieron al comercio, a la navegación y a la industria un impulso hasta entonces desconocido y aceleraron, con ello, el desarrollo del elemento revolucionario de la sociedad feudal en descomposición.⁶²

Tales descubrimientos dan inicio al desarrollo de lo que Marx denomina como mercado mundial; es aquí donde podemos una vez más observar la profundidad del pensamiento de Marx, pues aquello que llamamos globalización no es más que el desencadenamiento natural de las conquistas imperiales que expandieron los mercados y los lazos de carácter político, económico y social que terminaron por desmoronar al feudalismo. Como resultado de esto, el ínfimo mundo de los gremios no pudo satisfacer las necesidades de un mercado en crecimiento al cual concurrían toda suerte de nuevas mercancías extraídas de las posesiones coloniales, a la situación anterior habrían de sumarse las nuevas disposiciones del recién adquirido poder central de los Estados, lo que terminara por derribar las últimas barreras a la expansión del capitalismo “con el licenciamiento de las huestes feudales y con la expropiación y desahucio parciales de la población campesina. Las nuevas manufacturas habían sido construidas en los puertos marítimos de exportación o en lugares del campo alejados del control de las antiguas ciudades y de su régimen gremial”.⁶³ Es de esta manera que se declara el advenimiento del capitalismo sobre las ruinas del sistema feudal. De cualquier forma, como ya lo hemos mencionado, aunque las condiciones del desarrollo económico ya eran propicias para dar paso al desarrollo capitalista, no es resultado de un acto de prestidigitación que haga que las nuevas estructuras se levanten como una suerte mágica; el lugar en descomposición de la organización feudal, su industria y sus instituciones lo comenzó a ocupar “la manufactura. El estamento medio industrial suplantó a los maestros de los gremios, la

⁶² Karl Marx y Friedrich Engels, “Manifiesto...”, *op. cit.*, pp. 20-21.

⁶³ Karl Marx, *El capital*, t. I, Fondo de Cultura Económica, México, 1999, p. 638.

división del trabajo entre las diferentes corporaciones desapareció ante la división del trabajo en el seno del mismo taller”.⁶⁴

Ante esta nueva situación la opción era obvia, adaptarse a las nuevas formas o perecer con las formas anteriores. En este punto, todas las limitaciones anteriores se desvanecen, sin embargo, las capacidades técnicas se encuentran aún intactas, las tecnologías aún pertenecen al régimen feudal, pero con la

supresión de todas esas limitaciones [...] se modifica la relación de hegemonía y subordinación. El maestro ahora ya no es capitalista por ser maestro, sino maestro por ser capitalista. La barrera a su producción ya no está condicionada por la limitación a su capital. El capital (dinero) puede intercambiarse a voluntad por cualquier tipo de trabajo y, en consecuencia, de condiciones de trabajo. El maestro incluso puede dejar de ser artesano.⁶⁵

Con esta supresión se realiza también el rompimiento de todo tipo de correspondencias anteriores como las que solían mediar entre maestro y aprendiz y se reemplazan por “La relación puramente monetaria entre el que se apropia el plus trabajo y el que lo suministra”⁶⁶. La proporción resultante es puramente monetaria, el trabajo se convierte en mercancía. Con el subsiguiente rompimiento de dichas relaciones entra en juego la llamada plusvalía absoluta que se caracteriza por:

1) Una relación económica de hegemonía y subordinación, puesto que es el capitalista quien consume la capacidad de trabajo, y por tanto vigila y dirige; 2) una gran continuidad e intensidad del trabajo y una economía mayor en el empleo de las condiciones de trabajo, pues todo se pone a contribución para que el producto sólo represente el tiempo de trabajo socialmente necesario (o más bien todavía menos), y esto tanto con respecto al trabajo vivo empleado para su producción, como en lo que toca al trabajo objetivado que, como valor de los medios de producción utilizados, entra en el producto formador de valor.⁶⁷

⁶⁴ Karl Marx y Friedrich Engels, “Manifiesto...”, *op. cit.*, p. 21.

⁶⁵ Karl Marx, *El capital libro...*, *op. cit.*, pp. 67-68.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 61.

⁶⁷ *Ibid.*, pp. 61-62.

Es decir que, como ya lo mencionamos antes, el modo de producción en sí se mantiene intacto, pero el proceso de producción se ve alterado por las características enumeradas. Este capitalista primitivo es y no es capitalista, se encuentra en el punto de resolución de su propia contradicción interna entre dejar de ser maestro y convertirse en capitalista y, en éste punto del proceso, se encuentra exactamente en el medio entre la negación de la negación de sí mismo; de ahí que la subsunción se considere meramente en su sentido formal, pues aún resultan necesarios una serie de cambios en cuanto a la forma en que se produce para dar el paso definitivo del estadio formal al real. Sin embargo, en este momento primigenio del desarrollo del modo de producción plenamente capitalista, ya encontramos una serie de rasgos que darán paso al nivel superior de desarrollo histórico en la base productiva.

En el primer punto encontramos el fin efectivo de las relaciones patriarcales de tipo feudal, pues el respeto y la subordinación hacia el maestro no se deben a su posición estamental, sino tan sólo a su capacidad de compra de la fuerza de trabajo de los otrora artesanos, aprendices y oficiales. Lo anterior sucede específicamente por la relación de subsistencia que representa el intercambio salarial. En este punto comienza a operar un elemento primordial del trabajo enajenado en una doble determinación dialéctica que por tanto resulta negativa

primero, en tanto que recibe un objeto de trabajo, es decir, recibe trabajo y, segundo, en tanto que recibe medios de subsistencia. Así, el objeto le permite existir, primero como trabajador y después como sujeto físico. La culminación de esta esclavitud es que sólo puede mantenerse como sujeto físico en tanto que sea trabajador y que sólo como sujeto físico es un trabajador.⁶⁸

Es así como, en su forma de trabajo asalariado, el obrero se enfrenta a su actividad creadora pues ésta se le presenta como un objeto ajeno del cual depende para recrear su existencia, para asegurarla y para reproducirla. De este modo, el trabajo asalariado determina al hombre como ser en su doble forma de trabajador y ser, pues se ve conminado a trabajar para mantener su existencia y la de su familia; y por otro lado, como determinación social, tan sólo tiene existencia social como trabajador. En esta ecuación el trabajo pierde preeminencia como medio de expresión de la

⁶⁸ Karl Marx, “Manuscritos económico filosóficos”, en Erich Fromm, *Marx y su concepto del hombre*, Fondo de Cultura Económica, México, 2004, pp. 106-107 (col. Breviarios, 166).

naturaleza del hombre para convertirse en un mero instrumento que lo oprime y en donde su trabajo objetivado se convierte en propiedad de un ente ajeno encarnado en el maestro en su proceso de conversión en capitalista, el cual obtiene beneficio a partir del trabajo que sustrae del trabajador. Aunque el proceso referido ya representa una forma de enajenación nueva, aún no puede considerarse de corte capitalista, debido a que el modo de producción no ha sido rebasado y la apropiación del trabajo aún no se define como apropiación de plusvalía sino de mero plus-trabajo, lo que explicaremos refiriéndonos al segundo punto de la subsunción formal, mismo que referimos anteriormente.

Ahora bien, regresando al segundo punto enumerado por Marx respecto de las características de la subsunción formal del trabajo en capital, podemos encontrar la razón del por qué no es posible considerar a esta forma de apropiación como de corte capitalista. Es así que, en el segundo punto, se hace referencia a la forma que adopta el proceso de producción en el primigenio taller capitalista. Como ya lo mencionamos, las relaciones idílicas feudales han sido derrumbadas con el frío pago al contado; mientras que la forma misma en que se produce aún no se encuentra en posibilidad de cambiar, las formas en que se opera al interior del taller liberado de los ordenamientos gremiales sí lo hace. En principio, con talleres que ya no se encuentran restringidos por el estricto código gremial, los burgueses embrionarios tienen plena libertad de contratar a cuantos aprendices y oficiales les sea posible. De ésta situación, en apariencia simple, devienen dos fenómenos; en primer término, se inicia la socialización del trabajo, lo que presupone la entrada de una mayor cantidad de trabajadores y, por añadidura, de una mayor cantidad de herramientas dentro de un mismo techo, un acto en apariencia simple que tiende a ser la razón por la que desaparecen las divisiones entre los distintos tipos de trabajo, pues obreros de toda suerte de trabajos diversos se encuentran en el mismo lugar. Con esto se rompen las restricciones estamentales antaño aplicadas por los gremios. A su vez, la socialización tiende a un aumento de la producción, así como su diversificación, misma que también se encontraba enfrentada con las reglas gremiales. Esta escalada en la producción diversificada tan sólo puede ser asegurada por el mismo hecho de la socialización del trabajo, pues, con una mayor cantidad de artesanos convertidos en asalariados, es posible producir una mayor suma de mercancías diversas que a su vez logran reducir el tiempo de trabajo socialmente necesario, que no es más que el tiempo de trabajo necesario para producir una determinada mercancía.

De lo anterior podríamos preguntarnos: ¿Pero, cómo es que la simple socialización permite una reducción del trabajo socialmente necesario y más aún que éste a su vez lleve a la disminución del trabajo vivo y del trabajo objetivado? Esta cuestión se resuelve con la combinación de la socialización y la enajenación que es producto tanto de la nueva relación asalariada de los otrora artesanos, así como de los remanentes feudales en la organización del trabajo y en la conciencia de los aprendices y oficiales recientemente convertidos en asalariados.

En primer término, debemos hacer hincapié en el importante papel que juega la conciencia en el materialismo histórico, misma que, a diferencia de lo que sucede en el idealismo, no reside en el mundo de las ideas sino, en la *práxis*, en el contacto con el mundo negativo que nos aparece como real, el mundo material (con material Marx no se refiere a aquello que se encuentra meramente objetivado o que es tangible, sino a todo aquello que existe independientemente de que tengamos o no conciencia de ello), que termina por determinar la conciencia de los individuos. Ya que,

La producción de la conciencia, las ideas y las concepciones queda en principio, directamente ligada con la actividad material y las relaciones materiales de los hombres; éste es el lenguaje de la vida real. Las representaciones, los pensamientos, y las relaciones intelectuales de los hombres aparecen ahora, en esta etapa, como la emanación directa de su comportamiento material. Igual sucede con la producción intelectual, tal como es presentada en el lenguaje de la política, de las leyes, de la moral, de la religión, de la metafísica, etc., de todo un pueblo.⁶⁹

De esta manera, los artesanos devenidos en asalariados aún conservan en su conciencia rasgos propios de la época material de su existencia, lo que los ata a las condiciones objetivas de vida que, en este punto, se encuentran en decadencia. Sin embargo, en sus cabezas, las relaciones feudales no se han extinguido por completo y, a pesar de encontrarse en una relación meramente salarial, las quimeras no se han desvanecido de sus formaciones ideales, lo que aún los conmina a cumplir con los estándares de producción de los gremios. La figura de los veedores⁷⁰ se alza frente a ellos en una forma fantasmal, al final no han dejado de ser trabajadores artesanales, mismos que se

⁶⁹ Karl Marx y Friedrich Engels, *La ideología alemana*, Ediciones de Cultura Popular, México, 1978, p. 36.

⁷⁰ El veedor era la figura encargada de hacer cumplir las disposiciones del gremio, entre las cuales se encontraba verificar la calidad de las piezas elaboradas en los talleres, para aprobarlas para su distribución.

considerarán como obreros calificados dentro del nuevo modo de producción. De esta cualidad resultan

diferencias de salarios entre diversas ramas de trabajo, en parte dentro de la misma rama laboral, según la diligencia, habilidad, vigor, etc., del obrero, y sin duda esas diferencias están determinadas hasta cierto punto por la medida de su rendimiento personal. De ésta suerte, la cuantía del salario varía por obra de su propio trabajo y de la calidad individual de este último.⁷¹

Es así, que la socialización del trabajo, que concentra una mayor cantidad de trabajadores que poseen cualificaciones similares y la mirada diligente del maestro investido en el capullo que habrá de metamorfosearlo en capitalista, representa una forma más de enajenación para el trabajador individual, la de la competencia al interior del taller por intermedio de su condición salarial, en función de la cual “está obligado él mismo a la relación, ya que su existencia y la de los suyos depende de que renueve continuamente la venta de su trabajo al capitalista”.⁷² Por lo tanto, en función de asegurar su propia existencia, es necesario que compita con los representantes de su propia clase, que a pesar de haber roto las barreras de sus distintos oficios ahora se presentan tan extraños como lo eran en su talleres aislados; de hecho, lo son más pues se presentan como una amenaza para asegurar su propia existencia. En ese sentido, la socialización actúa en un sentido negativo, pues la socialización que une a los diversos obreros los enfrenta y a pesar de unirlos los divide, se convierten en su propia negación y como tal no puede mediar relación humana entre ellos, pues, la amenaza real bajo las condiciones objetivas de producción no les permite reconocerse como miembros de la misma clase.

Con la introducción de la competencia observamos otra arista de la enajenación que se entrelaza con la enajenación del dinero, esta situación permite al recién nacido capitalista concentrar sus esfuerzos en disminuir junto con el trabajo socialmente necesario, es decir, el tiempo de trabajo que requiere una determinada mercancía. Por intermedio del aumento del tiempo de trabajo y con la competencia asegura la intensificación del mismo, lo que a su vez, asegura la reducción del trabajo vivo (el número de obreros que en potencia pueden poner en movimiento el

⁷¹ Karl Marx, *El capital libro...*, *op. cit.*, p. 69.

⁷² *Ibid.*, p. 68.

proceso de producción) y del trabajo objetivado (el valor que se imprime a la mercancía), mediante la exclusión de los trabajadores menos aptos.

El hecho de que exista esta diferenciación en cuanto al trabajo calificado representa una gran traba para la transformación del modo de producción y de ella depende su paso al capitalismo. A continuación nos referiremos a ella así como a las nuevas aristas que se integran la enajenación.

LA SUBSUNCIÓN REAL DEL TRABAJO EN CAPITAL

La subsunción real del trabajo en capital representa la segunda etapa del proceso de transformación que se ve caracterizada por el hecho de que, en éste, “el capital se desarrolla en todas aquellas formas que producen plusvalía relativa, a diferencia de la absoluta”.⁷³ Como lo referimos en la sección anterior, durante la subsunción formal del trabajo en capital se encuentra una característica específica que convierte al trabajo artesanal en trabajo asalariado y que, a su vez, da paso a la conversión de los agentes productivos en burgueses y proletarios primigenios. Tal característica es el aumento en la continuidad y la intensidad del trabajo, que no es más que la prolongación de la jornada de trabajo, misma que, a su vez, propicia que las mercancías representen exactamente el tiempo de trabajo objetivado en la mismas.

Por su parte, en el caso de la plusvalía relativa, representa su contrario; es decir, ésta habrá de caracterizarse por la reducción del tiempo de trabajo necesario para producir una determinada mercancía. A diferencia de su estadio anterior, en la subsunción real se busca reducir el tiempo de trabajo necesario aumentando sucesivamente la productividad; es decir, una mayor socialización del trabajo, el aumento de la producción, la diversificación. Con éste cambio, que parecería mínimo, da inicio la extracción de plusvalía que en la relación anterior tan sólo encontrábamos como una mera extracción de plustrabajo, donde el tiempo de trabajo necesario no dejaba de representar el tiempo de trabajo objetivado. Lo anterior propicia que la masa monetaria del capitalista en desarrollo no se vea aumentada, empero no resulta en un aumento sustancial o, si quiera, en la aparición misma del capital en cuanto tal. Más adelante habremos de retomar la idea que engendra

⁷³ *Ibid.*, p. 72

el capital como tal, por el momento terminaremos de explicar los elementos que determinan el paso de la subsunción formal a la subsunción real de trabajo en capital.

El elemento primordial para la conversión es precisamente el advenimiento de un nuevo modo de producción que rompa con las formas anteriormente establecidas. Como ya lo mencionamos anteriormente, en la subsunción formal lo que cambia es el proceso productivo, no obstante el modo de producción se ve inalterado, de ahí que tan sólo es posible observar un cambio en lo referido a la relación salarial. En esencia, tanto el maestro como los aprendices y oficiales no dejan de estar investidos por los atavíos que anteriormente los representaban ante la sociedad. A pesar de ello, con la aparición del trabajo asalariado se ha dado vida a la circulación simple del dinero, donde prima el intercambio de valores de uso por dinero. Es decir que el trabajador intercambia su trabajo con la intención de garantizarse los medios de subsistencia que le permitan la reproducción de su trabajo, mientras que el burgués hace uso de estas mercancías para satisfacer sus propias necesidades. La gran diferencia reside en que ya no median relaciones de carácter patriarcal sino el mero pago en dinero, tal situación aún no permite la aparición de la acumulación de capital y como tal no ha enfrentado al trabajo y al capital como tal, ya que los valores de uso están realizados para su consumo inmediato, para la satisfacción de una necesidad específica independientemente de si ésta es real o creada. Dicha situación, aunque apenas desarrollada, habrá de cambiar completamente las relaciones entre los hombres y tenderá a subvertir todas las estructuras de la sociedad anterior.

Frente a esta situación podemos observar que el trabajo mismo ya se ha separado del obrero, en el sentido de que éste se convierte en un valor de uso en sí mismo que permite la reproducción de las condiciones de vida del trabajador mismo. Sin embargo, en tal punto, aún no podemos referirnos al trabajo como trabajo libre pues más allá de que exista un reconocimiento jurídico formal o no, para que éste se convierta en trabajo verdaderamente libre, es necesario que el trabajo se separe “con respecto a las condiciones objetivas de su realización, con respecto al medio de trabajo y a los materiales del trabajo”.⁷⁴

Solamente con esta subordinación es posible encontrar la diferencia que estriba entre ambas; a saber, en que, sobre la base de la sometimiento del trabajo por el capital, orquestada en la

⁷⁴ Karl Marx, *Elementos fundamentales...*, op. cit., p. 433.

subsunción formal, en la subsunción real “se alza un modo de producción no sólo tecnológicamente específico que metamorfosea la naturaleza real del proceso de trabajo y sus condiciones reales: el modo capitalista de producción,”⁷⁵ solamente con el advenimiento de éste podemos referirnos a la subsunción real.

Es así que la reducción de los tiempos lleva irremediablemente a la aparición del maquinismo, la socialización del trabajo lo despoja de su sentido individual, el aumento de la productividad trae consigo una mayor producción, lo que amplía los mercados, ensanchando así el margen de consumidores. Esto a su vez exige una diversificación de los sectores productivos, los cuales comienzan a ser apropiados por la industria de corte capitalista o abordan su evolución a estadios superiores hasta convertirse en empresas plenamente capitalistas. La aplicación tecnológica en la producción se convierte en un elemento esencial de la subsunción real, elemento sin el cual ésta no podría existir. Empero el desenfrenado desarrollo tecnológico que se ha experimentado desde la primera Revolución Industrial, y que continua hasta nuestros días, se encuentra condicionado al surgimiento de los nuevos procesos productivos y no al revés. Es decir que, sin el advenimiento del modo de producción capitalista no podrían sentarse las bases sobre las cuales se sustenta el gran aparato industrial.

Ese proceso lleva al maquinismo, máquinas que producen máquinas, sólo así es como “se hizo posible la introducción de los barcos de vapor y de los ferrocarriles”.⁷⁶ Así, la capacidad de movimiento dada por los nuevos transportes se convierte en norma, ligada a la velocidad, a la supeditación del tiempo y del espacio, a la creación del mercado mundial; eso que hoy denominamos de manera perpleja globalización. El maquinismo habrá de comenzar su desarrollo por esta vía que pareciera no tener retorno. Y es que, si algo puede continuar caracterizando a la técnica en la producción, es el desmesurado avance que ésta ha tenido en cuestión de apenas unos cuantos años, hemos superado a las herramientas comunes, primero con las máquinas de vapor que abrieron las puertas a la producción en masa hasta encontrarnos de cara con las tecnologías virtuales que permiten precisamente eso, hacen posible un mundo que no tiene existencia más que en un espacio virtual. Para ser justos podríamos decir que

⁷⁵ Karl Marx, *El capital libro...*, *op. cit.*, p. 72.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 76.

Los hombres que en los siglos XVII y XVIII trabajaron para crear la máquina de vapor, no sospechaban que estaban creando un instrumento que habría de subvertir, más que ningún otro, las condiciones sociales en todo el mundo, y que, sobre todo en Europa al concentrar la riqueza en manos de una minoría y al privar de toda propiedad a la inmensa mayoría de la población habría de propiciar primero el dominio social y político a la burguesía y provocar después la lucha de clases.⁷⁷

El proceso de la introducción de las máquinas vendrá a subvertir todo el proceso de las relaciones sociales y supondrá la desaparición de los artesanos convertidos en obreros calificados, pues, con la maquinaria, las operaciones otrora especializadas dejan de serlo, la maquinaria se convierte en el fundamento del proceso productivo, lo que permite la introducción de las huestes de siervos licenciados en la fábrica, la manufactura se convierte en un remanente del proceso de manufactura artesanal anterior y el trabajo se convierte en un elemento indiferenciado donde los procesos están muy segmentados y requieren de un mínimo esfuerzo para su concreción, misma que da como resultado una determinada mercancía.

Esta abstracción del trabajo humano general existe en el trabajo medio que puede efectuar cualquier individuo medio de una sociedad dada, un gasto productivo determinado de músculo, nervio, cerebro humano, etc. Se trata de trabajo simple (trabajo no calificado) para el cual puede adiestrarse a cualquier individuo medio, de una sociedad dada, y que éste deberá efectuar de una u otra forma.⁷⁸

Posiblemente éste sea el mayor triunfo de la sociedad capitalista, pues en esta realización es posible realizar los objetivos de los pensadores de las grandes revoluciones burguesas, un mundo de iguales, un mundo de hombres que no se diferencian en nada el uno del otro y que al igual que los engranajes de las máquinas son intercambiables cuando una de las piezas ha excedido su vida útil o si ésta se vuelve problemática para el adecuado funcionamiento del proceso productivo; máquinas que igualan a los hombres, hombres devenidos en máquinas. Hombres medios, hombres máquina. La individualidad que tanto celebra el sistema capitalista queda sepultada y, como lo mencionó Engels, se desencadena la lucha de clases entre aquellos que han sido estandarizados y

⁷⁷ Friedrich Engels, “El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre”, en Karl Marx y Friedrich Engels, *Obras escogidas en dos tomos*, t. 2, Editorial Progreso, Moscú, 1955, p. 85.

⁷⁸ Karl Marx, *Contribución a la..., op. cit.*, p. 13.

los que lo poseen todo, incluido el destino de los primeros, la burguesía de los hombres masa. De esta manera la manufactura se convierte en la gran industria.

Parecería exagerado considerar que la clase burguesa es de facto el rector de la vida y los destinos de la clase proletaria, sin embargo podemos esgrimir argumentos que nos permitan entender el porqué de dicha afirmación. En primer lugar podemos hacer referencia a la aparición de las grandes ciudades industriales como Manchester o las barriadas obreras cercanas al opulento Londres, lugares cuya atmósfera fue brutalmente descrita en la obra de un testigo de la época:

En estas casuchas el descontento, la suciedad, la inmundicia y la miseria no son superadas por ninguna otra cosa conocida, ni siquiera en Irlanda. Se le suministra agua a sólo un pequeño porcentaje de las casas. Existen zanjas fétidas, alcantarillas abiertas, y drenajes defectuosos, cuyo olor es muy ofensivo, y que producen grandes cantidades de gases venenosos; se encuentra agua estancada a cada paso, no se puede obtener ni una gota de agua limpia, toda está saturada de materia putrefacta. Se han excavado pozos en algunas de las propiedades pero, en la mayoría de los casos se han vuelto inútiles debido a la materia orgánica que se filtra en ellos; en algunos de estos pozos el agua es perfectamente negra y fétida. La pintura de los marcos de las ventanas se ha vuelto negra por la acción del gas de hidrógeno sulfurado. Prácticamente todos sus habitantes parecen estar enfermos, especialmente las mujeres se quejan de enfermedad y falta de apetito; sus ojos están empequeñecidos y su piel marchita.⁷⁹

Esa es la descripción del barrio obrero de Potteries enclavado en Notting Hill⁸⁰ que se hace en la publicación a cargo de Charles Dickens; una cruda visión de la podredumbre que experimentaba el proletariado inglés a mediados del siglo XIX. Toda ella consecuencia de las recientemente formadas ciudades industriales, donde en un mínimo espacio se apiñaban centenares de casuchas miserables, insalubres, pestilentes, espacios donde la promiscuidad y la enfermedad eran la norma.

⁷⁹ William Henry Willis, "Health by Act of Parliament", en *Household Words. A Weekly Journal*, vol. I, Office 16 Wellington Street North, Londres, 1850, p. 463.

⁸⁰ Hoy día la situación se ha transformado y los grandes proyectos de gentrificación arquitectónica cuya popularidad ha crecido en el mundo entero ya se han deshecho de los desperdicios humanos y han convertido a Notting Hill en uno de los barrios más exclusivos de Londres, de la misma manera que ha sucedido en Brooklyn y en muchas otras zonas antaño consideradas marginadas en grandes urbes alrededor del planeta.

Tales espacios surgen tras la “liberación” de las huestes feudales, que habiendo perdido su revestimiento estamental, tenían tan sólo dos opciones, pasar de ser siervos con cierta independencia dentro de sus tierras de cultivo a convertirse en peones asalariados a los que ya no les pertenece nada o arriesgarse a dejar lo poco que tienen y transportarse a las zonas industriales para convertirse en piezas de reemplazo de la gran industria. Con el abandono de las tierras se suscita la absoluta dependencia al elemento monetario, se trabaja en función de obtener los medios de subsistencia, de esta manera el obrero se encuentra atado a la relación laboral, supuestamente “libre”, pues es sólo mediante el contrato, que usufructúa su fuerza de trabajo en beneficio del capitalista, que el trabajador puede garantizar su propia existencia, todos los saberes del agricultor, del artesano, etc. se tornan inútiles, pierden valor dentro de la estructura creada por la sociedad capitalista y su transmisión ya no es necesaria. Las generaciones siguientes pronto van perdiendo los saberes de sus antepasados, los cuales se ven reemplazados por la simplificación de tareas inaugurada por la aplicación de la maquinaria industrial. Los conocimientos que antaño permitían asegurar la subsistencia de propia mano se han diluido en los vínculos sociales enterrados por las relaciones monetarias, que son las únicas que pueden asegurar la existencia, sin ellas, la penosa sobrevivencia de los estratos más bajos resulta casi imposible o, en el mejor de los escenarios, los condena a la mendicidad.

Esto marca un tremendo cambio en la vida de estos individuos, pues su orden de vida se convulsiona por completo y hasta sus tiempos vitales dejan de pertenecerles al emigrar a las chabolas que se instalan alrededor de las fábricas. Su vida gira en torno a los tiempos de la producción; se levantan para trabajar, el absentismo o los retrasos no tienen justificación pues su paupérrimo hogar es uno con la planta industrial, los tiempos de producción regulan su día a día, cada una de las horas, el reloj marca los tiempos de trabajo y los breves espacios de descanso en jornadas de cuando menos 14 horas. Al finalizar no queda más que regresar a buscar un descanso, un ínfimo mendrugo de pan que permita recuperar las fuerzas vitales y prepararse para la jornada que les espera en tan sólo unas horas. ¿Qué mejor muestra que ésta para demostrar que su vida ha dejado de pertenecer a la clase proletaria? ¿Qué mayor ejemplo de enajenación podemos encontrar, que el hecho de no ser dueño de tus tiempos vitales? Haciendo una pequeña digresión, cabría meditar sobre si tal situación realmente ha cambiado, acaso una enorme masa de trabajadores no ven su vida consumida por los tiempos de traslado diarios, por horarios que casi nunca obedecen a

la norma oficial, tiempo de comida restringidos, empleos monótonos llenos de actividades que no desarrollan el intelecto. Por el momento, tales cuestiones no nos ocupan, empero el paralelismo puede hacernos meditar respecto a que tan enajenada continua siendo nuestra vida actualmente.

También cabe destacar otro de los elementos fundamentales que surgen de la división del trabajo: su especialización, procesos que anteriormente podían ser realizados de principio a fin por un solo trabajador se fragmentan para aplicarlos de forma universal a las capacidades de los hombres medios. La categoría del trabajo no calificado se inaugura y con ello el saber del obrero se condena a una mínima parte del proceso productivo, su trabajo se convierte en meras simplificaciones mecánicas que permiten al engranaje funcionar eficientemente y a través de las que el producto terminado del trabajo del obrero se enfrenta a éste como ajeno. El hombre es despojado de su individualidad en sus conocimientos, sus talentos, sus aptitudes, pero no hay por qué lamentarse, al final el dinero es capaz de sustituir todo esto. ¿Qué tanto puede importar que el individuo se subsuma en un objeto creación de una sociedad que por un lado celebra al individuo y por el otro lo despoja de aquello que lo hace tal?

La introducción de la maquinaria permite esta revolución del modo de producción y el trabajo del obrero deja de ser imprescindible, como para él lo es ocupar uno u otro trabajo, sin importar las ramas. La simplificación le permite despojarse de las ataduras de un espacio laboral e integrarse a otro con la misma facilidad, en tanto existan puesto disponibles. Con la aparición del hombre medio se pierde buena parte del sentido definitorio que el trabajo solía tener, toda actividad industrial, de hecho toda actividad laboral, se convierte en una abstracción,

esta abstracción del trabajo en general no es solamente el resultado intelectual de una totalidad concreta de trabajos. La indiferencia hacia un trabajo particular corresponde a una forma de sociedad en la cual los individuos pueden pasar fácilmente de un trabajo a otro y en la que el género de trabajo es para ellos fortuito y, por lo tanto, indiferente. El trabajo se ha convertido entonces, no sólo en tanto categoría, sino también en la realidad, en el medio para crear la riqueza en general y, como determinación, ha dejado de adherirse al individuo como una particularidad suya.⁸¹

⁸¹ Karl Marx, *Contribución a la...*, *op. cit.* p. 305.

Bajo este esquema, el trabajo pierde su función de representación social del individuo, lo que al final determina al individuo y le permite expresar dicha individualidad ha dejado de ser la actividad que desempeña para convertirse en un elemento meramente accesorio. Aunque Marx realiza este análisis desde la realidad histórica que experimentó, es consciente de que tales condiciones son parte de un movimiento histórico que contiene dentro de sí mismo los rezagos del pasado. Las contradicciones internas que emergen con un nuevo modo de producción no son el resultado de la casualidad, sino que son parte del devenir mismo. En el caso específico del capitalismo estas categorías que

expresan sus condiciones y la comprensión de su organización permiten al mismo tiempo comprender la organización y las formas de producción de todas las formas de sociedad pasadas, sobre cuyas ruinas y elementos ella fue edificada y cuyos vestigios, aún no superados, continúa arrastrando, a la vez que mero indicios previos han desarrollado en ella su significación plena⁸²

De esta manera podemos desentrañar los elementos de las sociedades pasadas en nuestra realidad e incluso, si llegamos a extrapolar la indiferencia hacia al trabajo analizada por Marx, podemos encontrar vestigios de la misma en la actualidad. De nuevo las representaciones de la misma no aparecen de la misma forma en una y otra sociedad, sin embargo podemos encontrarlas aún en la actualidad, tal cual lo refiere Richard Sennett en el caso específico de una panadería:

En este lugar de trabajo flexible y altamente tecnologizado donde todo es de fácil manejo, los trabajadores se sienten personalmente degradados por la forma en que trabajan. En este paraíso del panadero, esa reacción a su trabajo es algo que ni ellos mismos comprenden. Desde el punto de vista operacional, todo es perfectamente claro; desde el punto de vista emocional, en cambio, terriblemente ilegible.⁸³

La flexibilización laboral que tanto caracteriza al capitalismo globalizado, es un elemento que se ha gestado desde hace más de un siglo, no es coincidencia que respecto a la abstracción del trabajo Marx pudiera declarar que: “Este estado de cosas alcanza su máximo desarrollo en la forma

⁸² *Ibid.*, p. 306.

⁸³ Richard Sennett, *La corrosión del carácter*, Anagrama, Barcelona, 2010, p. 70 (col. Argumentos, 239).

más moderna de sociedad burguesa, en los Estados Unidos”.⁸⁴ La flexibilidad, que se celebra como una más de nuestras libertades,⁸⁵ realiza una abstracción del trabajo y a su vez de nosotros mismos. De tal manera, el trabajo es meramente accesorio, no define el ser de un sujeto, el trabajo se convierte en un medio para la obtención de la riqueza que toma su forma física en un objeto: el dinero. El trabajo por sí mismo no reviste valor alguno en tanto no se encuentre ligado al objeto que simboliza la riqueza universal, “Las propiedades del dinero son las mías propias (las del poseedor) y mis propias facultades. Lo que yo soy y puedo hacer no está determinado, pues, de ninguna manera por mi individualidad”.⁸⁶ De esta manera, el trabajo se enfrenta al trabajador mismo, el círculo de la enajenación se cierra cuando el hombre se ve enfrentado a sí mismo, por más que éste no tenga conciencia de ello.

