



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

TÍTULO:

*El movimiento de lo real en Marx o
sobre el proceso en cuanto tal.*

TESIS

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:

DOCTOR EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

Mtro. José Luis Aguilar Martínez

TUTOR

Dr. Stefan Gandler.

Facultad de Filosofía y Letras_UNAM

MIEMBROS DEL COMITÉ TUTOR:

Dr. Gerardo De la Fuente Lora.

Facultad de Filosofía y Letras_UNAM

Dr. Carlos Oliva Mendoza.

Facultad de Filosofía y Letras_UNAM

MÉXICO, D.F. JUNIO DEL 2015.



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

Índice.

Introducción. Pág. 3

Capítulo I. Interpretación filosófica sobre el origen del proceso. Pág. 9.

Capítulo II. Sobre la teoría histórica de Marx. Pág. 26.

Capítulo III. Democracia y comunismo.

1. Pág. 36.

2. Pág. 47.

Capítulo IV. Excepcionalidad y repetición. Pág. 55.

Capítulo V. La *Zerbrechen*. Pág. 70.

Capítulo VI. El problema de la novedad en todos sus aspectos. Pág. 80.

Capítulo VII. La dictadura del proletariado, Pág. 92.

Capítulo VIII. La ley en cuanto tal, Pág. 102.

Capítulo IX. El *Kreislaufprozeß*. Pág. 112.

Capítulo X. La barrera. Pág. 130.

Conclusiones. Pág. 146.

Bibliografía. Pág. 155.

Introducción.

En este trabajo veremos al Marx estudioso del proceso.¹ No sólo del proceso como proceso histórico sino del proceso en cuanto proceso de producción capitalista. Ambos procesos no son procesos distintos sino que los dos se condicionan. Todo proceso lleva en sí la idea de movimiento; Marx pensaba que se podían abstraer estas dos determinaciones del proceso (como proceso histórico y como proceso de producción capitalista) en una idea de totalidad que llamaba originariamente movimiento de lo real. Esta idea de totalidad de movimiento histórico-productivo constituye la constante del saber sobre el proceso: sobre su génesis, movimiento, límite y barrera en la historia de la humanidad moderna. En este saber del proceso encontramos sistematizadas las respuestas que da Marx para superar *Aufhebung*² al proceso histórico de la producción capitalista.

En Hegel la tarea de la *Aufhebung*³ “es darle efectividad a la idea, estructurar el desenvolvimiento de todo proceso: lógico, natural o espiritual.”⁴ Como operación o procedimiento dialéctico la *Aufhebung* significa levantar algo sea por vía del mantenimiento o por vía del rompimiento-recuperación.

Desde nuestro punto de vista, Marx trata su idea de totalidad a partir de cuatro nociones de superación: a) como teoría histórica; b) como dictadura del proletariado; c) como ley social que mide los ritmos del capital y d) como superación del intercambio del trabajo con el capital enunciado en la teoría de la plusvalía. Cada una de estas respuestas en absoluto conforman un criterio unificado sobre la noción de superación que Marx haya mantenido en

¹ “Entiéndase con esta palabra (...) recortar dentro de la historia global una figura de la historia occidental, dentro de la cual se desarrolla una secuencia de hechos y transformaciones, en condiciones de laboratorio.” R. Calasso, *La ruina de Kasch*, tr. J. Jordán, Barcelona, Anagrama, 2000, pág. 224.

² Dice Hegel: “La palabra *Aufheben* [eliminar] tiene en el idioma [alemán] un doble sentido: significa tanto la idea de conservar, mantener, como, al mismo tiempo, la de hacer cesar, poner fin. El mismo conservar ya incluye en sí el aspecto negativo, en cuanto que se saca algo de su inmediación y por lo tanto de una existencia abierta a las acciones exteriores, a fin de mantenerlo. —De este modo lo que se ha eliminado es a la vez algo conservado, que ha perdido sólo su inmediación, pero que no por esto se halla anulado.— Las mencionadas dos determinaciones del *Aufheben* [eliminar] pueden ser aducidas lexicológicamente como dos significados de esta palabra. Pero debería resultar sorprendente a este respecto que un idioma haya llegado al punto de utilizar una sola y misma palabra para dos determinaciones opuestas.” Hegel, *Ciencia de la lógica*, tr. R. Mondolfo, Méx., E. Solar, 1970, pág. 50.

³ “Por este término P. Meneses llama “suprassumir”; M. L. Müller, “suspender”; M. A. Werle, “superar” J. Hyppolite, “supprimer”; P.-J. Labarrière & G. Jarczyk “sursumer”; J.-P. Lefebvre, “abolir”; B. Bourgeois, “supprimer”; J.F. Kervégan, “abroger”; A. & R. Mondolfo, “eliminar”; W. Roces, “superar”; J. P. Pertille, “La *Aufhebung* como meta-categoría lógica hegeliana”, *Estudios Hegelianos*, París, año. 8, 2011, pág. 61.

⁴ *Ibid.* 63-64.

específico, más bien hay un pluralismo que a veces no respeta la “inmanencia”⁵ que debe guardar con el proceso real de la producción capitalista.

Al respecto, hemos trazado diez capítulos para analizar al proceso en Marx y el pluralismo que se encuentra en la idea de superación. El capítulo I está dedicado a la génesis filosófica de las condiciones del proceso y la forma en cómo Marx le da sentido propio. En el capítulo II vemos cómo Marx hecha andar su teoría de la historia bajo el presupuesto según el cual en la producción de su vida material los hombres históricamente contraen relaciones de producción que van conformando modos de producción en un movimiento constante hasta quedar disociados, perdiendo con ello el sentido de comunidad que alguna vez tuvo la humanidad para reproducir su vida material. Marx presenta aquí su idea de movimiento no como un ideal surgido de una filosofía de la historia sino inmanente al proceso mismo, una exigencia de *Aufhebung* que tendrá que explicitarse de acuerdo al resultado que él ha expuesto: el comunismo.

Por tanto, la primera respuesta que da Marx sobre el proceso consistirá en que la historia se mueve en una constante de acomodo de las relaciones materiales que contraen los hombres en la historia y que apunta hacia un devenir puesto en el proceso en el que no se mira la facticidad política del comunismo sino sólo el resultado histórico del proceso de superación.

En el capítulo III vemos que la socialidad que describe el comunismo aparece contraria a los ideales de la democracia. Simplemente el comunismo no parece respetar el requisito de inmanencia del proceso histórico del que se supone debe de partir. Creemos que no lo respeta porque el comunismo en cuanto idea de socialidad quiere unir a la humanidad a partir de relaciones materiales que excluyen por principio a la política. Marx no cree que la política vaya a unir a la humanidad, sin embargo esta negación trae consigo el problema de cómo limitar las potencialidades de la individuación en una sociedad colectivizada como lo sería el comunismo, problema que se aleja de la inmanencia del proceso como requisito de *Aufhebung* que había trazado Marx para distanciarse de la filosofía de la historia. Lo que ha

⁵ “Der Kommunismus ist für uns nicht ein Zustand, der hergestellt werden soll, ein Ideal, wonach die Wirklichkeit sich zu richten haben. Wir nennen Kommunismus die wirkliche Bewegung, welche den jetzigen Zustand aufhebet.” *MEGA I*, pág. 18.

hecho más bien es que con su teoría de la historia Marx baña de dramatismo al proceso, lo dramatiza porque ha puesto al siguiente movimiento (al comunismo) como una consecuencia necesaria de la historia moderna.

No obstante, uno de los principales hallazgos que realiza Marx tiene que ver con la repetición de la historia a nivel de la constitución de los estados políticos. En el capítulo IV observamos que Marx presta atención al ciclo de la historia; no en cuanto proceso de producción sino al proceso de revolución: descubre que en la excepcionalidad estatal o se repite o se constituye la historia. En esta disyunción opta por destruir a la repetición de la constitución de los estados burgueses. Pero ante la constitución de la nueva socialidad procede *contra-constitutio*: quiere la nueva socialidad desde el poder hacia la comunidad y no a la inversa, como siempre se ha realizado, de la sociedad hacia la autoridad. Este procedimiento no inmanente al proceso capitalista pertenece a la esfera de la religión: del poder de Dios hacia su comunidad, lo cual trae consigo la noción central del proceso: la *Zerbrechen* entendida como noción de destrucción de límite *πέρας*. Marx introduce la noción de límite del proceso porque acepta la idea de transición como destrucción estatal, en este sentido, hemos puesto en el capítulo V la noción de *Zerbrechen* que no sólo conecta con la noción de límite político severo que encontramos en la dictadura del proletariado sino que también es desplazada al límite de la producción capitalista que demuestra Marx en su ley tendencial de la ganancia y el reparto del rédito. La *Zerbrechen* en Marx es la noción más peligrosa de superación no sólo políticamente hablando sino porque de acuerdo a la inmanencia de las relaciones reales la *Zerbrechen* termina alejándose del mundo de las relaciones reales, es trascendente a la inmanencia del proceso del cual debía partir el siguiente trastocamiento material, según su concepción originaria del movimiento de lo real.

En el capítulo VI observamos que Marx no aceptar la noción abstracta de poder constituyente de la burguesía que disuelve los conflictos de clase mediante la representación del pueblo, por el contrario, tiene que apelar a un poder fuertemente centralizado sin ningún contenido de las relaciones reales. Sin percatarse, la *Zerbrechen* lleva necesariamente a Marx al problema del *principatibus novis* sea si es de naturaleza jurídico-político o si es un problema jurídico-económico ya que se trata de fundar una

nueva socialidad a partir de las relaciones de producción. Ante esta cuestión, la respuesta la podría contener la dictadura del proletariado ya que es la noción más fuerte políticamente hablando de límite severo que encontramos en Marx.

El capítulo VII se lo dedicamos a la dictadura del proletariado en donde Marx da su segunda repuesta para acabar con el proceso capitalista de producción. Aquí vemos cómo en vez de darle solución al problema de la novedad en todos sus aspectos (*principatibus novili*) como un problema jurídico-político o como debía ser visto como problema jurídico-económico para fundar la nueva propiedad, la dictadura termina engendrando una paradoja: con un poder fuerte quiere destruir al poder estatal, alejándose otra vez del mundo de las relaciones reales.

Ni la primera ni esta segunda respuesta cumplen el requisito de la inmanencia de la *Aufhebung* que debe surgir de la producción capitalista, sino que en la primera respuesta la teoría de la historia consiste en hipostasiar al resultado, mientras que esta segunda se aleja del mundo de las relaciones reales con un poder que hace paradójico al resultado. En estas dos respuestas Marx ha captado del proceso al movimiento y al límite. Sólo que quiere del movimiento un resultado ineludible como lo es el comunismo y del límite severo la realización fuera del orden del mundo como lo es la dictadura del proletariado.

Distinguirse es trazar límites. Marx no sólo quiere el límite severo de la dictadura del proletariado sino que en el proceso de producción capitalista encuentra que éste está sujeto a una ley social, una ley tendencial que mide los ritmos de acumulación y de ganancia: a mayor capital fijo menor capital variable y por tanto menor rédito ya que éste depende de la extracción de plusvalía. En el capítulo VIII vemos cómo Marx quiere encontrar ese límite material que diferencie a la nueva socialidad respecto del capitalismo. La ley en cuanto tal (*El capital* libro III) aparece como una exposición detallada de la hipótesis científica de 1859 en donde se expone la contradicción suprema entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, hipótesis en donde la *Aufhebung* es inmanente al proceso capitalista cuyo resultado es la acumulación de las fuerzas productivas como base necesaria de la nueva socialidad. Lo que caracteriza esta tercera respuesta es que al ser una ley de ritmos y ciclos económicos carece de una determinación política y más bien se aprecia un activismo ciego hasta que llegue la última gran crisis en donde la ley social exprese un

resultado que consista en que el capital fijo será inmensamente mayor respecto al capital variable que llegará a cero, de modo que el ciclo económico por alguno de sus puntos tendría que romperse. Nuevamente aquí la *Zerbrechen* como noción de superación es introducida en la ley tendencial pero ya no fuera de las relaciones sociales sino dentro del *Kreislaufprozeß*.⁶

El capítulo IX ahonda sobre la tercera respuesta que da Marx para tratar el problema del límite en el proceso de producción capitalista. Si analizamos los elementos de la producción: $[D-MP+D-FT=M']$ ⁷, por alguno de sus puntos tendría que realizarse la *Zerbrechen*. El *Kreislaufprozeß* le enseña a Marx que dentro de las relaciones inmanentes del capitalismo la destrucción no se puede realizar desde el punto de partida que es el dinero, esto supondría el rompimiento del canon de todo intercambio económico, del límite que han respetado las relaciones de producción que le antecedieron al capitalismo, simplemente no puede romperse ese límite sagrado, de modo que al analizar las determinaciones del dinero las relaciones con la mercancía y la mercancía fuerza de trabajo harán que el resultado M' sea producto de una acumulación. El problema de esta respuesta es que no se modifican la relación de explotación que hay entre trabajo y capital, más bien se supone que se extinguirán o se hará innecesaria ante la acumulación.

Por último, el capítulo X está dedicado a diferenciar la cuarta respuesta de las tres anteriores que Marx da acerca de la *Aufhebung* y su inmanencia en el proceso de producción capitalista. Aquí lo que se aprecia es la barrera que hay en el intercambio entre el trabajador y el capitalista para definir en qué consiste la apropiación del tiempo de trabajo. Como esta relación se supone que se da en los términos de la equivalencia bajo

⁶ Por esta concepto vamos a entender la metamorphosis del ciclo del capital: “El proceso cíclico del capital se desenvuelve en tres fases, que, como se expuso en el primer tomo, se suceden con arreglo a esta secuencia: Primera fase: El capitalista aparece como comprador en el mercado de mercancías y en el mercado de trabajo; su dinero se convierte en mercancía o efectúa el acto de circulación D - M. Segunda fase: Consumo productivo, por parte del capitalista, de las mercancías adquiridas. Actúa como productor capitalista de mercancías; su capital recorre el proceso de producción. El resultado es: mercancía de valor superior al de sus elementos de producción. Tercera fase: El capitalista retorna como vendedor al mercado, su mercancía se cambia por dinero o efectúa el acto de circulación M-D. Por lo tanto, la fórmula para el ciclo del capital dinerario es: D - M . . . P . . . M'-D', en la cual los puntos indican que el proceso de circulación está interrumpido, y tanto M' como D' designan una M y un D acrecentados por el plusvalor. *El capital*, II, tr. P. Scarón, Méx, S. XXI pág. 29

⁷ D=dinero; MP=medios de producción, FT= fuerza de trabajo; M=mercancía y M'= mercancía preñada de plusvalor, *Ibid*, pág. 31.

condiciones libres, Marx descubrirá que este intercambio es libre pero inequivalente ya que presenta como barrera la manera de apropiarse del tiempo de trabajo con la forma de una apariencia de un intercambio de equivalentes en donde sólo se paga una parte de ese tiempo de trabajo y el resto no recibe equivalente alguno sino que es apropiado. Con este hallazgo Marx estaría dotando de movimiento a la forma del contrato capitalista de trabajo al eliminarlo desde su interior: al declararse inequivalente este hecho se disuelve la propiedad privada y sólo aparece la libre apropiación, un movimiento que va de lo objetivo a lo subjetivo.

En consecuencia, de las cuatro propuestas que Marx formula en torno al proceso: a) como teoría histórica, b) como límite severo en cuanto dictadura, c) como ley social que mide acumulación y ganancia y d) como teoría de la plusvalía, podemos decir que esta última es la más consecuente con la racionalidad del proceso, es decir con la situación concreta *verita effectuale* que guarda permanentemente el proceso no importando a donde valla éste y menos aún a donde valla la historia. Por eso podemos decir que la dialéctica presenta críticamente una solución al proceso y no como el resto de las fórmulas (a, b, c) que se presentan como solución de la historia cuando no lo son. Por tanto, la dialéctica termina poniendo orden al pluralismo de soluciones sobre el proceso capitalista que presenta Marx sobre todo si se considera una *Aufhebung* como superación del contractualismo económico para acabar con la relación del trabajo con el capital. Según este punto de vista, este movimiento reuniría las condiciones de la superación desde la inmanencia de las relaciones de producción.

Para que el proceso sea entendido como proceso y no como abstracción de la historia debe asumirse una condición permanente, efectiva que permanezca igual, inmodificable mientras se desarrolla como la contradicción más notora, insostenible en toda la historia y no como la historia misma que es precisamente lo que terminan haciendo el resto de las posturas porque entienden al proceso como proceso revolucionario cuando en realidad son sólo variantes del proceso mismo. Esto se debe al hecho de que cuando historia y proceso se encontraron el futuro quedó a merced de un laboratorio porque todo quedó sujeto a transformaciones.

Capítulo I. Interpretación filosófica sobre el origen del proceso.

Siempre es conveniente hablar del origen del tema, que para el caso es hablar de la separación existente entre el Estado y la sociedad. A diferencia del discurso sobre el Estado (de su fundación republicana) la idea de progreso en el capitalismo va acompañada de devenir, de proceso o como dice Donal Lowe, de “movimiento de la percepción de la cosa en el tiempo.”¹ El Estado, por su parte, ha llegado a ser estudiado –según los juristas- como “aparato jurídico-político que reconoce a la individualidad en una red social normada jurídicamente (...).”² La idea de capitalismo, por tanto, no puede pensarse sino es en constante movimiento y comparación no sólo respecto a su propio proceso sino respecto de los estadios anteriores.

Esta idea de comparación progresiva y su límite es precisamente lo que hemos propuesto como tema de investigación llamado movimiento de lo real. Se ha de pensar que es un capricho nuestro tratar de empatar la idea de capitalismo con la de movimiento real. Sin embargo no es así. La idea de movimiento como devenir en la historia no es obra de Marx, ni siquiera de Hegel sino que su fundamentación filosófica la encontramos en Kant.

En los tiempos de Kant la distinción entre Estado y capitalismo era imposible. No obstante, lo que sí ha permanecido constante tanto para la fundación del Estado como para el funcionamiento capitalista ha sido el discurso sobre la individualidad. En este sentido podemos interpretar a un Kant que propone las condiciones de formalidad para un sujeto que ya vive ese desdoblamiento en su individualidad: por un lado una vida como ciudadano y por el otro lado una vida como ente privado (con capacidad de obligación económica).

En la *Crítica de la Razón pura* Kant nos hablará del conocimiento, de su claridad y de la preservación de errores de la razón teórica, sin embargo, todo está puesto para que ésta se subordine a la razón práctica (*Nous praktikós*). El servicio que presenta la razón pura a la razón práctica se refiere precisamente a la conciencia moral, a esa subjetividad que hace posible que la metafísica funde a la moral según su finalidad:

¹ Donal M. Lowe, *Historia de la percepción burguesa*, Juan José U., Méx., F.C.E., 1982, cap. III., pág. 93 ss.

² Óscar Correas, *Introducción a la sociología*, Méx., Fontamara, 2000, p. 53.

“(…) a saber: *que hay que hacer* si la voluntad es libre, si Dios existe y si hay un mundo futuro. Dado que esto sólo afecta a nuestra conducta en relación con el fin supremo, el objetivo último de una naturaleza que nos ha dotado sabiamente al construir nuestra razón no apunta en realidad a otra cosa que al aspecto moral.”³

El servicio que presenta la razón pura a la razón práctica se refiere precisamente a la conciencia moral, a esa subjetividad que hace posible que la metafísica funde a la moral. Esta conversión que sufre la moral, menester a la metafísica, se debe en gran medida a que Kant revive el acuerdo existente entre moral y política que existía antes de Maquiavelo, sólo que ahora el Bien no es trascendental a la obra estatal sino inmanente a las condiciones de la individualidad. La presencia de la libertad, la inmortalidad y Dios como ideas de la metafísica⁴ o lo en sí disuelven a la técnico-política⁵, ya que toda intención es observable y sancionada.

En Kant la política como técnica en donde los medios carecen de naturaleza propia y la finalidad se borra constantemente es sustituida hábilmente por las condiciones formales de toda finalidad, algo de lo que antes carecía la política para definir sus haberes de legitimación. A la política le faltaba un basamento formal, jurídico: no podía seguir siendo pura determinación de fuerza, de voluntad, era necesario definir las condiciones de formalidad de la intencionalidad de la voluntad para que los medios dejaran de ser *arcana* (cuya lógica es la simulación-disimulación de medios y fines).

La conciencia moral en Kant cumple el cometido de toda subjetividad que ante el desdoblamiento entre Estado y sociedad civil se concilia en identidad tanto como moralidad tanto como legalidad. Ninguna de ellas se explica sino es como identidad cuya cede es el ánimo o la voluntad: cualquier acto o signo de la voluntad (de la conciencia moral) se juega en esta identidad sea si estos actos son públicos como si son entre particulares. No es que los hombres se enfrenten en una red de competencias jurídicamente ordenadas sino que el reconocimiento de la idea de libertad es...

³ I. Kant, *Critica a la razón pura*, tr. Pedro Ribas Jonathan; Madrid, Alfaguara, 2004, A801/B829.

⁴ Kant, *Critica a la razón práctica*, J. Rovira Armengol, Buenos Aires, Lozada, 1961, pág. 130 ss.