En coincidencia con lo que se refiere al encadenamiento de la vida del proletariado a las directrices del capitalista, basta mencionar otro de los elementos perniciosos de la entrada de las maquinarias a las fábricas, el cual es concurrente con la situación de la pérdida de los tiempos vitales que determinan la vida de los individuos, nos referimos al encadenamiento de los tiempos del trabajo —el trabajo entendido aquí como la actividad vital del hombre— a los tiempos de la maquinaria. Con el “progreso” de la actividad industrial, la productividad se convierte en la norma de la fábrica, con la maquinaria los procesos antaño creadores de principio a fin se segmentan y se da entrada al hombre medio, la mayor socialización del trabajo aumenta la velocidad, las labores súper especializadas garantizan la rapidez del proceso. Como en la panadería que describe Sennett, las operaciones simplificadas son claras y se reproducen sin problema, el proceso en su totalidad se desconoce y el trabajador se encuentra frente a sí con el limbo de la indefinición de su persona. Lo más importante es asegurar la acumulación de la riqueza ajena con la fuerza de trabajo que se vende como cualquier otra mercancía y los obreros que ya han acoplado sus tiempos vitales a los de la industria, ahora deben integrar su desenvolvimiento espacial a la norma de la maquinaria; de hecho, el saber individual del obrero se traspasa a la máquina y al final pareciera que nadie conoce

⁸⁴ Karl Marx, *Contribución a la...*, *op. cit.*, p. 305.

⁸⁵ Cabe mencionar que existen varias posiciones críticas respecto de la situación de la flexibilización laboral, empero la lógica de la economía neoliberal ha logrado imponerla a escala global muy a pesar de sus críticos. Más aún su imposición es parte de los paquetes de “rescate” de los entes que controlan la economía a nivel mundial, nos referimos al FMI y al BM.

⁸⁶ Karl Marx, “Manuscritos...”, en Erich Fromm, *Marx...*, *op. cit.* p. 172.

nada, ni el obrero, ni el burgués. Todo el proceso productivo, el trabajo, se convierte en un elemento indescifrable para ambos.

Lo antes mencionado se logra mediante la aplicación de los principios de la especialización de los procesos de producción, su disminución a los procedimientos más básicos con la intención de acelerar los procesos y adecuarlos a una mayor extracción de plusvalía. Aunque Marx ya no logra verlo, la segmentación de los procesos productivos habrá de conducir de manera directa a lo que Frederick Winslow Taylor definió como administración científica, lo que fue influenciado por los estudios de Frank Bunker Gilberth, sin embargo todo dio inicio con la división del trabajo y la subdivisión de los procesos productivos descritos por Marx.

La tendencia inaugurada por estos “pioneros” de la productividad se funda en “El enorme ahorro de tiempo y, por tanto, el aumento en la producción que se obtiene mediante la eliminación de los movimientos innecesarios y la sustitución de los movimientos lentos e ineficientes por movimientos rápidos”.⁸⁷ El principio, que en apariencia y, de hecho, en la realidad, es sencillo supone una serie de elementos que tenderán a una mayor enajenación del proletariado. Taylor mismo no es tímido al degradar a la clase obrera al punto del bestialismo pues llega incluso a considerar que mediante el uso de sus técnicas aplicadas al trabajo “sería posible adiestrar a un gorila inteligente de modo que llegara a realizarlo en forma más eficiente que cualquier hombre”.⁸⁸

Más allá de la mal versada imagen que Taylor tiene de la clase obrera, la aplicación de los postulados de su administración científica conducen a otro momento en que la cadencia de los movimientos del trabajador son dictados por los movimientos de la gran maquinaria —esto se hará aún más evidente con la introducción de la línea de montaje de Ford— o en su defecto de aquel tiempo que la dirección de la empresa juzgue como pertinente para la realización de una parte específica del proceso productivo. Es así que, no tan sólo los tiempos vitales del individuo se ven encadenados a los tiempos de la producción, sino que ahora hasta el ritmo de sus movimientos, la forma en que se empuñan y se utilizan las herramientas. El saber de la producción que ya estaba parcelizado ha dejado de ser un propiedad exclusiva, el último resquicio de libertad obrera ha sido expropiado.

⁸⁷ Frederick Winslow Taylor, *Principios de la administración científica*, Librería el Ateneo Editorial, Buenos Aires, 1980, p. 21.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 32.

La cruda realidad del proceso descrito se hace evidente en una conversación entre Taylor y un obrero, cuya conclusión lapidaria es descrita como “un poco áspera” por el mismo Taylor: “un buen obrero hace lo que se le dice y no contesta. Cuando ese hombre le diga a usted que camine, usted caminará, cuando le diga que se siente, usted se sentará, sin hacer observaciones. Vuelva a trabajar aquí mañana a la mañana y antes de que anochezca veremos si usted es o no realmente un buen obrero”.⁸⁹ En esta conversación se resume el encadenamiento del obrero a las reglas de la producción que se dictan de forma externa; antaño, el obrero era el elemento principal de la producción, su saber y su habilidad regulaban los tiempos productivos, tiempos que en ese sentido son humanos, en el momento en que los tiempos de la producción son desplazados del obrero a la directiva, éste pierde toda influencia dentro de los tiempos de la producción, la cual se torna hostil al obrero, su trabajo como un todo se torna contra el trabajador. La dinámica del trabajo se vuelve su antítesis, es una relación absolutamente negativa. Al trabajador en definitiva no le queda nada más que su fuerza de trabajo. Está atado a la maquinaria y las necesidades de producción ordenadas por una directiva que no se encuentra preocupada por el obrero sino por cumplir con un determinado nivel de producción. Si el obrero es incapaz de ajustarse a estos tiempos, la parcelización del trabajo hace su parte y puede desecharlo como una pieza cualquiera e intercambiarlo por otra que se encuentre dispuesta a mostrar que es un “buen obrero”.

Aquí se nos vuelve a evocar la panadería que Sennett describió como el lugar de trabajo donde todo es, contradictoriamente, perfectamente claro y terriblemente ilegible a la vez, pues así como en esta panadería que representa el espacio laboral hipertecnologizado —algo que bien puede utilizarse para hablar de centros de trabajo de toda índole alrededor del mundo—, en cualquier espacio donde la maquinaria se convierte en la norma de la producción podríamos decir que el trabajo medio tiende a descalificar al obrero en pro de máquinas que bien podrían ser certificadas como calificadas (desplazamiento pernicioso donde el objeto es aquel que pareciera representar lo humano, un ejemplo más de la enajenación). Se tornan en espacios donde “la maquinaria es el único criterio real de orden, y por eso tiene que ser sencilla para todos. La dificultad es contraproducente en un régimen flexible. Por una terrible paradoja, cuando reducimos la dificultad

⁸⁹ *Ibid.*, p. 35.

y la resistencia, creamos las condiciones para una actividad acrítica e indiferente por parte de los usuarios”.⁹⁰

El trabajador se enfrenta a un espacio que le es ajeno, donde su trabajo también lo es, pues poco o nada de lo que haga repercute directamente en el mismo. Los instrumentos que permiten realizar el trabajo se alzan por encima de él y parecieran convertirse en los agentes primordiales del trabajo, el rol del trabajador es meramente suplementario, éste se ha convertido en un mero apéndice de la maquinaria que se opone a un obrero cuya identidad como tal se ha desvanecido en el proceso productivo que lo cosifica y lo torna en un implemento al servicio de la máquina. ¿Cómo puede surgir una conciencia en condiciones de tal naturaleza? La respuesta la da una de las trabajadoras de la panadería que es inquirida por Sennett: “‘Hacer pan, zapatos, trabajos de imprenta, pídamelo lo que quiera’ [...] Su comprensión del trabajo es superficial; su identidad como trabajadora, frágil”.⁹¹ Ésta es la clase de “trabajador” inaugurada por el trabajo medio, un obrero que se ha transmutado en un *déclassé*, es decir, en un ser que ha perdido su estatus, su clase, su prestigio como miembro de la misma, una persona que por lo tanto se encuentra indefinida ante la sociedad. La sociedad que se inaugura con el trabajo no calificado es la misma sociedad de la flexibilización absoluta del trabajo, ésta última no puede entenderse sin la primera.

El *déclassé*, no tiene es un sujeto histórico por tanto no es un elemento social, al perder o renegar del pasado representado por las redes de cooperación anteriores, de las que formaron parte sus padres y abuelos, ha perdido todo contacto con lo que fue y al desconocerlo resulta imposible que se convierta en un elemento que pueda construir lo histórico, negar su presente y construir un futuro distinto, es un ser enajenado de sí mismo, pues niega su historia y al no tener clase le resulta imposible reconocerse en los otros y reconocer las condiciones que le oprimen. Condiciones que no tiene intención de superar puesto que las desconoce tal como desconoce la historia. Es un individuo por encima de todo maleable que se encuentra presto a obedecer, la búsqueda de una verdadera libertad le es indiferente, lo único que puede importarle es el aquí el ahora, no se involucra en rencillas que le parecen ajenas aunque realmente repercuten en su persona más de lo que imagina. No se asocia en el sindicato, no forma parte de los partidos obreros, no tiene conciencia alguna de su condición de supeditación y en cambio se enfrenta a los obreros

⁹⁰ Richard Sennett, *La corrosión...*, *op. cit.*, pp. 74-75.

⁹¹ *Ibid.*, p. 77.

organizados, reprocha sus beneficios cual lo hace con los impuestos que se ve obligado a pagar para sostener la educación y la salud pública, pues el *déclassé* no es tan sólo el obrero calificado, es el trabajador de confianza, el empleado medio de puestos administrativos que increpa los beneficios de la burocracia y de los obreros sindicalizados. Todo ello a pesar de que su condición no es distinta de aquellos a quienes vitupera y relega pensando que él es mejor, mientras se arrodilla frente a la gerencia y sueña con algún día forma parte de ella cuando en realidad, estos le miran con el mismo desprecio con el que él observa a aquellos que considera inferiores.

Los *déclassés* son hijos de la individualidad, no ven más que por su propia salvación a pesar de no tener referente inmediato para su propia existencia, existencia sin sentido; sin sentido histórico. Estos hombres medios en definitiva no pueden observar más allá de sí mismos y de su beneficio, para ellos el trabajo no es más que

una venta de tiempo en el que el objeto poco importa: se trabaja en Peugeot o en Boussac, no para fabricar coches o telas. Se tiene un buen o un mal trabajo, en primer lugar, según lo que se gane [...] Por esta razón, para el asalariado como para el patrón, el trabajo no es más que un medio de ganar dinero, no una actividad que tiene en sí misma su propia finalidad; no es la libertad.⁹²

El *déclassé* es la creación perfecta del trabajo medio, individualizado se opone a todos aquellos con quienes comparte las misma problemáticas, asentado en su individualidad y resentimiento, su despreció y evasión de la organización lo llevan a ser incapaz de crear vínculo alguno con los demás, pues no puede reconocerse en ellos, no tiene conciencia de clase. Al rehusarse a la organización se hace más débil y se encuentra a la absoluta merced de los vaivenes del capital, al ser intercambiable es fácilmente desechable en los momentos de crisis y otro puede ocupar su lugar recibiendo menores beneficios económicos que, a fin de cuentas, es lo único que le interesa.

Al final, el hombre medio no tiene futuro, su presente es una narración unidimensional sin pasado, donde el porvenir se presenta como incierto, flexible, intercambiable, transformable, maleable, narrativa sin rumbo, sin lealtades, sin compromisos. El trabajo, al ser banalizado, no permite el reconocimiento de sí y en los demás se encuentra apartado, se supone dueño de su destino cuando éste no depende de él, todo es aceptable mientras medie el dinero que es donde

⁹² André Gorz, *Adiós al proletariado*, El Viejo Topo, Barcelona, 1982, pp. 9-10.

busca su realización personal. Observar el trabajo como el medio para la liberación de lo humano es la búsqueda de la construcción de nuestra propia historia; el trabajo liberado es el que reivindica las capacidades de lo humano, su creatividad, su imaginación, sus expectativas. En cambio una sociedad que se pretende sin clases⁹³ —narrativa de la sociedad estadounidense— es la creación de una sociedad sin futuro, que acepta el orden impuesto y que no puede discernir algo más, que no cuestiona, que no responde ante lo que aparece como injusto, en tanto la injusticia, aparentemente, no se cierna sobre el individuo poco le interesa el desenlace. El hombre medio no puede oponerse a su presente, ya que es incapaz de vislumbrar un futuro, puesto que el futuro requiere de un compromiso y en éste punto el trabajo medio, que no reta al empleado,⁹⁴ difícilmente puede crear compromiso alguno con nada. Todo es desechable, todo es intercambiable, el mundo es evanescente y nada se encuentra asegurado.

Podemos decir que la aparición del hombre medio, del *déclassé*, es concurrente con la idea del lumpenproletariado, “esa escoria integrada por los elementos desmoralizados de todas las capas sociales y concentrada en las grandes ciudades”.⁹⁵ “Esta capa es un centro de reclutamiento para rateros y delincuentes de todas clases, que viven de los despojos de la sociedad, gentes sin profesión fija, vagabundos, gente sin patria ni hogar”.⁹⁶ Esta ralea se encuentra tan cerca y tan lejos del simpático Gavroche, el pilluelo parisino retratado en *Los miserables* —obra cumbre de la literatura que también debe ser considerada como un alegato en contra de una sociedad que olvida y despedaza a los más débiles de sus miembros, arrastrándolos a la miseria física, mental y moral—. Hijos de las calles encargados de recoger las migajas de entre los vertederos de la excelsa Leonia, los desarraigados miserables, expulsados, excluidos y despreciados por la sociedad, siempre pueden ser escamoteados para servir a las intenciones de los poderosos, pues con ellos se han levantado

⁹³ Esa mítica de la sociedad estadounidense, es precisamente eso, pues en realidad desde sus inicios ha sido una sociedad estratificada por excelencia. A su vez, cabe remarcar que esto no es privativo del capitalismo, pues como lo mencionamos anteriormente, la enajenación se presenta en toda clase de sistemas económicos que anteceden al del capital.

⁹⁴ Utilizamos la palabra empleado puesto que, un trabajador representaría una categoría superior, la de un hombre que crea y se recrea en su laboriosidad más allá del dinero, el empleado en cambio es uno más que puede ser utilizado de manera intercambiable en un trabajo medio que no requiere conocimiento previo. El trabajo es un medio para ser, el empleo es una mera actividad de subsistencia.

⁹⁵ Karl Marx, “La lucha de clases en Francia de 1848 a 1850”, en Karl Marx y Friedrich Engels, *Obras escogidas...*, t. 1, *op. cit.*, p. 140.

⁹⁶ Friedrich Engels, “Prefacio a la guerra campesina en Alemania”, en Karl Marx y Friedrich Engels, *Obras escogidas...*, t. 1, *op. cit.*, 1955, p. 624.

las Guardias Móviles que sofocaron los alzamientos de 1848 en París, estos despreciados se congregaron alrededor de la Sociedad del 10 de diciembre que elevó al caricaturesco sobrino del tío al nivel de emperador. La transacción siempre es redituable para el poder y basta entregar salchichones y cervezas para comprar las lealtades de un *déclassé* que, tras cumplir su propósito, puede ser enterrado por las ruedas de la historia o convertido en otro de los desechos que colman los vertederos de Leonia, mientras los Thiers, los Cavaignac, los Camphausen se regodean en las mieles de sus victorias de clase, erigiéndose en verdugos tanto para sus seguidores como para aquellos que osaron oponérseles. Y todo ello lo han logrado sin derramar una gota de sudor mientras los medios hacían la labor de voceros y movilizaban las conciencias de los *déclassés* cuyas enajenadas conciencias les hacen suponer que los intereses de los verdugos del proletariado son los suyos, la conciencia enajenada se convierte en el principio de la hegemonía que celebra la brutalidad ejercida sobre el débil, cuando éste toma la conciencia de rebelarse contra su opresor, que no es otro que el que oprime al *déclassé*, que vive deslumbrado por las sobras de los salchichones que le son ofrecidos de vez en vez.

De esta manera, tanto el lumpen como el *déclassé* se extienden más allá de las fronteras que dividen al pilluelo Gavroche de los señores de pompa de la alta sociedad. Como se menciona en el párrafo anterior, a estos trágicos personajes se adhieren todos los elementos desmoralizados de todas las clases sociales, de ahí que podamos referirnos análogamente al lumpenproletariado y a la lumpenburguesía que “lo mismo que en sus métodos de adquisición, que en sus placeres, no es más que el renacimiento del lumpenproletariado en las cumbres de la sociedad burguesa”.⁹⁷ La cuna puede ser distinta, la conciencia, o mejor dicho la falta de ella, es la misma y ésta se permea en todos los segmentos de la sociedad desde el cenit hasta su sima.

El hombre medio, el *déclassé*, el lumpen que trasciende toda estratificación ya sea esta material o ideal, es producto directo de la sociedad fundada en la plusvalía relativa, la cual surge de la intensificación de las capacidades productivas que se encuentran directamente ligadas a los avances técnicos que permiten que el trabajo, que antaño producía una cierta proporción de productos en un determinado tiempo, pueda hacerlo en cada vez menos y menos tiempo. El trabajo socialmente necesario se disminuye, empero los tiempos de las jornadas laborales no han vuelto a

⁹⁷ Karl Marx, “La lucha de clases...”, *op. cit.*, p. 127.

acortarse en decenas de años, en realidad el trabajador genera la representación de valor-dinero, es decir, del precio de su fuerza de trabajo en una ínfima cantidad del tiempo total que constituye su jornada laboral. De esta forma se realiza un acto de resurrección donde el trabajo muerto del obrero, del trabajador, del empleado, se levanta de entre los muertos y revaloriza al capital, pilar de la clase ociosa del lumpenburgués, clave de la falsa separación entre el trabajo manual y el trabajo intelectual. Este excedente es el gran enajenador que mantiene a la mayoría embelesada por las ilusiones de un supuesto estatus que se refleja en las mercancías, la necesidad creada se yergue por encima de los hombres, los embriaga y los conforma con un modo de vida esclavizado bajo la promesa de representarse como riqueza materializada, como lo que no pueden ser

El capital y el trabajo, por consiguiente, se relacionan aquí como dinero y mercancía; si uno de ellos es la forma universal de la riqueza, el otro es tan sólo la sustancia que tiene como objeto el consumo directo. En su aspiración incesante por la forma universal de la riqueza, el capital, empero, impulsa al trabajo más allá de los límites de su necesidad natural y crea así los elementos materiales para el desarrollo de la rica individualidad, tan multilateral en su producción como en su consumo, y cuyo trabajo, por ende, tampoco se presenta ya como trabajo, sino como desarrollo pleno de la actividad misma, en la cual ha desaparecido la necesidad natural en su forma directa, porque una necesidad producida históricamente ha sustituido a la natural.⁹⁸

Aquí aparece la necesidad creada, que subsume la verdadera individualidad del sujeto, tal y como lo hace el dinero, puesto que no es más que una construcción social, una forma de la misma distorsión que rige las relaciones entre los hombres, fundadas en lo que los objetos pueden representar, las carencias afectivas, intelectuales, sociales, en sí, todo lo que es capaz de encarnar lo verdaderamente humano no es más que una ficción, un espejismo que se acepta sin vacilación. El sistema de intercambio, que convierte al hombre mismo en una mercancía más cuyo trabajo es susceptible de venderse como cualquier otro objeto, no hace más que cosificar lo humano y con ello todas sus cualidades que se sepultan bajo las existencias que un sistema de producción desenfrenado e irracional y cuyos objetos son tan desechables como cualquiera de nosotros. El mundo encarnado en el intercambio de mercancías es la raíz de una realidad enajenada que

⁹⁸ Karl Marx, *Elementos fundamentales...*, t. I, *op. cit.*, pp. 266-267.

considera que todo se puede comprar, vender, consumir y descartar. Sobre ella se alza un sistema cultural que esconde sus realidades tras el oropel de la fama, el éxito, la riqueza, el estatus y con ello se ve convertido en ideología que domina y enajena las mentes de hombres incompletos que buscan llenar su vacío con cosas y donde toda relación es mediada por necesidades producidas históricamente, un sistema hegemónico que aceptamos alegremente. No es necesario buscar zombis en las producciones de Hollywood, bajo el esquema imperante no somos más que muertos en vida alimentándonos incesantemente del trabajo de otros que mueren en vida con cada objeto que producen y que los devora uno a uno, cual Moloch reclamando su ofrenda de sangre.

El sentido de lo humano

Pensemos en los momentos anteriores al advenimiento de la gran industria, entonces los tiempos del proceso productivo se encontraban exclusivamente vinculados con las características individuales del trabajador, no existe el hombre medio; por el contrario toda actividad productiva está sujeta a la pericia, a la técnica, al conocimiento individual de cada uno de los hombres que le da sentido a un objeto determinado. Inclusive podríamos decir que en ese momento se da una relación simbiótica que se convierte en representación de lo humano, pues, el trabajador, desligado de toda clase de sumisión del trabajo necesario tanto para recrear su subsistencia como para entregarlo al capitalista que rige su vida, entra en una simbiosis con las materias que dan vida al objeto de su trabajo, para decirlo de otra manera, en un proceso de trabajo desprendido de toda enajenación, el hombre es hombre como tal y en el proceso de trabajo toma conciencia de su unidad con la naturaleza de la que él forma parte. Lo anterior se fundamenta en el hecho de que

El trabajo es, en primer término, un proceso entre la naturaleza y el hombre, proceso en que éste realiza, regula y controla mediante su propia acción su intercambio de materias con la naturaleza. En este proceso, el hombre se enfrenta como un poder natural con la materia de la naturaleza. Pone en acción las fuerza naturales que forman su corporeidad, los brazos y las piernas, la cabeza y la mano, para de ese modo asimilarse, bajo una forma útil para su propia vida, las materias que la naturaleza le brinda. Y a la par que de ese modo actúa sobre la naturaleza exterior a él y la

transforma, transforma su propia naturaleza, desarrollando las potencias que dormitan en él y sometiendo el juego de sus fuerzas a su propia disciplina.⁹⁹

Cabe aclarar que lo arriba mencionado hace referencia al trabajo desligado del sistema de producción al que se encuentra sujeto en la actualidad, es decir, al capitalismo. Dentro de los cánones impuestos en esta sociedad, es imposible encontrar un trabajo verdadero, un trabajo humano, dentro de la lógica del marxismo la libertad se fundamenta en la cuestión del trabajo como la fuente de nuestra humanidad, como la forma de la misma; un trabajo donde es imposible representarse a sí mismo y, a través de ello, representarse para los demás es un trabajo estéril que no hace más que encarnar a una humanidad que ha muerto.

De ahí la necesidad de romper con el esquema hegemónico impuesto por el capital, esquema de valores artificiales que convierte a todo y a todos en objetos de consumo, mismos que, en cuanto tales, tienen un precio y un valor artificial dictado por el supuesto del libre mercado, que de ser libre en realidad se ha convertido en una ficción social más que parece capaz de controlar los descarriados deseos de enriquecimiento, saliéndose del control de la sociedad a la que debería servir. En una sociedad guiada por el valor artificial de las cosas y las personas lo único que domina es el deseo desenfrenado de ganancia. Un esquema que toma vida en la obtención del mayor beneficio económico no puede resultar más que en la oposición de intereses egoístas individualizados que se enfrentan el uno contra el otro. Bajo esos términos el bien común es nulo, se convierte en una figura retórica a la que los poderosos acuden para justificar sus apetitos concupiscentes.

En este estado, la naturaleza humana deja de prevalecer y en cambio encontramos una naturaleza desvirtuada donde las relaciones entre personas no son más que la representación de la apropiación de objetos, sean estos mercancías, dinero o las personas mismas. Es bajo tal supuesto que se esgrime engañosamente la idea de libertad en el capitalismo, “Por libertad, en las condiciones actuales de la producción burguesa, se entiende la libertad de comercio, la libertad de comprar y vender”.¹⁰⁰ Esa libertad enmascara la capacidad de enajenar todo lo que puede venderse, ya sea trabajo, tierra, mercancías, empresas, acciones, etc., todo lo que entra en el círculo de la

⁹⁹ Karl Marx, *El capital*, t. I, *op. cit.*, p. 130.

¹⁰⁰ Karl Marx, y Friedrich Engels, “Manifiesto...”, *op. cit.*, p. 33.

compra-venta es a su vez monopolizable, es decir, que puede convertirse en propiedad de unos pocos para el beneficio exclusivo de ellos, los más se encuentran fuera de los senderos de tales libertades y unos pocos crean riquezas a expensas de los primeros, enajenando sus vidas, sus capacidades y su expresión humana. Unos no poseen nada, los menos se ofuscan con la avaricia, el sistema no beneficia a ninguno pues ambos están cegados y son seres incompletos.

Incompletos porque vivimos en un mundo de apariencias que rara vez nos atrevemos a cuestionar o con las que nos encontramos conformes. Algunos incluso podrían decirse satisfechos cuando en realidad tal sentido de realización no es más que “satisfacción desde un punto de vista limitado, mientras que el mundo moderno deja insatisfecho o allí donde aparece satisfecho consigo mismo es vulgar”.¹⁰¹ La insatisfacción es la clave para mantener el esquema revolvente del capital, de lo contrario este perecería junto con la estructura social que ha generado. Es por ello que todo se trivializa, lo que se consume se devora y se desecha, se crea expectativa tras expectativa para mantener al público enajenado e insatisfecho tendiente a lo último, a lo novedoso. Cuando parece encontrarse lo mejor —situación que aplica no sólo para los objetos, sino también para las personas, ejemplo de ello es el mundo de las relaciones sentimentales—, aparece algo más que desplaza a lo anterior generando la insatisfacción que siempre debe ser latente e incluso síntoma de frustración. Por el otro lado, si se cree estar satisfecho, el objeto que supone tal estado no es más que un elemento pasajero o que redundante en lo vulgar. Buen ejemplo de ello es el retrato del atesoramiento del dinero o los metales preciosos que en realidad no encierran valor alguno. El hecho es que la realidad se ha construido mediante apariencias que por más ideales que resulten dominan a sus creadores; es el fetiche, es la reificación

del proceso metabólico social, sobre la base de los valores de cambio, se aprecia contundentemente en la dependencia de todas las relaciones sociales respecto de los costos de producción de formas metálicas naturales que, en cuanto instrumentos de producción, en cuanto agentes en la creación de riqueza, carecen absolutamente de importancia.¹⁰²

¹⁰¹ Karl Marx, *Elementos fundamentales...*, op. cit. p. 448.

¹⁰² Karl Marx, *Contribución a la...*, op. cit. p. 193.

En el sentido del materialismo histórico es posible romper con las condicionantes creadas por las relaciones de producción capitalistas, a fin de cuentas para Marx: “Con esta formación social concluye, por consiguiente, la prehistoria de la sociedad humana”.¹⁰³ Esta situación emerge de las condiciones establecidas por el capitalismo mismo, puesto que es innegable que durante su desarrollo las fuerzas productivas han experimentado una subida como jamás se había visto en ninguna otra etapa del desarrollo de la humanidad, y ese desarrollo que genera las contradicciones internas del sistema es precisamente lo que puede llevarlo a su destrucción. Siendo el proletariado la mayor de sus contradicciones mientras que “las demás clases van degenerando y desaparecen con el desarrollo de la gran industria; el proletariado, en cambio, es su producto más peculiar”,¹⁰⁴ es el hijo bastardo del gran capital, en él se representan todas las carencias y abominaciones que se desprenden del sistema, en él se pueden encontrar la miseria, la desesperación, el hambre,

el proletariado no tiene propiedad; sus relaciones con la mujer y con los hijos no tienen nada en común con las relaciones familiares burguesas; el trabajo industrial moderno, el moderno yugo del capital, que es el mismo en Inglaterra que en Francia, en Norteamérica que en Alemania, despoja al proletariado de todo carácter nacional. Las leyes, la moral, la religión son para él meros prejuicios burgueses, detrás de los cuales se ocultan otros tantos intereses de la burguesía.¹⁰⁵

En suma, el proletariado es la representación viva de toda la fuerza destructiva del capitalismo, la representación de la situación que encara la humanidad y a su vez se convierte en la posibilidad del cambio de las condiciones estructurales de vida que se ciernen sobre nosotros.

De lo anterior se tiende a inferir la típica crítica del marxismo, refiriéndola a su carácter semiteológico, es decir, donde el proletariado es una especie de pueblo elegido sobre el cual recae la liberación de todos. Empero, lo anterior es más bien una lectura incorrecta o malversada del materialismo histórico, en ningún momento se define que el capitalismo habrá de caer por sí mismo, cual si se tratara de una situación inevitable que se resolverá como por acto de magia. El elemento primordial del materialismo histórico y dialéctico es hacer uso del análisis consciente de nuestra “realidad” para subvertirla, negarla para dejar de encontrarnos oprimidos por ella. Si el

¹⁰³ *Ibid.*, p. 6.

¹⁰⁴ Karl Marx, y Friedrich Engels, “Manifiesto...”, *op. cit.* p. 29.

¹⁰⁵ *Id.*

materialismo es de alguna manera determinista, lo es simplemente en lo que se refiere a la cuestión de la clase y a las condiciones objetivas de existencia que se desprenden de ella, es decir que, dependiendo de la situación de clase contingente en la que hayamos nacido nos vemos irremediabilmente atados a una serie de formas de reproducción que van de la base a la estructura, las cuales son totalmente independientes de nosotros, querámoslo o no, poco tenemos que hacer respecto de ellas y determinan la forma en que nuestra existencia habrá de llevarse.

Aun así, dentro del materialismo histórico, lo primordial es la actividad humana, es en ésta donde se esconde la capacidad de realizar la historia y cambiar las estructuras actuales, es por ello que el capitalismo no es más que la última etapa de la prehistoria de la humanidad. Una sociedad que se encuentre verdaderamente libre de clases es aquella donde el trabajo mismo dejará de existir, donde habrá de ser abolido para dar paso a la plena libertad del individuo; no será trabajo pues el trabajo lo es en concordancia con las ficciones impuestas por el capitalismo, “surgirá una asociación en que el libre desenvolvimiento de cada uno será la condición del libre desenvolvimiento de todos”.¹⁰⁶ Esto se debe a que esta nueva forma de trabajo no creará plusvalía, ni alimentará al capital, por lo tanto será libre de toda forma de enajenación. Será trabajo libre que cada individuo podrá entregar de igual forma, libremente a los demás miembros de la sociedad. Utilizamos trabajo a falta de una mejor definición, ya que, la liberación de las potencialidades individuales supone en sí la abolición del trabajo como lo conocemos, como lo hemos conocido hasta ahora.

La principal preocupación del materialismo histórico es la búsqueda de la libertad, de una libertad efectiva que niegue el libre sistema de explotación contractual enraizado por las estructuras ideales del derecho burgués. La única perspectiva para la realización de la libertad, y con ella la recuperación de lo humano, se fundamenta en el materialismo dialéctico a través de la negación absoluta del estado de cosas actuales, de la negación de la explotación, de la negación de las estructuras ideales, de la negación de la base económica de un sistema que sofoca al hombre y constriñe su felicidad. La negación de una estructura que se niega a sí misma, pues utiliza a la herramienta no como medio de liberación sino como forma de opresión, que utiliza el trabajo de los más en beneficios de unos cuantos, que entra en ciclos de crisis recurrentes puesto que, la

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 39.

disminución en la tasa de ganancia es inevitable, que excluye cada vez a más de los beneficios de la riqueza artificial generando mayores brechas y contradicciones entre los son que materialmente ricos y la masa informe de descalzados que los sostienen.