⁵ Cf. Carl Schmitt, *La dictadura*, tr. J. Díaz, Madrid, Alianza, 1985, pág. 40 ss.

“(…) por lo menos la demostración de esta idea en absoluto radica en la imposición estatal ni en la recompensa de un acto entre particulares, sino que la libertad está fundada en el *deber* [en el grado máximo de moralidad]”⁶

De acuerdo al pacto social uno mismo se obliga a respetar la unidad política recién formada.⁷ Si uno mismo admite que la libertad es producto de su obligación entonces ese signo de su voluntad es realmente la libertad que se autovincula con aquella otra conciencia moral que ha obrado de semejante manera y como ese acto de voluntad es por sí mismo moral es de esperarse que el resto de actos no sólo sea moral sino que cumple las condiciones de legalidad que se ha manifestado en esa voluntad cuya intención moral ha sido también fundar la legalidad estatal. La condición de la legalidad siempre estará marcada por la buena voluntad. Lo contrario, que es la mala voluntad es ilegal y está sujeta a la técnico-política, o sea a los fines no claro y sujetos a sanción.

Los fines de la conciencia moral no radican meramente en una situación psicológica en la que a capricho se asiente o se disiente. El Estado del cual nos habla Kant es ese Estado fundado con puro consenso. No obstante, advierte que con esa voluntad que asiente se postula la libertad de una voluntad que va creando las condiciones jurídicas en cuanto a la regulación de la omnipotencia del Estado como también a la claridad de las normas que rigen entre particulares. En otras palabras, para Kant el reino jurídico-político sólo es posible porque existe una voluntad que ha logrado comprenderlo: hacer consciente que toda norma asistida por la conciencia moral es una determinación de poder que rige la vida no sólo del Estado sino de la sociedad civil. Con cada ley aprobada se extiende con mayor precisión la voluntad de un individuo o de un grupo. Empero, no queremos decir que esta visión de un Kant que enfrenta a los individuos sea la que se deduce inmediatamente sino sólo afirmamos que en Kant la fundamentación de las normas jurídicas parten de una intencionalidad abstracta como lo es la conciencia moral que funda el discurso del derecho al proteger a toda autonomía individual gracias a un Estado que sólo observa la ley y su aplicación.

⁶ Kant, *Fundamentación a la metafísica de las costumbres*, Madrid, Universidade Arsis, 2000, pág. 31 ss.

⁷ Ver Immanuel Kant, *La paz perpetua*, tr. F. Rivera Pastor, Madrid, ESPASA, 2003, pág. 105-06.

Esta intencionalidad de la conciencia moral que existe como base del derecho ha generado un progreso, no en cuanto a la cantidad de normas que pueda producir un Estado sino porque en esas normas se ha creado una conciencia de auto-obligación y de auto-vinculación en cuanto unidad política. En Kant el deber *sollen* es el centro de gravedad en el que la ley excluye por principio la fuerza y la imposición entre clases o estamentos. El deber en cuanto grado de moralidad irá marcando la concepción de un Estado en el que la libertad será el reconocimiento explícito de ciertos derechos que promueven un particular o un grupo específico. Esta visión de progreso o de reconocimiento de la autonomía en una red jurídica es obra de Kant que ha fundado con la conciencia moral y la idea de libertad las condiciones de formalidad de cualquier juicio o máxima que quiera tener el título de ley universal ya sean de carácter político o de carácter social. Por tanto, podemos decir que progreso en Kant es progreso jurídico ya que establece las condiciones de ese progreso que él mismo ha fundado en cuanto a la formalidad de las leyes se refiere.

Sin embargo, no somos los únicos que motivamos esta idea en Kant, García Morente lo advierte diciendo: “Kant pone todo conocimiento teórico científico al servicio de la moral. Y entonces toda la historia, de pronto, todo desarrollo de la vida humana, desde los tiempos más remotos a que puede llevarnos la prehistoria hasta hoy adquiere la luz de esta primacía de la razón práctica (...)”⁸. Según García Morente los ideales como la libertad, la inmortalidad y Dios (*CR-PRÁCTICA*, lib. II, cap. III-VI), son esos ideales que la metafísica de Kant pone como mejores que otros. La razón práctica como un punto de perfección al cual referir la relativa imperfección de la historia haría marchar a los individuos según dos puntos de vista principales: “(...) la explicación de la historia, la teoría de la historia el esfuerzo por dar cuenta de esa ciencia llamada la historia; y, el propósito de poner a la voluntad, la acción, la práctica, la moral, por encima de la teoría y del puro conocimiento.”⁹

Según esta postura, Kant estaría prescindiendo de una teoría histórica sobre el progreso, en cambio estaría abonando más bien al propósito de hacer una teoría general sobre derecho cuya naturaleza del orden sería jurídica, no tanto histórica, no tanto cómo es que llegaron los hombres a concebir un orden normado jurídicamente sino más bien las condiciones

⁸ M.G. Morente, *Lecciones preliminares de filosofía*, Editores Unidos, 2000, pág. 252.

⁹ *Ibid.* pág. 253.

formales de ese orden. En ese orden normado jurídicamente no habría una inclinación hacia una forma específica de gobierno –como podría ser la democracia- sino que ese orden trasciende a las mismas. La intencionalidad de un sujeto para construir un orden que haga posible los derechos permite articular un mundo en el que la intencionalidad de la voluntad crea las condiciones de libertad. De ese modo, el orden moderno sería superior en moralidad porque en el *deber*¹⁰ –que es la nota distintiva de la intencionalidad- cada individuo se afirmaría autónomo en la resolución de un Estado que regula a la sociedad.

Kant no sólo abre los horizontes –como dice García Morente- que tiene la idea histórica de progreso –en cuanto grado de sociabilidad de una comunidad- sino que le imprime su propio sello al advertir que es la intencionalidad en la práctica humana la que funda la obligatoriedad de un individuo en un orden justificado jurídicamente.¹¹ Son las condiciones de formalidad las que instituyen un orden basado en derecho, en eso consiste el primer requisito: excluir por principio a la utopía como también cualquier idea sobre un tipo de Estado megalómano.

La idea histórica de progreso se basa en la fundamentación de un orden que para su justificación requiere de discriminar los estados anteriores, o si se prefiere, las formaciones sociales anteriores. Por su parte, Kant nos ha mostrado que progreso se basa en la auto-obligación que un individuo realiza en sus múltiples determinaciones, en donde una especie de individualismo racional cumple la función de dar respuesta a la idea histórica de progreso; que al justificar al orden burgués más bien nos advierte que este orden es producto de la autodeterminación de la individualidad. Afirmación que ya había propuesto Rousseau: “Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda fuerza común a la persona y a los bienes de cada asociado, y por virtud de la cual, cada uno, uniéndose a todos, no obedezca sino así mismo y quede tan libre como antes.”¹² El progreso tanto en Rousseau como en Kant estaría dado en aquellos individuos que saben expresar su intencionalidad con las mejores notas y garantías del deber. Sin embargo, hay que tener presente la diferencia que hay entre Rousseau y Kant.

¹⁰ En Darwin la Ley Natural deviene Ley Social debido al *deber*, argumento favorecido por Kant que el mismo Darwin reconoce. *The descent of men*, London, E. Britannic, 1952, vol. 23, I parte, cap. II, pág. 304.

¹¹ Cf. H: Kelsen, *Teoría pura del derecho*, Méx., Éxodo, 2007, cap. I,

¹² J.J. Rousseau, *Contrato social*, tr. Fernand de los Ríos, Méx, Espasa, 1990, lib. I, cap. VI, pág. 27.

El procedimiento que realiza Kant de acuerdo a la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* no se basa...

“(...) en crear la necesidad del Estado sino en la formalidad de un orden que hace necesario al derecho para regular las intenciones de cada individuo, grupo o monopolio de varios grupos.”¹³

Mientras que Rousseau fundamenta la necesidad del Estado a partir del consenso, Kant fundamenta el orden que debe guardar el Estado consigo mismo y con la sociedad que son las cedes del individuo, además procura desvincular -en esto se parece a Rousseau- a las formas de gobierno¹⁴ y más bien sienta las bases del procedimiento de legitimidad que es precisamente lo que no encontramos en Rousseau.

En consecuencia, podemos advertir, de acuerdo a esta interpretación, que el sentido del progreso adquiere en Kant una dimensión jurídica en cuanto a la naturaleza del orden en tanto Estado y en tanto sociedad civil. Este resultado sólo pudo lograrse mediante una teoría en donde la intención de la voluntad se halla presente para deducir sus consecuencias, mientras que en germen no se descartan las posibilidades de una teoría de la historia que revise cómo es que el hombre llegó a semejante resultado. Esta tarea la emprenderá Hegel.

La historia como orden racional en Hegel se asemeja a una *teodicea* ya que él no parte de la intencionalidad de la voluntad como Kant sino de una teoría de la historia que da cuenta de un orden racional: “Hegel no describe el universo, sino la jerarquía de las formas en el universo, según un plan enciclopédico.”¹⁵ No es que la teoría histórica se encuentre aparte del sistema de Hegel, sino como dice Horkheimer: “(...) el idealismo se basa sobre una teoría objetiva de la razón en la que ésta aspira a desarrollar un sistema vasto o una jerarquía de todo lo que es incluido el hombre y su totalidad (...).”¹⁶ Es en la mediación de las cosas, la naturaleza y la historia donde se capta un sujeto que por ellas y en ellas adquiere conciencia de sí, que adquiere como un *noous* inteligibilidad de las formas del orden que ha devenido la totalidad de lo real.

¹³ Kant, *Fundamentación...op cit.*, pág. 33.

¹⁴ Rousseau, *Cs*, Op cit., lib. III, caps. III-IX.

¹⁵ Émile Béhier, *Historia de la filosofía*, t. III, Buenos Aires, Sudamericana, 1970, pág. 351.

¹⁶ M. Horkheimer, *Crítica a la razón instrumental*, tr. H.A. Murena, Buenos Aires Terramar, 2007, pág. 16.

Por su parte, dice Heinz Dieterich que el punto de partida necesario de la filosofía en general y de la filosofía de la historia universal en particular es para Hegel “(...) la creencia de que la historia universal es un producto de la razón eterna y de que la razón ha determinado las grandes revoluciones de la historia. Esta convicción y evidencia es un supuesto con respecto a la historia como tal, pero un supuesto que ha sido demostrado en la filosofía mediante el conocimiento especulativo, razón por la cual es válida como base epistemológica del análisis histórico.”¹⁷ La visión racional de la historia universal es posible por el hecho de que la razón rige al mundo y de que también la historia universal ha transcurrido racionalmente.

“Lo real contiene efectivamente lo ideal, que es su racionalidad; la filosofía no tiene que “explicar” desde fuera y desde conceptos extraños la realidad (...) lo que es racional es real; y lo que es real es racional.”¹⁸

La propiedad cognoscible de la realidad –sea histórica o no- deviene, por ende, de la identidad entre sujeto y objeto (el saber absoluto), siendo lo determinante dentro de esta relación dialéctica el elemento objetivo: la razón. Pero ¿qué es la razón? Se pregunta Hegel.

“Se habla siempre de la razón, sin saber indicar cuál sea su determinación, su contenido; cuál será el criterio según el cual podamos juzgar si algo es racional o irracional. La razón aprendida en su *determinación es la cosa*. Lo demás –si permanecemos en la razón en general- son meras palabras.”¹⁹

Con este descubrimiento que hace Hegel nos encontramos ante el reconocimiento de la historicidad de la razón, es decir de la verdad; de la cosa puesta en el proceso.²⁰ La proeza de este descubrimiento consiste en que la verdad histórica, sujeta al tiempo, está dada dialécticamente al rechazar las verdades eternas; al separar la metafísica entre forma y sustancia comprendiendo a la forma como parte inseparable de la objetividad espaciotemporal; permitiendo con ello la tarea de conceptualizar el proceso de la naturaleza

¹⁷ Heinz Dieterich, *La teoría del poder y el poder de la teoría*, tr. Luis F. Bojaili, Méx. E.C.P., 1982, pág. 61.

¹⁸ G. W. F. Hegel, *Filosofía del derecho*, tr. J. Garzón B. Méx, UNAM, pág. 16.

¹⁹ Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, José Gaos, Madrid, Revista de Occidente, 1974, pág. 57

²⁰ Paradoja: para que todo fuera proceso, todo tenía que convertirse en *cosa*. (Cosa es aquello de lo que se puede *disponer*; proceso es una fuerza capaz de disponer de cualquier cosa.) Y, para que todo llegara a ser cosa, todo debería ser definible, delimitable, en fin *separable* del todo. *Cosa*: es lo que se puede administrar, lo que tiene un perfil claro, lo que se destaca del resto.” Calasso, *La ruina del Kasch*, *op cit*, pág. 277.

y de la historia como una totalidad estructurada objetiva e inteligible que recibe su lógica interna de un logos divino.

Sin embargo, aún presuponiendo la historia como un proceso legal y por ende accesible a la intelección humana, se presenta el problema de saber ¿cuál es la condición de posibilidad de conocerla? En palabras de Hegel:

“Si existe el plan de la providencia en la historia universal. La clave de la historia universal nos ha sido dada con el cristianismo, es decir, con la doctrina de que es la providencia la que ha regido y rige el mundo; pero la fe no es alta para desarrollar el contenido. La intuición de la necesidad está dada sólo por el conocimiento, y el motivo por el cual este tiempo ha de llegar es que el espíritu no reposa; el ápice supremo del espíritu, el pensamiento, el concepto, demanda su derecho, su universalísima y esencial esencia es la naturaleza propia del espíritu.”²¹

En resumen, la condición de la posibilidad de apercepción de la esencia del proceso histórico por parte del sujeto cognoscente es ella misma una condición objetiva en la que los intereses o destinos particulares de los sujetos no son lo esencial sino el fin universal, el fin último del mundo. Por eso termina dice Dieterich: “Lo verdadero – en Hegel- no se encuentra en la superficie visible de los fenómenos, puesto que su realidad aparente (*erscheinende Wirklichkeit*) no es idéntica con su realidad esencial, lo que no se revela a los ojos de la cara, sino únicamente a los ojos del concepto, de la razón que atraviesa la superficie y penetra allende la intrincada maraña de los acontecimientos.”²²

De este modo se produce el análisis de la historia: sometiéndola a la consideración presente que descubre en ella no sólo su estructura objetiva y su finalidad última sino también su contenido, que es precisamente el progreso en la conciencia de la libertad y el proceso dialéctico en que se materializa. “Los diferentes modos de conocer la libertad en las grandes civilizaciones orientales, en la griega, la romana, la cristiano-occidental suministra la división que hace Hegel de la historia universal y según la cual la trata, así como el tránsito de una forma espiritual a otra, regida por la dialéctica que nace de la oposición en que el espíritu entra con el concepto inferior creando así la contradicción que conduce al principio superior.”²³ El criterio que permite distinguir el grado de desarrollo de una civilización y con ello el lugar histórico que le corresponde en el proceso de la evolución

²¹ *Lecciones... op cit*, pág. 55.

²² *Ibid.*, pág. 45.

²³ H. Dieterich, *la teoría del poder... op cit.*, pág. 67.

humana está constituido por la relación entre individuo y Estado; que es el mismo punto de partida del que había partido Kant, sólo que aquí es resultado. Ya en el último capítulo ahondaremos sobre este tema.

Por lo pronto podemos decir que aquí es donde comienza aparecer nuestro autor: en la oposición con su maestro o también, lo que la teoría del maestro había abierto según unas posibilidades que podrían ser: que la sociedad burguesa no representa la época absoluta de la historia universal; que no es el momento histórico en que la sustancia del espíritu llega a ser lo que es según su concepto; que tampoco es la realización de su fin en el proceso histórico alcanzado mediante la libertad de cada uno de los sujetos y por tanto no constituye la acumulación del proceso histórico en cuanto progreso en la conciencia de la libertad, porque si bien la conciencia de la libertad es la *conditio sine qua non* de un verdadero estado de libertad (como sería el Estado de Hegel) no es idéntica a éste. La pregunta cautelosa ante estos ataques podría ser que la conciencia de la libertad en Hegel ¿acaso no constituye las posibilidades del orden?

Cierto es que no se puede negar el sentido de proceso histórico de Hegel aunque ello implique el límite empírico encontrado en la sociedad antagonista de clases. Más bien habría que partir de ese Estado de libertad, de esa situación jurídica que el individuo guarda con ese Estado.

Al igual que Kant, en Hegel tampoco hay cabida para la técnico-política en lo referente a los medios y fines no consensuado para formar la unidad política. Cabe siempre la intencionalidad, pero a diferencia de Kant, aquí queda zanjada la diferencia entre la intención de deber y la intención de poder: lo ideal y lo real siempre se complementan en una unidad política. Plan y obra son lo mismo.

“(…) este tratado –dice Hegel- en cuanto contiene a la ciencia del Estado como algo racional en sí. Como obra filosófica, está muy lejos de pretender estructurar un Estado como debe ser él, sino más bien de qué modo debe ser conocido él, el universo ético.”²⁴

²⁴ Hegel, *Lecciones*, pág. 18.

Ante un Estado que ha devenido organización que limita los intereses, Hegel, diferencia no tanto lo que puede llegar a ser este Estado sino lo que puede esperar la particularidad (la eticidad) al conocer las intenciones estatales, de modo que en él se vuelve articular una teoría sobre el Estado que se funda sobre la realidad efectiva o *verita effectuale*²⁵ y no tanto en un *pactum societatis* al estilo de Rousseau. Hegel no estará de acuerdo con la intención política formada en una unidad estatal articulada conforme a la unidad política llamada: la representación del pueblo, por el contrario sostiene que la unidad efectiva y real es una determinación de poder que encarna un grupo o una persona en específico.

“(…) tomada la soberanía popular como *antitética frente a la soberanía existente en el monarca*, que es el sentido frecuente en el que se ha comenzado a hablar de soberanía popular en la época moderna, en esta contraposición la soberanía corresponde a los confusos pensamientos en que descansa la *desordenada* representación del *pueblo*. El pueblo *sin su monarca* y sin la *articulación* del todo que *precisamente por esto* se relaciona con ello necesariamente de un modo inmediato es la masa amorfa, que ya no es un Estado y que ya no corresponde *ninguna* de las determinaciones que sólo existen en el todo *en sí formado*: soberanía, gobierno, tribunales, magistraturas, estamentos; en cuanto tales momentos que se refieren a una organización -en la vida del Estado- surgen en un pueblo, éste cesa de ser aquello abstracto indeterminado que en la simple representación general se denomina pueblo.”²⁶

Dos intenciones prevalecen en Hegel: la primera consiste en mantener una política en tanto *verita effectuale*, orden según su composición y la segunda, en demostrar que la forma política en la que el espíritu se ha revelado es la monarquía constitucional que recoge los anteriores momentos del devenir del espíritu absoluto obrando en una historia universal. En cuanto al orden según su composición persiste la estrecha relación entre conciencia, libertad y necesidad que obra en las intenciones de los particulares, es decir los hombres llanos que habrían de asegurar la idea de eticidad en cuanto acción reconocida por una red jurídica ordenada estatalmente. Esta idea produce sus efectos respecto a un progreso de orden jerárquico estamental al cual Hegel trata de describir (familia, estamentos, burocracia y rey) y que es precisamente el orden de la realidad al que Marx se opone para iniciar la crítica.

²⁵ N. Maquiavelo, *De principatibus*, tr. Eli Leonetti, Madrid, Eespasa, 2003, cap. XV, pág. 109.

²⁶ Hegel, *Filosofía del derecho...*, parg. 79.

“Lo más profundo en Hegel –dice Marx- es que ve una contradicción entre la separación de la sociedad civil y la separación política. Pero su error está en contentarse con la apariencia de esta solución, presentándola como la cosa misma, cuando las que se llaman teorías por el presentadas exigen la separación de los estamentos civiles y los políticos y la exigen además con razón ya que expresan una consecuencia de la sociedad moderna, en la que el elemento constituyente no es precisamente otra cosa que la expresión efectiva de la relación real entre Estado y la sociedad civil, su separación. Hegel no llama por su nombre conocido a la cosa que aquí se trata. El litigio que aquí se plantea es el que media entre la constitución representativa y la constitución estamental. La constitución representativa responde a un progreso evidente, porque es la *expresión franca y pura del Estado moderno*. Es la contradicción *no embozada*.”²⁷

Qué es lo que al joven Marx no le agrada del constitucionalismo de Hegel. Desde luego que el procedimiento de legitimación de Hegel en cuanto se refiere a la unidad política, pero sobre todo la forma de Estado en el que los individuos harían posible la conciencia de la libertad en ese orden.

Para transitar a Marx diremos que desde un inicio éste albergó la idea según la cual la transición del feudalismo a la sociedad burguesa estuvo motivada por...

“(...) la transformación de los estamentos *políticos* en estamentos *sociales* o lo que, en otros términos, convirtió las *diferencias entre los estamentos* de la sociedad civil en simples diferencias sociales, en diferencias relativas a la vida privada que no afectaban para nada a la vida política. Con lo cual se llevó a su término la separación entre la vida política y la sociedad civil.”²⁸

Una transformación que si bien se refiere a un asunto de constitución de Estado permite comprender el reflejo de lo que sería el Estado respecto a la sociedad civil, una determinación dada por ésta y no por el Estado como en el caso de Hegel. Diferencia de enfoque que sería decisiva para buscar las líneas generales del proceso histórico entre ambos pensadores.