Así la verdadera toma de conciencia y el verdadero sentido de lo humano tan sólo puede llegar a comprenderse cuando se entiende que las existencias de un mundo enajenado no pueden ser en forma alguna la razón de la felicidad; de hecho debemos desafiar a la razón que nos conmina a aceptar el mundo tal y como es y en cambio negarlo por encima de todo supuesto de razón y comprender que la verdadera riqueza es aquella en la que

El hombre rico es, al mismo tiempo, un hombre que necesita un complejo de manifestaciones humanas de la vida y cuya propia autorrealización existe como necesidad interna, como apremio. No sólo la riqueza sino también la pobreza del hombre adquiere, en una perspectiva socialista, un sentido humano y por tanto social. La pobreza es el vínculo pasivo que conduce al hombre a experimentar una necesidad de la mayor riqueza, la otra persona. El dominio del ser objetivo en mí, la expresión sensible de mi actividad vital, es la pasión que aquí se convierte en la actividad de mí ser.¹⁰⁷

Ésta es la verdadera importancia del materialismo histórico y dialéctico, que va más allá del frío análisis economicista que no ve hombres sino números, que es determinista pues considera que el capitalismo es la realización del mejor de los mundos, que niega lo humano pues no cuestiona, al contrario busca la obediencia irrestricta a la realidad dada. Por su parte el materialismo busca la esencia de lo humano, tener la capacidad de ver más allá de lo establecido, negarlo y enfrentarse al mundo para cambiarlo, situación que no es un mero ideal o una cuestión de buena voluntad, es realizar la utopía de la humanidad haciendo uso de las condiciones materiales en cuyo desarrollo se encuentra el futuro de la humanidad cambiando su propósito, cambiando su sentido; es tener el valor de enfrentar al mundo y no simplemente lamentarnos, imaginándonos un mundo mejor en otro plano de existencia, nuestro futuro está aquí y ahora, tan sólo debemos atrevernos a transformarlo y crear una sociedad donde sea la vida la que determine a la conciencia, en vez de un mundo donde la conciencia hegemónica determina la vida, un mundo donde “Cada una de tus relaciones con el hombre y la naturaleza debe ser una expresión específica, correspondiente al

¹⁰⁷ Karl Marx, *Manuscritos...*, *op. cit.*, p. 146.

objeto de tu voluntad, de tu verdadera vida individual”.¹⁰⁸ Ésta es la única manera de ser verdaderamente humano. El marxismo se instala en un posicionamiento de humanismo radical donde el hombre es el único capaz de generar valor y el único valor real es el hombre mismo.

Vladimir Lenin y Rosa Luxemburgo

A primera vista la cuestión de la enajenación no pareciera formar un elemento central del análisis realizado tanto por Vladimir Lenin como por Rosa Luxemburgo. En el caso de ambos y como lo será en prácticamente todos los líderes de los movimientos autodenominados marxistas¹⁰⁹ hasta bien entrado el siglo XX, la cuestión de la enajenación se pondrá de lado —o cuando menos no se estudiará a fondo—, dedicándole el tiempo que el propio Marx le da en varios de sus textos.

Esta situación bien puede derivarse de situaciones ajenas a Lenin, Luxemburgo y demás pensadores socialistas de la época, específicamente podemos hacer referencia al hecho de que dos obras fundamentales de Marx, como sus *Manuscritos económico-filosóficos* y *Los elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, no verán la luz sino hasta casi la mitad del siglo pasado, algo que evitó que los líderes, estudiosos y adeptos al socialismo pudieran tener oportunidad de revisarlos e incorporar sus elementos teóricos dentro de sus concepciones. A pesar de esta situación, es innegable que la enajenación aparece en *El capital*, hecho que sin duda pudo haber provocado un análisis más riguroso de la cuestión. La ausencia de dicho análisis quizá se deba a que, en el caso particular de Lenin y Luxemburgo, las cuestiones apremiantes de sus tiempos giraban en torno a la forma de organización de la clase obrera con el objetivo de derrocar al capitalismo, así como otras situaciones ligadas más específicamente con el ámbito de la economía política o más bien, en consonancia con los estudios de Marx, a la crítica de la misma. Es así que, como la enorme mayoría de los autores marxistas de la época, tanto Lenin como Luxemburgo

¹⁰⁸ Karl Marx, *Manuscritos...*, *op. cit.* p. 175.

¹⁰⁹ Posiblemente situaciones de este tipo son precisamente las que llevan al propio Marx a deslindarse de los primeros círculos “marxistas” que se comienzan a gestar mientras él aún se encuentra vivo, como lo explicita en una carta a Paul Lafargue en la que escribe: “tout ce que je sais, c’est que je ne suis pas marxiste” (lo único que sé, es que no soy marxista) en Karl Marx y Friedrich Engels, “Carta de Engels a K. Schmidt”, en Karl Marx y Friedrich Engels, *Obras escogidas...*, t. 2, *op. cit.*, p. 488.

pasaron de largo del primer capítulo de *El capital*, algo que explica que no den gran importancia a cuestiones como el fetichismo de la mercancía y, con ello, al proceso de enajenación que subyace al mismo; que en el caso particular de Lenin el fetichismo o el proceso de enajenación como tal son rara vez motivo de enfoque en la larga lista de artículos, libros, panfletos y cartas que Uliánov llegará a escribir. Esta situación no difiere mucho en el caso de Rosa Luxemburgo.

Finalmente, lo anterior bien puede atribuirse a los turbulentos años vividos por ambos revolucionarios, ya sea desde los subsecuentes destierros o encarcelamientos a los que fue sujeto Lenin, quien a pesar de ello logró estructurar al Partido y tomar el poder terminando con 400 años de dominio de los Romanov; ya sea, en el caso de Luxemburgo, con la organización del movimiento obrero polaco que también le costaría el encarcelamiento y el destierro, que la llevaría a Alemania, donde habría de luchar ferozmente contra el oportunismo reformista de la socialdemocracia, algo que terminaría pagando con su vida.

Todas estas situaciones sin duda los llevaron a cuestionarse más específicamente sobre los medios de lucha de la clase obrera y sobre las condiciones estructurales del capitalismo que les tocó vivir, aparejadas con las transformaciones experimentadas por él a finales del siglo XIX y principios del XX, que en abstracciones o demostraciones prácticas del sentido de la enajenación, el fetichismo y la reificación que van de la mano del primer fenómeno. A pesar de esta situación, el sentido de la enajenación se encuentra presente en la obra de ambos autores. Como ya mencionamos, puede no tratarse de la temática central de sus investigaciones, empero las cuestiones subyacentes en el sentido de la enajenación terminarán por hacerse patentes tanto en sus textos económicos como en los políticos. La situación es que el enfoque de Lenin y Luxemburgo generalmente no tendía a observar el desenvolvimiento de la organización obrera, así como del funcionamiento del capitalismo y su derrocamiento de manera análoga, lo que les llevaría a sostener más de un debate respecto a los medios para hacer frente a los quehaceres de la *práxis* revolucionaria. Es en tales divergencias que es posible explorar el sentido que ambos dan a la dinámica de la enajenación así como a los medios para su rompimiento. Divergencias que habrían de llevarles por caminos muy distintos.

LA CONTROVERSIA

Lenin y Luxemburgo habrán de enfrentarse en más de una ocasión respecto de diferentes temáticas, como en el caso del nacionalismo donde Lenin habría de defender la determinación de los pueblos a ultranza: “Completa igualdad de derechos para las naciones; derecho de las naciones a la autodeterminación; unidad de los obreros de todas las naciones; tal es el programa nacional que el marxismo, la experiencia del mundo entero y la experiencia de Rusia enseñan a los obreros”.¹¹⁰ Lo anterior surge de la oposición del bloque denominado como menchevique, en el cual Lenin tiende a identificar a Luxemburgo, y su antagonismo con los resolutivos de los marxistas rusos respecto a la autodeterminación de las naciones. En éste caso en particular, Luxemburgo se opone específicamente a la posible escisión de Polonia, fundada en que esto no habría de beneficiar el desarrollo del movimiento obrero debido a la dependencia de la burguesía polaca con respecto a la burguesía rusa. Lenin considera lo opuesto y beneficia tal escisión por el hecho de que es necesario generar una burguesía nacional que extienda el capitalismo por los confines nacionales y con ello permita el nacimiento del proletariado en todo el territorio del Estado nacional. Proletariado que se encontraría ligado por un sistema económico, político, social y cultural propio, que los uniría como proletariado en el sentido nacional para después continuar la lucha en el plano internacional.

Desde la perspectiva de Luxemburgo, la visión bolchevique es errada. Esta afirmación se encuentra ligada a la visión del desarrollo capitalista que sostiene Luxemburgo, según la cual: “Es una ley inherente del modo capitalista de producción el esforzarse por enlazar materialmente a los lugares más distantes, poco a poco, para hacerlos económicamente dependientes entre sí, y eventualmente transformar al mundo entero en un mecanismo productivo fuertemente empalmado”.¹¹¹ Aquí es posible apreciar uno de los rasgos distintivos del pensamiento de Rosa Luxemburgo respecto del desarrollo de las fuerzas productivas en el capitalismo. Nos referimos a la necesidad que éste tiene de expandirse dentro de la lógica de la búsqueda hacia el exterior, es decir, la necesidad que el mismo sistema tiene de buscar en los confines de la Tierra para satisfacer el incremento de sus márgenes de ganancia; ésta tiende naturalmente a la división entre el interior

¹¹⁰ Vladímir Lenin, “El derecho de las naciones a la autodeterminación”, en Vladímir Ilich Lenin, *Obras completas*, t. 21, Ediciones Salvador Allende, México, 1978, p. 375.

¹¹¹ Rosa Luxemburgo, “The Industrial Development of Poland”, en *The Complete Works of Rosa Luxemburg*, vol. I, *Economic Writings 1*, Verso, Londres, 2013, p. 73.

y el exterior, entre países imperialistas y naciones o territorios subordinados, lo que detiene el avance de la expansión de capital con la artificial división de las nacionalidades y, finalmente, tan sólo puede llevar a la escisión del proletariado en reivindicaciones nacionales aisladas que en última instancia sirven sólo a los intereses de las burguesías nacionales. Para Luxemburgo “El imperialismo, en realidad coloca una camisa de fuerza al capital o, para ser más precisos, en cierto momento, las fronteras creadas por las prácticas imperialistas obstruyen el desarrollo capitalista y la realización plena de su mercado mundial”.¹¹² Lenin habrá de decantarse en un sentido similar al referirse al sistema económico devenido en imperialismo, al que no dudara en calificar de “envoltura que ya no corresponde a su contenido, una envoltura que inevitablemente ha de descomponerse si se aplaza artificialmente su supresión [...] pero que será inevitablemente suprimida”.¹¹³ De tal manera podemos observar que existe una convergencia en el pensamiento de ambos, empero los medios para dar solución al problema del capitalismo son distintos.

La discusión acerca del nacionalismo, especialmente en el caso de la independencia de Polonia es una divergencia entre ambos líderes que va más allá de la cuestión nacional. Lenin considera que los Estados nacionales son los que mejor responden a las “exigencias del capitalismo moderno. Impulsan hacia este fin los factores económicos más profundos, y por tanto [...] para todo el mundo civilizado, el Estado nacional es lo típico, lo normal en el periodo capitalista”.¹¹⁴ En el caso específico de Polonia, la consideración de Lenin va encaminada a una separación que tenderá a ser inevitable, tomando en consideración el avance de las fuerzas productivas de carácter capitalista que ya se han puesto en operación en Polonia, mismas que se enfrentan al régimen autárquico ruso, que también considera precapitalista, además de encontrarlo impregnado de un “nacionalismo más feudal que burgués; [que representa] el mayor obstáculo para la democracia y la lucha proletaria”.¹¹⁵ Tal conclusión parece justificarse en el análisis del desenvolvimiento histórico de las fuerzas productivas que, en la teoría más estructuralista, tienden a considerar el forzoso paso por el capitalismo para llegar al socialismo, de la misma forma se puede entrever el hecho de que, con el modo de producción capitalista, se levantan a su vez las instituciones de la

¹¹² Michael Hardt y Antonio Negri, *Imperio*, Paidós, Barcelona, 2005, p. 256 (col. Surcos, 3).

¹¹³ Vladímir Lenin, “El imperialismo, etapa superior del capitalismo”, en Vladímir Ilich Lenin, *Obras completas*, t. 23, Ediciones Salvador Allende, México, 1978 p. 424.

¹¹⁴ Vladímir Lenin, “El derecho de las naciones ...”, Vladímir Ilich Lenin, *Obras completas, op. cit.*, t. 21, pp. 316-317.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 332.

democracia burguesa que en este punto resultan esenciales a Lenin para liberar y posteriormente fortalecer los medios de lucha de la clase obrera. Algo que se traduciría en la organización del proletariado dentro de su espacio nacional.

Por su parte Luxemburgo se convertirá en una férrea opositora del nacionalismo polaco (territorio del que es natural), situación que habría de granjearle algunas enemistades en el interior de Polonia. Para ella, el argumento del mantenimiento de la unidad entre Polonia y Rusia surge de su creencia en que el proceso mismo habrá de llegar a un punto en que “el desarrollo del capitalismo en Rusia entrará en contradicción con la forma de gobierno absolutista, y entonces el gobierno zarista será derrocado por obra propia [...] La burguesía polaca y rusa están acelerando este momento con sus fuerzas combinadas; y no pueden dar otro paso adelante sin incrementar y empujar hacia adelante a la clase trabajadora polaca y rusa”.¹¹⁶

Al final, esta divergencia nos lleva más allá del nacionalismo, por un lado Lenin considera la necesidad de la lucha del proletariado desde la dinámica interna de la estructura política e institucional que supone el Estado nacional burgués; por otro lado, Luxemburgo considera necesario superar las estructuras que se imponen con el avance del capitalismo y desafiar la opresión que se alza con la imposición de las formas de control del Estado nacional. Su temor es que las reivindicaciones de la clase obrera se conviertan en las de la clase burguesa (algo que la Primera Guerra Mundial confirmó). En su seno, la discusión tiende a la forma en que debe organizarse la lucha proletaria y los medios de los que debe hacer uso para lograr su cometido y, en ese sentido, subyace la cuestión de la enajenación y las formas de organización que Lenin y Luxemburgo llevaron a la práctica en el interior del partido, que se convierte en el elemento palmario de sus discusiones, específicamente en la forma de organización que lleve a la toma de conciencia de las masas trabajadoras; es decir, la manera en que pueda romperse con la enajenación.

Dirección-vanguardia del Partido vs. espontaneidad e instrucción

¹¹⁶ Rosa Luxemburgo, “The Industrial Development...”, *op. cit.*, pp. 73-74.

A continuación analizaremos las diferencias respecto de la organización obrera entre la perspectiva leninista de la dirección y la vanguardia del partido en oposición a la perspectiva espartaquista de la espontaneidad y la instrucción como elemento para romper con la enajenación de la clase obrera.

En esta cuestión se encuentra la diferencia primordial entre el análisis de la sociedad que Lenin y Luxemburgo realizan partiendo de sus visiones del análisis marxista así como del análisis personal que ellos llevan a cabo haciendo uso del materialismo histórico y de la dialéctica marxista. Esta controversia va más allá de la situación de la nacionalidad e incluso, aunque se centra en el problema de la organización, en realidad tiende a mostrar los medios que cada uno considera pertinentes para llevar al rompimiento de la enajenación y la creación de una conciencia de clase en el seno del proletariado.

Lenin realiza su análisis dentro de las formas históricas y los marcos de desenvolvimiento específico de la clase obrera rusa; es decir que se centra en los elementos históricos que determinan los medios de lucha en la sociedad rusa y para ella. Un análisis que no por ello está exento de adaptarse a la situación particular de la lucha en otros contextos políticos, económicos y sociales. En sí las divergencias entre Lenin y Luxemburgo proviene de su concepción del desarrollo de la lucha revolucionaria, así como del papel que debe jugar el proletariado en ella. Por un lado Lenin se decantará a favor de la dirección, mientras que Luxemburgo tenderá a favorecer la espontaneidad como medio de desarrollo para la lucha del proletariado.

DIRECCIÓN Y VANGUARDIA

Desde la perspectiva de Lenin, la dirección aparece como un elemento imprescindible para la organización de la lucha proletaria. Es imprescindible puesto que Lenin considera que el desarrollo histórico de la lucha de clases en la sociedad zarista ha configurado un proletariado que se encuentra enteramente atomizado —o cuando menos en su mayor parte—; situación que se explica a través del hecho de que “La maldita historia de la autocracia zarista nos ha dejado como herencia el enorme distanciamiento entre los obreros de diferentes nacionalidades, oprimidos por esta autocracia. Este distanciamiento constituye un mal grandísimo, un enorme obstáculo en la lucha

contra la autocracia”.¹¹⁷ Bien podríamos dejar de lado la cuestión de la nacionalidad, como lo explicamos anteriormente, la situación que verdaderamente sale a relucir durante la discusión de la nacionalidad es el fenómeno de la enajenación, algo que reviste mucha mayor importancia dentro del esquema de análisis del materialismo histórico y dialéctico que la cuestión de las nacionalidades. Y aunque el propio Lenin no lo refiera como tal, el problema se hace patente en sus estudios respecto de la organización. De hecho, en la cita precedente se encuentra un término que bien puede ser identificado como el causante de la enajenación, no es casual que éste se repita con tanta insistencia. Nos referimos a la autocracia zarista.

De hecho bien podríamos decir que el proceso de enajenación, en el análisis de Lenin, se ve como una expresión de la herencia autocrática de la Rusia zarista, lo que resulta en un alejamiento o fragmentación de la clase obrera, así como de las clases subalternas, y lleva a una falta de coherencia en el accionar revolucionario. De ahí que Lenin considere la dirección del partido como un elemento *sine qua non* del movimiento obrero, lo que a su vez tendería al rompimiento de la enajenación y con ello a la transición de una conciencia enajenada a una plena conciencia de clase, y con ello naturalmente a una clase proletaria unificada que sea capaz de trabajar como una sola en la búsqueda del objetivo revolucionario.

En ese sentido Lenin entiende que en el caso de Rusia la herencia feudal del sistema político zarista se convierte en un elemento de desunión de la clase obrera, que a su vez no solamente se encuentra fragmentada por todo el territorio del Imperio Ruso sino que a su vez no representa al grueso de la población de Rusia. De ahí la necesidad de un aparato de dirección, es decir de un partido que pueda encaminar la lucha de ésta clase y que, a su vez, aglutine a elementos de clases subalternas en la lucha contra la autocracia del zarismo.

En el pensamiento de Lenin la unidad bajo una dirección es la única que puede llevar al proletariado al triunfo y coincidentemente a la toma de conciencia. La unidad en el partido es el único medio para dar sentido a la lucha de clases. Esta cristalización de la clase obrera habrá de llevar inevitablemente a que “se imponga la obligación de contar con una organización centralizada de lucha [...] el centralismo es indispensable para el éxito de la lucha de los proletarios [...] contra

¹¹⁷ Vladímir Lenin, “El problema nacional en nuestro programa”, en Vladímir Ilich Lenin, *Obras completas*, t. 6, Ediciones Salvador Allende, México, 1978, p. 490.

esta autocracia y contra la burguesía internacional, cada vez más unida entre sí”.¹¹⁸ En este sentido se observa que para la Lenin la dirección centralizada no es un mero capricho, por el contrario se convierte en una necesidad histórica para encarar la lucha contra el Estado burgués y contra la burguesía internacional, que para él representan elementos centralizados, elementos con plena unidad y con una dirección que los encamina en un mismo sentido. Así la dirección centralizada se convierte no en un capricho de los bolcheviques, sino en una necesidad para conjuntar a la organización con su objetivo, es decir, con la revolución.

El sentido de la dirección se convierte en el elemento de la *práxis* política encaminada a hacer de la clase en sí,¹¹⁹ la clase para sí.¹²⁰ *Práxis* que se encuentra en franca oposición al

punto de vista utópico que supone a las masas trabajadoras preparadas para la sociedad socialista. Sabemos por los precisos datos de toda la historia del socialismo obrero que no es así, que únicamente la gran industria, la lucha huelguística y la organización política dan la preparación para el socialismo. Y para alcanzar la victoria, para realizar la revolución socialista, el proletariado debe estar capacitado para la acción unida para derrocar a los explotadores.¹²¹

El Partido se convierte en el elemento que puede romper con la enajenación de la clase proletaria, de alguna forma es el mecanismo capaz de “educar” en la práctica a la clase proletaria para sí. Labor educativa que debe de encaminarse a “educar a los trabajadores atrasados (no sólo con libros, conferencias y periódicos), sino mediante la experiencia práctica en la administración y descubrir nuevas formas de organización, tanto para estas nuevas tareas del movimiento sindical en general como para atraer a masas mucho más numerosas de semiproletarios”.¹²²

¹¹⁸ *Ibid.*, pp. 490-491.

¹¹⁹ La clase en sí se refiere al sujeto histórico que es producto de las relaciones de producción, en este caso el proletariado que aún se encuentra sometido a las condiciones sociales, políticas y económicas propias del capitalismo; es decir, un sujeto enajenado.

¹²⁰ En sentido opuesto la clase para sí es la representación del sujeto que tiene conciencia de su posición en el modo de producción imperante tanto en la base como en sus relaciones con la estructura y que, por tanto, es consciente de los medios de los que puede servirse para llevar a término las reivindicaciones emanadas de sus propios intereses de clase.

¹²¹ Vladímir Lenin, “Discurso en la conferencia de educación política”, en Vladímir Ilich Lenin, *Obras completas*, t. 34, Ediciones Salvador Allende, México, 1978, p. 69.

¹²² Vladímir Lenin, “Las tareas de los sindicatos”, en Vladímir Ilich Lenin, *Obras completas*, t. 30, Ediciones Salvador Allende, México, 1978, p. 245.

En esta idea es posible encontrar las claves del pensamiento leninista y de la importancia que en él tienen la tarea del partido, la centralización y la organización. Y en ese proceso genera una diferenciación entre la dirección y la clase, entre el partido y el proletariado, entre el sujeto político y el sujeto histórico. Del partido depende la táctica, la dirección y la organización de la lucha, del proletariado depende el seguir y realizar con ello su propósito histórico como clase. En ese sentido la vanguardia del partido se convierte en el elemento consciente que guía a la masa de semiproletarios sin conciencia para sí; son, por así decirlo, la clase intelectual del proletariado. De la misma manera se puede entrever que la clara diferenciación entre la vanguardia y el proletariado sin conciencia supone un elemento de desconfianza del liderazgo hacia el que es liderado, desconfianza que bien puede ser vista como una situación en la que el partido y su vanguardia se apropian de la organización obrera restándole toda independencia, aunque bajo las condiciones estructurales de la lucha en Rusia Lenin parece tener claro que es necesario actuar por encima de cualquier cosa. En la coyuntura de la Revolución de Octubre, la democracia parece más un mal que una necesidad, el proceso no puede detenerse y tan sólo una dirección centralizada puede dar cauce al triunfo revolucionario y a la instauración de la dictadura del proletariado o tal vez a la dictadura del partido.

Rosa Luxemburgo habrá de recuperar todos estos elementos en el sentido de una crítica contra la dirección centralizada y la vanguardia del partido; cuestiones que encarnan de manera importante la enajenación.

Por su parte Lenin se opone fuertemente a la idea de la espontaneidad en la cual observa un dejo de determinismo historicista y un elemento idealista utópico, mismo que entra en conflicto con la acción política concreta que el bolchevismo preconiza.

ESPONTANEIDAD E INSTRUCCIÓN

Contrariamente a la *práxis* leninista, Luxemburgo se apoya en dos elementos: la espontaneidad y la instrucción o la labor educativa. Aunque puede parecer, en principio, contradictorios, Luxemburgo y el ala espartaquista del Partido Social Demócrata Alemán (del que, junto con Liebknecht, fue su más reconocido dirigente) buscaron conjugarles dentro de la lógica del

desenvolvimiento histórico de la lucha de clases. Sin embargo, para muchos camaradas, entre ellos Lenin y posteriormente Gramsci, es en tal interpretación que se encuentra una de las mayores debilidades de su análisis.

Rosa Luxemburgo igual que Lenin, no realiza un enorme estudio de la enajenación. No obstante, tiene claridad respecto a uno de los aspectos primordiales del proceso de enajenación, nos referimos a aquel que se encuentra en la perspectiva de la apropiación del trabajo por parte del burgués, proceso que Luxemburgo entiende de la siguiente forma:

El patrón social de la producción, ésa es la cuestión de la relación entre los que trabajan y los medios de producción, es el punto central de cada estadio económico, el punto álgido de toda sociedad de clases. La enajenación de los medios de producción de las manos de aquellos que trabajan, en una u otra forma, es la base de toda sociedad de clase, ya que es la condición de toda la explotación y la dominación de clase.¹²³

El presente análisis bien puede equipararse con los razonamientos de Marx respecto a la abolición de la propiedad privada, lo que apenas representa una de las aristas de la cuestión de la enajenación. De cierta manera, la pérdida del vínculo social es la preocupación primordial de las derivaciones del proceso mismo. Una vez más podemos encontrar un entendimiento de la cuestión en el pensamiento de Luxemburgo, el cual realiza desde la perspectiva del advenimiento del capitalismo tras la debacle de una idílica sociedad que cuenta con una organización planificada del trabajo, un supuesto de sociedad comunista como ella misma la describe:

Cada quien es completamente libre e independiente. La comunidad ya no tiene nada que decirle, nadie puede ordenarle que trabaja para el todo, ni nadie se preocupa de sus necesidades. La comunidad que anteriormente era un todo se ha roto en pequeñas partículas individuales o átomos, como un espejo que se ha roto en miles de astillas, ahora cada persona flota como si fuera una partícula de polvo en el aire, y se pregunta cómo hará.¹²⁴

¹²³ Rosa Luxemburgo, "Introduction to Political Economy", en *The Complete Works...*, p. 194.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 235.

De la misma manera que en el ejemplo anterior, existe un entendimiento basado en los fundamentos económicos del marxismo, de los cuales se entiende el desenvolvimiento lógico de la sociedad capitalista en el intercambio, la producción individual, el consumo, la socialización del trabajo, etc. Todas ellas situaciones que rompen el vínculo social al que refiere Marx y del que se derivan situaciones como el fetichismo de la mercancía o del dinero (ambas son cuestiones que no forman parte integral de los estudios de Luxemburgo). De esta manera, observamos que, incluso en la cuestión social, el análisis de Luxemburgo se centra en el fundamento económico, lo que se vuelve patente cuando hace referencia a una sociedad regida por una organización planificada del trabajo. De esta manera es que Luxemburgo se une al espectro de estudiosos del marxismo que se adhieren a la idea de la organización por encima de la anarquía, ambos términos referidos específicamente al ámbito de lo económico.

En ese sentido la consideración de Luxemburgo es lapidaria

la economía capitalista mundial está completamente desorganizada. Es un todo que se extiende a través de los océanos y los continentes, sin plan, sin conciencia, ninguna regulación prevalece; tan sólo el ciego reino de lo desconocido, fuerzas incontroladas juegan su caprichoso juego con el destino económico de las personas [...] su forma de gobierno no es el despotismo sino la anarquía. Y crea esta anarquía al hacer que la economía social genere resultados que son inesperados y desconcertantes incluso para las personas involucradas; convierte a la economía social en un fenómeno que nos es extraño y enajenado.¹²⁵

De esta idea se pueden inferir tres situaciones respecto del pensamiento de Luxemburgo. En primer lugar, cabe destacar el entendimiento de la economía como una cuestión que va más allá de lo local o nacional, sino como algo que, mediante el capitalismo, se convierte en un entramado de alcances globales que prima por encima de las diferencias territoriales (algo que tanto Marx, como Lenin también tenían claro, aunque a diferencia de éste último, Luxemburgo se centra en la situación del intercambio de mercancías, mientras que Lenin lo ve como el intercambio de capitales financieros, en ese tenor sus análisis son complementarios). Es decir que la globalización no es el fenómeno novedoso que tanto nos sorprende hoy día. En segundo término, Luxemburgo, como muchos otros

¹²⁵ *Ibid.*, p. 134.

intelectuales allegados al marxismo de su época, cae en el error de identificar al capitalismo con la anarquía y, al instituir tal afirmación, tiende a presuponer que su cara opuesta habrá de ser una sociedad socialista que se identificaría con la planeación de la economía: la economía global anárquica enfrentada a la futura economía planificada del socialismo (modelo que al final fue adoptado por la URSS y los demás países de su área de influencia). El error en esta idea es pensar de manera automática que ante la supuesta anarquía del sistema imperante la solución se encuentra en una nueva sociedad socialista que habrá de resolver la contradicción con la aplicación de una economía planificada, solución que no haría a la sociedad menos capitalista. Una vez más el ejemplo son los países que representaron el socialismo real. En tercer lugar —y esta representa la más importante inferencia que podemos realizar respecto del tema que nos ocupa—, la cuestión de la enajenación en el pensamiento de Luxemburgo emerge como un fenómeno relacionado íntimamente con las relaciones económicas y el desconcierto que estas generan en los individuos que participan de ellas, es decir, de toda la sociedad. En este punto la enajenación aparece a partir del hecho de la anarquía del sistema del que somos partícipes y, al participar de él ciegamente, los cálculos que pretendamos realizar para obtener un determinado resultado no importan pues la anarquía del capitalismo no permite previsiones. Así, al no obtener el resultado deseado somos víctimas de la incertidumbre que se encuentra íntimamente relacionada con nuestra falta de conciencia; es decir que se convierte en el principio de nuestra enajenación, actuamos sin saber exactamente sobre que actuar y a su vez nuestro actuar poco puede determinar el resultado. Hacemos y no sabemos en realidad que es lo que estamos haciendo. Para una conciencia enajenada, el mundo capitalista se presenta como oscuro e indescifrable.

Tal situación es lo que lleva a Luxemburgo a pensar que el movimiento en su desarrollo natural dentro de la lucha de clases se encuentra regido en su actuar por la espontaneidad y no por la dirección de un partido y su vanguardia. La espontaneidad que ha sido el sustrato de la lucha obrera es resultado de la falta de conciencia para sí que rige a un proletariado enajenado. Por ejemplo: respecto de las insurrecciones de tejedores de seda en la Francia de 1831 (que se consideran la primera acción política independiente del proletariado francés), así como del movimiento cartista en Inglaterra, Luxemburgo nos refiere que “no existía conexión directa entre las agitaciones espontáneas de la masa explotadas y las varias teorías socialistas. Las masas

proletarias revolucionarias no tenían una meta socialista definitiva en mente, ni tampoco los teóricos socialistas buscaban basar sus ideas en la lucha política de la clase trabajadora”.¹²⁶

A partir de esto podemos entender que Luxemburgo liga de alguna manera la espontaneidad con los movimientos precapitalistas¹²⁷ o con aquellos que simplemente se encuentran separados de los teóricos; caso sucinto de las teorías del socialismo utópico, cuyos autores se encuentran igualmente separados de la experiencia real del proletariado. Se puede decir que se refiere a aquellos movimientos que germinan a partir de la acumulación de injusticias que se saben tales, pero cuyo origen es imposible comprender, lo que desata la rebelión, como sucedió en el caso de Lyon o del reformismo cartista, ambos síntomas de un proletariado enajenado, opuesto a una revolución que impulsa un proletariado con conciencia para sí. Frente a lo anterior podemos preguntarnos: ¿Qué papel juega la teoría, qué papel juegan los intelectuales, los dirigentes, el partido en este proceso?

Para Luxemburgo todos éstos elementos juegan un papel que podríamos denominar secundario. Dentro de su esquema de análisis de la lucha obrera “Los cambios más importantes y fecundos de la táctica [...] no se deben a los descubrimientos de algún dirigente y aún menos de órganos centrales, fueron siempre el producto espontáneo del movimiento en fase de actividad”.¹²⁸ Aquí se da la idea de la dirección centralizada propuesta por Lenin, se opone la idea del desarrollo histórico de la lucha de clases como elemento creador de la conciencia, de la táctica, de los medios de lucha que el proletariado habrá de emplear en aras de su emancipación, misma que logrará en conjunto con el partido, los dirigentes, los parlamentarios; es decir, con el conjunto del movimiento obrero pero, jamás supeditando su actuar a un órgano determinado. En términos generales, la visión se centra en un sentido en el que “la táctica de lucha de la socialdemocracia no debe, en general, ser ‘inventada’; es el resultado de una serie ininterrumpida de grandes actos creadores de la lucha de clases con frecuencia espontánea, que busca su camino. [...] El inconsciente precede lo

¹²⁶ *Ibid.*, p. 134.

¹²⁷ Con precapitalista no se pretende insinuar que los involucrados no se encuentre sujetos al modo de producción capitalista, con normas y proceso productivos propios, más bien podemos referirlo en el sentido de un proletariado de primera generación, que aún no se encuentra plenamente establecido en las nuevas condiciones materiales de existencia, o un proletariado que simplemente no cuenta con la conciencia para sí.

¹²⁸ Rosa Luxemburgo, “Problemas de organización de la socialdemocracia rusa”, en *Teoría marxista del partido político 2*, Córdoba, 1972, p. 49 (col. Cuadernos de Pasado y Presente, 12)

consciente y la lógica del proceso histórico objetivo precede la lógica subjetiva de sus protagonistas”.¹²⁹

Aquí se observa y se entrelaza otro de los elementos primordiales de la lucha por la toma de conciencia, cuando menos desde la lógica de Luxemburgo: la educación, y, en éste sentido, no se encuentra tan alejada de la óptica de Lenin. Empero es en el proceso de la espontaneidad en que se desarrolla la lucha de clases donde encontramos el sustrato del valioso elemento de instrucción.