“Partiendo de la filosofía del derecho de Hegel -dice Engels- Marx llegaba a la conclusión de que en la esfera en que debe buscarse la clave para comprender el proceso histórico del desarrollo de la humanidad no es el Estado, que Hegel considera como la coronación del edificio más bien la sociedad civil colocada por él en segundo plano.”²⁹

²⁷ C. Marx, *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel en Obras fundamentales*, tr. W. Roces, Méx., F.C.E., 1982, pág. 387.

²⁸ *Ibid.*, pág. 392.

²⁹ *Ibid.*, pág. 717.

Así pues, surgirá la posibilidad de comprender una teoría de la historia cuyo fundamento Marx cambiará pero que sin embargo la estructuración de la dialéctica no se ve modificada. La verdad de la realidad, la coseidad que hay en ella se haría más patente en Marx tan pronto como quedó modificado el origen del proceso, según cuenta el Marx maduro cuando dice lo siguiente: que al revisar la crítica de la *Filosofía del derecho de Hegel*...

“Mis indagaciones me hicieron concluir que tanto las relaciones jurídicas como las formas de Estado no pueden ser comprendidas por sí mismas ni por la pretendida evolución general del espíritu humano, sino que al contrario, tienen sus raíces en condiciones materiales de vida, cuyo conjunto Hegel, abarca con el nombre de sociedad civil, y que la anatomía de la sociedad civil debe buscarse en la economía política.”³⁰

Cómo es que Marx llega a este hallazgo. Sencillamente no pudo ser más que comprendiendo primero las relaciones jurídicas y las formas de Estado. Pero no hay formas de Estado que no contengan al mismo tiempo relaciones jurídicas. Marx comienza a negar la forma de Estado hegeliana pero sólo para encontrar la justificación constitucional de la democracia que irá hilvanando desde el sentido más pueril de poder del pueblo hasta lograr concebirla como *isonomía*. No desde un punto de vista griego sino cristiano ya que su idea de emancipación política comenzará desde la emancipación religiosa.³¹

“En la monarquía, el todo, el pueblo aparece subsumido bajo uno de sus modos de existencia, la constitución política; en la democracia, aparece la constitución misma solamente como una determinación, que es además la autodeterminación del pueblo (...) la democracia es a todas las demás formas de Estado como el cristianismo a todas las demás religiones. El cristianismo es la religión por excelencia, la esencia de la religión, el hombre deificado como una religión particular. Así también la democracia la esencia de toda constitución de Estado, el hombre socializado como una constitución de Estado particular. (...) La democracia es a todas las demás formas de Estado como su antiguo testamento. El hombre no existe en gracia a la ley, sino que la ley existe en gracia al hombre, es existencia humana, mientras que en otras es la existencia legal (...) La democracia es, por tanto, por primera vez, la verdadera unidad de lo general y lo particular (...) En la democracia, el Estado político, colocándose junto a este contenido y distinguiéndose de él, no es a su vez más que un contenido particular, en cuanto a una forma de existencia particular del pueblo (...) En la democracia, la constitución, la ley, el Estado mismo son solamente la autodeterminación del pueblo y el contenido material de éste (...)”³²

³⁰ C. Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, Moscú, Progreso, 1989, pág. 6.

³¹ “La crítica de la religión ha llegado en lo esencial a su fin (...) la crítica de la religión es la primera de todas las críticas” Crítica de la filosofía del derecho de Hegel, *op cit.*, pág. 491.

³² *Ibid.*, pág. 343-44.

La analogía entre democracia y cristianismo se revela tan pronto como los griegos no llegaron a una *isonomía* total (de hecho fue su destrucción, Aristóteles, *Política* 1302a) como sí lo hicieron los cristianos (Pablo, 3, 26-28) al establecer la igualdad en Cristo, de este modo el Estado cristiano -que es el Estado moderno- llegó a concebir no sólo la igualdad entre sus miembros sino la individualidad como producto histórico reflejado en las modernas constituciones democráticas a las que se refiere Marx en la *Crítica al Estado de Hegel*. Aquí Marx presupone que el contenido de la ley viene dado por los miembros individuales que modifican al Estado en cuanto contenido general de la ley, argumento que ya había dado Kant, sólo que esta vez el contenido de la ley tiene la pretensión de establecer igualdad cualquiera que sean sus posibilidades. Ya en “La cuestión Judía” el contenido jurídico es más abundante pues habla de la fundación del orden de la *isonomía* moderna y la relación que tiene con las cualidades individuales.

“El Estado político pleno es, por su esencia, la vida genérica del hombre por oposición a su vida material. Las premisas de esa vida egoísta se mantienen todas en pie, al margen de la esfera del Estado, en la sociedad civil, pero como cualidades propias de ésta. Allí donde el Estado político ha alcanzado su verdadero desarrollo, el hombre lleva no sólo en el pensamiento, en la conciencia, en la realidad, en la vida, una doble vida, una celestial y otra terrenal: la vida de la comunidad política, en el que se considera un ser colectivo, y la vida de la sociedad civil en la que obra como particular.”³³

El divorcio secular, como llama Marx a la separación entre Estado y sociedad civil, refleja un doble sentido de comunidad antitética: por un lado se establece la igualdad mientras que por el otro se encuentran las notas distintivas de las cualidades individuales. Este cometido fue posible gracias al individualismo practicado por la religión cristiana hasta antes de la época burguesa³⁴.

“El hombre se emancipa políticamente de la religión cuando la destierra del derecho público a derecho privado. La religión ha dejado de ser el espíritu del Estado (...) la religión se ha convertido en el espíritu de la sociedad burguesa, en el espíritu de de la esfera del egoísmo, del *bellum ómnium cotra omnes* (...) No es ya la esencia de la comunidad sino la esencia de la diferencia. Ha pasado a ser la expresión del divorcio entre el hombre y su comunidad, entre él mismo y los otros hombres, lo que originalmente era.”³⁵

³³ C. Marx, “La cuestión judía”, *op cit.*, pág. 469.

³⁴ Cr. K. Minogue, *Política*, tr, Jaime Suñen, Méx., Óceano, 2000, pág. 41 ss.

³⁵ C. Marx, “La cuestión judía”, *Ibid.*, pág. 471.

Esta cita encierra un profundo sentido de comunidad que no hay que perder de vista para los siguientes dos capítulos que veremos. Marx está oponiendo la consistencia de la comunidad religiosa y la secular sosteniendo que el desprendimiento de la segunda atrajo consigo un individualismo que separa a los hombres de la comunidad original, esto quiere decir que la igualdad de la religión cristiana era en realidad una igualdad abstracta o celestial, incluso podíamos decir que se trataba de una segunda naturaleza. Lo sustancial de este desprendimiento es un individualismo cuya expresión en las relaciones entre los hombres es el egoísmo o esencia de la diferencia. La diferencia de cualidades de un individuo frente a otro es lo que propició la separación del hombre y su comunidad, el hombre con otros hombres y su comunidad que es precisamente lo que judaicamente se ha perdido.

¿En qué sentido se ha perdido la consistencia de la comunidad? En que el hombre individual, el egoísta, puede elevar sus intenciones a derecho condicionando con ello la igualdad que establece el Estado. Sin embargo, pareciera que Marx no acepta este procedimiento porque no acepta la disociación que hay entre Estado y sociedad civil, no acepta las posibilidades de igualdad que pueda haber en la sociedad civil conforme al Estado o conforme a derecho. En esta deducción, ¿acaso Marx advierte la antítesis entre egoísmo e igualdad? El Estado bien pudiera igualar, según las pretensiones de cada individuo, las condiciones de la sociedad en la que cada individuo es consciente de su libertad que es precisamente la pretensión de Kant, no obstante parece que Marx está pensando en las cualidades cuya salida es que no todos los seres tienen las mismas cualidades, incluso no todos los seres tienen el mismo valor. La paradoja sería: no puede haber el mismo derecho entre individuos desiguales por la misma razón de que las cualidades son diferentes. Esta paradoja se genera porque son los individuos los que ponen sus cualidades y no es la comunidad la que las pone. La comunidad religiosa reparte igualdad según los mismos atributos, aquí por el contrario se trata de atributos materiales intercambiables en función de cierto reconocimiento que propicia el Estado.

“(…) en la época en que el Estado político brota violentamente, como tal Estado político, del seno de la sociedad burguesa, en que la autoliberación humana aspira a llevarse a cabo la forma de autoliberación, el Estado debe y puede avanzar hasta la abolición de la religión (…) En los momentos de especial amor propio

la vida política trata de ahogar la sociedad burguesa, que es su premisa, y los elementos que la integran, para constituirse en la vida genérica real del hombre, exenta de toda contradicción.”³⁶

En la época de la fundación del orden moderno, que Marx sigue en el curso de la Revolución Francesa, aparecen los presupuestos de la igualdad política en forma de derechos humanos cuya culminación debía ser la desaparición de las contradicciones inherentes a la sociedad civil, sin embargo la violencia que se desató no fue sino para emancipar al egoísmo. Con el seño fruncido dice el joven Marx:

“(…) es algo enigmático el hecho de que un pueblo, en el momento en el que comienza precisamente a liberarse, en que empieza a derribar todas las barreras entre los distintos miembros que lo forman y a crearse una conciencia política, proclama la legitimidad del hombre egoísta, disociado de sus semejantes y de la comunidad (…) momentos en el que estaba a la orden del día el sacrificio de todos en aras de la sociedad civil y en el que el egoísmo debía ser castigado como un crimen (…) no se considera al hombre auténtico y verdadero al hombre en cuanto ciudadano sino en cuanto burgués.”³⁷

Si en el momento de la expiación del orden estamental no se llevó a cabo la emancipación de la humanidad sino del egoísmo habría que advertir que las condiciones de ese egoísmo también conforman una emancipación. La cuestión sería si dicha emancipación corresponde a una emancipación política o en su defecto sería una emancipación social.

“La revolución política, que derrocó este poder señorial que elevó los asuntos del Estado a asuntos del pueblo y constituyó el Estado político como incumbencia general, es decir como un asunto real (…) la revolución política suprimió el carácter político de la sociedad civil. Escindió la sociedad en partes integrantes simples, de una parte individuos y de la otra elementos materiales y espirituales. (…) La determinada actividad de vida y la situación de vida determinada descendieron hasta el plano de una significación puramente individual. Dejaron de representar la relación entre el individuo y el conjunto del Estado. La incumbencia pública como tal se convertía ahora en incumbencia general de todo individuo, y la función política pasaba a ser función general.”³⁸

Con la revolución política la sociedad va formando al Estado a imagen y semejanza, sobre todo la significación puramente individual que incluye sus diferencias. El Estado político

³⁶ *Ibid.*, pág. 472.

³⁷ *Ibid.*, pág. 480.

³⁸ *Ibid.*, pág. 482.

no cancela esas diferencias como diferencias pertenecientes a la individualidad. No las cancela en lo formal. No es mediante un procedimiento de *isonomía* que es como debería de cancelar las diferencias sino más bien conforme a la posibilidad de una *isegoría* que en cuanto igual derecho de expresar las diferencias se estaría moldeando la anatomía del Estado. Sin embargo, las posibilidades de derecho se ven truncadas porque se trata de las cualidades surgidas en la vida material que limitan a las individuales con sus diferentes cualidades. En otras palabras, la naturaleza artificial del orden haría contradictorio la igualdad pero también la diferencia porque se ha puesto como condición unas cualidades representada en la persona del burgués que hace imposible la universalidad con la que el Estado se condiciona. Esto amerita una disyunción problemática: o el en Estado político existe la tendencia de una *isonomía* total o en su defecto las cualidades del burgués hacen contradictorio la universalidad del Estado. Si nos decidimos por la primera alternativa hay que declarar que se trata de un problema democrático que establece derecho a partir de la igualdad, si nos decidimos por la segunda alternativa se trata de subrogar esas cualidades pertenecientes al orden social. En la primera opción se trataría de una revolución política porque el Estado estaría imponiendo justicia, mientras que la segunda se trataría de lidiar con los elementos materiales que propician esas diferencias de cualidades y por tanto sería una revolución social. Marx se decide por la segunda opción, pero ¿acaso existe un procedimiento que cancele las posibilidades que brinda el Estado? ¿Acaso existe una formación de sociedad que supere a la disociación que hay entre Estado y sociedad civil? No parece que la haya o por lo menos uno no se la puede imaginar. Lo que uno si puede seguir y no imaginar es la composición material de la sociedad analizada en la mercancía y sus elementos intrínsecos. Pero esta respuesta es muy posterior para despejar el problema que genera esta disyunción.

Por tanto, creemos que la génesis del proceso surge filosóficamente a partir de ideales de valoración y discriminación que tienen las épocas pasadas respecto a la época moderna cuyo saber puede ser accesible por dos métodos: por vía de la voluntad y por vía de la historia. Kant lo realiza por vía de la voluntad proponiendo una justificación jurídica para conformar una sociedad normada conforme a derecho. Hegel lo hará desde el punto de vista de la historia para conformar el orden verdadero que debe guardar el Estado con la sociedad. Por su parte, Marx siguiendo las consecuencias de su maestro, no aceptará que la

conciencia de la libertad sea de carácter universal en la época burguesa sino que la vida individual de la modernidad tiene unas notas distintivas que le corresponden a una clase social que domina como clase burguesa al moldear al Estado universal a su semejanza. Esto hará que los problemas de naturaleza constitucional jurídico-democrática (igualdad y diferencia en un orden artificial) pondrán a Marx ante una teoría histórica en donde la libertad sea llevada más allá de los procedimientos constitucionales que ha visto conformarse por los individuos modernos disociados entre sí, de modo que este orden se le presentará como un orden más: transitorio y susceptible de constituir otra sociedad de mayor moralidad.

Respetando este origen, es de esperarse que nuestro discurso en lo sucesivo se desarrolle en un tono de naturaleza constitucional para tratar los asuntos del proceso como asuntos pertenecientes a la revolución, el inconveniente es que en Marx no hay una teoría constitucional que hable acerca de la revolución sino que desde diversas nociones de superación *Aufhebung* se entiende al proceso.

Capítulo II. Sobre la teoría histórica de Marx.

Hemos anticipado que a partir de Hegel, Marx propone un cambio de fundamento para referirse a la historia. Por cambio de fundamento nos referimos no precisamente a un movimiento que va de lo filosófico a lo sociológico sino al contenido de verdad que guarda las relaciones de producción a lo largo de la historia.

Umberto Cerroni lo pone en estos términos: “Hegel tiene el mérito por haber visto la separación entre Estado y sociedad civil en el mundo moderno sin embargo se le acusa de no haber visto los fundamentos históricos de tal separación y de haberla supuesto como una etapa del itinerario seguido por el espíritu a través de la historia temporal *hacia* el éxtasis del espíritu absoluto.”¹ Ese fundamento del que nos habla Marx no es más que las relaciones de producción independientes a las formas estatales.

“En la historia real, los teóricos que consideraban el poder como el fundamento del derecho se hallaban en oposición directa frente a los que veían la base del derecho en la voluntad. (...) Si se ve en el poder el fundamento del derecho, como hacen Hobbes, etc., tendremos que el derecho, la ley, etc., son solamente el signo, la manifestación de otras relaciones, sobre las que descansa el poder del Estado. La vida material de los individuos, que en modo alguno depende de su simple "voluntad", su modo de producción y la forma de intercambio, que se condicionan mutuamente, constituyen la base real del Estado y se mantienen como tales en todas las fases en que siguen siendo necesarias la división del trabajo y la propiedad privada, con absoluta independencia de la voluntad de los individuos. Y estas relaciones reales, lejos de ser creadas por el poder del Estado, son, por el contrario, el poder creador de él. Los individuos que dominan bajo estas relaciones tienen, independientemente de que su poder deba constituirse como Estado, que dar necesariamente a su voluntad, condicionada por dichas determinadas relaciones, una expresión general como voluntad del Estado, como ley, expresión cuyo contenido está dado siempre por las relaciones de esta clase, como con la mayor claridad demuestran el derecho privado y el derecho penal.”²

De este modo, según esta inversión, la explicación de la historia consistiría en que esas relaciones de producción se hallan tan remotas que trascienden a las formas políticas e incluso las explican al grado de que motivan una separación de orden ontológico: la relación que los hombres guardan con la Naturaleza y un orden artificial derivado de esa relación primigenia. Al respecto, Alfred Schmidt establece dos relaciones de intercambio que Marx da para entender el binomio Naturaleza-Hombre.

¹ Umberto Cerroni, *Introducción al pensamiento político*, tr. A. Córdova, Méx., S. XXI, 1975, pág. 67.

² C. Marx y F. Engels, *La ideología alemana*, tr., W. Roces, Montevideo, E. Pueblo, 1974, pág. 387.

“Si el Marx de los escritos parisinos, influenciado por Feuerbach y el romanticismo, ve en el trabajo un proceso de humanización progresiva de la naturaleza, una humanización que coincide con la naturalización del hombre, y por lo tanto considera que la historia acuñada en el trabajo muestra en forma cada vez más clara la ecuación naturalismo= humanismo, el Marx del análisis económico, mucho más crítico, se sirve del término *stoffwechsel* [intercambio orgánico], de un tinte científico natural (...) cuando examina la mutable, pero en el fondo insuprimible lucha del hombre con la naturaleza. Este intercambio orgánico está vinculado con las leyes naturales que preceden a los hombres. Todo acto de dar forma a una sustancia natural debe obedecer a la legalidad peculiar de la materia. El hombre sólo puede proceder en su producción como la naturaleza misma, es decir sólo puede cambiar las formas de la sustancia.”³

De acuerdo con esta cita, la segunda caracterización es la que nos interesa destacar, es decir el intercambio orgánico que si bien aparece muy posteriormente a la concepción materialista de la historia no obstante juega un papel determinante para hablar de orden artificial respecto al derivado de la relación primigenia que no es más que la relación del trabajo con la Naturaleza.

“El trabajo es, en primer lugar, un proceso entre el hombre y la naturaleza, un proceso en el que el hombre media, regula y controla su metabolismo con la naturaleza. El hombre se enfrenta a la materia natural misma como un poder natural.”⁴

Según esta relación, desde el punto de vista del hombre, éste podría darle tantas formas a la materia como sus necesidades lo quisieran, podría reciclar tantas veces pretendiera las sustancias que soportan al mundo, como si fuera un microcosmos. Alfred Schmidt lo dice mejor desde el punto de vista de la Naturaleza.

“En la medida en que los hombres desatan, a las potencias adormecidas, en el material natural, liberan ese material: al transformar el muerto en-si en un viviente para nosotros, prolongan en cierto modo, la serie de los objetos producidos por la historia natural y la prosiguen en un estadio cualitativamente más elevado. Mediante el trabajo humano la naturaleza lleva un proceso de creación. El trastorno producido por la praxis llega así a adquirir una significación no sólo social, sino también cósmica. (...) Marx caracteriza el trabajo humano como mutación de forma de la materia, según su propia legalidad (...) [de ese modo] el mundo sería materia que se mueve en formas determinadas.”⁵

³ Alfred Schmidt, *El concepto de Naturaleza en Marx*, tr. Julia M. Ferrari, México, Siglo XXI, 1976, pág. 84.

⁴ C. Marx, *El Capital*, tr. Pedro S. Méx., S. XXI, t. I, pág., 215.

⁵ Alfred Schmidt, *El concepto..., op cit.*, pág. 85.

Esta realidad subyacente permite comprender las demás relaciones como relaciones artificiales entre ellas la economía y la política. Por eso dice Cerorroni –siguiendo a Marx– que las formas políticas son sólo formas abstractas separadas de la relación que los hombres mantienen con la Naturaleza y que explican la “ (...) disociación individualista de la totalidad orgánica de la comunidad y constitución gradual de la comunidad como mera comunidad abstracta, desenvolvimiento privado y público, interiorización del mundo como ética privada y transformación cada vez más abstracta de aquel mundo como esfera política y jurídica: son procesos que se desarrollan al mismo tiempo.”⁶ Según la teoría histórica que desarrolla Marx, se trataría precisamente de señalar como dominantes a las relaciones de producción en la historia no como un producto abstracto sino intrínseco a las formaciones sociales. No corre por un lado la historia meramente abstracta de las culturas, la historia de las ideas sino que se señala la separación de los dos órdenes –el Natural y el artificial– que acabamos de señalar. “Los juristas romanos –continúa Cerroni– por su parte, hablaban de un orden natural, pero en el sentido arcaico de un orden que la naturaleza ha establecido *entre todos los animales*. Los nuevos teóricos, a su vez, ya no hablan de un *ordo ordinatus* sino de un *ordo ordinas*; [éste último] constituye una racionalidad que supone una razón y un sujeto humanos, desvinculados del resto del mundo natural que la ciencia va clasificando; un orden natural *humano*.”⁷ No es que aquí estemos admitiendo la analogía entre intercambio orgánico que refiere Alfred Schmidt y el *ordo ordinatus*, sino sólo señalamos la importancia que tiene el *ordo ordinas* como “segunda naturaleza” (Rousseau, *Cs*, II: VII/3) artificial que ha desempeñado un papel importante en la abstracción moderna para referirse a un tipo de sociabilidad que marcha a la saga de los hombres concretos que es precisamente lo que Marx señala en su concepción histórica.