Desde esta perspectiva podemos entender el valor que Luxemburgo pone al desarrollo histórico de la lucha de clases, pues durante ésta es que se puede realizar el verdadero aprendizaje que habrá de llevar a la toma de conciencia del proletariado. De tal forma la lucha de clases, en su desarrollo histórico, se torna en un proceso de aprendizaje para la masa proletaria, en el sentido en que la llegada de la toma del poder no es susceptible de ser anticipada por un partido o una dirigencia. La lucha en su desenvolvimiento natural habrá de tener su momento culminante en la toma de poder, sin embargo antes de ésta habrán de sobrevenir derrotas naturales, descalabros, tomas prematuras, incompletas, que a razón de ello no dejan de ser tan importantes como el acto revolucionario en sí. En cada una de estas tomas fallidas se obtiene una aprendizaje que proviene de la experiencia misma de la lucha de clases y es en tal aprendizaje que se realiza la verdadera acción educativa de la masa proletaria, educación que se da por obra de sí misma y que desembocará en una toma de conciencia para sí que finalizará con el acto revolucionario.

De tal suerte, la visión se opone a la de Lenin, pues contraria a su visión ultracentrista (como la propia Luxemburgo la denomina) el partido no es la vanguardia de la lucha proletaria, sino una herramienta más en la lucha de ésta por su emancipación, por su toma de conciencia autónoma sin mediación de una dirección que decida el momento preciso de la lucha. Todo esto no es más que “el producto de la lucha de clases, a la que la socialdemocracia da simplemente conciencia política”.¹³⁰

Y es precisamente, en el punto de la conciencia política, donde Rosa Luxemburgo se destacó de manera notable. Se dedicó con enorme devoción de 1907 a 1914 a la docencia en las escuelas nocturnas para obreros del Partido Socialdemócrata alemán, lugar donde enseñó historia, economía y teoría social. Siempre fiel a sus principios respecto al hecho de que el partido debe ser

¹²⁹ *Ibid.*, p. 50.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 42.

una herramienta y es mediante la enseñanza que se vuelve posible que los trabajadores adquieran los elementos teóricos “que les permite la oportunidad de crear un sistema mediante el detalle adquirido a través de la experiencia y que les ayuda a forjar un arma mortal en contra de nuestros enemigos”.¹³¹ La labor educativa es para Luxemburgo un elemento esencial para la toma de conciencia, para el rompimiento de la enajenación; un ejemplo que toma de las revoluciones burguesas: “La economía política, junto con las teorías filosóficas, sociales y de los derechos naturales de la era de la Ilustración, fueron por encima de todo medios para adquirir la autoconsciencia, una formulación de la consciencia de clase de la burguesía y como tal una precondition e impulso para el acto revolucionario”.¹³²

De lo anterior es de donde surge el criticado historicismo de Luxemburgo, puesto que considera la necesidad de una sociedad burguesa plenamente desarrollada como precondition para la lucha revolucionaria del proletariado; incluso llega a considerar que sin una sociedad de éste cariz no es posible emprender la acción revolucionaria, ya que es bajo el dominio de la burguesía que

por primera vez desde que existe la sociedad civil, las masas populares hacen valer su voluntad conscientemente y frente a todas las clases dominantes, mientras que la realización de esta voluntad sólo es posible más allá de los límites del actual sistema social. Pero las masas no pueden adquirir y fortificar dentro de sí esta voluntad sino en la lucha cotidiana contra el orden constituido, o sea en los límites de este orden.¹³³

Una vez más aparece el economicismo que tanto se le critica, pues el desarrollo de una sociedad burguesa y las instituciones que se generan en el interior de ella son para Luxemburgo el único cause que puede ir cimentando la consciencia de la clase obrera y prepararla para la lucha final. Esta cuestión es la que tenderá a enfrentarla con Lenin, pues Luxemburgo básicamente no cree que pueda construirse un aparato de dirección, de organización de la clase obrera si éste no es un desencadenamiento natural de la lucha contra el dominio de la burguesía y siendo que Rusia no

¹³¹ Rosa Luxemburgo *ap.* Peter Hudis, “Introduction”, en *The Complete Works...*, *op. cit.*, p. XII.

¹³² Rosa Luxemburgo, “Introduction...”, *op. cit.*, p. 140.

¹³³ Rosa Luxemburgo, “Problemas de organización de la socialdemocracia rusa”, *op. cit.*, p. 61.

cumple con tal tránsito, el esquema central de organización de Lenin aparece frente a sus ojos como una imposición artificial y no como una creación muestra de la espontaneidad del proletariado.

Al final, para Luxemburgo la situación es clara o el proletariado es capaz de emanciparse de la enajenación por sí mismo o alguien lo hará por él, y en esa dialéctica se encuentra la democracia o la dictadura.

Los desenlaces

La historias son bien conocidas, Lenin conservaría su línea dura de la vanguardia, el centralismo y la organización a ultranza, situación que finalmente tendría su desenlace en la Revolución de Octubre de 1917 con el triunfo del bolchevismo. A la sazón se puede argumentar que la posición de Lenin terminó por desencadenar la brutalidad del estalinismo y, con ello, el descrédito del socialismo como alternativa; sin embargo, resulta necesario recordar que el propio Lenin terminaría por reconocer los riesgos futuros, algo que se hace evidente en lo que se considera su testamento político, donde menciona que “Stalin es demasiado rudo, y este defecto, aunque del todo tolerable en nuestro medio y en las relaciones entre nosotros los comunistas, se hace intolerable en un secretario general. Por eso propongo a los camaradas que piensen en una manera de relevar a Stalin de ese cargo y de designar en su lugar a otra persona”.¹³⁴ A su vez advierte que “El camarada Stalin, convertido en secretario general, ha concentrado en su manos un poder ilimitado, y no estoy seguro de que siempre sepa utilizar ese poder con la suficiente prudencia”.¹³⁵ Con ello podemos apreciar que Lenin entendía del peligro que pendía sobre el Partido y, más importante aún, sobre la Revolución misma, de ahí sus recomendaciones, entre las que también se incluía aumentar el número de miembros del Comité Central escogiendo de 50 a 100 obreros para formar parte de él. De tal manera, hacia el final de sus días, Lenin hace patente sus preocupaciones respecto del futuro de la revolución bolchevique e intenta remediarlos, desgraciadamente la carta será pasada por alto

¹³⁴ Vladímir Lenin, “Agregado a la carta del 24 de diciembre de 1922”, en Vladímir Ilich Lenin, *Obras completas*, t. 36, Ediciones Salvador Allende, México, 1978, p. 476.

¹³⁵ Vladímir Lenin, “Carta al Congreso”, en *ibid.*, p. 474.

y no vería la luz sino hasta 1956, tras la muerte de Stalin, mucho tiempo después de que sus afecciones terminaran por consumir su vida.

En el caso de Luxemburgo la historia tampoco tendrá un feliz desenlace. Tras la división en el Partido Socialdemócrata alemán, debido al apoyo que ciertos grupos de oportunistas dieron a la entrada en la Primera Guerra Mundial, se dará una escisión de tintes internacionalistas que habrá de llevar el nombre de Espartaco. Aunque su enfrentamiento contra las corrientes oportunistas de Bernstein, Kautsky y demás coaligados es tenaz, el resultado será su asesinato durante el levantamiento obrero de 1918 en Berlín. Su muerte es el ejemplo palmario de lo que ha llegado a representar la socialdemocracia en el mundo entero, demagogos colaboracionistas del capital como lo fueron sus verdugos, miembros del gobierno conformado por el Partido Socialdemócrata alemán liderado por Scheidemann.

Las relaciones entre Lenin y Luxemburgo no fueron siempre las mejores, empero siempre fueron afectuosas, ambos reconocían su labor, especialmente en el momento de enfrentar el oportunismo de cara a la Primera Guerra Mundial. Sus diferencias abundan en la teoría, la práctica y la forma de llegar a la emancipación de la clase obrera; a pesar de ello, Lenin fue uno de los primeros en denunciar su asesinato, ya en 1922 le dedicó unas palabras:

Rosa Luxemburgo fue y seguirá siendo un águila; y no sólo su memoria será siempre valiosa para todos los comunistas, sino que su biografía y obras completas [...] servirán como útiles manuales para la educación de muchas generaciones de comunistas de todo el mundo. “La socialdemocracia alemana después del 4 de agosto de 1914 es un cadáver hediondo”: ésta es la sentencia que hará famoso el nombre de Rosa Luxemburgo en la historia del movimiento obrero mundial.¹³⁶

Lenin no podría imaginar que la sentencia de Rosa Luxemburgo que más ha pesado se refiere a él: “Lenin y Trotsky, por otro lado, deciden en favor de la dictadura en contradicción con la democracia y, por tanto, en favor de la dictadura de un puñado de personas”.¹³⁷

¹³⁶ Vladímir Lenin, “Notas de un publicista”, en *ibid.*, p. 169.

¹³⁷ Rosa Luxemburgo, *The Russian Revolution*, edición electrónica, <https://www.marxists.org/archive/luxemburg/1918/russian-revolution/ch08.htm>

Gramsci y Marcuse

A continuación habremos de acercarnos al pensamiento de dos autores, quienes, aunque no sean contemporáneos, comparten un elemento primordial en su análisis de las formas de enajenación que ocupan al presente trabajo. Nos referimos la cultura, es decir, a la reinterpretación de la teoría marxista desde el espectro de la estructura, cuestión que es ajena a la interpretación economicista de Marx, lo que ha hecho a que sea víctima de toda clase de vituperaciones sin fundamento.

De hecho, el propio Gramsci llega a ser considerado como un marxista, aunque en realidad no lo sea tanto y de hecho su acercamiento con la cuestión cultural tiende a convertirlo en un autor que es aceptado en los círculos intelectuales universitarios de casi todos los países, incluyendo aquellos que podríamos considerar esencialmente contrarios a las posiciones de izquierda, como es el caso de Estados Unidos o Inglaterra. Es decir que, en buena parte del mundo, se ve como menos subversivo que el propio Marx o Lenin. Cuando en realidad su alejamiento del espectro meramente económico del pensamiento de Marx y de la gran mayoría de sus contemporáneos (quienes dedicaron innumerables tratados a la cuestión de la base económica y a la manera en que su subversión hace posible levantar todo un nuevo orden social como por arte de magia) termina por convertirse en su mayor fortaleza y puede llegar a ser aún más radical que los posicionamientos de carácter meramente económico.

Esto no supone que Gramsci haya dejado de lado el elemento económico sobre el cual se sustenta la estructura de las relaciones sociales; en específico lo relacionado con el modo de producción capitalista, pues es precisamente en la actividad productiva, donde es posible “conocer con exactitud cuáles son los objetivos históricos de un país, de una sociedad, de un grupo, lo que importa ante todo es conocer cuáles son los sistemas y las relaciones de producción y cambio de aquel país, de aquella sociedad”.¹³⁸

Esto nos habla de un pensador que no se deslinda del carácter económico del marxismo, pero que, sin embargo, otorga un nuevo sentido al mismo, o más bien recupera un elemento que, a principios del siglo XX, se había esfumado prácticamente de la palestra de las organizaciones y partidos socialistas y comunistas; si bien no en el mundo cuando menos en Europa. Nos referimos

¹³⁸ Antonio Gramsci, “Nuestro Marx”, en *Antología*, Siglo XXI, México, 2005, p. 39.

a la cuestión de la *práxis* política. Como observamos en el capítulo anterior ni Lenin ni Luxemburgo se encuentran particularmente interesados en estudiar la enajenación más allá del ámbito de lo económico y en última instancia buscan su resolución, tal vez de modo incidental, en las formas de organización del partido y de la clase obrera en general. A pesar de este enfoque, Gramsci se encuentra unido a Lenin y Luxemburgo como dirigente político y, al igual que ellos, buscó sentar las bases que llevaran al triunfo de una revolución en Italia. Es precisamente en su labor como dirigente, combinada con su trabajo intelectual, donde se rescata el elemento práctico del marxismo, su sentido político en el que no se sitúan

como factor máximo de la historia los hechos económicos en bruto, sino siempre el hombre, la sociedad de los hombres, de los hombres que se reúnen, se comprenden, desarrollan a través de esos contactos (cultura) una voluntad social, colectiva, y entienden los hechos económicos, los juzgan y los adaptan a su voluntad hasta que ésta se convierte en motor de la economía, en plasmador de la realidad objetiva.¹³⁹

Esta negación del encadenamiento de la voluntad humana a los procesos económicos es un rompimiento con la mayoría de los pensadores de su época e incluso con gran parte de los que vendrían después, de ahí la enorme originalidad del pensamiento de Gramsci y el redescubrimiento de la filosofía de la *práxis*, pues ésta cobra un valor aún más grande si tomamos en cuenta que nunca pudo leer algunos de los textos de Marx¹⁴⁰ en los que se hace más evidente el peso y el valor de la cuestión cultural. Nos referimos a *Los elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, publicado entre 1939 y 1941 dos años después de la muerte de Gramsci, y *Los manuscritos económico filosóficos de 1844*, que no verían la luz sino hasta 1932 en una edición soviética y en una alemana. Si bien para entonces Gramsci aún se encontraba con vida, hasta la fecha no existe prueba de que haya recibido estos manuscritos.

A pesar de que hoy en día la obra de Gramsci se ha revalorizado enormemente entre los círculos universitarios de buena parte del mundo, esta situación que se presentó antes puesto que,

¹³⁹ Antonio Gramsci, “La revolución contra ‘El Capital’”, *ibid.*, p 35.

¹⁴⁰ Aquí cabe mencionar que el proyecto de trabajo original que Marx realizó para *El capital* contemplaba un cuarto tomo donde habrían de tratarse la cuestión del Estado, por desgracia su muerte truncó la posibilidad de terminar tan monumental obra.

desde su muerte en 1937, su legado fue prácticamente sepultado y se enmarcó casi exclusivamente en la órbita italiana, donde el Partido Comunista Italiano habría de publicar parte de su obra por primera vez en 1956. Lo anterior fue posible con el fin de la stalinización de la Comintern, después de la muerte de Stalin en 1953, y aunque Togliatti decía seguir las líneas generales del pensamiento de Gramsci, la realidad es que el PC de Italia se mantuvo a merced de las directivas de Moscú hasta el final del stalinismo. Si bien se habían llevado a cabo esfuerzos para propagar la obra de Gramsci, éste era un nombre desconocido para la mayoría de los socialistas de Occidente debido a la falta de traducciones de su obra. Hasta que a finales de la década de 1960 y principios de la siguiente vieron la luz traducciones de obras selectas en varios idiomas, con lo que el pensamiento de Gramsci quedó abierto al debate del socialismo internacional y lo convirtió en un nombre reconocido, incluso por aquellos que jamás se han acercado a su obra.

Tal vez el olvido es uno de los elementos que coincidentemente une la obra de Gramsci con la de Herbert Marcuse quien, a pesar de haber tenido una gran influencia en los movimientos estudiantiles de la década de 1960, ha dejado de tener preeminencia dentro del debate actual tanto en los círculos intelectuales como entre la población en general. Pocas son las personas que lo identifican fácilmente y de hacerlo pocos de entre los aludidos lo han leído. Situación que parece arrastrar a Marcuse y a su obra hacia las entrañas de la banalidad; un filósofo que, de haber sido el gran referente de las juventudes, lo que llevó a que algunas de sus obras se convirtieran en *best sellers*, actualmente parece haber agotado sus 15 minutos de fama y estar relegado al olvido, como si se hubiera tratado de una moda pasajera. Y mientras que algunos otros de los representantes de la Escuela de Fráncfort, como Adorno, Benjamin o Horkheimer, gozan de reconocimiento así como de seguidores en todos los niveles, Marcuse ha sido excluido del debate actual.

De ahí la importancia de recuperar las nociones de Marcuse, mismas que, desde nuestra perspectiva, cobran especial significado a partir de las formas de enajenación de la sociedad globalizada en la que vivimos. En ese sentido es pertinente analizar el pensamiento de Gramsci y Marcuse con respecto a la enajenación conjuntando a ambos pensadores, a quienes los une más que el olvido que, en ciertos momentos, ha experimentado su obra. Los une es el análisis de las contradicciones imperantes en el sistema capitalista y su perpetuación a través de la estructura ideológica que da sustento al sistema.

A diferencia de Gramsci, Marcuse habrá de realizar su análisis alejado de las caóticas condiciones de la Italia de principios del siglo XX, una nación cuyo proceso de integración no permitió un completo ascenso de la burguesía; es decir que la unificación italiana no logró romper con los esquemas feudales y semif feudales que imperaban en buena parte del territorio, lo que llevó a la conformación de una nación que, por un lado, podía tener enormes y modernas fábricas como las de Fiat en Torino (donde de hecho Gramsci fue artífice de la creación de los consejos de fábricas que casi logran estallar una revolución en 1920), y, por el otro, regiones detenidas en el tiempo, tanto respecto a sus modos de producción como a las instituciones que controlaban la vida de sus habitantes, tal como la Cerdeña de Gramsci. Por el contrario, el análisis de Marcuse se centra en las formas de dominación ideológica propias de la sociedad capitalista más avanzada del mundo, Estados Unidos, país al que llegaría tras escapar del nacionalsocialismo. Es ahí donde habrá de producir su más renombrado trabajo, *El hombre unidimensional*.

Marcuse centrará su análisis en formas de enajenación que permiten la reproducción del sistema dentro de una sociedad industrial avanzada, haciendo que esta última sea “capaz de contener la posibilidad de un cambio cualitativo para el futuro previsible”,¹⁴¹ hipótesis sin duda pesimista pero que, al parecer, ha encontrado su realización en la inmovilidad de la sociedad actual, donde las formas de dominación ideológicas parecen ser capaces de prevenir cualquier desajuste en el sistema, donde toda reacción adversa puede ser normalizada por intermedio del consumo, por la reconversión de la negatividad en positividad o, en el más extremos de los casos, el uso de la coerción que se muestra en toda su brutalidad generando por un lado pasividad ante la amenaza de ser objeto de la violencia o, en su defecto, de enaltecerla presentándola como salvaguarda de la sociedad establecida.

La enajenación cultural

La enajenación forma un elemento principal en el análisis de ambos autores, empero, mientras que en el caso de Marcuse el término es referido constantemente, en el caso de Gramsci no se da la

¹⁴¹ Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional*, Ariel, Barcelona, 2013, p. 36.

misma situación. En general en la obra de Gramsci el término aparece en manera alguna, cuando menos en lo que a *Los cuadernos de la cárcel* se refiere, más bien lo que se destaca en la obra citada es la multiplicidad de temáticas y el acercamiento que realiza respecto de ellas, donde siempre termina por referirnos a elementos culturales, manifestaciones de los mismos ya sea desde una perspectiva política, social o en menor medida económica. En ese sentido, el concepto no aparece dentro de sus escritos; sin embargo se deja entrever mediante las referencias culturales a través de las cuales se aproxima a las problemáticas.

Por su parte, Marcuse, como ya lo mencionamos, hace un extenso uso de la palabra, que, de manera análoga a Gramsci, tiende a referir a manifestaciones de carácter cultural, manifestaciones que no fueron analizadas específicamente por Gramsci pero donde su perspectiva aún mantiene pertinencia.

LA IDEOLOGÍA DE BASE

Si bien el aspecto cultural es lo que une a ambos pensadores en cuanto a su análisis de la forma de enajenación, existe un elemento que los aleja sustancialmente, las condiciones que dan paso al proceso de enajenación mismo; por un lado, para Marcuse el contenido ideologizante que sostiene el sistema de dominación de las sociedades industrialmente avanzadas se propaga y se reconoce, permitiendo con ello la aceptación de las pautas que configuran nuestra realidad las cuales han de encontrar su sustrato “en el propio proceso de producción [...] llevan consigo hábitos y actitudes prescritas, ciertas reacciones emocionales e intelectuales que vinculan de forma más o menos agradable los consumidores a los productores y, a través de éstos, a la totalidad”.¹⁴² De esta manera, los modos en que se recrea la ideología que enajena lo humano se encuentra referida directamente a las relaciones de la base económica, es decir, al modo de producción que le es característico al capitalismo.

¹⁴² *Ibid.*, p. 50.

Bajo tal idea los procesos de la estructura, sean estos los medios masivos de comunicación, la escuela, los partidos políticos, etc. no son más que métodos mediante los cuales se puede reforzar el condicionamiento que conlleva a la aceptación implícita del constructo social. Es así que, para Marcuse, lo esencial del proceso de enajenación es su base económica, a partir de la cual se recrean prácticamente todas las apetencias, conductas e incluso los sueños de las personas. Desde esta perspectiva, no encontramos más que una sociedad maniatada por la fantasía que se levanta sobre el modo de producción capitalista, aquí las pautas culturales se convierten en meros implementos de las normas que guían los procesos productivos.

Sólo así es posible explicar que, desde la perspectiva del autor, nuestra sociedad “transforma el mundo-objeto en extensión de la mente y el cuerpo del hombre [...] La gente se reconoce en sus mercancías; encuentra su alma en su automóvil, en su aparato de alta fidelidad, su casa, su equipo de cocina.”¹⁴³ En este proceso de enajenación, sustentado por el fetichismo de la mercancía, termina por convertir toda la experiencia humana en la experiencia reificada de las cosas, de los objetos que se producen bajo las normas del capitalismo industrial. En tal proceso los objetos invierten el sentido de lo social y toman el lugar de la relación humana en la que reemplazan a la persona dentro de la interacción social, ya sea dinero, capital, dioses o mercancías.

Todo ello se sostiene bajo el esquema de producción tecnológico que desde la perspectiva de Marcuse se introyecta en el individuo y en la sociedad en su conjunto, tal introyección “sugiere una variedad de procesos relativamente espontáneos por medio de los cuales un Ego transpone lo ‘exterior’ en ‘interior’”.¹⁴⁴ En tales procesos de trasposición se da la pérdida de lo humano, es decir que, éste deja de identificarse con cada uno de los individuos y por el contrario se expresa mediante los objetos que son susceptibles de poseer, a los cuales no les transfieren su personalidad, sino por el contrario, son los objetos los que se convierten en agentes de la personalidad humana. El individuo se define mediante ellos y no son ellos los que se definen por intermedio de las capacidades que le son propias a cada uno de nosotros. Una humanidad estéril tan sólo puede expresarse a través de mercancías.

¿Pero, dónde se gesta tal proceso de introyección? Para Marcuse el error se encuentra dentro de la racionalidad misma que ha adquirido el trabajo social, es decir, la manera en que se crean y

¹⁴³ *Ibid.*, p. 48.

¹⁴⁴ *Id.*

reproducen las formas de producción humanas bajo la égida del progreso instaurada en la racionalidad científica de la sociedad industrializada. No obstante, tal encadenamiento de la razón por la imposición de la “Razón” se debe al triunfo del pensamiento positivo sobre el pensamiento negativo que es característico de la dialéctica marxista.

El pensamiento negativo se encuentra enraizado en la crítica de lo dado, en la negación de la realidad que nos es impuesta, la no aceptación de las reglas que rigen a una sociedad determinada; es decir, no basados en la confrontación de lo real con aquello que se encuentra en la potencialidad de lo humano y su único campo de acción es la práctica, de lo contrario supeditaríamos lo humano al pensamiento y su acción a la mera contemplación de los hechos, lo que, de facto, tan sólo puede llevar a un mero juicio moral que se iguala a la aceptación implícita de la realidad dada. Por su parte, el pensamiento positivo ha llegado a generar una lógica de la racionalidad completamente opuesta a la de la dialéctica, expulsándole del fermento de la “Razón” que coacciona al intelecto sometiéndolo a la pasividad, donde “el desarrollo histórico se convierte en la evolución armoniosa del orden social, regido por leyes ‘naturales’ perennes [...] Su perspectiva es esencialmente la de ‘concebir cada estadio de la sociedad como el resultado necesario del estadio precedente y el motor indispensable del estadio posterior’”.¹⁴⁵

Así es como la razón positiva impone su ley convirtiendo al devenir histórico en un proceso dado, de carácter natural donde el hombre se torna en elemento pasivo sujeto al desarrollo de historia, sujeto a las leyes de la naturaleza; se inaugura la teleología del progreso donde la observación reina y es fútil pretender cambiar lo que se encuentra escrito, su perennidad lo hace indetenible, inalcanzable, no hay posibilidad de modificarlo. El individuo pierde todo poder y no le queda más que aceptar su lugar en la sociedad.

Esta sociología se encarga únicamente de explicar lo “real” mediante la observación científica sin preocuparse en lo que podría ser. El poder ser es ilusorio y utópico pues no es posible cuantificarlo de acuerdo a los cánones del método científico, de ahí que se eche mano del concepto de desarrollo pues no permite especulación, cada uno de los estadios que precede al anterior es por definición superior, la marcha de la historia es absolutamente positiva y no tiene lugar la crítica, la cual pierde sentido al encontrarnos en el único y el mejor de los mundos posibles. El progreso no

¹⁴⁵ Herbert Marcuse, *Razón y revolución*, Alianza Editorial, Madrid, 2010, p. 349. Entrecorillado Comte *ap. id.*

acepta escrutinio, su desenvolvimiento natural es equivalente al orden y éste no da lugar a valoración alguna. La lógica del progreso encuentra certidumbre y significado en el desenvolvimiento de la tecnología que iguala la vida a la fría cuantificación numérica de la sociedad

El problema es que las estadísticas, las medidas y los estudios en el campo de la sociología empírica y la ciencia política no son suficientemente racionales. Se convierten mistificadores en la medida en que están separados del verdadero contexto concreto que hace los hechos y determina sus funciones. Este contexto es más amplio y distinto que el de las plantas y tiendas investigadas, los pueblos y ciudades estudiados, las áreas y grupos cuya opinión pública es encuestada o cuyas posibilidades de sobrevivir son calculadas.¹⁴⁶

Justificar la existencia, las políticas y la realidad misma mediante el uso de cifras es aceptar la enajenación en un doble sentido pues, negamos la realidad de otros tanto como nos negamos a nosotros mismos. El humano enmascarado en forma de número se nos vuelve ajeno, lo hemos enajenado y con él a nosotros mismos, todo queda sepultado debajo de la superposición de cifras, ya sean las del PIB, los índices de pobreza, la mortalidad, la delincuencia, los precios, el ingreso etc. El objetivo es reducir o aumentar los números según convenga y con ello asegurar la dominación, mientras se niegan los hechos y situaciones que se encuentran tras los porcentajes y cifras. No hay por qué buscar las razones si podemos enmascarar las realidades y a las personas sujetas a ellas por la intermediación divina de los números, mismos que encubren realidades que, en esencia, podrían generar descontento, pero como porcentajes generan consensos. En tal situación el disenso requiere de conocimiento especializado, es científico y sólo acepta la opinión experta, los plebeyos no cuentan con la noción de los métodos y, aunque el experto se revele, difícilmente encontrará eco dentro de la propaganda dominante a menos que sea para desmentirlo y ridiculizarlo. Con la instauración de la opinión experta, de la opinión científica se da paso a “la gran racionalización para la falta de libertad del hombre y demuestra la imposibilidad ‘técnica’ de ser autónomo, de determinar la propia vida”.¹⁴⁷ Bajo tal esquema, el científicismo social convierte

¹⁴⁶ Herbert Marcuse, *El hombre...*, *op. cit.*, p. 200.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 173.

a los individuos en protozorios encerrados dentro de los límites de una caja de Petri mientras son observados bajo la lente vigilante de la ciencia cuantificadora.

Aquí se hace evidente el mistificador relativismo que domina a la realidad y da cauce a la razón, éste se convierte en “el área de donde están excluidos los ‘juicios de valor’. La sociología positivista ‘ni admira ni condena los hechos políticos, sino que los considera... como simples objetos de observación’. Cuando la sociología se convierte en ciencia positiva se hace ajena a toda preocupación con respecto al valor de una forma social dada”;¹⁴⁸ por el contrario, la justifica y la normaliza, denigrando cualquier alternativa como irreal, irracional, idealista o utópica. Si usted considera que la “realidad” no se corresponde con su potencial bien puede ir buscando internarse en el pabellón psiquiátrico más cercano o esperar a que la autoridad lo ingrese en algún centro de readaptación social donde tendrá tiempo de sobra para replantearse sus ideas críticas respecto del orden establecido. Los “logros” de la investigación tecnológica se convierten en los abanderados del positivismo mientras que se suponen como la muestra fehaciente de las bondades de la “razón” que domina a la sociedad. De tal manera que pretender cuestionarlas se considera *de facto* una traición a la humanidad y su proceso civilizatorio. La lógica del progreso no acepta crítica a pesar de que se busque impelerla de una aura aséptica cuando, en realidad, en tal dinámica la tecnología se convierte en la justificación que perpetua la dominación.

De tal suerte que “La abstracción científica de lo concreto, la cuantificación de las cualidades, que da exactitud tanto como validez universal, envuelven una experiencia concreta específica de la *Lebenswelt*.¹⁴⁹ un modo específico de ‘ver’ el mundo”,¹⁵⁰ mismo que termina por crear un consenso social respecto de ese modo de ver el mundo y la vida misma, sustentado en los cánones del método científico que, en esencia, se contrapone al *mundo de la vida*, lo que se proyecta de lo individual a lo colectivo en la forma de una filosofía unidimensional.

Unidimensionalidad

¹⁴⁸ Herbert Marcuse, *Razón y...*, *op. cit.*, p. 351. Comte *ap. id.*

¹⁴⁹ Este concepto se traduce como “Mundo de la vida”

¹⁵⁰ Herbert Marcuse, *El hombre...*, *op. cit.*, p. 178.

Para Marcuse la unidimensionalidad representa el esquema filosófico que encubre la realidad del mundo en que vivimos. Es la conjugación del proceso de introyección junto con los medios objetivos de existencia, los cuales se alzan sobre la base de la estructura económica del capitalismo. En ese sentido “el modo social de producción y no la técnica es el factor histórico básico”.¹⁵¹ Es así que se hace patente que Marcuse considera a la base económica como el principio de todo sistema de enajenación, lo que en esencia podría suponer una contradicción dentro de su esquema, debido al peso que da a la ciencia y la tecnología como intermediarios del proceso de introyección. Lo anterior se resuelve al comprender que los avances y logros tecnológicos no son más que medios objetivos de justificar a la filosofía positiva y con ello al aparato ideológico que demuestra la “razón” del sistema capitalista. En realidad, Marcuse, al igual que Marx, entiende que “La aplicación actual de las máquinas es una de las relaciones de nuestro régimen económico presente, pero el modo de explotar las máquinas es totalmente distinto de las propias máquinas. La pólvora continúa siendo pólvora, indistintamente de que se la emplee para herir a un hombre o para restañar sus heridas”.¹⁵²

Es así que no se enjuicia a la tecnología por sí misma, pues en esencia, aplicada para otros fines, la misma podría convertirse en un eslabón para la liberación. Es la ideología la que la transforma en elemento esclavizante y la convierte en un instrumento que destruye toda concepción verdaderamente científica, pues en lugar de cuestionar el estado de las cosas, simplemente tiende a su justificación y se torna en un medio para la teleología del capitalismo. La “razón” tecnológica se establece como el entramado ideológico de la sociedad que permea todos los ámbitos de la existencia y todas las relaciones que podemos considerar como parte de la estructura del modo de producción. Para Marcuse tal conversión es auspiciada por las normas de la industrialización que se conjugan con la lógica de la “razón” tecnológica donde

el carácter del trabajo y los instrumentos de producción modifican la actitud y la conciencia del trabajador, que se hace manifiesta en la ampliamente discutida ‘integración social y cultural’ de la clase trabajadora con la sociedad capitalista [...] La asimilación en necesidades y aspiraciones, en

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 170.

¹⁵² Karl Marx, “Marx a P. V. Annenkov” en Carlos Marx y Federico Engels, *Obras escogidas...*, t. 2, *op. cit.*, p. 447.

el nivel de vida, en las actividades de diversión, en la política, deriva de una integración en la fábrica misma, en el proceso material de producción.¹⁵³

Mediante el proceso de asimilación, Marcuse observa la aparición de un sistema ideológico que es capaz de permear a la sociedad como un todo, es decir, desde los estratos más bajos hasta los más privilegiados. La burguesía y el proletariado se vuelven indistinguibles en lo que se refiere a su actitud y conciencia respecto de la vida. El resultado es un sistema de identidad que puede ser compartido independientemente de la clase a la que se pertenezca, los sueños y aspiraciones de los individuos se estandarizan. Tanto el dominador como el dominado pueden compartir expectativas referidas a los mismos objetos materiales (con los que pretenden dar significado a su existencia), ya sea un automóvil, ropa, electrónicos o alguno de los muchos artilugios (*gadgets*) que el esquema productivo ofrece ávidamente cada seis meses, generando con ello valores de uso evanescentes que crean expectativas que se concatenan una tras otra, a riesgo de quedar rezagado. Una vez más la tecnología ata al humano haciendo uso del miedo de quedarse atrás y con ello ser expulsado del vertiginoso cambio. La tecnología se convierte en amo de las apetencias humanas y sustenta el esquema de dominación. Y así

la diferencia decisiva reside en la disminución del contraste (o conflicto) entre lo dado y lo posible, entre las necesidades satisfechas y las necesidades por satisfacer. Y es aquí donde la llamada nivelación de las distinciones de clase revela su función ideológica. Si el trabajador y su jefe se divierten con el mismo programa de televisión y visitan los mismos lugares de recreo, si la mecanógrafa se viste tan elegantemente como la hija de su jefe, si el negro tiene un Cadillac, si todos leen el mismo periódico, esta asimilación indica, no la desaparición de las clases, sino la medida en que las necesidades y satisfacciones que sirven para la preservación del 'sistema establecido' son compartidas por la población subyacente.¹⁵⁴

La clase como elemento fundamental de diferenciación no desaparece, empero la clase obrera ligada a un sistema de necesidades enraizado en el supuesto de la satisfacción automática del aquí y ahora iguala su esquema de satisfacciones y necesidades al de las clases opulentas muy a pesar

¹⁵³ Herbert Marcuse, *El hombre...*, *op. cit.*, p. 166.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 47.

de que su realización sea virtualmente imposible. De cualquier manera, ello lleva a una nivelación ideológica que prácticamente todos comparten, la conciencia del *declassé*, del lumpen; con ello la crítica y el conflicto se ven disminuidos sustancialmente, el hombre entra en la lógica de la buena vida que da paso al “modelo de pensamiento y conducta unidimensional en el que las ideas, aspiraciones y objetivos, que trascienden por su contenido el universo establecido del discurso y la acción, son rechazados o reducidos a los términos de este universo”.¹⁵⁵ La humanidad unidimensional niega su pasado y su presente de la misma manera que se encuentra expectante de la aparición de nuevas modas, ya sean productos, estilos de vida, tecnologías, diversiones, sistemas de creencias superfluos.

Una sociedad unidimensional como tal, se encuentra cerrada a toda posibilidad de cambio pues si los individuos se encuentran convencidos de que ésta es la “buena vida”, cualquier intento de cambio cualitativo es tachado de absurdo, ilusorio, utópico o, en el peor de los casos, puede presentarse como una amenaza para nuestro estilo de vida y consecuentemente satanizado, ya sean las cacerías de brujas auspiciadas por McCarthy o los grupos satíricamente denominados globalifóbicos. Lo que permite hacer un uso pronto de la coerción que se vende por igual como forma de entretenimiento que enajena su sentido humano y normaliza la violencia devenida en distracción, que como advertencia de las consecuencias posibles de desafiar la “racionalidad” impuesta. Así borramos el sentido crítico y nos sumimos en la unidimensionalidad.

LA IDEOLOGÍA COMO ESTRUCTURA

A diferencia de Marcuse, Antonio Gramsci realiza su análisis partiendo de la idea de que las relaciones que se realizan en la estructura o superestructura cobran un carácter propio, es decir que, éstas toman una vida aparte del modo de producción mismo. Desde tal perspectiva se niega la idea del determinismo que pretende enmascarar el verdadero valor de la teoría crítica del marxismo. Gramsci busca refutar la visión mecanicista del desarrollo de la historia que se encontraba tan difundida entre varios de los intelectuales adeptos del materialismo histórico. En tal defensa es que

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 50.

aparece el contenido más original del pensamiento gramsciano, o mejor dicho, el aspecto más importante: la recuperación del ámbito de lo político como un espectro autónomo del ámbito de lo económico, el cual incluso llega a regir.

De hecho Gramsci realiza una separación (que sirve más bien para fines explicativos pues no se deja de lado la unidad de los factores) de lo que él considera los elementos constitutivos del materialismo dialéctico, donde se aprecian las relaciones en contradicción. Así, en

la economía, el centro unitario es el valor, es decir, la relación entre el trabajador y las fuerzas industriales de producción [...] En la filosofía, la *práxis*, es la relación entre la voluntad humana (sobreestructura) y la estructura económica. En la política, la relación entre el Estado y la sociedad civil; es decir, la intervención del Estado (voluntad centralizada) para educar al educador, al entorno social en general.¹⁵⁶

Todos estos elementos comparten una dinámica en la que se encuentran interrelacionados pero, a pesar de ello, no dejan de tener un movimiento propio, dado el proceso de contradicciones internas en que cada uno de ellos se desarrolla independientemente, aunque sin dejar de relacionarse con los demás. Es decir que los resultados de cada una de las partes no deja de ser un reflejo del desarrollo de la base económica, empero las decisiones tomadas en cada uno de éstos ámbitos no dejan de ser eso, decisiones en las que participan los hombres y, por tanto, aunque sean un reflejo de la base no es condición necesaria que éstas hayan de realizarse tal cual estaban previstas; el error y la experimentación se encuentran presentes en cada uno de los procesos dialécticos y esto no supone que habrán de afectar directamente a la base económica.

Es así que la acción consciente del hombre se convierte en el verdadero motor de los procesos históricos, elemento recuperado de Marx; no existen predestinaciones ni imposiciones del mundo de lo ideal que puedan anticipar o definir los caminos por los que se desarrollará el devenir histórico, el materialismo no es el advenimiento necesario de un mundo nuevo y mejor, no es una secta milenarista que espera la llegada del día del rapto, el hombre es el único artífice de la historia.

¹⁵⁶ Antonio Gramsci, “The Unity in the Component Parts of Marxism”, en *Prison Notebooks*, vol. III, Columbia University Press, Nueva York, 2011, p. 170.

Y ese actuar se convierte en un acto político, ya que para Gramsci “Todo es político, incluso la filosofía o las filosofías, y la única ‘filosofía’ es la historia en acción, la vida misma”.¹⁵⁷

En este sentido, Gramsci, contrario a la creencia de Marcuse, no considera que los nuevos procesos productivos tiendan a ser un espectro de estandarización de la conciencia humana; es decir, una vez más es notorio que no relaciona directamente a la base con la estructura. Se puede decir que Gramsci no realiza una crítica de las leyes del movimiento del capitalismo descritas por Marx, empero a diferencia de Marcuse que continua viendo a la fábrica y sus esquemas de producción como el principal elemento de enajenación en el sistema, para Gramsci la cuestión de la producción enajenante aparece desde una perspectiva que inclusive podríamos denominar liberadora y que, en definitiva, es distinta a la observada por el propio Marx. Mientras que Marcuse observa que el fenómeno de administración total de la vida comienza en el lugar de trabajo, Gramsci ve nuevas posibilidades en el mismo. No es una administración científica del trabajo que nos subyuga sino un espacio en el que existe la posibilidad de crear una conciencia crítica; mientras que Marcuse declara la unidimensionalidad como emergente de los esquemas productivos, Gramsci ve en ellos la posibilidad de subvertir al sistema, pues

Una vez que el proceso de adaptación se ha completado, en realidad, el cerebro del obrero no se ha momificado, sino que alcanza un estado de libertad completa. Los movimientos físicos se vuelven totalmente mecánicos; la memoria del oficio reducida a gestos simples, repetidos con intensidad rítmica, se anida en lo haceres de músculos y nervios, dejando al cerebro libre para ocuparse en otros asuntos.¹⁵⁸

Con ello se niega la lógica de la administración total de la vida que comienza en el ámbito laboral, de hecho niega la pretensión del taylorismo de reducir al individuo a un mero gorila amaestrado; es por ello que incluso el grupo dominante de la sociedad capitalista se encuentra consiente de que el obrero

¹⁵⁷ Antonio Gramsci “Materialism and Historical Materialism”, en *ibid.*, p. 187.

¹⁵⁸ Antonio Gramsci, “Americanism and Fordism”, en *Prison Notebooks*, vol. II, *op. cit.*, p. 219.

sigue siendo un hombre, y que piensa mucho más, o por lo menos tiene mayores posibilidades para pensar [...] Y no sólo piensa sino que además, la falta de satisfacción directa con el trabajo y el hecho, de que como trabajador, se ha visto reducido a la condición de gorila amaestrado, le puede llevar precisamente a estructurar un pensamiento que se encuentra lejos de ser conformista. Esa preocupación es real, y se revela a sí misma en toda una serie de iniciativas educativas entre otras cosas.¹⁵⁹

Una vez más queda claro que en el pensamiento de Gramsci aquello que sostiene al aparato capitalista no es su esquema de producción, sino la ideología que éste impregna en la sociedad, de ahí el énfasis que se realiza en la labor educativa del Estado, pues el Estado educador sigue la pauta del positivismo, donde la realidad es incuestionable. “La clase burguesa se pone a sí misma como un organismo en movimiento continuo que es capaz de absorber a toda la sociedad, asimilándola a su nivel cultural y económico: toda la función del Estado es transformada, el Estado se convierte en ‘educador’, etcétera”.¹⁶⁰

Así la ideología se posiciona en un plano superior al mero estudio de las relaciones económicas que se gestan en la base; el hecho es que las relaciones que crea no podrían sostenerse por sí mismas, más aún si consideramos el elemento liberador que Gramsci aprecia en la administración de los procesos productivos. El gran logro de la civilización burguesa es su capacidad de asimilar a las grandes masas con la clase dominante, lo que presupone una intencionalidad que nos lleva a diferenciar una vez más a Marcuse de Gramsci. Mientras que para el primero la lógica de la unidimensionalidad aparece como descontrolada, casi como un aspecto natural del desenvolvimiento del sistema donde las clases se diluyen en una asimilación que posee una caracterización psicológica en la que los gustos, los deseos y las aspiraciones se convierten en el elemento unificador de la sociedad, de la que siquiera la clase dominante toma conciencia; Gramsci niega tal suposición, pues el aparato ideológico es ante todo político y como tal posee una intencionalidad, en él no se subsume a la sociedad como un todo, de lo contrario no podrían existir grupos hegemónicos. De tal forma que la hegemonía es el concepto que nos ayuda a entender la

¹⁵⁹ *Id.*

¹⁶⁰ Antonio Gramsci, “The State and the Concept of Law”, en *Prison Notebooks*, vol. III, *op. cit.*, p. 316.

importancia que juega la ideología en el pensamiento gramsciano y como se opone a las concepciones unidimensionales.

Hegemonía

Antes que nada valdría pensar en lo enormemente influyente que resulta el pensamiento de Gramsci y sus categorías incluso en la actualidad, a pesar de que durante un largo periodo su obra fue prácticamente desconocida fuera de Italia. Uno de los mayores ejemplos del impacto que ha tenido la teoría de Gramsci, cuando menos en el mundo occidental, es el uso de la categoría de hegemonía. Evidentemente, en la mayoría de los casos, la forma en que se utiliza la categoría poco tiene que ver con el sentido en que se entiende desde la teoría gramsciana, empero su presencia es un claro ejemplo de la importancia de su pensamiento. El uso indiscriminado de la palabra bien puede entenderse como parte de la relativización del pensamiento que es propio a la ciencia positiva, donde las palabras son vaciadas de significado y pueden utilizarse indistintamente; con ello el pensamiento pierde su lado crítico y entra en una lógica donde no se establece el ser y deber ser o el poder ser de los hechos, sino que tan sólo se aceptan como tales sin ser categóricos respecto al significado de un concepto dado.

La hegemonía se encuentra ligada a la ideología pues sin esta última no podría generarse un sistema hegemónico dado. Pero no todas las ideologías tienen la capacidad de convertirse en hegemónicas pues, para que lo sean, estas suponen que la ideología es aceptada por la mayoría, se toma como verdad y por tanto evita ser cuestionada. Es así que Gramsci distingue entre dos tipos de ideologías: las arbitrarias y las históricamente orgánicas; las primeras representan a los sistemas de ideas que se convierten en beneficio exclusivo de un grupo determinado; por ejemplo, en las sociedades estamentales, donde las ideas no eran más que la propiedad de grupos cerrados, el conocimiento, la ciencia, etc., se encontraban completamente enajenadas de la población en general y por tanto no influían en la manera en que una determinada sociedad se desarrollaba: pertenecían a los intelectuales; en cambio, las segundas “En tanto que son históricamente necesarias [...] tienen una validez que es ‘psicológica’, éstas ‘organizan’ a las masas, establecen las bases sobre las cuales

los humanos se mueven, toman consciencia de su posición, luchan, etcétera”.¹⁶¹ La hegemonía se convierte en el elemento de la *práxis*, es la acción política que se emprende con una finalidad determinada y que es capaz de capturar la conciencia de las masas, es ahí donde puede convertirse en cultura y, en su caso, en una nueva cultura lo que “significa también, y especialmente, difundir críticamente verdades ya descubiertas, ‘socializarlas’, por así decirlo, y convertirlas, por tanto, en base de acciones vitales, en elemento de coordinación y de orden intelectual y moral”.¹⁶² Y la socialización de tal conciencia hegemónica se convierte en la labor de los intelectuales y del Estado.

Intelectuales y Estado se consideran los dos grandes campos en que se divide la estructura, cuando menos de manera artificial, ya que, a pesar de que la sociedad civil representa a las organizaciones de carácter “privado” y el Estado a la sociedad política, ambos son elementos de expresión de la hegemonía de un determinado grupo dominante y, por tanto, se encargan de propagar la ideología y, con ello, de lograr la organización de las masas; son la representación del mando y, en el caso específico del Estado, encontramos su expresión superior en el entramado jurídico que sostiene los intereses del grupo dominante y que a su vez racionaliza las funciones coercitivas que permiten la contención legal de aquellos grupos que niegan su consentimiento al orden establecido.

En ambos casos los intelectuales ocupan una función

dentro de la “hegemonía” que se realiza en la sociedad por el grupo dominante y en la “dominación” sobre la sociedad que es personificada por el Estado, y esta función es precisamente “organizativa” o conectiva. Los intelectuales tienen la función de organizar la hegemonía social de un grupo y el dominio de ese grupo en el Estado, en otras palabras, tienen la función de organizar el consentimiento.¹⁶³

Es decir que el intelectual se convierte en el eslabón organizativo de las nuevas relaciones sociales emergidas del modo de producción, son el intermediario entre el dominador y el dominado, son los encargados de mantener el consentimiento de las masas, de ahí que en cada etapa del desarrollo

¹⁶¹ Antonio Gramsci, “The Unity in...”, en *Prison Notebooks*, vol. III, *op. cit.*, p. 171.

¹⁶² Antonio Gramsci, “Conviene destruir el muy difundido prejuicio de que la filosofía es una cosa muy difícil por el hecho de ser actividad intelectual propia de una determinada categoría de científicos especializados o de filósofos profesionales sistemáticos”, p. 366.

¹⁶³ Antonio Gramsci, “The Intellectuals”, en *Prison Notebooks*, vol. II, *op. cit.*, pp. 200-201.

histórico hayan aparecido intelectuales que representan a las nuevas clases y que les permiten ejercer su dominio. En el capitalismo en particular, el intelectual se convierte en el especialista en diversas ramas que pueden ir desde un técnico industrial, un economista, un hombre de ciencia, un abogado, hasta una poeta, lo que los une es que ellos se convierten en los gestores del grupo dominante y en cada una de sus áreas buscan organizar el consenso que permita la hegemonía de una nueva cultura, de una nueva sociedad. Se convierten en los administradores de las ramas que se substraen al control del grupo dominante y en ellos recae el papel organizativo de áreas específicas que van desde la producción, hasta la educación y la impartición de justicia, espacios en donde se justifica la hegemonía del grupo dominante y donde se gesta el elemento más importante de ésta sin el cual el sistema resultaría insostenible, el consentimiento de las masas. Con el acto del consentimiento es cuando podemos hablar del surgimiento de una verdadera hegemonía.

El consentimiento se convierte en el elemento primordial del sostenimiento del modo de producción dado. Una vez más Gramsci deja claro que la estructura es la que determina el mantenimiento de una base económica que, por sí misma, no hace más que engendrar una serie de contradicciones que las relaciones de producción no podrían sostener por sí solas. Así, la dominación se sustenta en el elemento político y no en la mera relación económica, pues sin la acción coherente y organizada de un determinado grupo que comparte los mismos valores (aunque esto sólo sea en apariencia) es imposible subvertir a una sociedad dada. La burguesía misma no habría podido entronarse como clase dominante sin antes haber gestado las bases de un consentimiento que les llevó a la lucha revolucionaria, aquí el mayor aporte de Gramsci es negar el materialismo mecanicista que pretende que el devenir histórico habrá de subvertir a la base económica por arte de magia; el cambio no es automático ni se encuentra predestinado, el cambio sólo es posible con la acción política que organiza y encamina hacia una meta determinada. Se libera al marxismo de su manto profético y se convierte en *práxis* política. Análogamente el advenimiento de socialismo no es una transformación automática que habrá de sucederse inevitablemente, su realización se encuentra en manos de los hombres y es su prerrogativa hacerla realidad o no, tan sólo su actuar podrá determinar el éxito o el fracaso de la labor emprendida. La historia la hacen los hombres y su desenvolvimiento se circunscribe en su actuación consciente y organizada, así —y de ninguna otra manera— es posible romper con la enajenación, rompimiento que presupone una acción eminentemente política.

Libertad o sumisión

Ante los medios para romper con el esquema de la enajenación, Marcuse y Gramsci también muestran enormes diferencias. En éste caso no se refiere específicamente a su entendimiento del proceso de enajenación como producto de la base o de la estructura, empero se refiere a los medios para lograr la toma de autoconciencia. Aunque el hecho de que la enajenación radique en la base o la estructura sea el origen de la diferencia entre ambos.

Marcuse nos pone del lado de la negación de la realidad, esto no es una elucubración original sino uno de los cánones del pensamiento de Marx, si no es que el más importante de los mismos. Sin embargo, Marcuse parece haber pasado por dos etapas en el desarrollo de su pensamiento; aunque en ambas es posible encontrar la negación como el sustrato de su argumentación, dicha negación se presenta en sentido opuesto entre un momento y otro. En su primera etapa es posible encontrar un dejo de posibilidad para la realización de la libertad, pues a pesar de que “El condicionamiento de los individuos, su configuración como objetos de administración, parece ser un fenómeno universal. La idea de una forma diferente de Razón y libertad, contemplada tanto por el idealismo como por el materialismo dialéctico, se presenta de nuevo como una utopía. Pero el triunfo de fuerzas regresivas no invalida la verdad de esta utopía”.¹⁶⁴

Encontramos una posibilidad donde, incluso entendiendo el alcance del fenómeno de la enajenación, la alternativa se encuentra viva en la modificación del pensamiento, en la movilización de la sociedad en un sentido negativo que rechace a la razón impuesta en pro de una nueva Razón que, a pesar de encontrarse sepultada por la visión positivista del mundo, no deja de existir, no deja de ser una verdad y que es utopía en tanto nos permita creer en la capacidad de construir un mundo distinto. Marcuse cree en la potencialidad humana que se esconde bajo el velo de la conciencia enajenada.

Muy distinto resulta el panorama de los años posteriores, en los que se puede apreciar un cierto pesimismo, como si el propio Marcuse no encontrara la salida al problema de la enajenación;

¹⁶⁴ Herbert Marcuse, *Razón y...*, *op. cit.*, p. 422.

de ahí que el panorama que plantea al final de *El hombre unidimensional* parezca caer en la desesperación e incluso en un esquema donde la liberación se presenta como algo inalcanzable y la sumisión se convierte en un obstáculo infranqueable. En cambio aparece una dinámica que toma vida en la desesperación cultural en donde “Los instrumentos de la productividad y el progreso, organizados en un sistema totalitario, no sólo determinan las utilizaciones actuales, sino también las posibles”.¹⁶⁵ Una vez más Marcuse lleva el proceso de enajenación a la base y es ahí que, mediante el aparato tecnológico, se produce y reproduce la conciencia enajenada de nuestro mundo, peor aún, cae en un esquema determinista que no contempla alternativa alguna; el modo de producción habrá de perpetuarse bajo una lógica tecnológica donde los instrumentos no liberan, sino que someten, incluso los medios de protesta se tornan “peligrosos, porque preservan la ilusión de soberanía popular”.¹⁶⁶

Tal proposición puede encerrar un cierto nivel de verdad y no sería extraño que a ello se deba al rotundo fracaso de los movimientos estudiantiles que invadieron el mundo durante 1968, liderados intelectualmente por el propio Marcuse. No en vano se los denomina acertadamente como “la primera revolución indiferente”.¹⁶⁷ El Eros propuesto por Marcuse como alternativa a Prometeo, no hace más que deformarse en Narciso y es así que, en el pensamiento de Marcuse, triunfa la unidimensionalidad que representa a la vida de los hombres como completamente administrada; es decir, que nada depende de nosotros y debemos atenernos a las pautas establecidas. La vida administrada termina por presentárenos como omnipotente y omnipresente, la libertad se torna sumisión, la alternativa se decanta por la desesperación, la utopía se subsume en la distopia.

Todo ello se hace aún más evidente cuando se pretende desplazar el papel revolucionario al lumpenproletariado, al considerar que “Ellos existen fuera del proceso democrático; su vida es la necesidad más inmediata y más real para poner fin a instituciones y condiciones intolerables. Así su posición es revolucionaria incluso si su conciencia no lo es. Su oposición golpea al sistema desde el exterior y por tanto no es derrotada por el sistema”.¹⁶⁸ En esta “opción” es posible encontrar dos errores: en primer término, aunque el lumpen pone de manifiesto todas las

¹⁶⁵ Herbert Marcuse, *El hombre...*, *op. cit.*, p. 253.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 254.

¹⁶⁷ Gilles Lipovetsky, *La era del vacío*, Anagrama, Barcelona, 2004, p. 45 (col. Compactos, 324).

¹⁶⁸ Herbert Marcuse, *El hombre...*, *op. cit.*, p. 255.

contradicciones de la sociedad capitalista, esto no quiere decir que sea susceptible de crear conciencia y presentarse como alternativa real. La proposición misma acepta que no existe conciencia revolucionaria y por tanto la opción tampoco puede serlo, aceptar esto supone una forma de naturalismo donde la contradicción por sí misma habrá de derrocar al sistema para imponer uno de tipo superior, la idea se vuelve mecanicista. En segundo término, pretender que el lumpen es completamente ajeno a las realidades objetivas del sistema lo posicionaría como elemento dominante, cuando en realidad es completamente lo contrario. Aunque es verdad que hasta la fecha le ha sido imposible al capitalismo insertarse en todos los lugares del planeta, lo que no deja de significar que impacta la vida de todos en diferentes niveles, tengamos o no conciencia de ello, de alguna forma nadie se encuentra fuera del sistema y las consecuencias e impactos de sus contradicciones, ya sean políticas, económicas, sociales, ecológicas, etc. no permiten a nadie encontrarse fuera del sistema. Tal proposición, no hace más que sumir al pensamiento de Marcuse en su propia desesperación. Negar tal desesperación es el principio de la liberación.

Por otro lado la proposición de Gramsci una vez más se aleja de la de Marcuse y en este caso encarna la idea de la alternativa contraria al pesimismo del pensamiento unidimensional. De hecho, se dan opiniones que pretenden entrelazar el pensamiento de Gramsci con el de Marcuse específicamente en lo que se refiere a la unidimensionalidad, equiparándola con el concepto de hegemonía; empero, buscar establecer esto no podría ser más incorrecto. En primer lugar, como ya hemos establecido, mientras que la unidimensionalidad se genera desde la base, la hegemonía se sustenta en las relaciones de la estructura, en la primera rige la relación económica mientras que en la segunda son las relaciones sociales que emanan de ésta y la manera en que se convierten en medios para garantizar el dominio y la dirección. Tal vez buscar la identificación de Marcuse y Gramsci provenga de que el último llega a percibir una “Tendencia al conformismo en el mundo contemporáneo, más amplia y profunda que en el pasado; la estandarización de los modos de pensar y de comportamiento se extienden a través de las naciones e incluso a través de los continentes”.¹⁶⁹ No cabe duda que el conformismo bien podría considerarse como una alternativa para definir la unidimensionalidad, sin embargo, a pesar de ello, el conformismo se ve como un fenómeno que siempre ha existido y que en particular se manifiesta cuando las fuerzas de la sociedad entran en

¹⁶⁹ Antonio Gramsci, “Man as Individual and Man as Mass”, en *Prison Notebooks*, vol. III, *op. cit.*, pp. 164-165.

tensión. Para Gramsci la idea del conformismo se reduce en gran medida a una parte más del esquema ideológico que busca mantener la hegemonía y termina por equipararla con la psicología de masas, tan en boga en su tiempo (Freud, Le Bon), describiéndola como una “afirmación pseudocientífica enraizada en la sociología positivista”.¹⁷⁰

Esto se explica por el sólo hecho de que para Gramsci la hegemonía no se encuentra verdaderamente unificada, a diferencia de la unidimensionalidad. Gramsci no considera que exista un proceso de introyección que pueda ser totalizador; es decir, el grupo dominante y el subalterno no pueden compartir de hecho los mismos gustos, ambiciones, expectativas, sueños, etc., lo que se convierte en el criterio de la formación de la sociedad unidimensional. Aceptar esto supondría que no existe dominantes y dominados, supondría crear una especie de vínculo metafísico que cohesionara a la sociedad como un todo y que es a su vez completamente independiente de ella, un nuevo dios por así decirlo, donde la clase dominante no tiene conciencia de los actos que conducen a su mantenimiento como tal. Así la idea de unidimensionalidad no tiene cabida dentro de la lógica hegemónica pues “es extraño que el planteamiento concreto de la cuestión hegemónica sea interpretado como algo que subordina al grupo hegemónico”.¹⁷¹ La sociedad unidimensional no tiene lugar dentro de la teoría gramsciana, aceptarla equivaldría a la aceptación de una voluntad superior y ajena a los humanos, se convertiría en el fin del acto político. Así, la unidimensionalidad niega a la política.

A pesar de la situación de dominio, la hegemonía no es una barrera infranqueable para el grupo subalterno, una vez más ésta no se encuentra verdaderamente unificada, lo que significa que “el Estado como tal no tiene una concepción unitaria, coherente y homogénea, por lo cual los grupos intelectuales están disgregados entre estrato y estrato y hasta en la esfera de cada estrato”.¹⁷² Esto pone de manifiesto el hecho de que la intelectualidad no es un grupo cerrado o que simplemente sirve a los intereses de la clase dominante de tal manera que las clases subalternas también tienen la capacidad de crear a su propia intelectualidad, de hecho para Gramsci en esencia todos somos intelectuales, cuando menos potencialmente. Sin embargo, el proceso de creación de capas intelectuales no es automático, sino que requiere de una serie de condiciones que permitan

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 165.

¹⁷¹ Antonio Gramsci, “Relations between Structure and Superstructures”, en *Prison Notebooks*, vol. II, *op. cit.*, p. 183

¹⁷² Antonio Gramsci, “Relaciones entre ciencia-religión-sentido común”, en *Antología, op. cit.*, p. 381.

su realización y de un tipo de persona que sea capaz de realizar una crítica de sus propias condiciones de existencia y en ellas reconocerse en otros, organizarse y primordialmente actuar políticamente, de lo contrario todo quedará en el mundo de la teoría y ello resulta estéril. El intelectual debe ser ante todo un hombre político.

Esto nos lleva a la cuestión de la toma de conciencia, es ahí donde aparece la cultura como una fuerza capaz de poner en movimiento a la historia, así “toda revolución ha sido precedida por un intenso trabajo de crítica, de penetración cultural, de permeación de ideas a través de agregados humanos en un inicio refractarios”.¹⁷³ Gramsci nos pone de cara a la condición fundamental del acto revolucionario, la revolución cultural que habrá de precederle. Es necesario crear una nueva cultura que logre un enorme consenso de las masas y en la que se puedan encontrar referentes morales y políticos en común, encontrar un consenso, crear un nuevo consentimiento que sea capaz de romper con la hegemonía imperante. Es la revolución antes de la Revolución. Es desde esta perspectiva que Gramsci critica la idea de espontaneidad de Luxemburgo, pues para él, “en la historia no existe la espontaneidad ‘pura’: esto equivaldría a un mecanicismo ‘puro’”.¹⁷⁴ Pero esto no significa que estos movimientos no tengan conciencia alguna; ésta bien puede ser primaria, donde ya se ha gestado la conciencia de sí y tan sólo es necesario que obtenga la conciencia para sí, negarles este mínimo elemento de dirección supondría negar la acción política que se ha impreso en ellos. Más aún, estos movimientos “espontáneos” son la muestra del fin del consentimiento a una hegemonía dada y con ello se debilita la autoridad para convertirse en mera coerción.

Cuando ocurre este debilitamiento de la hegemonía es que debe darse la dirección, el orden que se ve realizado en lo que Gramsci denomina el “Nuevo Príncipe”, es decir, el partido de la clase subalterna, pues sólo a través de él la revolución cultural puede permear a una mayor cantidad de elementos de esa clase y permitir la formación de su propia intelectualidad. El partido se presenta como un elemento educador y de organización que puede llevar a la acción revolucionaria concertada y a la creación de una nueva hegemonía, de una nueva cultura de la clase subalterna, a un nuevo mundo. En esta unidad puede adquirirse la verdadera autoconciencia del

¹⁷³ Antonio Gramsci, “Socialismo y cultura”, en *Antología*, *op. cit.* p. 16.

¹⁷⁴ Antonio Gramsci, “Past and Present. Spontaneity and Conscious Leadership”, en *Prison Notebooks*, vol. II, *op. cit.*, pp. 48-49.

yo que se opone a los demás, que se diferencia y, tras crearse una meta, juzga los hechos y los acontecimientos, además de en sí y por sí mismos, como valores de propulsión o de repulsión. Conocerse a sí mismos quiere decir ser lo que se es, quiere decir ser dueños de sí mismos y distinguirse, salir fuera del caso, ser elemento de orden, pero del orden propio y de la propia disciplina a un ideal [...] Quiere decir tener noción de qué es la naturaleza, y de sus leyes, para conocer las leyes que rigen el espíritu. Y aprenderlo todo sin perder de vista la finalidad última, que es conocerse mejor a sí mismos a través de los demás, y a los demás a través de sí mismos.¹⁷⁵

El hombre nuevo, el hombre libre que ya se ha empapado de la razón crítica y que es capaz de transmitirla, la nueva cultura que ya ha realizado el acto revolucionario anterior a la revolución misma, es el hombre libre de enajenación que, en su actuar político, se reconoce en los demás y éstos se reconocen en él; es autoconsciente, es el triunfo de la política y el acto político como acto liberador. Ése es el gran aporte de Gramsci, reconocer que la política va más allá del mero poder, que es un elemento capaz de redimensionar a la sociedad. La cuestión final es si el acto revolucionario, tanto cultural como político, habrá de llevarnos hacia una revolución activa o una revolución pasiva como sucedió en la Italia fascista. La puerta está abierta. Gramsci no etiqueta a la acción política pues rechaza el mecanicismo y en ese rechazo se explicita la posibilidad de que ésta bien pueda llevarnos a la actividad o a la pasividad, a la libertad o a la sumisión.

Excurso: Luxemburgo y Gramsci

Aunque como hemos expuesto anteriormente, Gramsci no era precisamente un admirador del pensamiento de Luxemburgo sino que, por el contrario, se caracterizó como uno de sus principales críticos, en específico de los aspectos teóricos que ésta interpretaba desde Marx y que Gramsci consideraba erróneos, tildándolos de economicistas. Lo anterior, vinculado muy específicamente con las perspectivas revolucionarias que Luxemburgo centraba en su análisis de la espontaneidad.

A pesar de ello, resulta importante destacar que de cierta manera, o mejor dicho, desde una cierta perspectiva teórica, el análisis de Luxemburgo y Gramsci contiene similitudes de enorme

¹⁷⁵ Antonio Gramsci, “Socialismo y cultura”, en *Antología, op. cit.*, p. 15.

importancia, de ahí la necesidad de integrar un análisis de los mismos, pues muy a pesar de las diferencias que Gramsci pareció encontrar entre su aporte teórico y el de Luxemburgo, la realidad es que no son tan distintos como el nativo de Calgiari se imaginaba. Específicamente es posible encontrar dos aspectos importantes que unen el enfoque teórico de ambos autores; en primer lugar cabe destacar las imbricaciones que se traslucen en el análisis cultural del capitalismo propuesto por Gramsci con la idea de la clase subalterna y en la categoría de espontaneidad propuesta por Luxemburgo como medio para la toma de conciencia revolucionaria. Curiosamente la concepción de la espontaneidad fue la que le valió más críticas de Gramsci, a pesar de que la idea esbozada en su caracterización de la guerra de posición contiene enormes similitudes con la idea de espontaneidad en cuanto a su entendimiento como un proceso de carácter cultural que llevó al rompimiento de la hegemonía o a la creación de una propia de las clases subalternas, que finalmente repercute en la toma de conciencia para sí. En segundo lugar, la construcción del consejo de fábrica que representó buena parte del trabajo político de Gramsci durante sus intensas jornadas de actividad política turinesa de igual manera puede encontrar conexiones con las labores académicas de Luxemburgo en su periodo de enseñanza en las escuelas nocturnas pertenecientes al Partido Socialdemócrata Alemán y posteriormente a su labor de formación de cuadros en la Liga Espartaquista.

Como tal podemos decir, que ambos puntos se intersectan dentro del sentido del análisis cultural que debería conducir al rompimiento de la conciencia enajenada. Es posible que Gramsci no haya considerado tales similitudes, posiblemente por la simpatía que despertó en él la Revolución de Octubre y su admiración por la figura de Lenin. De cualquier manera, es importante destacar sus coincidencias, que parecieran superar las contradicciones que el propio Gramsci observaba en el marxismo de Luxemburgo.