“(...) individuos que siempre y en todas las circunstancias “han partido *de sí mismos*”, pero como no eran únicos en el sentido de que no necesitaran mantener relación alguna los unos con los otros, como sus *necesidades* y, por tanto, su naturaleza, y el modo de satisfacerlas los relacionaba entre sí (relaciones sexuales, intercambio, división del trabajo), *necesariamente* tenían que entrar en relaciones. (...) Y, en este punto, se puso de manifiesto, evidentemente, que el desarrollo de un individuo se halla condicionado por el desarrollo de todos los demás con quienes se halla en intercambio directo e indirecto y que las distintas generaciones de individuos que mantienen relaciones mutuas tienen entre sí una conexión; que los que vienen después se hallan condicionados en su existencia física por quienes los han precedido, ya que recogen las

⁶ U. Cerroni, *Introducción...* pág., 39.

⁷ *Ibid.*, pág. 55.

fuerzas de producción y las formas de intercambio por ellos acumuladas, determinándose de ese modo en sus propias relaciones mutuas.”⁸

Autores como Rousseau y Kant que partieron de un Estado de necesidad o de un hecho tal como la disolución del Estado lo hicieron porque no tuvieron otra postura más que volver a repetir el *ordo ordinas*, es decir repetir un fundamento que se encuentra desdoblado en tanto Estado y en tanto sociedad civil (o lo que es lo mismo la abstracción de un tipo específico de sociabilidad)⁹ no hace más que repetirse como dogma de un orden artificial y que no se encuentra como situación decisiva en la sociabilidad humana sino que forma parte de una concepción específica de hombre como lo era la antropología del siglo XVI que tomaba como base a un hombre individual dissociado de la naturaleza y de sus semejantes.¹⁰ La falsedad del punto de partida del tipo de hombre como el que presentan estas teorías radica en que esa hipótesis se la tomaron como válida en las diferentes formaciones sociales y no como un resultado histórico de un tipo específico de intercambio, un tipo específico de relaciones en las que estos hombres no tuvieron conciencia de la organización que les precedía, es decir de sus condiciones materiales.

“Estas diferentes condiciones, que primeramente aparecen como condiciones del propio modo de actividad propia y más tarde como trabas de él, forman a lo largo de todo el desarrollo histórico una serie coherente de formas de relación, cuya cohesión consiste en que la forma anterior de relación, convertida en una traba, es sustituida por otra nueva, más a tono con las fuerzas productivas desarrolladas y, por tanto, con un modo más progresivo de la propia actividad de los individuos, que *à son tour* se convierte de nuevo en una traba y es sustituida, a su vez, por otra. Y, como estas condiciones corresponden en cada fase al desarrollo simultáneo de las fuerzas productivas, tenemos que su historia es, al propio tiempo, la historia de las fuerzas productivas en desarrollo y heredadas por cada nueva generación y, por tanto, la historia del desarrollo de las fuerzas de los mismos individuos.”¹¹

En el orden de la dialéctica hegeliana, lo que presenta Marx de novedoso en su teoría histórica consiste en “(...) descubrir la estructura natural de la vida histórica”¹² no en cuanto los hombres se la imaginan sino cómo es que reproducen su vida material, si se les presenta una traba inherente a su desarrollo individual o de grupo. Al respecto Marx dirá

⁸ C. Marx y F. Engels *La ideología alemana*, *op cit.* pág. 525.

⁹ Cf. N. Bobbio, *Hobbes*, Escriba de R, Méx., F.C.E, 1992, págs. 22 ss.

¹⁰ Cf. C. Marx, *Grundrisse*, tr. José A., Méx., S. XXI, 2007, I, pág. 3.

¹¹ C. Marx, *Ideología alemana*, en *Obras Escogidas*, Moscú, Progreso, 1986, t.I, pág. 70.

¹² U. Cerroni, *Intro... op cit.*, pág. 65.

que esa traba que impide el desarrollo individual, la riqueza en cuanto producto del intercambio se encuentra allí en las relaciones de producción que al comienzo de cada formación social propiciaron la cooperación pero que se volvieron en contra de la riqueza desarrollada para reproducir la vida individual y de la comunidad.

“Las condiciones bajo las cuales se relacionan los individuos, antes de que se interponga la contradicción [entre aquellas y éstos], son condiciones inherentes a su individualidad y no algo externo a ellos, condiciones en las cuales estos determinados individuos existentes bajo determinadas relaciones pueden únicamente producir su vida material y lo relacionado con ella; son, por tanto, las condiciones de su propio modo de ocupación, y este mismo modo de ocupación las produce. La determinada condición bajo la que proceden corresponde, pues, mientras no se interpone la contradicción [señalada], a su condicionalidad real, a su existencia unilateral, cuya unilateralidad sólo se revela al interponerse la contradicción y que, por consiguiente, sólo existe para los que vienen después. Luego, esta condición aparece como una traba casual, y entonces se desliza también para la época anterior la conciencia de que es una traba.”¹³

El sentido que Marx le da a la noción de obstáculo, de traba o de límite en cuanto a la producción social se refiere, no expresan más que la idea de movimiento de una situación dada en cuanto a su estructura natural, respecto a otra que va emergiendo de esa traba misma. Aquí, por ejemplo, sólo cita la traba que guarda una generación respecto a sus antecesores, pero una vez que se describe una época determinada en cuanto a esas condiciones de vida para su reproducción como lo son: la producción, el intercambio, la circulación y el consumo, se puede estar ya en la situación de dibujar una estructura de mayor conexión que va determinando el papel del trabajo, el de los medios de producción (sus materiales) y por último la del dinero. En estas condiciones se describe en su conjunto la anatomía -como decía Marx- de una sociedad determinada históricamente. Con estos elementos que describen la anatomía estructural de la vida en la historia Marx va rastreando las categorías claves del actual modo de producción que contienen en sus elementos una larga evolución de la compleja composición del capital y su proceso de desarrollo. Así por ejemplo dice en los *Grundrisse*.

“El capital no crea las condiciones objetivas del trabajo. Sino que su *formación originaria* ocurre simplemente en tanto, a través del proceso histórico de disolución del antiguo modo de producción, el valor existente como *patrimonio-dinero* adquiere, por un lado, la capacidad de *comprar* las condiciones objetivas del trabajo, por el otro, la de cambiarles a los trabajadores liberados el trabajo *vivo* por dinero. Todos estos

¹³ *Ideología...*, pág. 69.

momentos se dan; su diferenciación misma es su proceso histórico, un proceso de disolución y es *éste* el que hace al dinero capaz de transformarse en capital.”¹⁴

Advertimos que las implicaciones de la teoría histórica no son privativas de un momento determinado en la vida teórica de Marx (por ejemplo en la *Ideología alemana*), se las pueden hallar allí donde Marx le da movimiento a la historia a partir de la estructura natural básica para reproducir la vida de los hombres y que consiste en plantear las relaciones de producción como relaciones necesarias e independientes de las formas teóricas en que los hombres han imaginado su historia, por eso es que en dichas relaciones aparecen anteriores a toda formación estatal, a todo discurso jurídico que más bien expresarían las intenciones de aquellas. Esta inversión que ha cometido Marx en contra del dogma que hay entre Estado y sociedad civil, poniendo ésta por arriba de aquel, proyecta un tipo de historia que no es jurídico-política sino una historia en donde la vida se ha desarrollado en modos específicos de producción que tienen una forma política de organizarse. No es que lo jurídico-político se halla desechado sino que el basamento (sociológico si se prefiere) permite la organización de una vida más orgánica que teórica, más mundana que espiritual, más corriente porque todas las categorías que arroja esta teoría histórica son: la vulgar mercancía, el penoso trabajo, el sucio dinero y los cepos de tuturuta (medios de producción) que aisladamente determinan las aspiraciones de una sociedad y su irremisible contradicción que constituye el objeto del proceso histórico.

“Esta concepción de la historia tiene, entonces, por base el desarrollo del proceso real de producción y partiendo de la producción material de la vida inmediata, concibe la forma de las relaciones humanas ligadas a esta forma de producción engendrada por ella, es decir, la sociedad civil en sus diferentes fases como el fundamento de toda la historia, lo cual consiste en representarla en su acción en cuanto Estado (...)”¹⁵

De acuerdo a esta teoría, en 1859 Marx se presenta orgulloso de haber encontrado la traba real que hace marchar la historia y que consistirá en que unas fuerzas productivas que en exceso superan a las relaciones de producción en las que se mueven causan el conflicto entre riqueza real contra organización de la producción en su conjunto: una contradicción que podemos admitir entre economía y derecho. Pero desde el punto de vista de su teoría

¹⁴ C. Marx, *Grun... op cit.*, I, pág. 469.

¹⁵ C. Marx, *Ideología alemana*, E. Pueblos Unidos, pág. 41.

histórica el hallazgo de los factores económicos no expresa más que una estructura que se va condicionando por el desarrollo de la vida humana en la historia y allí en ese desarrollo aparecen las clases sociales y con ellas necesariamente las diversas formas política que irán determinando sus respectivas formas jurídicas que las acompañan. Sin embargo, lo que nos está diciendo Marx es que su teoría histórica sólo nos habla de la génesis de las categorías económicas y su estructuración de la vida humana en la historia y no tanto las formas políticas que desde luego son efecto de aquellas. Marx no estaría confundiendo las causas económicas por los efectos políticos que pudiera tener una clase determinada para conquistar el poder. Su teoría histórica no llega a tanto o por lo menos no llega a fabular sobre el poder que se confunde como causa de las formaciones sociales cuando sólo es parte de los efectos que acontecen tras la composición histórica de un modo de producción en particular.

“Lo que necesita explicación, o es resultado del proceso histórico, no es la *unidad* del hombre viviente y actuante, [[por un lado,]] con las condiciones inorgánicas, naturales, de su metabolismo con la naturaleza, [[por el otro,]] y, por lo tanto, su apropiación de la naturaleza, sino la *separación* entre estas condiciones inorgánicas de la existencia humana y esta existencia activa, una separación que por primera vez es puesta plenamente en la relación entre trabajo asalariado y capital. En la relación de esclavitud y servidumbre esta separación no tiene lugar, sino que una parte de la sociedad es tratada por otra precisamente como mera condición *inorgánica y natural* de la producción de esta otra parte. El esclavo no está en ninguna relación con las condiciones objetivas de su trabajo, sino que el *trabajo* mismo, tanto en la forma del esclavo como la del siervo, es colocado como *condición inorgánica* de la producción dentro de la serie de los otros seres naturales junto al ganado como accesorio de la tierra.”¹⁶

Como consecuencia de ese orden natural se crea una estructura económica que reproduce a la vida o lo orgánico que hay en ella; la implica en tanto en cuanto cada categoría representa o personifica al individuo que de otra manera se encontraría fortuito o libre de las condiciones de producción como lo hace pasar el derecho moderno.¹⁷ Hay que decir que la teoría histórica se refiere a la composición determinada de los modos de producción, pero también a esos movimientos surgidos por las evoluciones económicas que permiten comprender el desenlace de las categorías hacia nuevas formaciones sociales, entre ellas y con especial atención la capitalista.¹⁸ Sin embargo, esta teoría tiene sus límites ya que en ella no se alcanza a advertir la constitución del siguiente movimiento del actual modo de

¹⁶ *Grundrisse*, I, pág. 450.