Espontaneidad y cultura

En términos generales ya hemos explicado la manera en que, para Rosa Luxemburgo, el sentido del procesos revolucionario va ligado a la idea de la espontaneidad, misma que se manifiesta en los momentos de crisis del sistema cuando se desatan las fuerzas de los oprimidos; es decir, no

necesariamente debe ser el “pueblo elegido” del proletariado el que haya de guiar la lucha, simplemente se trata de momentos en que, de manera espontánea, todos los desplazados o una parte de ellos, dentro de un determinado proceso histórico dicen no a la situación imperante y se rebelan ante ella. Estos bien pueden ser hechos aislados cuya trascendencia no necesariamente debe ser dada por sentado, bien puede tratarse de situaciones efímeras que no desembocan en una toma del poder político, lo que para Luxemburgo representa el escalafón final de un determinado proceso histórico.

De alguna forma, las coyunturas guiadas por la espontaneidad bien pueden resonar en el momento de la negación del mundo, la negación de la negación, ese instante de rompimiento donde el hombre se dignifica y enraíza la bandera del NO por encima del orden aparente del mundo de la realidad negativa. Este rompimiento de la historia —o en términos del propio Marx, de la prehistoria— surge de la espontaneidad que se escenifica a manera de la rebeldía que “nace del espectáculo de la sinrazón ante una condición injusta e incomprensible. Pero su impulso ciego reivindica el orden en medio del caos [...] Es, pues, necesario que la rebeldía saque sus razones de sí misma, ya que no puede sacarlas de nada más. Es preciso que consienta en analizarse para que aprenda a conducirse”.¹⁷⁶ En el hombre rebelde de Camus es posible rastrear el acto espontáneo reivindicado por Luxemburgo.

El acto espontáneo en definitiva es un acto de rebeldía, pues configura el primer instante del rechazo de la situación existente o de la “realidad real”,¹⁷⁷ que esconde la posibilidad de transformación. Si es verdad que el acto de rebeldía se configura como un momento espontáneo y que por tanto no contiene una certeza de sí, el mismo deja entrever el primer momento de rechazo y de reivindicación de lo posible. La espontaneidad es el primer momento de un largo proceso de encadenamiento que puede llevar al acto revolucionario, donde el rechazo inscrito en el acto espontáneo toma consciencia para sí y es capaz de proponer la reconstrucción y no el mero rechazo. Para Luxemburgo los momentos de explosión de las acciones espontáneas suponen un eslabón de la larga cadena que habría de llevar al momento revolucionario, en ese sentido la espontaneidad se inscribe en un proceso de aprendizaje, en un proceso que debe llevar a la toma de conciencia donde

¹⁷⁶ Albert Camus, *El hombre rebelde*, Alianza, Madrid, 2008, p. 17.

¹⁷⁷ Vid. Bolívar Echeverría, *Vuelta de siglo*, Era, México, 2010.

se estructure el rechazo en una opción que permita la transformación y reconstrucción de la sociedad.

Lo cual se complementa con la idea de reforma y revolución, que al igual que el proceso de la espontaneidad representan “*factores* del desarrollo de la sociedad de clases. Se condicionan y complementan mutuamente y a la vez se excluyen recíprocamente [...]”.¹⁷⁸ De la misma manera en que la espontaneidad se estructura como elemento de aprendizaje que lleva al momento revolucionario, tras el triunfo de éste se escinden las reformas que llevan a construir el nuevo orden sobre las bases de la revolución. En sí, todo el proceso es un medio a través del que las grandes masas de excluidos pueden construir su propia historia y es de tal forma que la espontaneidad se conjuga con el pensamiento de Gramsci, pues la sucesión de momentos espontáneos se configuran como la transformación cultural de las clases subalternas, la creación de una cultura propia que pueda sustituir la hegemonía reinante enfrentándose con ella.

Para Gramsci, lo anterior adquiere sentido en la dinámica de lo que llama guerra de posiciones, al realizar una analogía que parte de la forma en que se peleó la Gran Guerra en Europa, donde “El factor económico inmediato (crisis, etc.) es visto como la artillería empleada en la guerra para abrir una brecha lo suficientemente grande en las defensas del enemigo que permita a las tropas propias abrirse paso y obtener una victoria estratégica definitiva; o , cuando menos lograr lo necesario para obtener una victoria definitiva”.¹⁷⁹ Ante ello, Gramsci considera que el factor económico representado por la crisis o el momento espontáneo tiene una explicación más profunda , es decir que va más allá de un destello que de alguna forma habría de imbuir de los elementos ideológicos y de lucha necesarios para obtener la victoria, o en otras palabras para realizar el acto revolucionario. En este punto es que Gramsci juzga el método de Luxemburgo como economicista e incluso mistificador, ya que desde su perspectiva no toma en consideración todos los factores sociales que pueden dar paso al derrocamiento del grupo hegemónico.

Una vez más, parece que Gramsci juzga a Luxemburgo un tanto precipitadamente, ante lo cual cabe considerar que éste no tuvo a su disposición todo el material escrito por la autora, además de haberlo leído desde una serie de traducciones al italiano; así lo que pudo tener a su alcance se

¹⁷⁸ Rosa Luxemburgo, *Reforma o revolución*, edición electrónica, en https://www.marxists.org/espanol/luxem/01Reformaorevolucion_0.pdf

¹⁷⁹ Antonio Gramsci, “Structure and superstructure”, en *Prison Notebooks*, vol. III, *op. cit.*, p. 161.

reduce a los pocos textos que fueron traducidos, lo que se suma a la poca difusión de los mismos tras la muerte de Luxemburgo. Lo anterior puede explicar por qué Gramsci considera que en la proposición teórica de Luxemburgo “los elementos ‘voluntarios’ y organizacionales son ignorados [...]”.¹⁸⁰ Lo que no significa que los postulados de Luxemburgo deban ser simplemente desechados, pues para Gramsci contienen un cierto valor, a pesar del economicismo del que supuestamente padecen. De igual forma, las consideraciones de Gramsci no abarcan el proceso de la espontaneidad, ya que como podemos observar le otorga un carácter literal, al punto de compararle con un destello, mientras que en realidad, para Luxemburgo la espontaneidad, como ya explicamos anteriormente, supone un proceso que debe ser de aprendizaje, un proceso de características educativas donde se aprende en la *práxis*. Lo anterior la acerca a las consideraciones del propio Gramsci, por más que éste no pueda verlo, la importancia que observa en el proceso cultural de las masas pareciera acercarle más a la espontaneidad que al centralismo leninista.

De alguna forma las dos proposiciones se definen por la importancia que se da al proceso educativo de las grandes masas, lo que para Gramsci habría de llevar a la conformación de cuadros de elite que fueran capaces de organizar la estrategia, y más importante aún, que fueran capaces de sentar las bases de una cultura de las clases subalternas. Para ambos pensadores, el partido juega un papel importante en el proceso, aunque, de la misma forma, ambos consideran que éste no puede coartar la acción del proletariado, debe ser un guía, más nunca un tirano, el partido debe ser un educador tal como el Estado, encargado de propagar las pautas culturales de la burguesía. Así, la espontaneidad y la cultura los acercan más a una forma de democracia obrera que se aleja definitivamente del centralismo bolchevique.

La escuela nocturna y el consejo de fábrica: la democracia obrera

Además de la espontaneidad y la cultura, la educación de las masas en los aspectos teóricos del marxismo también unen a estos autores, aunque cada uno lo haya hecho desde su propia trinchera. Lo más destacable de esto es resultado de que, inadvertidamente, su labor dentro de los consejos

¹⁸⁰ *Id.*

de fábrica de los trabajadores de Fiat en Turín e incluso su trabajo dentro de *L'Ordine Nuovo* lo acercan más a la posición de democracia obrera que llevó a la escisión de la Liga Espartaquista de la socialdemocracia alemana, que al centralismo democrático del bolchevismo.

La importancia que toma la educación de las bases dentro de la lógica de Luxemburgo la llevó a incentivarla en el interior del Partido Socialdemócrata alemán; su preocupación se centra especialmente en el poder que comenzaba a acumular la dirección del partido, específicamente el círculo cercano a Bernstein quien sentó las bases de la negociación entre el partido y el Estado, lo que en la práctica significaría el abandono de la lucha de clases y por tanto de las intenciones revolucionarias del partido en pro de la lucha electoral del Estado burgués. Es así que se gesta el abandono de la solución revolucionaria en beneficio del camino reformista, algo a lo que Luxemburgo junto con Liebknecht respondieron con la escisión al interior del movimiento socialdemócrata, pues el camino de la reforma representa un rompimiento con las bases teóricas defendidas por ambos líderes. Como ya mencionamos, para Luxemburgo la revolución y la reforma representan dos partes de un mismo momento, polarizarlas beneficiando una por encima de la otra representa una traición al movimiento obrero en su conjunto; en última instancia “La teoría oportunista del partido, la teoría formulada por Bernstein, no es sino el intento inconsciente de garantizar la supremacía de los elementos pequeñoburgueses que han ingresado al partido, de torcer el rumbo de la política y objetivos de nuestro partido en esa dirección”.¹⁸¹

La educación se torna, así, en otro momento de la lucha por la emancipación del proletariado que en última instancia “Es su pellejo lo que está en juego”;¹⁸² no el de los liderazgos oportunistas, quienes en cambio toman el control del partido en su beneficio alejándose de las reivindicaciones y aspiraciones de las bases, lo que los lleva a sustraer el poder de la clase obrera, algo que, en última instancia, tiende a la centralización y a la dictadura, y representa una forma de enajenación en el seno del proletariado, pues sin las bases teóricas no pueden tomar conciencia de su situación. Así, la educación se convierte en un medio para romper con la conciencia enajenada y no será hasta que los “obreros tome en sus manos las armas afiladas del socialismo científico, todas las tendencias pequeñoburguesas, las corrientes oportunistas, serán liquidadas. El movimiento se

¹⁸¹ Rosa Luxemburgo, *Reforma o revolución*, edición electrónica, en https://www.marxists.org/espanol/luxem/01Reformaorevolucion_0.pdf

¹⁸² *Id.*

encontrará sobre terreno firme y seguro”.¹⁸³ La educación es un arma más para asegurar el control obrero del movimiento proletario, abandonarlo significaría abandonar los designios de la clase en las manos del oportunismo, en manos de la dictadura de los especialistas, de los académicos; es el medio para romper con la división entre trabajo físico y trabajo intelectual, el centralismo en cambio no hace más que mantener el antagonismo entre ambos saberes. El partido debe ser una herramienta, jamás puede convertirse en la guía indiscutida del movimiento. Los temores de Luxemburgo se hacen realidad con el desencadenamiento de los hechos que habrían de terminar con su vida, empero su lucha educativa como medio para atacar al centralismo partidista y a la dictadura de la élite cobran un tremendo significado en la actualidad, pues su labor se encaminaba a regresar las bases del conocimiento a los obreros, en oposición al oportunismo que buscaba enajenarlos, tal y como se sucedía y hasta la fecha sucede en los esquemas productivos donde el proceso mismo de producción es arrebatado en beneficio de unos cuantos especialistas, ante los cuales la opinión obrera resulta irrelevante. El símil cobra relevancia cuando en éste proceso tanto el saber productivo como el saber teórico se le han arrebatado a quienes verdaderamente se encuentran mayormente sujetos a las condiciones de vida enajenadas del capitalismo, la educación es el medio de romper con la enajenación pues a través de ella se posibilita el entendimiento de la posición que el proletariado juega dentro de la estructura del capitalismo, es ahí donde cobra conciencia de la importancia de su papel dentro de ella y es el medio para generar las estructuras que den vida a una nueva sociedad donde quienes producen la riqueza reivindiquen su posición mediante su originalidad y su creatividad. Una vez más el pensamiento de Gramsci se encadena en la consigna de una intelectualidad que le pertenece a todos y donde el intelectual puede emerger sin importar la clase a la que pertenezca.

De ahí el enorme compromiso de Luxemburgo con la educación, pues el saber técnico y teórico no pueden estar dissociados, si fuera así el proceso de enajenación no habrá de romperse sino de reforzarse. La opción por la que pugna Luxemburgo es la democracia obrera como opuesta al centralismo partidista y en ese sentido es que Gramsci se encuentra más cercano a ella y a la democracia obrera que al centralismo bolchevique.

¹⁸³ *Id.*

En forma análoga el consejo de fábrica representa la opción de hacer de la clase obrera la guía de su propio destino e inclusive el destino de la propia humanidad. Gramsci inicia su trabajo con los consejos de fábrica desde los tiempos de *L'Ordine Nuovo*, en uno de los mayores centros industriales de Italia, la ciudad de Turín, a cuyos consejos apoyó encarnizadamente dentro del Partido Socialista Italiano, lo que terminó por generar animosidades con Tasca y algunos otros miembros destacados del partido y que finalmente habría de dejar al grupo de *L'Ordine Nuovo* sin representantes en el congreso de la III Internacional, lo que al final desencadenaría en el cisma del partido y la fundación del Partido Comunista Italiano.

El consejo de fábrica significa para Gramsci el medio a través del cual se “ensayan y revelan en primera instancia las nuevas posiciones que ocupa la clase obrera en el campo de la producción; dan a la clase obrera conciencia de su valor actual, de su real función, de su responsabilidad, de su porvenir”.¹⁸⁴ Gramsci ve en el consejo de fábrica el medio para gestar la conciencia de sí y para sí, más aún el consejo de fábrica se convierte en el nuevo espacio de la vida pública del trabajador donde las diferencias idílicas creadas entre personal de confianza y obreros tienden a desmoronarse, pues los primeros

que ocupan un lugar intermedio pero relevante en el proceso general de producción, pierden toda posibilidad de definir intereses específicos y de organizar su defensa. No sólo en lo que respecta a sus salarios [...] sino en lo que se refiere a la amplitud de sus oficios, a las posibilidades de iniciativa y de creación, las cuales quedan relegadas al funcionar como simples eslabones intermedios en la cadena de mando. Para definir su posición social, privilegiada si se compara con la de los obreros industriales, interviene más las representaciones ideales y sociales.¹⁸⁵

En el espacio público que se genera en el consejo de fábrica tanto los obreros como el personal de confianza logran identificarse pues, “el técnico se reduce también él a la condición de productor, relacionado con el capitalista por los nudos y crudos lazos de explotado o explotador.”¹⁸⁶ Las barreras ideales y legales que dividen de manera artificial a los agentes de la producción se nulifican

¹⁸⁴ Antonio Gramsci, “El instrumento de trabajo”, en *Antología*, *op. cit.* p. 66.

¹⁸⁵ Julio Bracho, “El comité de fábrica de la Constructora Nacional de Carros de Ferrocarril”, *Estudios sociológicos*, no. 20, vol. 7, México D.F., El Colegio de México, mayo-agosto, 1989, p. 329.

¹⁸⁶ Antonio Gramsci, “El instrumento de trabajo”, *op. cit.* p. 69.

en la integración del consejo de fábrica. De tal suerte que, el consejo de fábrica pone de manifiesto la liberación de las fuerzas productivas permitiendo que el control de la producción sea una vez más beneficio exclusivo de aquellos que se encuentran directamente relacionados con ella y no elementos ajenos como lo pueden ser el capitalista o inclusive el Estado (siendo el ejemplo paradigmático el control que la burocracia soviética ejercía sobre los soviets), los espacios productivos dejan de ser ajenos al trabajador.

Esta liberación se sustenta en el hecho de que los tiempos, las formas, los niveles y demás cuestiones de la producción dejan de ser espacios enajenados del trabajador, pues la combinación del obrero y el técnico pone en manos del consejo de fábrica todo el saber necesario para llevar a cabo las labores de la producción sin que medie entre ellos ningún agente externo, desde tal perspectiva el consejo de fábrica se convierte en el medio para la desenajenación pues la unión del especialista encarnado en la figura del técnico conjuntamente con el obrero recuperan el espacio de la producción lo que a su vez pone de manifiesto lo cercano de sus aspiraciones, convirtiéndoles no sólo en agentes productivos, sino en agentes políticos que con ello rompen ya no sólo desde sus presuposiciones idílicas, sino que ponen en entredicho las representaciones jurídicas que sustraen artificialmente a los técnicos de la vida sindical con los trabajadores al catalogarles como empleados de confianza.

A su vez, la organización de los técnicos y los obreros se funde en el aprendizaje, en la educación, en el conocimiento que unos y otros pueden compartir convirtiendo el espacio de trabajo en un espacio de conocimiento. Al plantearle la idea a los comisariados de los consejos de fábrica turineses, Gramsci se pregunta: “¿Por qué no habríais de poder suscitar en la misma fábrica adecuadas secciones de instrucción, verdaderas escuelas profesionales en las que cada obrero, irguiéndose del cansancio que embrutece, puede abrir la mente al conocimiento de los procesos de producción y mejorarse a sí mismo?”¹⁸⁷ Con ello Gramsci, lleva la escuela nocturna de Luxemburgo al interior del espacio de la producción, es decir que la propuesta del consejo de fábrica va más allá, pues el aprendizaje se realiza en el proceso de producción mismo, en la conjunción del conocimiento y de la experiencia de los obreros y los técnicos, y con ello se retoma

¹⁸⁷ Antonio Gramsci, “A los comisarios de sección de los talleres Fiat-centro y patentes”, *op. cit.* p. 65.

el lugar de trabajo en beneficio de sí mismos. De la misma forma el trabajo de Gramsci y Luxemburgo encuentra más coincidencia que desavenencias.

Tal vez, el elemento más significativo que pueden llegar a tener los consejos de fábrica a partir de la organización horizontal de la producción y del conocimiento es que, tales relaciones pueden romper con la enajenación y recuperar lo humano en el sentido de que al romper las configuraciones idílicas entre obreros, empleados y personal de confianza “la actividad productiva puede ser un espacio en el que las relaciones entre los hombres, sin ocultar sus diferencias e intereses, pueden recuperar su creatividad”.¹⁸⁸ Esto representa la liberación misma del trabajo, pues el trabajador no simplemente ha recuperado la herramienta de trabajo, los medios de producción, sino su tiempos vitales y más importante aún ha dejado de ser parte de una cadena de saberes dispersos restringidos a un solo momento de la producción y que solían ser beneficio exclusivo de unos cuantos trabajadores involucrados en esa área específica, la disociación de los agentes productivos se rompen y el saber productivo se comparte, con ello no sólo se han hecho de los instrumentos de trabajo, sino que logran reivindicar el trabajo mismo, un trabajo que se dirige a sí mismo, un trabajo cuyo saber es completo y que es capaz de involucrarse en cada uno de los momentos de la producción, tanto hacia adelante (en la comercialización), como hacia atrás (en la creación de los bienes de capital); un trabajo que libera lo humano, pues el saber tecnológico ha dejado de ser beneficio de algunos, la socialización de tal conocimiento libera de la necesidad del especialista y con ello libera la expresión creativa de lo humano, se rompe con la sobrenaturaleza impuesta por un aparato productivo que es ajeno al trabajador, en definitiva el consejo de fábrica podría abrir el principio de un nuevo modo de producción culminando con la prehistoria, donde el trabajador deje de sentirse ajeno a su trabajo, un mundo donde el trabajo dejaría de ser tal para convertirse en algo más.

Finalmente cabría mencionar que el sistema de organización de los consejos de fábrica de Turín llevó a la estructuración de una organización obrera que no sólo comprendía las fábricas de la Fiat sino que, a su vez, conjuntaba consejos de barrios donde los vecinos acordaban junto con los obreros respecto del actuar político de la organización del proletariado, es decir que desde el consejo de fábrica se logró estructurar un modelo de organización incluyente que sobrepasaba el

¹⁸⁸ Julio Bracho, “El comité de fábrica de la Constructora Nacional de Carros de Ferrocarril”, *op. cit.* p. 323.

espacio laboral extendiéndose al hogar, lo que ensanchaba el espacio público y por tanto daba mayor peso a las decisiones políticas que sobrepasaban las clásicas reivindicaciones salariales, sino que daban ejemplo de un modo antagónico de participación ciudadano que ponía en entredicho la organización de la democracia burguesa, no en vano es que las autoridades junto con los patronos se aprestaron a atacar y a provocar insistentemente a los consejos de fábrica hasta llevarlos a la confrontación abierta lo que costó la vida de cientos de trabajadores. Por otro lado, parece que ambos autores se encuentran más relacionados de lo que Gramsci pensaba, al final tanto la escuela nocturna como el consejo de fábrica se convierten en espacios de aprendizaje que pueden llevar a la toma de conciencia para sí, aunque en última instancia el consejo parece una experiencia superior y donde la espontaneidad iría más allá de un determinado momento de lucha, posiblemente la gran diferencia es que Gramsci considera, evidentemente influenciado por la experiencia de la URSS, que “La existencia de un Partido Comunista cohesionado y fuertemente disciplinado [...] es la condición fundamental e indispensable para intentar cualquier experimento de Soviet [...]”,¹⁸⁹ ante lo que Luxemburgo una vez más habría denunciado el encubrimiento de la dictadura.

¹⁸⁹ Antonio Gramsci, “Por una renovación del Partido Socialista”, en *Antología, op. cit.* p. 76.

Capítulo III

El sepulcro de la política

But if there was hope, it lay in the proles. You had to cling on to that. When you put it in words it sounded reasonable; it was when you looked at the human beings passing you on the pavement that it became an act of faith.

George Orwell, *Nineteen Eighty-Four*

La discusión en torno a la enajenación, aunque pareciera haber caído en el olvido, no ha dejado por ello de tener tanta importancia, sino es que incluso más, como en el momento en que Marx, Lenin, Luxemburgo, Gramsci y Marcuse la examinaron. Sin duda, el mundo ha cambiado enormemente y si algo comparten todos estos pensadores es un momento histórico donde la lucha de las ideologías ocupaba el espacio primordial de la política, ya sea desde las revoluciones de 1848 que fueran brutalmente aplastadas por las fuerzas del orden en toda Europa, la Revolución de Octubre que triunfo en contra de todas las dificultades para finalmente despeñarse en el abismo de su propia retórica, la intentona revolucionaria de 1919 en Berlín, Alemania la cual terminó costando la vida a Rosa Luxemburgo y Karl Liebknecht a manos de los pistoleros pagados por el gobierno socialdemócrata; la toma del poder concertada por la gracia del rey que en 1922 llevo al fascismo al gobierno de una Italia que persiguió, encarceló y expatrió a centenares de socialistas y comunistas, hasta la revoluciones hedonistas de la década de 1960 que de alguna manera dejan entrever el principio del derrumbamiento de la ideologías en el Occidente desarrollado.

Todos estos momentos encontrarán su culminación con el derrumbe del socialismo real, al que siguió la vorágine del triunfalismo desbocado de los portavoces del capitalismo neoliberal que, habiendo declarado el “fin de la historia”, dieron paso al saqueo desproporcionado, al lucro y la ganancia desmedida que caracterizó a los “felices noventa”, sin meditar que la inauguración de la

dominación unipolar habría de ser el inicio de un mundo lleno de mayores dificultades e incertidumbres que aquel cuya sepultura festinaron tan anodinamente.

El hecho es que la utopía del capitalismo globalizado no ha hecho más que evidenciar cada vez más la podredumbre que éste riega por el planeta y, bajo su lógica, el libre mercado, la privatización, la apertura económica, la democracia se han convertido en verdaderos dogmas que, como tales, no aceptan ser contravenidos en forma alguna. Aún así y a pesar de los enormes fracasos que el modelo ha traído consigo, aún pretende escudarse en los peligros, ya sea que los atraigan desde el pasado o creando nuevos pretextos del presente, desde el fantasma del comunismo hasta los fundamentalismos terroristas, sin tomar en consideración que son precisamente las estrategias impulsadas por una teleología tecnológica que descansan en la contradicción de propugnar valores tradicionales mientras cumple con la satisfacción tecnológica evanescente que no se detiene ante nada, en la que los “terroristas”, los fundamentalistas religiosos, los millones de seres humanos que migran hacia los países industrializados y los vagabundos, desposeídos, hambrientos, desempleados, enfermos, refugiados y demás que divagan por todos los rincones del planeta no son más que la demostración fehaciente del fracaso de un modelo que a pesar de ello expulsa, condena, criminaliza y explota a sus criaturas negando toda responsabilidad sobre su miserable existencia, cuando todos ellos son lo que no sólo desenmascara la fachada de una sociedad enajenada, sino también el reflejo de lo que nos espera a la mayoría de nosotros y lo que puede terminar por desbarrancar a la sociedad humana en su conjunto, no bajo la ilusoria esperanza de Marcuse de una revolución de los desclasados, sino a través de una crisis que ya no sea posible superar a pesar de todos los mecanismos económicos o tecnológicos de que pueda echar mano el sistema.

No hay que imaginar extraterrestres, meteoritos o catástrofes ambientales de proporciones diluvianas, el verdadero desastre civilizatorio se encuentra detrás de la sociedad que hemos forjado y se reproduce en la enajenación que nos ha convencido de la improbabilidad de cambiar nuestra historia. De no cambiar tal perspectiva la catástrofe pende cada vez más cerca de nuestras cabezas; más aún, en un mundo donde el éxito y el fracaso se consideran como realización individual y como tal no tiene sentido esperar alguna mano amiga o siquiera una explicación cuando la suerte no juegue de nuestro lado, lo que nos hace susceptibles de descender en la miseria y el olvido en

cualquier momento. La utopía del reino de la libertad prometido se ha transfigurado, mostrando su verdadera cara en la distopía del reino de la servidumbre alegre.

A pesar del paso del tiempo, el esquema aún continúa levantándose en buena parte gracias al espejismo creado respecto de la falta de opciones de cambio para la dinámica actual. Uno de sus puntos fuertes consiste en el desprestigio del socialismo fundado en el fracaso experimentado por los autodenominados países del bloque socialista, ya fueran repúblicas populares, democráticas o soviéticas y de las que permanecen en países como China, Corea del Norte, Cuba o Vietnam. Poco o nada les queda de socialismo si es que en realidad en algún momento podemos decir que éste fue puesto en práctica. Toda idea que pretenda salir de los parámetros de la democracia liberal se condena y archiva en el cajón de las utopías o en el peor de los casos se tacha de totalitaria.

En esa lógica, el marxismo —o todo aquello que pareciera acercársele— se condena de antemano, en específico ligándolo con la historia de la Unión Soviética, como si las ideas de Lenin y Marx fueran iguales, o como si en realidad la manera en que la URSS condujo sus asuntos internos se relacionara de forma alguna con las ideas expresadas por Marx. Como ya lo hemos examinado, la elite del partido que sustenta al movimiento revolucionario desde la perspectiva de Lenin poco tiene que ver con el pensamiento de Marx, menos aún se relaciona el modo en que el propio Lenin equiparó la consigna de electrificación como un elemento fundamental para la construcción del socialismo, tal situación equivale a la tecnificación de la idea de una sociedad socialista; es la negación de los principios que dan vida misma a una nueva sociedad, equivale a una liberación negativa donde el modo de producción capitalista supondría la liberación de las fuerzas que habrán de dar vida al socialismo y al comunismo.

He aquí el mayor de los equívocos sobre los cuales se edificó la sociedad soviética la pretensión de liberar al hombre mediante la sumisión de la tecnificación capitalista, no es casual que el propio Lenin se haya maravillado ante la eficacia productiva de los principios tayloristas aplicados, lo que de hecho le llevó a aceptar que “la subordinación incondicional a una voluntad única es absolutamente necesaria para el buen éxito de los procesos de trabajo, organizado al estilo de la gran industria mecanizada”.¹⁹⁰ Es así como se pretendió construir una nueva sociedad bajo los cánones del capitalismo, era la búsqueda de la concreción de la utopía socialista tutelada por

¹⁹⁰ Vladímir Lenin, “Discurso sobre la edificación económica, 31 de marzo” en *Discursos pronunciados en los congresos del Partido (1918-1922)*, Editorial Progreso, Moscú, s. f., pp.167-168.

una burocracia y un partido que constantemente alimentaban valores que no tenían que ver con el socialismo, sino con el capitalismo liberal: la abnegación, el trabajo duro, la austeridad, el trabajo que define al hombre en lugar del hombre que define al trabajo; todo ello bajo la estricta línea del partido que controlaba los tiempos y momentos de la producción. Es el capitalismo sin capitalistas, la magnitud del socialismo era medida con respecto de la sociedad burguesa. De tal suerte que la utopía terminó por convertirse en una distopía, tan alejada como el capitalismo mismo de la liberación de las fuerzas creadoras del hombre que Marx había visualizado, el reino de la igualdad, no fue más que la caricatura del reino de la libertad y tan servil como éste.

El estalinismo se encargó de hacer la estructura aún más rígida imponiendo una disciplina férrea que se extendió más allá de las fronteras de la URSS y que hizo del pensamiento de Marx una serie de dictados que no aceptaban desviación alguna y que castigaban toda crítica, como si se tratara de una herejía, la liberación se tornó en una cacería de brujas. El estalinismo se convirtió en el pretexto perfecto para esconder los crímenes de la sociedad capitalista exponiendo los cometidos por Vissariónovich. Aún hoy la “intelectualidad” orgánica de la burguesía continúa escribiendo respecto de ello, así como del nuevo villano en turno, con la intención de hacerse de ignorar las deficiencias del sistema o cuando menos presentarlas como más deseables que las “atrocidades” que puede ofrecer una visión que contravenga a la impuesta. Lo que se olvida peregrinamente es que el estalinismo de ninguna forma representa las ideas y aspiraciones de Marx. Tales descalificaciones pretenden sostenerse en una falsificación que identifica “la teoría crítica de la sociedad, fundada por Karl Marx, directamente con la doctrina de Estado de los regímenes realsocialistas, con el desesperado afán de poder poner fin a la provocación conceptual que implica el discurso crítico de Marx sin haberlo ni siquiera trabajado y mucho menos entendido”.¹⁹¹

A pesar de todo, si algo podemos reconocer de Lenin es el hecho de ejemplificar dos de las más importantes características del materialismo, haber actuado a pesar de tener todo en su contra, incluyendo a varios de los miembros destacados del Partido quienes no creían pertinente tomar el poder el 7 de noviembre, el arrojo para realizar lo que en apariencia parecía imposible, así como excusarle buena parte de aquello en lo que degeneró el primer Estado proletario del mundo, pues, como ya hemos visto en su testamento político, pone en claro la necesidad de reformar la estructura

¹⁹¹ Stefan Gandler, *El discreto encanto de la modernidad. Ideologías contemporáneas y su crítica*, Siglo XXI-Universidad Autónoma de Querétaro, México, 2013, p. 84.

del Comité Central así como evitar la concentración del poder en la figura de Stalin. Finalmente, lo más importante es el espíritu de la utopía que recoge en una pregunta: “¿Cómo se podía haber empezado la revolución socialista en un país como el nuestro sin fantaseadores?”¹⁹²

La impronta de Lenin al asumir el momento revolucionario, el momento de cambiar el mundo, el momento de la utopía, es el verdadero momento del pensamiento de Marx, es el principio que fundamenta al materialismo hacer frente a la realidad establecida y negarla con el acto subversivo que a su vez niega la duda, el miedo, el confort y la enajenación. Es el verdadero acto del hombre que desea pasar de la prehistoria, de mero instrumento, a convertirse en un hombre en el sentido concreto, en sujeto histórico, creador de su propia historia con conciencia de sí y para sí, autoconsciente. Es el acto del rompimiento de la conciencia enajenada que hace frente a la “realidad” en pro de la utopía, haciéndola actual, haciéndola *práxis* que niega a quienes pretenden desvanecerla en forma de mero idilio, destruirla tildándola de fantasía o que buscan falsificar a Marx y convertirlo en dogma con trazas de naturalismo donde el desenvolvimiento natural del sistema dará la solución. Ese dogma economicista hizo del materialismo una profecía, negó su elemento activo, su elemento político. Marx era un hombre, no un profeta, un iluminado o un clarividente, muy a pesar de que tanto críticos como adeptos hayan tendido a, en palabras del propio Marx,

metamorphosear mi esbozo histórico de la génesis del capitalismo en el Occidente europeo en una teoría histórico filosófica de la marcha general que el destino le impone a todo pueblo, cualesquiera sean las circunstancias históricas en que se encuentre, a fin de que pueda terminar por llegar a la forma de la economía que le asegure, junto con la mayor expansión de las potencias productivas del trabajo social, el desarrollo más completo del hombre. Pero le pido a mi crítico que me dispense. (Me honra y me avergüenza a la vez demasiado).¹⁹³

Un razonamiento de tal naturaleza convierte al materialismo en una receta mágica, una fantasía absurda, en una ilusión vana, en un pensamiento que puede admirarse sin tomarlo en serio, un

¹⁹² Vladímir Lenin, “Informe sobre la sustitución del sistema de contingentación por el impuesto en especie 15 de marzo.”, en *Discursos pronunciados...*, *op. cit.* p. 237.

¹⁹³ Karl Marx, “De Marx al director del Otiechestvennie Zaapiski (El Memorial de la Patria)”, en *Correspondencia*, t. 3, Ediciones de Cultura Popular, México, 1972, pp. 25-26.

milenario que espera la salvación en otro mundo. Aceptarlo es dar un carácter suprahistórico, donde el naturalismo, que es propio a la visión del capitalismo, supondría una teleología de la historia en la que el hombre no es un agente sino un mero espectador, es condenar al materialismo a una suerte de inmovilismo social. Cuando en realidad su principal propiedad es beneficiar a la *práxis* por encima de todo, no se trata de esperar, se trata de actuar, se trata de transformar, se trata de arriesgarse a lo que se tacha de imposibilidad, esa es la verdadera misión de la política. Ése es el mayor legado del materialismo histórico y del materialismo dialéctico, y es el que precisamente exhortamos a recuperar para construir un mundo verdaderamente nuevo.

Como estudiantes de ciencia política escuchamos de modo constante, clase tras clase, profesor tras profesor, una cierta frase que se le atribuye erróneamente a Aristóteles, nos referimos al desafortunadamente famoso concepto que dice: “la política es el arte de lo posible”.¹⁹⁴ Aceptar esto presupondría el absoluto despropósito del ámbito de lo político, es decir que el espectro de lo político no podría convertirse en un elemento de cambio pues se circunscribe a lo posible, a la realidad establecida, de tal suerte que la política entraría en la absoluta inmovilidad. Esto no puede considerarse la razón de la política.

En cambio, la política debe enmarcarse como el factor capaz de convertir en posibilidad aquello que es apariencia o, mejor dicho, aquello que se nos ha llevado a considerar como imposibilidad; convertirlo en el elemento que hace la verdadera política que se arriesga, que se enfrenta al orden de lo establecido y negarlo para volverlo posible. La verdadera política debe ser el mecanismo que “cambia los parámetros de lo que se considera ‘posible’ en la constelación existente”.¹⁹⁵ Es la negación de un mundo impuesto donde el cambio se presenta como ilusorio y la reforma es la única opción, es afrontar un espacio dominado por la pospolítica, un mundo supuestamente vaciado de contenido ideológico donde la política está relegada a actuar dentro de lo posible, dentro lo que es funcional al orden establecido, ante tal proposición debemos interponer el hecho de que

¹⁹⁴ Como lo mencionamos esta frase se atribuye erróneamente a Aristóteles aunque en realidad parece que fue Otto von Bismarck quien la enunció.

¹⁹⁵ Slavoj Žižek, *En defensa de la intolerancia*, Sequitur, Madrid, 2009, p. 33.

el verdadero acto político (la intervención) no es simplemente cualquier cosa que funcione en el contexto de las relaciones existentes, sino precisamente aquello que modifica el contexto que determina el funcionamiento de las cosas. Decir que las buenas ideas son las que “funcionan” significa aceptar de antemano la constelación (el capitalismo global) que establece qué puede funcionar.¹⁹⁶

Ésta es la forma más perniciosa de todo el proceso de enajenación pues sepulta el ámbito de lo político, lo encuadra dentro del espectro de la posibilidad, de la funcionalidad y, en esa operación, se destierra a la universalidad dentro del accionar de lo político y, con ello, al hombre mismo. La política del capitalismo globalizador es aquella que precisamente pretende desaparecer todo esbozo de universalidad en pro de la focalización de la demanda, que atomiza y separa a las personas bajo la excusa de cumplir con una serie de demandas específicas que al final no dejan de tener un verdadero contenido universal a pesar de que en su apariencia enajenada no parezcan más que reivindicaciones de “grupos”, de individuos. Desde esta perspectiva podemos observar las nuevas maneras en que la enajenación actúa dentro de la lógica del capitalismo globalizador.

Las nuevas formas de enajenación en el capitalismo globalizador

Esta deconstrucción de lo humano operada por el capitalismo funciona en varios sentidos y en toda serie de espacios; sin embargo, su principal elemento es la negación de lo universal, cuyo modo de operar podemos observar desde tres aristas que se desenvuelven de forma diferenciada aunque, al final, sean parte de una misma idea que borra el sentido de lo universal. Debemos entender que toda idea de universalidad es en sí misma hegemónica, hoy día no ha dejado de operar, empero la misma sólo lleva a un proceso donde el interés individual se eleva por sobre todo elemento colectivo, esa hegemonía genera enajenación que se expresa en tres formas: la particularización, la individuación y la responsabilización del individuo.

En primer término analizaremos el proceso de particularización que se caracteriza por la individualización de las demandas, que a su vez conllevan al enfrentamiento entre las diversas

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 32.

segmentaciones humanas artificiales que la afirmación negativa crea. Ya sea a favor de los indígenas, de las madres solteras, de los homosexuales, los discapacitados, desempleados, etc... ¿Por qué se focalizan ésta clase de demandas? La cuestión es sencilla, a cualquier gobierno le resulta mucho más sencillo promover campañas, programas, apoyos, políticas o leyes que lleven el signo de la afirmación negativa, con ello se puede, cuando menos, aparentar que se subsanan condiciones de desigualdad, es decir que se dan oportunidades a los grupos desprotegidos, lo que de por sí representa la aceptación intrínseca de las desigualdades propias del capitalismo. Más aún, cuando se focalizan demandas es posible crear artificialmente grupos que proveen de una “identidad” a los sujetos de los mismos y que a su vez los confronta con las demandas de otros grupos. La discriminación positiva confronta en pro de recursos, de atención a demandas que se alejan de lo universal, se particularizan y se pone énfasis en necesidades egoístas que son representadas por un determinado sector de la sociedad, cuando en realidad el sentido de muchas de estas demandas tiene tras de sí un elemento de universalidad que la pretendida singularidad de cada uno de estos grupos encubre. Se crea una dinámica donde no se está ni afuera, ni adentro, no se está afuera pues la demanda ha sido reconocida, pero no se está adentro pues no depende de nosotros elegir el tratamiento, es la doble enajenación de lo político, ni se quiere actuar, ni se nos permite actuar. La responsabilidad queda delegada entre unos y otros bajo la lógica de sálvese quien pueda.

En este contexto el ejemplo del desempleo es fundamental, al desempleado se le ofrecen apoyos económicos que rayan en lo absurdo, que no hacen más que asegurarle un mínimo de capacidad de consumo y con ello de medios de reproducción, con esto se presupone que la demanda ha sido atendida y no existe mayor responsabilidad, cuando en realidad no se acerca a la raíz del problema, no se niega la dinámica del sistema, tan sólo se le da una válvula de escape. Esto funciona de manera análoga en el caso de los trabajadores que dentro del espectro de la nueva gerencia pública son alimentados con la idea de que la empresa le pertenece, y como tal debe afrontar los éxitos y fracasos de la misma como propios, la responsabilidad recae en ellos como individuo mientras que en un momento de crisis esos mismo trabajadores, esos miembros del equipo, pueden desecharse sin consideración alguna, son una pieza de la máquina susceptible de ser descartada y, bajo la lógica de la enajenación supuesta por la ilusión del “equipo”, los trabajadores no tienen a nadie a quien culpar sino a sí mismos. En el caso de una reivindicación salarial expresada por un

trabajador, éste debe dirigirse individualmente con los encargados de personal, pues el trato de toda demanda debe ser individual; es necesario abstraer al individuo de la colectividad y negociar o conciliar su demanda como individuo, cual si esta demanda por si misma no lo atase a sus demás compañeros, la resolución del conflicto debe ser personal no se debe representar nada más que a sí mismo, lo que no significa que esta demanda no lo una con otros trabajadores. La estrategia es sencilla se trata de convertir la demanda en una situación personal, que preocupa a ese trabajador en particular y que de tal forma puede abordarse únicamente con él, se trata de desechar toda clase de reivindicación de carácter universal para convertirla en algo particular, la estrategia se concreta “Una vez que el descontento personal es separado de la infelicidad general, una vez que los conceptos universales que se oponen a la funcionalización son disueltos en referencias particulares, el caso se convierte en un accidente tratable y de fácil solución”.¹⁹⁷

La demanda salarial no es particular, tras de ella se encuentra la negación de las condiciones objetivas de existencia, con ella se alza la demanda de millones de trabajadores que tienen la misma impresión y que, aunque no lo sepan, al expresarla no sólo lo hacen como individuos sino que representan una demanda universal que va más allá de la raza, de la nacionalidad, del género; pues en ella se expresa la negatividad del sistema, en ella se reconoce la imposibilidad del mismo y se niega la constelación del capitalismo globalizador. Lo mismo sucede con buena parte de las reivindicaciones de los grupos que buscan definirse dentro del encuadre creado por los modelos del capital, ya sea el derecho a ejercer su sexualidad, el cuidado de la naturaleza, el respeto a la cultura, el respeto, el derecho al trabajo o a la alimentación; todas estas demandas se encuadran bajo el universal y se dirigen a un punto en común, la negación de la realidad impuesta, más aún es universal pues el cúmulo de estas demandas deja entrever lo que hay de falso en la universalidad del mundo globalizado de lo “real”, es la oposición de la universalidad de cara a

La “globalización” (no sólo en cuanto capitalismo global o mercado planetario, sino también en cuanto afirmación de la “humanidad como referente global de los derechos humanos en nombre de la cual se legitiman violaciones de la soberanía estatal, intervenciones policiales, restricciones comerciales o agresiones militares directas ahí donde no se respetan los derechos humanos globales)

¹⁹⁷ Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional*, Ariel, Barcelona, 2013, p. 135.

es, precisamente, la palabra que define esa emergente lógica pospolítica que poco a poco elimina la dimensión de universalidad que aparece con la verdadera politización.¹⁹⁸

Está permitido hablar bajo el manto de un sentido de comunidad artificial, pero está prohibido hacerlo a favor de la universalidad, en pro de lo humano que nos define a todos.

En segundo término podemos observar el proceso de individuación, éste se caracteriza por la dinámica del consumo que se identifica por una serie de códigos sociales, de simbolismos encarnados en la necesidad de representar ciertas pautas mediante el reconocimiento que se obtiene por medio del consumo de ciertos objetos, de ciertas marcas. Para ello no importa tanto el hecho de si es o no posible adquirir tales productos, el mercado ofrece las imitaciones de diversos niveles de manufactura, lo importante tal vez no es verdaderamente consumir un artículo de una marca determinada, lo importante es pretender que el objeto ha sido consumido y con ello entrar en la dinámica de un símbolo que iguala con los demás. El consumo es la garantía de reconocimiento, aunque tal reconocimiento no sea más que una ilusión del portador. Tras de ésta forma de enajenación se esconde el fetichismo de la subjetividad, el objeto en sí pasa a segundo plano, pues la “‘subjetividad’ de los consumidores ésta hecha de elecciones de consumo, elecciones tanto del sujeto como de potenciales compradores del sujeto en cuestión [...] Lo que supuestamente es la materialización de la verdad interior del yo no es otra cosa que una idealización de las huellas materiales —cosificadas— de sus elecciones a la hora de consumir”.¹⁹⁹

En el proceso del fetichismo subjetivista, la importancia del objeto no recae en su valor de uso, siquiera en su valor de cambio, sino en el valor de cambio que éste puede conferir al portador del objeto en función de la relación simbólica entre sujeto y objeto, en la que se genera una inversión pues, donde el sujeto era el que anteriormente daba sentido al objeto, se da una relación en la que el objeto confiere valor al sujeto. La importancia del consumo es la manera en que transfiere las propiedades de un determinado objeto de consumo al consumidor y la manera en que éste le define. Tal como lo observo Marx mediante el fetiche del dinero, en la actualidad son los productos los que se encargan de crear patrones de reconocimiento entre “pares” que se definen a sí mismos desde la lógica de lo que consumen y la manera en que tales objetos de consumo los

¹⁹⁸ Slavoj Žižek, *En defensa...*, op. cit. p. 34.

¹⁹⁹ Zygmunt Bauman, *Vida de consumo*, Fondo de Cultura Económica, México, 2011, p. 29.

representan a ellos como objetos de consumo deseables. El hombre se convierte en una mercancía que se presenta a través del consumo como deseable o no, como consumible o desechable.

El proceso de subjetivación de lo humano bien puede compararse con un cuadro esquizofrénico donde la realización del individuo mediante el consumo de objetos se convierte en la muestra de su valía como persona ante los demás; el acto se convierte en un constante conflicto consigo y se torna en desesperación, en donde la incertidumbre reina y donde cada decisión puede ser fatídica, llevando al individuo de la cima de la sociedad consumista, directamente a los vertederos de los indeseables, sin estructuras claras, sin pautas precisas, cada elección se convierte en un acto angustioso y la posibilidad de perderlo todo se encuentra latente a cada instante, un giro de la suerte puede determinar el paso de una vida de consumo a una vida de desechos. De la noche a la mañana todos somos susceptibles de evanescernos tal como los objetos en que buscamos representar nuestra individualidad y convertirnos en consumidores fallidos, en los nuevos parias de la modernidad. Si usted es incapaz de consumir se condena a formar parte de la sobrepoblación que se encuentra en las periferias de la sociedad, donde nadie los ve y nadie los escucha, o al menos se pretende no hacerlo. La incertidumbre de un mundo globalizado se cierne sobre todos nosotros.

El gran triunfo del individualismo globalizado ha sido su capacidad de convertirse en un elemento de nuestra propia conciencia, donde cada individuo se supone el empresario de su propia existencia, que se encuentra en competencia constante con los demás empresarios de lo individual. El individualismo de la globalización conduce a la interiorización de las pautas del mercado: nuestra propia existencia se convierte en la lucha entre mercancías humanas y en ella se refleja la ansiedad de no encontrarse a la vanguardia, de no seguir la moda, de no entender como encajar en un mundo de mercancías humanas en constante cambio. Su interiorización nos acerca a la profundidad de ésta violencia estructurada en el mercado capitalista donde “los objetos que se producen y consumen bajo esa sujeción, es una violencia que se objetiva en ellos [...] en el diseño de los objetos del mundo de la vida moderna está inscrita su función como vehículos de esa subsunción y su uso como objetos de una actividad de sentido no capitalista les resulta extraño, antifuncional. Las exigencias técnicas que su utilización trae consigo implican ya por ellas mismas la necesidad de que su utilizador se someta a la forma social capitalista inscrita en su

consistencia”.²⁰⁰ Un paso en falso puede dejarnos fuera del juego de la mercancía humana y tal vez ya nadie responda, el consumo se resume en el miedo a dejar de ser consumible y a la coerción que puede implicar negar las pautas del consumo.

Tal vez el ejemplo más claro de este rompimiento sea el uso de las nuevas tecnologías como medios para supuestamente acercar a la gente, cuando en realidad “la introspección es reemplazada por una interacción frenética y frívola que expone nuestros secretos más profundos al lado de nuestra lista de compras”.²⁰¹ Este fenómeno lleva a que “Las uniones no tienen en qué apoyarse salvo en el chateo y los mensajes de texto; la unión sólo se mantiene gracias a nuestra charla, nuestro llamado telefónico, nuestros mensajes de texto. El que deja de hablar queda fuera. El silencio es igual a la exclusión”.²⁰² Una sociedad fundada en la comunicación trunca y en episodios efímeros no puede arraigar unión alguna, en ella no puede existir interés alguno en el otro; la comunicación inexistente rompe el vínculo de lo político, de la comunidad y, donde prava el silencio, la exclusión unilateral puede condenar a cualquiera de nosotros y la fragilidad es tal que no estamos más que a una tecla de distancia de ser eliminados de las redes sociales, a que se nos rechace la llamada, a que el mensaje sea borrado.

Una sociedad así no puede entender la trascendencia, menos aún puede ofrecerla, el estatus se pierde o se gana a cada paso y un error puede ser fatídico e irremediable. Cada paso debe calcularse ante un mundo plagado de incertidumbre y novedad, ningún paso es seguro, las estructuras sólidas no pueden soportarnos y los pies se hunden en la inmensidad de la liquidez que nos rodea, donde todo se mueve con rapidez inusitada y donde nada perdura lo suficiente. Un mundo así no puede aprehender la trascendencia, un mundo así se ahoga en su inmensidad y el individuo está abandonado a su soledad, el mundo globalizado paradójicamente ha engendrado a individuos cada vez más solitarios. Y al encontrarse solos todas sus decisiones se convierten en su propia responsabilidad, nadie puede auxiliarles y nadie se responsabilizará de ellos.

Así finalmente encontramos el espectro de la responsabilización individual, que se relaciona estrechamente con las otras dos formas de enajenación, pues de la misma forma que las anteriores se convierte en una pauta cultural que el individuo interioriza y que se promociona a

²⁰⁰ Bolívar Echeverría, *Vuelta de siglo*, Era, México, 2010, pp. 74-75.

²⁰¹ Chris Moss ap. Zygmunt Bauman, *Amor líquido*, Fondo de Cultura Económica, México, 2012, p. 55

²⁰² Zygmunt Bauman, *Amor...*, *op. cit.*, p. 55.

cada instante en varios medios que van desde las campañas gubernamentales o empresariales que pretenden equiparar los pequeños actos de corrupción con la gran corrupción de los gobiernos o de las empresas privadas, como si los primeros actos determinaran a los segundos, cuando en realidad son independientes los unos de los otros, la pequeña corrupción no alimenta a la gran corrupción, pero al convencer al individuo de ello se le puede hacer responsable de los grandes actos de corrupción pues él es parte del problema, se le responsabiliza de algo de lo que no es partícipe y con ello los poderosos pueden lavarse las manos. La fórmula mágica es “si no es parte de la solución, es parte del problema”, por tanto no tiene derecho a quejarse o a cuestionar, todos nos convertimos en cómplices, por tanto todos alimentamos al sistema y somos responsables de sus fallos independientemente de que no formemos parte de las decisiones de los círculos del poder.

Esta lógica de la responsabilización del individuo posee otra cara, pues mientras en la primera el individuo es tan responsable de las decisiones fallidas que violentan a la colectividad en la otra las consecuencias de tales decisiones, de llegar a afectarle (como muy posiblemente lo harán), se convierten en su responsabilidad individual; él se convierte en el único culpable de su propia suerte ya sea que esto signifique que pierda su empleo, los ahorros de una vida, su casa, etc. No se genera un vínculo causal entre las decisiones tomadas por la elite global y el derrumbamiento de las expectativas de vida de millones, más aún entre la élite global y el resto de la humanidad no existe pie de igualdad, no hay manera de reclamar a las caras invisibles de la globalización, éstas aparecen lejanas en las pantallas de televisión y sus decisiones no son consultadas por nadie, imposible resultaría ir a tocar a las oficinas principales de una gran corporación, nada los coadyuva a escuchar a aquellos cuyos ahorros han desaparecido, a los empleados que eran parte del equipo hasta que le empresa requirió un recorte de personal, a quienes fueron expulsados de sus hogares pues los intereses o la hipoteca se volvieron impagables ante el colapso económico experimentado por los países de los que son ciudadanos. La elite global puede quebrar a una economía nacional de la noche a la mañana tan sólo requiere retirar sus inversiones y el país en cuestión perderá su solvencia ante los organismos internacionales, sus acreedores privados comenzarán a exigir sus pagos, mientras que en la vorágine los bancos e instituciones de préstamos desahucian a millones, les imponen “corralitos” a sus clientes, exigen que el Estado se encargue de su trabajo sucio, al final el individuo tan solo como ésta sólo puede responsabilizarse a sí mismo de su destino; sus decisiones individuales son las que le han llevado a la podredumbre nadie más, usted no tiene a

nadie que culpar más que a sí mismo, sus fracasos son su responsabilidad individual y nada tiene que ver con las decisiones globales de las que usted está enajenado, si no ha sabido jugar el juego, debe afrontar las consecuencias y no culpar a otros.

La supuesta libertad del capitalismo global tiene beneficiarios específicos, la pequeña minoría global que usufructúa la riqueza global apoyada en los medios electrónicos que le permiten mover capitales por todo el planeta sin necesidad alguna de responder a nadie y donde las consecuencias se convierten en responsabilidad de aquellos condenados al espacio de lo local, mientras tanto

La mentira de las promesas del libre comercio está debidamente disimulada; la conexión entre la miseria y la desesperación creciente de la mayoría “inmovilizada” y las nuevas libertades de la pequeña minoría móvil es difícil de advertir en los informes provenientes de las tierras situadas en el extremo beneficiario de la “globalización”. Por el contrario, se diría que los dos fenómenos pertenecen a mundos distintos, cada uno con sus propias causas nítidamente diferenciadas.²⁰³

En definitiva la desgracia individual de millones no se relaciona con los “éxitos” que enriquecen constantemente a la minoría global, si su situación es desesperada usted no tiene a nadie a quien culpar, la responsabilidad es individual, la responsabilización del individuo enajena las realidades oscureciendo las verdaderas causas del fracaso que pesa sobre de él. Mientras tanto los magnates globales, que acaparan la mayor parte de la riqueza mundial, pueden escudarse en una suerte de meritocracia donde si ellos han tenido éxito se debe a su esfuerzo, su espíritu de empresa, así como otros vacuos anglicismos tales como ser emprendedores. Con ello obtienen el reconocimiento individual por fortunas que no han sido construidas de forma individual, sino mediante la explotación, el saqueo de millones, la herencia de capitales, el fraude, etc... Sus acciones se convierten en modelos a seguir para individuos que se engañan a sí mismos pues jamás llegarán a ser como sus admirados plutócratas. Más aún, la meritocracia tan sólo viene a reforzar más la conciencia de que, si ellos han tenido “éxito”, se lo deben a sí mismos y a nadie más; de la misma manera si usted ha fracasado no tiene a nadie más que culpar que a su persona.

²⁰³ Zygmunt Bauman, *La globalización consecuencias humanas*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003, p. 97.

Estas nuevas formas de enajenación tan sólo refuerzan la lógica hegemónica del capitalismo y niegan la universalidad de lo humano, socavando con ello el sentido de comunidad y la acción política de los oprimidos, de los desechados, de tal suerte que no existe un elemento ético universal, la ética se circunscribe a la individualidad, el gozo individual mueve a las conciencias y mientras uno se encuentre bien la suerte de los demás poco puede importar, cada cual ve por su propio beneficio.

Las alternativas

Ante el panorama poco alentador del capitalismo globalizador, las perspectivas de cambio parecen pocas; sin embargo podemos resumirlas en tres opciones que los autores estudiados examinaron, éstas son el camino del reformismo, el de la utopía revolucionaria o el de la destrucción.

El camino de la reforma es el que experimentó los mayores triunfos durante el siglo XX; triunfos porque logró enquistarse en los aparatos de poder de una enorme cantidad de países capitalistas altamente desarrollados, especialmente en Europa, como fue el caso del Partido Laborista inglés, el Partido Social-Demócrata alemán o el Partido Socialista francés. En esencia el reformismo se alimentó de las ideas de Bernstein (uno de los herederos políticos de Lassalle), quien entre algunas otras cosas llegó a considerar que el socialismo alemán “ha atribuido demasiada importancia a la conquista de las masas, a la vez ha descuidado la propaganda enérgica entre las llamadas capas superiores de la sociedad”, esta preocupación surge puesto que desde su perspectiva “al partido le siguen faltando personas preparadas que puedan representarlo en el Reichstag” y para él resultaba “deseable, y necesario conferirles el mandato a hombres que disponen de tiempo y de oportunidades para informarse plenamente de la documentación importante. El simple obrero y el pequeño empresario... disponen sólo en casos excepcionales del ocio necesario para ello”.²⁰⁴ En definitiva los padres de la socialdemocracia consideraron que era mejor concentrar su “fuerza y energía en el logro de ciertos objetivos inmediatos”,²⁰⁵ de tal manera que, desde sus inicios, el

²⁰⁴ Höchberg, Bernstein, Schramm, *ap.* Karl Marx y Friedrich Engels, “A Bebel, Liebknecht, Bracke y otros (Carta circular)”, en *Correspondencia*, t. 3, *op. cit.*, p. 44.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 46.

reformismo se ha concentrado en hacer el juego democrático de los poderosos, obteniendo beneficios para la élite del partido, mientras contiene a la clase obrera y a los desposeídos con la inmediatez que caracteriza al mundo del vacío de la política. Al final para ellos sus representados son una masa informe, inculta y sin modales que no es capaz de tomar conciencia por sí misma, al final estos reformista fueron los mismos que asesinaron a Rosa Luxemburgo.

Tal situación poco ha cambiado en los años recientes, si es verdad que el enorme crecimiento experimentado durante la posguerra con la instauración de los Estados de bienestar permitió contener la lucha obrera, al punto de aburguesarla, la imposición del modelo neoliberal dejó entrever que las opiniones de los principales dirigentes socialdemócratas poco han cambiado; más aún, el nimio contenido ideológico que sus programas pudieron tener ha quedado de lado como se puede ver en las declaraciones de Tony Blair en referencia al *New Labour* al que calificó como “centro radical”,²⁰⁶ a lo que siguió la aceptación de las políticas económicas de Thatcher, como el involucramiento privado en el NHS o darle independencia al Banco de Inglaterra. La receta neoliberal se afianzó durante el gobierno del centro radical, tal como sucedió con Gerhard Schröder en Alemania, Wim Kok en Países Bajos o Massimo D’Alema en Italia, todos compartían la bandera de la socialdemocracia, todos adoptaron el “centro radical” abrazando el neoliberalismo y aceptando la política de lo posible, de lo funcional, entrando con ello al espacio de la pospolítica. El “centro radical” pone de manifiesto la naturaleza del reformismo, su falta de compromiso, su vaciamiento ideológico, pues “el concepto de Radical Centre es tan absurdo como el de ‘radical moderación’”.²⁰⁷

Es así que el reformismo parece un mero sueño que históricamente no ha hecho más que traicionar a las clases subalternas en pro de beneficios para su élite partidista, mientras terminaron de dismantelar el Estado de bienestar bajo la égida del dominio del interés económico por encima de la política. Incluso quienes hoy llaman a reformar el sistema económico mediante impuestos al capital tiene que aceptar que “sin duda es un ideal utópico”.²⁰⁸ Lo anterior ya que resultaría imposible aplicar reformas de tal naturaleza sin la avenencia de los poderosos, más aún cuando la política se ha autoexiliado de los mecanismos económicos, dando independencia a sus bancos

²⁰⁶ Daniel Bensaïd, “How Left is Left in Europe? New Centre, Third Way”, *Le Monde Diplomatique English Edition*, Diciembre de 1998, edición electrónica, en <http://mondediplo.com/1998/12/03bensaid>.

²⁰⁷ Slavoj Žižek, *En defensa...*, *op. cit.* p. 32.

²⁰⁸ Thomas Piketty, *Capital in the Twenty-First Century*, Harvard University Press, Cambridge, 2014, p. 330.

centrales, la política sin control de la economía no puede más que ofrecer reformas que no tienen fondo ni buscan transformar la “realidad”.

Dentro del mismo espectro bien podríamos incluir a los llamados gobiernos progresistas o revolucionarios, nos referimos específicamente a gobierno como el de Venezuela, Ecuador, Bolivia, Nicaragua y en menor medida los de Argentina y Brasil. Estos gobiernos, a diferencia de los socialdemócratas en Europa, se han caracterizado por una suerte de reformismo que busca el futuro en función de la recuperación de un pasado que fue “mejor”, lo que de por sí les da una perspectiva que más que progresista pareciera reaccionaría, pues buena parte de estos gobernantes han pretendido revivir el Estado de bienestar o, en este caso, el Estado de beneficio, con el consecuente fortalecimiento del poder del Estado nacional. Todo ello, parece caer más dentro del espectro del reformismo que del progresismo o de la vía revolucionaria. Nos situamos desde la perspectiva de que el proceso globalizador como tal no es fortuito y como ya hemos analizado se ha gestado desde la apertura de los mercados mundiales con la colonización de África, Asia y América, desde tal perspectiva parece que esta suerte de regreso es una absoluta imposibilidad, pues parece surgir de un error en donde se toma a la “utópica” figura del Estado nacional como el elemento aglutinador de las masas que se identifican y crean sus identidades partiendo del vetusto estandarte de la nacionalidad, cuando en realidad “Los Estados modernos son, en el plano más básico de su existencia, empresas colectivas particulares de acumulación de capitales capaces de ganarse una posición en el mercado mundial en virtud de que aglutinan en torno a sí una masa considerable de patrimonios privados [...]”.²⁰⁹ En este sentido el enfoque social que algunos de ellos implementan no es errado, mas la forma en que se pretende dar vida a éste si lo es, ya que se busca recuperar la rectoría de la entidad nacional sobre el conjunto de lo social, de tal suerte que la culminación bien podría llevar a un revolución inversa que se inicia desde la cabeza para después permear a todo el cuerpo social, lógica del marxismo-leninismo cuyos errores sobradamente conocemos. En este caso si en verdad se busca transformar la dinámica interna y con ello romper la enajenación es imposible negar al proceso globalizador, aunque, de la misma manera, la rectoría del mismo debe recaer en otras manos y no en la de la elite globalizadora. En ese sentido, si Estados que se asumen como revolucionarios verdaderamente pretenden plantear un camino distinto para

²⁰⁹ Bolívar Echeverría, *Vuelta...*, op. cit. p. 147

sobrepasar las estructuras enajenantes del capitalismo, el Estado mismo bien podría transformarse en el eje de éste traspaso de poder mediante el apoyo de “iniciativas de control por parte de los trabajadores, economías solidarias y estructuras comunitarias y cooperativas autónomas. Cabe mencionar el ejemplo de Arrasate-Mondragón, la cooperativa de trabajadores de mayor envergadura y duración en toda Europa, que se ufanaba de su gestión colectiva y en la que hasta muy recientemente la disparidad de renta no llegaba al tres a uno (frente a la relación de 350 a 1 en una típica empresa estadounidense)”.²¹⁰

Es decir, que la verdadera reforma revolucionaría potencialmente se encuentra en manos de los agentes productivos mismos y no de una idea en franco declive como lo es el Estado nación. En última instancia el proceso globalizado por sí mismo es el que puede traer consigo un nuevo horizonte, siempre y cuando el fin no recaiga entre los plutócratas enajenados por el lucro, en cambio permitiendo la unidad de los agentes productivos a escala global, pues el medio en sí mismo trae todas esas ventajas, las mismas que el propio Marx avizoró al referirse al mercado mundial. En definitiva esto nos llevaría a buscar una globalización más intensiva, que no sea guiada ni por el capitalismo, ni por los Estados nacionales, sino por una verdadera redistribución del beneficio social de la producción, material e inmaterial, ésa que puede romper la división entre el trabajo físico y el trabajo intelectual, el cual en términos del propio Marx, se logrará cuando la clase obrera conquiste “también para la enseñanza tecnológica el puesto teórico y práctico que le corresponde en las escuelas del trabajo”.²¹¹ Si algo nos demostró el fallido experimento de la URSS es que, aun sin propiedad privada la explotación puede continuarse.

El segundo camino es el que precisamente siguieron Marx, Lenin, Luxemburgo y Gramsci, el de la utopía revolucionaria, cuya verdadera utopía recae en el hecho de lograr la toma de conciencia, es decir el rompimiento de toda enajenación. Dentro del materialismo dialéctico el verdadero proceso revolucionario equivale a la transformación de las contradicciones cualitativas de un determinado fenómeno, a diferencia de la reforma que tan sólo busca “transformar” las condiciones de carácter cuantitativo. El hecho puede explicarse de forma sencilla, por ejemplo: si el fenómeno de la explotación se subsana mediante prebendas de carácter social, como solía hacerlo

²¹⁰ David Harvey, *Diecisiete contradicciones y el fin del capitalismo*, Instituto de Altos Estudios Nacionales del Ecuador, Quito, 2014, p. 179

²¹¹ Karl Marx, *El capital*, *op. cit.* p. 409.

el Estado benefactor, las condiciones cuantitativas de las clases trabajadoras en apariencia mejoran, alcanzan un mayor bienestar, sin embargo el solo hecho de que exista la explotación demuestra que la condición cualitativa no ha cambiado, la relación entre explotador y explotado no ha cambiado en lo fundamental y si tal rompimiento no se logra, simplemente no se ha transformado nada. Lo anterior se aprecia en el rompimiento que existe entre los intereses de la clase obrera de las naciones industrializadas y de los países de la periferia del capitalismo, donde la primera “asume un pacto con las correspondientes sedes mundiales de las empresas multinacionales –que se encuentran en la respectiva nación ‘primermundista’– y se escuda junto con ésta contra los reclamos y las luchas de los movimientos obreros en el llamado tercer mundo. Así, pueden ser saboteadas conjuntamente huelgas en estos países ‘lejanos’, por ejemplo, con turnos extras en la producción, acordados entre gerencia y sindicatos”²¹² Esto es un claro ejemplo de la manera en que los Estados de bienestar europeos lograron contener la lucha obrera convirtiendo al proletariado Europeo en cómplice de la explotación sufrida por obreros en todo el mundo “subdesarrollado”, pues sus privilegios eran sostenidos por aquellos a quienes atacaban.

El problema precisamente se encuentra en el medio para buscar la transformación, Marx como Engels consideraban que el cambio debía venir de aquella clase que representaba todas las contradicciones del sistema, todas sus injusticias, todas sus iniquidades, de ahí el llamado al proletariado, de ahí su consideración como clase revolucionaria. Tanto Lenin como Luxemburgo y Gramsci, siguieron un camino similar, cada cual a su manera, bajo la acción aglutinadora de la clase en el partido. Mientras que Lenin confió en la vanguardia, Luxemburgo esperaba que la escuela nocturna junto con la acción espontánea trajeran consigo el cambio; por su parte Gramsci consideraba que el rompimiento de la enajenación podría lograrse mediante la guerra en la conciencia, es decir al reemplazar la hegemonía dominante por una nueva conciencia hegemónica escindida de las clases subalternas, la creación de nuevos valores que pudieran permear la estructura y transformar con ello la base.

Finalmente, Lenin y la Revolución de Octubre terminaron por convertirse en la absoluta distopía del totalitarismo stalinista; la espontaneidad en la que confiaba Luxemburgo terminó por costarle la vida en el *Spartakusaufstand*; Gramsci, como la mayoría del Partido Comunista italiano,

²¹² Stefan Gandler, *El discreto...*, op. cit., p. 60.

tardó demasiado en dimensionar la amenaza fascista, y sus miembros terminaron, como él, encarcelados, exiliados o muertos. Podríamos decir que, cada uno fracasó y no logró cumplir su propia utopía revolucionaria. En la actualidad la situación parece aún más complicada y la realización de la utopía se ve aún más lejana o para regresar a su etimología parece inexistente. Todo ello a pesar de las enormes contradicciones que se han ahondado en las últimas décadas, la desigualdad, la pobreza y demás incertidumbres que se ciernen de forma constante sobre los individuos ya no son el mero reflejo de un escenario desesperado a miles de kilómetros, sino que cada día esta más cercano a nosotros. Ni siquiera las grandes naciones capitalistas se salvan de ello, tan sólo a principio de esta década en los Estados Unidos el 10% de la población, es decir, el 1% de los magnates junto con el 9% que representa a quienes consideraríamos como gente acomodada recibían en conjunto el 35% de toda la riqueza generada. Por su parte el 50% de la población que representa a las clases trabajadoras, desposeídos y demás elementos subalternos tan sólo percibían 25%.²¹³ El *American dream* ya no parece tan brillante como antaño, por el contrario parece que se ha convertido en una pesadilla.

Lenin, Luxemburgo y Gramsci confiaban en que las clases subalternas lideradas por el proletariado serían las únicas capaces de subvertir la situación e imponer un mundo sin capitalismo, el problema es que en la actualidad las líneas que diferencian a una clase de otra se han vuelto difusas, la conciencia individual introyecta una serie de patrones que hacen creer al individuo que forma parte de la misma clase que los más poderosos del mundo y de no ser así cuando menos aspiran a ello mediante códigos de vestimenta, lenguajes sociales que les brindan la ilusión de pertenencia mientras sacian su necesidad de representarse como individuos de un clase a la que no pertenecen, en general podemos decir que una enorme cantidad de

individuos contemporáneos están en una suerte de vacío social porque no están encuadrados, o lo están muy poco, por regulaciones colectivas, y no están conducidos por aspiraciones colectivas. Su objetivo principal es realizarse como individuos en una especie de solipismo [...] El individuo en busca exclusiva de sí mismo se ahoga en sí mismo porque no tiene ya ni referencias ni referentes exteriores.²¹⁴

²¹³ Las cifras provienen de *ibid.*, p. 177.

²¹⁴ Robert Castel, *El ascenso de las incertidumbres. Trabajo, protecciones, estatuto del individuo*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2010, p. 323.

Desde tal perspectiva la revolución aparece como impracticable, el individuo hiperindividualizado no puede conocer la acción colectiva, pues no ve más que por el interés propio, si acaso se suscita un evento de rebeldía bien podemos debérselo a la espontaneidad y ésta resulta insuficiente para transformar, la tragedia nos permite acercarnos a ello cuando el saqueo se transforma en una práctica hedonista donde en lugar —o además— de artículos de primera necesidad se acarrear televisores, estéreos y demás objetos de confort o cuando se acaparan productos de subsistencia con la intención de estafar a los desesperados, siendo que el acaparador también es uno de ellos. La individualidad enajenante del capitalismo globalizador destruye el sentido de la universalidad por el reino del aquí y el ahora, viva mientras pueda, hágalo lo más cómodamente posible y no repare en pasar por encima de quien sea, lo importante es usted y su conciencia de no formar parte del “vergonzante“ atavío de la pobreza, usted es mejor que los demás y tan sólo su bienestar importa; la vida es corta vívala a su manera y no se preocupe por las consecuencias, al final para cuando lo alcancen usted ya estará muerto.

En definitiva, en una sociedad donde el individualismo atrofia la conciencia de clase, la posibilidad de encaminar el descontento hacia el verdadero acto político, de hacer posible lo imposible que se define por el hecho de arriesgar lo que a su vez engendra lo humano por cuanto se atreve a afrontar la vida muy a pesar de la posibilidad de enfrentarse a la muerte. Esa tensión entre la vida y la muerte, que se realiza el acto de liberación de lo que es verdaderamente humano, el momento en que el lacayo niega su condición y se asume como lo que es, como un hombre, en ese hacer político en que se realiza la toma de conciencia y se rompe con la barrera de la enajenación. Ese que debe ser la verdadera intención del acto político que es capaz de enfrentar a la muerte para subvertir la realidad y liberar lo humano. El gran legado del materialismo histórico, el de la liberación del hombre, el verdadero fin del trabajo, el negar cualquier mundo donde exista cualquier forma de explotación y no sólo atacar algunas de sus manifestaciones para voltear la cara a las demás bajo el supuesto de una libertad inexistente. Aquel en el que Marx apelaba al proletariado pues en él era posible observar todas las contradicciones del sistema, tal cual hoy son visibles en los millones que van a parar a los vertederos humanos que se apilan en la chabolas, casuchas, periferias y demás, seres en los que es posible encontrar el germen de la injusticia propia de un sistema en el que la humanidad no tiene cabida, quienes, sin embargo, no parecen tener

conciencia de ello y ya sea que se suman en la desesperación de sus tribulaciones diarias esperando el reino de los cielos, o tan sólo busquen reproducir los esquemas de una conciencia enajenada hiperindividualizada.

Pretender que el acto revolucionario puede ser guiado por “el sustrato de los proscritos y los ‘extraños’, los explotados y los perseguidos de otras razas y otros colores, los parados y los que no pueden ser empleados”²¹⁵ resulta una absurda ilusión, un grupo de tales características puede rebelarse momentáneamente, empero si no cuenta con objetivos claros y no logra reconocer la injusticia universal en sus condiciones individuales no pasará de un momento. Pareciera que la única opción es esperar que el sistema caiga sobre su lógica insostenible y termine por llevarnos a la catástrofe.

El tercer camino es precisamente el de la catástrofe. Marx, a pesar de confiar en el proletariado sabía que la dinámica del capitalismo era insostenible, en él ya vislumbra la contradicción donde se funda el capitalismo, es decir el valor-trabajo ficción que se vuelve insostenible a razón del aumento de la riqueza y del avance tecnológico que el acaparamiento de la propia riqueza exige. Con ello el análisis marxista demuestra su actualidad y nos da claves para la catástrofe que habrá de llevar al final del sistema, al derrumbamiento del capitalismo e incluso a la imposibilidad de la utopía revolucionaria pues el proletariado como tal cesará de existir. Todo ello puesto que el proceso productivo mismo en que se sostiene el capitalismo nos ha llevado a un punto en que

la creación de riqueza efectiva se vuelve menos dependiente del tiempo de trabajo y del cuanto de trabajo empleados, que del poder de los agentes puestos en movimiento durante el tiempo de trabajo, poder que a su vez [...] no guarda relación alguna con el tiempo de trabajo inmediato que cuesta su producción, sino que depende más bien del estado general de la ciencia y del progreso de la tecnología, o de la aplicación de esta ciencia a la producción [...] La riqueza efectiva se manifiesta más bien —y esto lo revela la gran industria— en la enorme desproporción entre el tiempo de trabajo empleado y su producto, así como en la desproporción cualitativa entre el trabajo, reducido a una pura abstracción, y poderío del proceso de producción vigilado por aquel. El trabajo ya no aparece tanto como recluso en el proceso de producción, sino que más bien el hombre se comporta como

²¹⁵ Herbert Marcuse, *El hombre...*, *op. cit.*, p. 255.

supervisor y regulador con respecto al proceso de producción mismo. [...] [El trabajador] Se presenta al lado del proceso de producción, en lugar de ser su agente principal [...] Tan pronto como el trabajo en su forma inmediata ha cesado de ser la gran fuente de la riqueza, el tiempo de trabajo deja, y tiene que dejar, de ser su medida y por tanto el valor de cambio deja de ser la medida del valor de uso.²¹⁶

Aquí nos ponemos de cara a una sociedad donde el proletariado ha virtualmente desaparecido, el trabajador no es más que un mero supervisor de los procesos de la maquinaria, maquinaria que a su vez se encuentra sujeta a los caprichos de la acumulación del capital pues la tecnología no avanza en pro de la humanidad sino por la búsqueda de la acumulación de capital, el avance tecnológico se juzga bajo el canon del beneficio que puede reeditar y de paso trae consigo una era donde la tecnología se vuelve la norma del conocimiento como si éste se encontrara sujeto a la órbita de ésta. El trabajo muerto reemplaza al trabajo vivo como el elemento creador de valor y con ello los cimientos que dieron vida al sistema capitalista se derrumban. El sistema carga en sus entrañas la semilla de su propia destrucción, pues si el trabajo ya no es la razón de ser del valor, entonces el mismo se convierte en un elemento artificial y si la relación valor-trabajo ya era suficientemente fantasmagórica, la nueva relación que sustenta el valor parece aún más artificial pues se sostiene exclusivamente por intermedio del capital que, apoyado en el aparato tecnológico, es más libre que nunca, más libre que cualquiera de nosotros.

Con ello el mundo de las finanzas se desliga de la producción y se eleva sobre de él como un fantasma que es capaz de viajar millones de kilómetros en segundos por intermedio de las conexiones de la red global, la mayor parte de las transacciones se realizan en el espacio virtual y no son más que números que se reflejan en un pantalla, es intangible y en última instancia inexistente. El valor de las grandes corporaciones ya no depende tanto de su capacidad instalada, de sus bienes de capital o de sus niveles de producción; por el contrario en la economía de los fantasmas los más importante son los futuros que se compran y venden en todas las bolsas del mundo o las reservas probadas de tal o cual producto. Por sí misma ninguna de estas formas tiene sustento en cosa alguna, pues el futuro no es predecible y de la misma manera resulta impredecible

²¹⁶ Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, t. II, Siglo XXI, México, 2005, pp. 227-228.

hablar de las reservas de tal o cual mineral, combustible, etc., y a partir de ello pretender justificar el valor de una determinada empresa. Hemos entrado en una economía de lo abstracto que no pareciera sustentarse en nada más que en actos adivinatorios y, a pesar de ello, si algo define y ha definido al sistema capitalista desde el principio es que éste permanece por encima de cualquier cosa, ya sean modas, estilos de vida, culturas. Con ello

Ha surgido una forma de capital implacablemente dinámica en el terreno de los cambios tecnológicos y en la globalización de las relaciones sociales, pero que no presta ninguna atención a las condiciones en las que el trabajo social produce, y a la que incluso parece no preocuparle demasiado si se lleva a cabo efectivamente la producción. Sin embargo, si todos los capitalistas tratan de vivir de las rentas, el interés, el beneficio del capital comercial y mediático, o incluso peor, especulando en la bolsa o gastando alegremente las ganancias del capital (como sucede con el 1 por 100 más beneficiado por sus ingresos en Estados Unidos), sin producir valor social, el único resultado posible es una crisis calamitosa.²¹⁷

De tal suerte, el capital se ha transformado en la parte que subyace en todo, es la estructura básica que fundamenta nuestra “realidad”.

Es la parte que se nos presenta sin fundamento, sin sentido y que, a pesar de ello, no puede negarse como parte del todo, es por así decirlo universal. Y tras de ella es que se alza el imaginario de lo hegemónico donde se busca (y de hecho efectivamente se ha logrado) “elevar algo al rango de imposible para posponerlo o evitar su encuentro [...] Sostiene como fantasma justamente lo que intenta evitar en la realidad: se esfuerza en convencernos de que la Cosa nunca puede ser confrontada, de que lo Real siempre se nos escapa [...] elevar algo al rango de imposible como operación fundamental —ésta es la dimensión ideológica—”.²¹⁸

Con la dinámica del capital se sepulta lo real y se enfrenta a lo establecido como imposibilidad, ya sea bajo la idea de su calidad de irrealizable, pues vivimos en el mejor de los mundos posibles donde el triunfalismo del capitalismo nos lo ha dado todo, ya sea bajo la operación del miedo donde se nos da la opción de cambio a costa de perder todo aquello que creemos poseer.

²¹⁷ David Harvey, *Diecisiete contradicciones...*, *op. cit.*, p. 179

²¹⁸ Slavoj Žižek, *Arriesgar lo imposible*, Trotta, Madrid, 2006, p. 71.

Es en ese miedo donde se enarbola la potencia del sistema. Y es en ese miedo donde se encuentra la raíz de buena parte de la enajenación. Entonces cabría preguntarnos: ¿En realidad tenemos tanto por perder? Lamentablemente la mayoría respondería que sí, incluso buena parte de los que nada poseen. La situación es que una sociedad enajenada pretende conservar la ficción de la propiedad privada dentro de la dimensión de lo material, cuando en realidad la verdadera propiedad debería de suponer el derecho a tener dignidad, al buen vivir y al bien morir, en suma al reconocimiento de la universalidad de lo humano, ésa es la verdadera propiedad. Y en su reconocimiento no sólo rompemos con el “real” del capital, sino que llegamos al acto de autoconciencia al descubrir el real en nosotros mismos, lo cual requiere tanto valor como negar al sistema, y por desgracia dudo que lo tengamos.

Finalmente, tal vez sea necesario instalarnos entre “El pesimismo de la razón, el optimismo de la voluntad”.²¹⁹ En el pesimismo de reconocer que el proletariado ya no forma una clase, en el optimismo de saber que esto no significa que por ello las diferencias de clases hayan desaparecido. Hoy día el lugar del proletariado lo ocupan los millones de desempleados que son arrojados por el sistema, en ellos reside la capacidad de subvertir el sistema, en ellos se encuentra el cúmulo de las contradicciones del capital, empero la toma de conciencia no es un acto automático y dudo que lleguemos a ver tal situación. Siendo optimistas, en lo único que podemos tener confianza es en la visión de Marx, por cuanto el capital es el único que puede destruirse así mismo, tan sólo su contradicción interna puede llevarle al derrumbamiento. Siendo pesimistas, es posible que no vivamos lo suficiente para verlo, aunque por otro lado, el derrumbe forzosamente debe llevar aparejado un periodo de crisis que no podrá compararse a ningún otro en la historia de la humanidad; el lado positivo es que de superarlo tal vez pueda construirse un mundo nuevo. Irónicamente la destrucción parece ser el único camino para la salvación. En definitiva la utopía parece lejana, en cambio la catástrofe, parece ser el camino que habremos de seguir.

²¹⁹ Antonio Gramsci, “Lorianism and Graziadei”, en *Prison Notebooks*, vol. I, Columbia University Press, Nueva York, 2011, p. 172. (Aunque esta sentencia se le atribuye a Gramsci, él mismo se la adscribió a Romain Rolland en su “Discurso a los anarquistas”).

Conclusión

And why then do you think there is a last revolution ... their number is infinite ... The 'last one' is a child's story. Children are afraid of the infinite, and it is necessary that children should not be frightened, so that they may sleep through the night.

Yevgueni Zamiatin, *We*

En el presente trabajo hemos realizado un análisis de lo que significó el proceso de la enajenación para varios autores dentro del espectro de la teoría marxista. En términos generales abordamos a ciertos autores que consideramos característicos de tal discusión así como aquellos que en su momento realizaron algunos de los más importantes aportes al trabajo iniciado por Karl Marx, aunque éste mismo posiblemente no hubiera convenido con el enfoque que Lenin, Luxemburgo, Gramsci o Marcuse le dieron a su teoría. De la misma forma podemos decir que, a pesar de que algunos de ellos —específicamente, Lenin y en menor medida Luxemburgo— no pusieron un énfasis particular en la cuestión de la enajenación sus aportaciones en la manera de estructurar la lucha del proletariado no dejan de tener un gran significado dentro de la problemática señalada, así como aportar elementos para el camino que puede ser implementado para llegar a la toma de conciencia.

La intención principal se centra en el análisis de las diferentes perspectivas que los citados autores realizaron para abordar la cuestión de la enajenación, que es un término elusivo en sí mismo, ya que puede referirse a diversas situaciones, en el caso de Marx podemos verlo desde el espectro del proletariado quien para él representaba la mayor contradicción dentro del sistema capitalista, hombres que se encontraban incompletos pues se les había arrebatado su fuerza de trabajo al convertirla en una mercancía en beneficio de la burguesía, lo que a su vez supone que el

obrero no simplemente ha perdido su trabajo sino que su vida misma se convierte en un elemento ajeno a él, ya que no tiene elección alguna sobre las decisiones que pueden o no garantizarle los medios mínimos para su reproducción. Con la atadura del trabajo al sistema y la supuesta libertad de contratarse como le plazca, el hombre representado en el proletariado se convierte un ser que no posee control alguno sobre su existencia, sino que ésta es controlada fuera de sí y con ello su humanidad se ve desplazada, más aún su capacidad creadora se ve sujeta a los dictados del sistema, pues el trabajo mercancía se encuentra usufructuado en favor de la acumulación del capital, la que no requiere de creatividad sino de los dictados de la revalorización del capital, del mercado. Así, incluso los brotes de creatividad se ven como elementos perniciosos en tanto no puedan ser utilizados en beneficio del capital.

Es aquí donde a nuestro parecer encontramos uno de los elementos primordiales de la enajenación, es decir el hecho de que la misma mutila la parte creativa del hombre, pues todo aquello que no encuentra cabida en la esfera del mercado es condenado a la mal llamada ociosidad; algo característico del arte, pues hoy en día si no se mercantiliza no se reconoce como algo valioso. En sí, lo más valioso de la teoría marxista es la recuperación de lo humano, no en un sentido idílico y burdo que pretende ver a la humanidad como una excepcionalidad retratada en una serie de pautas o valores como el amor, la amistad, la compasión, los cuales continúan exponiéndose en la actualidad con matices que son propios del medioevo, cuando en realidad ninguno de ellos tiende a ser respetados, menos aún practicados; no son más que fantasmas bajo los cuales se pretende contener lo injustificable y mostrar lo antinatural como si fuera parte de la naturaleza misma. De ahí, que vivamos en una sociedad donde una pequeña parte es depositaria de todas las riquezas y placeres de lo material, mientras miles de millones se sumen en la podredumbre más injustificable. El sentido de la historia pretende teñirse de un velo de naturaleza en el que la historia de la humanidad se presenta como la historia de la dominación de una pequeña parte de la sociedad, sobre la gran mayoría de desposeídos, donde unos se benefician del trabajo de otros, mientras que éstos no pueden reclamar posesión alguna para ellos, ni siquiera su fuerza de trabajo. La sobrenaturaleza del capitalismo, donde algo ajeno a nosotros toma nuestro lugar, ése es el principio de todo proceso de enajenación, ya sea el dinero, las mercancías la tecnología, etcétera.

Por sí mismo no condenamos estos elementos, de la misma forma en que nos parece que ninguno de los autores, empezando por Marx, no lo hacen. La situación se reduce a los medios por

los cuales se implementan, así como a los fines con los cuales han sido creados. El ejemplo de la tecnología es primordial pues en ella se realiza parte de nuestra humanidad, el sentido de la técnica, la creación humana que debe buscar por encima la liberación de todos nuestros potenciales y reflejar nuestro saber, sin embargo en el capitalismo su propósito se deforma al convertirla en un espacio de representación donde la máquina realiza la sociabilidad, ya sea en la producción o en la vida cotidiana, lo que podemos observar en fenómenos como el activismo en línea donde la reivindicación política busca realizarse en una petición que se firma en el espacio virtual, en una opinión que no trasciende del muro de Facebook o que se acota en el límite de caracteres de Twitter, la acción se torna pasividad, se espera que la máquina realice la acción política, abandonando con ello el verdadero espacio público; de forma análoga, el problema no es que el proceso de producción pueda realizarse mediante la automatización total de la planta productiva, sino que la mayoría de los involucrados no son más que agentes pasivos del proceso, el conocimiento no les pertenece y por tanto su incidencia es nula. En ambos casos la tecnología puede apoyar los procesos, más no puede ser independiente de nosotros, el saber debe socializarse, como en el consejo de fábrica, pues con ello se alienta la creatividad y el actuar político que reivindica lo universal. De la misma forma lo político puede apoyarse en la tecnología, más no puede presuponer que la opinión o la queja, cuya validez se sustenta en un “me gusta”, hará los cambios necesarios para negar nuestra “realidad”. La herramienta debe liberar, no atarnos a la pasividad de un *click* o de apretar un botón.

Finalmente a pesar de las nuevas formas de enajenación que se han introducido desde todas las áreas, la extracción de la plusvalía no ha dejado de ser la mayor de sus manifestaciones, pues, aunque la categoría del proletariado pueda haber perdido pertinencia, la explotación no ha dejado de ser un hecho fundamental, como no lo es el capital muerto que hoy día se sobrepone al capital vivo haciendo más preponderante al primero, sin tomar en consideración que éste no podría realizarse y revalorizarse sin el primero. De no existir explotación no podría existir la revalorización, empero ésta ha buscado esconderse tras los fantasmas de las fantasías convertidas en futuros, calificadoras y demás que pretenden justificar el enriquecimiento en presuposiciones que no dan garantía alguna, pues se sustentan en la nada, más aún tales espectros vuelven prácticamente imposible definir exactamente de dónde proviene la explotación o quienes se hacen de los beneficios. Todo es difuso, de la misma forma que el proletariado, la categoría de capitalista

aparece disforme y sin referentes claros. Podríamos decir que este proceso de subversión de lo muerto por encima de lo vivo escenificada por el capital, lo ha convertido en un proceso independiente que toma la apariencia de incontrolable, situación que inevitablemente nos acerca a la catástrofe, pues el capitalismo mismo es insostenible ya que el capital muerto no deja de extraer beneficio del capital vivo sin el cual el primer es insostenible. Con ello se llega a una situación donde el valor social no es repartido sino que es acaparado por lo muerto en beneficio de lo vivo, tal contradicción no puede más que llevar al rompimiento del capitalismo, aparejado a una crisis inimaginable.

A pesar de ello, consideramos apropiado regresar a Marx, a Lenin, a Luxemburgo, a Gramsci y a Marcuse, pues en ellos se encuentran diversas formas de afrontar la negatividad de nuestro mundo y medios para negarla, ya sea la revolución, el partido, la espontaneidad, el consejo de fábrica o la cultura. Todos ellos, afrontaron momentos distintos que pueden no ser aplicables a nuestros tiempos, sin embargo nos dan claves para el futuro y, más importante aún, nos muestran que otro camino es posible y que no podemos aceptar un mundo donde la podredumbre se convierte en la mayor contradicción de un sistema que se supone como el único camino; es el espíritu de rebeldía que reivindica nuestra condición humana y nuestro papel como creadores de nuestra propia historia, es romper con el *continuum* de la historia reclamando su carácter inconcluso ante un fin naturalista que se nos ha impuesto y con ello demandar nuestro actuar, nuestro ser donde la obra de lo humano pueda identificarse con el que crea y en su creación se identifique la humanidad como un todo, donde el conocimiento se socialice rompiendo con ello la barrera que divide al trabajo físico del trabajo intelectual, ésa es la verdadera reivindicación de lo humano, de lo político, del materialismo histórico. Es eso lo que en última instancia hemos buscado retratar, en el sentido de que las opciones no están cerradas y que la historia no puede declararse concluida, pues en tanto existan aquellos que no tienen derecho a nada, no dejará de existir la gran contradicción que Marx observó en el proletariado, por ello el “¡Proletarios del mundo uníos!” debe convertirse en el grito de los desposeídos del mundo que buscan reivindicar su humanidad y su papel en la historia de la humanidad, debe ser el grito de la política que se compromete con cambiar la “realidad” y que no busca tan sólo acotarla, debe ser el grito de una intelectualidad que no tema tomar una postura ante la injusticia por no dañar la supuesta objetividad de las ciencias sociales. En definitiva, es la radicalidad del marxismo que se arriesga ante todo y que hace frente a la negatividad aún ante la

muerte, la que debe dar sentido a nuestro futuro, ése es el valor del materialismo histórico y en definitiva de lo humano.

Bibliografía

- Alighieri, Dante, *La divina comedia* (1321), Antable, Barcelona, 1980, 1127 pp.
- Aristóteles, *Política*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2000, 250 pp.
- Bauman, Zygmunt, *La globalización. Consecuencias humanas*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003, 169 pp.
- , *Amor líquido*, Fondo de Cultura Económica, México, 2012, 203 pp.
- , *Wasted Lives*, Polity, Cambridge, 2006, 140 pp.
- , *Vida de consumo*, Fondo de Cultura Económica, México, 2011, 205 pp.
- Camus, Albert, *El hombre rebelde*, Alianza Editorial, Madrid, Biblioteca de autor, 2008, 356 pp.
- Castel, Robert, *El ascenso de las incertidumbres. Trabajo, protecciones, estatuto del individuo*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2010, 342 pp.
- Dickens, Charles (ed.), *Household Words. A Weekly Journal*, vol. I, Office 16 Wellington Street North, Londres, 1850, 636 pp.
- Echeverría, Bolívar, *Vuelta de siglo*, Ediciones Era, México, 2010, 272 pp.
- Fromm, Erich, *Marx y su concepto del hombre*, Fondo de Cultura Económica, México, 2004, 269 pp. (col. Breviarios, 166).
- Gandler, Stefan, *El discreto encanto de la modernidad. Ideologías contemporáneas y su crítica*, Siglo XXI-Universidad Autónoma de Querétaro, México, 2013, 137 pp.
- Gramsci, Antonio, *Antología*, Siglo XXI, México, 2005, 520 pp.
- , *Prison Notebooks*, vol. I, Columbia University Press, Nueva York, 2011, 608 pp.
- , *Prison Notebooks*, vol. II, Columbia University Press, Nueva York, 2011, 736 pp.
- , *Prison Notebooks*, vol. III, Columbia University Press, Nueva York, 2011, 675 pp.
- Gorz, André, *Adiós al proletariado*, El Viejo Topo, Barcelona, 1982, 180 pp.
- Hardt, Michael, y Antonio Negri, *Imperio*, Paidós, Barcelona, 2005, 504 pp. (col. Surcos, 3).

- Harvey, David, *Diecisiete contradicciones y el fin del capitalismo*, Instituto de Altos Estudios Nacionales del Ecuador, Quito, 2014, 294 pp.
- Heidegger, Martin, *Arte y poesía*, Fondo de Cultura Económica, México, 2006, 110 pp. (col. Conmemorativa 70 Aniversario, 69).
- Illich, Iván, *Obras reunidas*, vol. I, Fondo de Cultura Económica, México, 2006, 763 pp.
- Lenin, Vladímir, *Discursos pronunciados en los congresos del Partido (1918-1922)*, Editorial Progreso, Moscú, s. f., 378 pp.
- , *Obras completas*, t. 6, México, Ediciones Salvador Allende, 1978, 629 pp.
- , *Obras completas*, t. 21, México, Ediciones Salvador Allende, 1978, 430 pp.
- , *Obras completas*, t. 23, México, Ediciones Salvador Allende, 1978, 510 pp.
- , *Obras completas*, t. 30, México, Ediciones Salvador Allende, 1978, 509 pp.
- , *Obras completas*, t. 34, México, Ediciones Salvador Allende, 1978, 491 pp.
- , *Obras completas*, t. 36, México, Ediciones Salvador Allende, 1978, 623 pp.
- Lenin, Vladímir, Rosa Luxemburgo, Georg Lukács, *Teoría marxista del partido político*, 2, Pasado y Presente, Córdoba, 1972, 155 pp. (Col. Cuadernos de Pasado y Presente, 12).
- Lipovetsky, Gilles, *La era del vacío*, Anagrama, Barcelona, 2004, 220 pp. (Col. Compactos, 324).
- Luxemburgo, Rosa, *The Complete Works of Rosa Luxemburg*, vol. I: *Economic Writings*, 1, Verso, Londres, 2013, 596 pp.
- Marcuse, Herbert, *El hombre unidimensional*, Ariel, Barcelona, 2013, 255 pp.
- , *Razón y revolución*, Alianza Editorial, Madrid, Filosofía, 2010, 462 pp.
- Marx, Karl, *El capital*, t. I, Fondo de Cultura Económica, México, 1999, 849 pp.
- , *Contribución a la crítica de la economía política*, Siglo XXI, México, Biblioteca del pensamiento socialista, 2005 (1859), 410 pp.
- , *El capital libro I capítulo VI (inédito)*, Siglo XXI, México, 2001, 174 pp.
- , *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, t. I, Siglo XXI, México, 2007 (1939), 500 pp.
- , *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, t. II, Siglo XXI, México, 2005 (1953), 493 pp.
- , *Escritos de juventud*, Fondo de Cultura Económica, México, 1987, 752 pp. (col. Carlos Marx Federico Engels Obras fundamentales, 1).
- Marx, Karl y Friedrich Engels, *Obras escogidas en dos tomos*, t. 1, Editorial Progreso, Moscú, 1955, 662 pp.
- , *Obras escogidas en dos tomos*, t. 2, Editorial Progreso, Moscú, 1955, 541 pp.

- , *Correspondencia*, t. 3, Ediciones de Cultura Popular, México, 1972, 249 pp.
- , *La ideología alemana*, Ediciones de Cultura Popular, México, 1978, 234 pp.
- Mumford, Lewis, *The Culture of Cities*, Harcourt, Brace and Company, Nueva York, 1938, 596 pp.
- Ortega y Gasset, José, *Obras completas*, t. v, Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid, 1947, 626 pp.
- Piketty, Thomas, *Capital in the Twenty-First Century*, Harvard University Press, Cambridge, 2014, 452 pp.
- Polanyi, Karl, *La gran transformación*, Fondo de Cultura Económica, México, 2012, 399 pp.
- Ricardo, David, *Principles of Political Economy and Taxation*, Liberty Fund, Indianapolis, 2004, 447 pp.
- Rousseau, Jean-Jacques, *El contrato social*, Istmo, Madrid, 2004, 221 pp. (Col. fundamentos, 218).
- Sennett, Richard, *La corrosión del carácter*, Anagrama, Barcelona, 2010, 188 pp. (Col. Argumentos, 239).
- Smith, Adam, *Investigación sobre la naturaleza y causa de la riqueza de las naciones*, Fondo de Cultura Económica, México, 2012, 917 pp.
- Taylor, Frederick Winslow, *Principios de la administración científica*, Librería el Ateneo Editorial, Buenos Aires, 1987, 210 pp.
- Wilde, Oscar, *The Soul of Man under Socialism and Selected Critical Prose*, Penguin Books, Londres, 2007, 416 pp.
- Žižek, Slavoj, *Arriesgar lo imposible*, Trotta, Madrid, 2006, 164 pp.
- , *En defensa de la intolerancia*, Sequitur, Madrid, 2009, 123 pp.

Artículos

- Bracho, Julio, “El comité de fábrica de la Constructora Nacional de Carros de Ferrocarril”, *Estudios sociológicos*, no. 20, vol. 7, México D.F., El Colegio de México, mayo-agosto, 1989, 321-344 pp.

Recursos electrónicos

- Bensaïd, Daniel, “How Left is Left in Europe? New Centre, Third Way”, *Le Monde Diplomatique English Edition*, diciembre de 1998, edición electrónica, en <http://mondediplo.com/1998/12/03bensaid>.
- Luxemburgo, Rosa, *The Russian Revolution*, edición electrónica, en <https://www.marxists.org/archive/luxemburg/1918/russian-revolution/ch08.htm>.

———, *Reforma o revolución*, edición electrónica, en,
https://www.marxists.org/espanol/luxem/01Reformaorevolucion_0.pdf

Žižek, Slavoj, “Don’t Fall in Love with Yourself” (discurso pronunciado en Zuccotti Park, Nueva York, 25 de octubre de 2011), *Impose Magazine*, 17 de septiembre de 2013, versión electrónica en <http://www.imposemagazine.com/bytes/slavoj-zizek-at-occupy-wall-street-transcript>.