¹⁷ Cr. C. Marx, *El Capital*, tr. J. Arico, Méx., S. XXI, lib. III, pág. 273.

¹⁸ C. Marx, *Grundrisse*, I, pág. 453 ss.

producción capitalista; apenas si se discrimina en cada época el grado de composición de los medios de producción respecto a los productores, así como las formas políticas que encontramos aparejadas al modo de producción que analiza Marx. Esta teoría también puede definirse como teoría sobre el progreso no tanto tecnológico sino de la producción para reproducir la vida orgánica de la humanidad.

De acuerdo a la inversión de fundamento que hemos señalado podemos inferir que en Marx el movimiento histórico no parte de reproducir un orden humano dissociado de su objetividad natural sino en cómo la naturaleza orgánica se ha reproducido en los diferentes estadios por los que ha atravesado la historia, independientemente si lo ha hecho unas veces mejor que otras, lo que importa es el grado de libertad y sojuzgamiento que como humanos que reproducen su vida material lo ha hecho bajo condiciones en las que no han sido consientes, por eso esta concepción es bárbara porque describe a la prehistoria, a la manera de concebir la organización de la sociedad o si se prefiere el grado de sociabilidad en las que debiera existir el reconocimiento de los propios productos que más bien ha sido avasallado por unos grupos que se elevan a clases sociales y se sobreponen a otros en condiciones que se van preparando por estos mismos individuos que marchan al compás de su propia reproducción de vida.

Podemos decir que la teoría histórica de Marx comparte el mismo principio que la dialéctica hegeliana al asumir al movimiento como conciencia de la libertad, sólo que en Marx la capacidad para elevar la existencia fortuita del proletariado a conciencia de clase y poder disolver las condiciones existentes de una sumisión histórica¹⁹ no es definida de un solo golpe sino que intenta hacerlo primero desde la democracia, luego lo intentará por medio de la dictadura y finalmente con la noción de crisis económica y sus movimientos recurrentes.

Antes de plantear las posibilidad de la conciencia de la libertad, paradójicamente podemos concluir que en Marx lo que hay primitivamente es una teoría acerca de la historia cuyo objeto es la reproducción de la vida material que está más cercana a Darwin²⁰ que a Hegel.

¹⁹ Cf. Georg Lukács, *Historia y conciencia de clase*, La Habana, Ciencias sociales, 1970, págs. 110 ss.

²⁰ Esta opinión la podemos encontrar en F. Engels, *Ludwing Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Moscú, Progreso, 1975, pág. 40; Clyde Kluckhohn *Antropología*, tr. Teodoro O. Méx., F.C.E., 1982, cap. III y desde luego Cerroni, *Introducción... op cit.*, pág. 65.

Desde luego que entre ambos científicos existen sus matices. Darwin presenta un teoría de la vida en cuanto a sus variedades se refiere, entre ellas la humana, la cual culmina en una serie de culturas en donde una de ellas en específico se sobre pone al resto, en cambio en Marx hay una teoría de la reproducción de la vida material en los diferentes estadios sociales de la producción humana que se ha conformado en una unidad cultural que se comprende gracias a la evolución del capitalismo.²¹ Aquí el problema acerca de la civilización se torna complejo, (problema que nosotros hemos señalado como movimiento de lo real) pues de él se pueden sacar varias conclusiones sobre todo si no se aceptan las bases de la sociabilidad de las que habla Kant. Lo que es un hecho es que no se puede decretar la disolución de esa sociabilidad abstracta a partir de una teoría histórica que sólo ha señalado su punto de partida y un resultado al que Marx llama comunismo que en cuanto a la lógica de la misma teoría aparece un tanto impreciso y que habría esclarecer de acuerdo al *ordo ordinis*, es decir habría que plantear la siguiente pregunta: cómo crear un nuevo orden artificial a partir de sus condiciones immanentes.

“El comunismo no es para nosotros ni un *estado* que sea necesario crear, ni un *ideal* sobre el cual haya de reglamentarse la realidad. Nosotros llamamos comunismo al movimiento *real* que anula el estado actual. Las condiciones de este movimiento son resultantes de premisa actualmente existentes.”²²

Antes de comenzar a analizar la inmanencia que debe guardar el movimiento de lo real es importante señalar las siguientes consecuencias de la concepción histórica que han surgido a partir de problemas de naturaleza constitucional.

1. Que si se parte de los hombres concretos que reproducen su vida material en la historia más que encontrar las instituciones tradicionales como la familia, el clan, etc., lo que encontraremos más bien son relaciones de producción que no son practicadas bajo un plan en específico sino para que la vida humana se reproduzca en sus múltiples determinaciones. De acuerdo con esto, la historia en Marx se convierte en una historia sobre las condiciones materiales de la vida humana.

²¹ En realidad, dice Cerroni, que de acuerdo a este punto de vista “(...) nuestra civilización moderna se transforma en un problema histórico y el mundo, al contrario de lo que pensaba Hegel se torno una unidad que debe construirse uniformándolo como una esfera” *Introducción...* pág. 60.

²² C. Marx y F. Engels, *Ideología alemana en Obras completas*, pág. 35.

2. Que bajo este principio o fundamento los estadios sociales aparecen ya discriminados uno sobre otros en cuanto a la organización material que la compone, aparecen unas épocas donde los hombres apenas si se reproducen al igual que un animal; aparece pues una vida humana dramatizada en la historia. Unos tiempos más despiadados que otros y no precisamente bajo la influencia moral de una religión o un Estado sino por la necesidad de un orden que requiere de un tipo específico de sumisión.

3. Que el problema de la civilización moderna tiende a la unificación de la humanidad bajo las mismas condiciones de explotación que son las del capitalismo cuyo resultado del proceso histórico se puede describir a partir de su estructura interna cuya conexión se encuentra en las categorías tales como trabajo asalariado, propiedad privada, dinero, equivalencia, etc.

Una vez que hayamos admitido estas consecuencias veremos que el problema del movimiento real en Marx trata sobre las premisas que desata el proceso capitalista en su conjunto: si han de ser de naturaleza material, de carácter jurídico-político o jurídico-económico.

Capítulo III. Democracia y Comunismo.

Dice Dilthey que la historia de la Stoa o *conservatio sui* culmina con el iusnaturalismo¹ como fundamento de las teorías de Hobbes y Spinoza, ya que se puede apelar a una libertad basada en la protección de un individuo respecto de la comunidad. Por ejemplo, Spinoza hace necesaria la sociedad y al Estado² pues ante la fundación de un orden es preciso crear límites que protejan a la individualidad de la omnipotencia del Estado. Para Spinoza, la común utilidad estaría basada en la defensa de ese individuo que históricamente ha sido subyugado por el Estado, incluso desde la comunidad que creo Moisés.³ Al contrario de la noción negativa de hombre malvado [como la presenta Hobbes] que solamente puede moldearse con leyes y normas de obediencia,⁴ la noción de *conservanti* en Spinoza da al individuo la posibilidad de exigir igualdad frente a la omnipotencia del Estado, así, lo que el Estado regularía sería esa igualdad subsistente en los individuos mediante un contrato. No obstante, las posibilidades de ese contrato son tan grandes que no se suscriben a una igualdad meramente política sino a una igualdad social tal como la concibió Rousseau en su hipótesis funcional de la sociedad ideal.

“Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y por virtud de la cual, cada uno, uniéndose a todos, no obedezca sino a sí mismo y quede tan libre como antes.”⁵

Al respecto Galvano Della Volpe comenta que “la dificultad roussoniana consiste entonces en tener que fundamentar la sociedad política; ese organismo histórico temporal, sobre elementos tan refractarios, presociales, absolutos, del hombre natural, del individuo que es individuo-valor o persona que tiene, sin embargo, sus derechos por la unión con un universal o género que trasciende la historicidad por una especie de investidura extratemporal, extrahistórica, y no por la unión con el género histórico que le es propio: el hombre.”⁶ En el republicanismo de Rousseau ya no se aplica la tajante diferencia entre derecho natural y derecho positivo más bien se da por sentada una situación presocial en la que dominan otros elementos que aún no tienen el estatus de derecho. Marx comparte esta

¹ W. Dilthey, *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, tr. E. Imaz, Méx, F.C.E., 1947, págs. 258 ss.

² B. Spinoza, *Ética*, IV, pro. 35, esc; prop. 37, esc. 1 y 2.

³ Ver B. Spinoza, *TTP*, Atilano D., Barcelona, Altaya, 1997, cap. VII y XVII.

⁴ Ver Rüdiger Zafransky, *El mal*, tr. Raúl Gabas, Tusquets, 2005, pág. 17.

⁵ J.J. Rousseau, *Contrato social*, op cit, pág. 27.

⁶ Galvano della Volpe, *Rousseau y Marx*, tr. A. Méndez, Barcelona, Roca, 1972, pág. 19.

idea, sólo que añadió que esta situación de presociabilidad es un rasgo característico de toda constitución de sociedad conforme a las relaciones e intercambios recíprocos que constituyen la base de la reproducción de la vida. Desde los *Cuadernos parisinos* podemos rastrear esta realidad subyacente cuando dice:

“El intercambio, tanto de la actividad humana en el propio proceso de producción como de los productos humanos entre sí, equivale a la actividad genérica y el goce genérico, cuyo modo de existencia real, consiente y verdadero es la actividad social y el goce social. Por cuanto el verdadero ser comunitario es la esencia humana, los hombres al poner en acción su esencia, crean, producen la comunidad humana, la entidad social, que no es un poder abstracto-universal, enfrentado al individuo singular, sino la esencia de cada individuo, su propia actividad, su propia vida, su propio goce, su propia riqueza. Por tanto, no es en virtud de la reflexión que aparece esta comunidad verdadera, sino en virtud de la necesidad y el egoísmo de cada individuo; es decir, es producida de manera inmediata en la realización de la existencia humana. La realidad de esta comunidad no depende de la voluntad humana (...)”⁷

En la interpretación que hace Galvano Della Volpe en *Rousseau y Marx* da razón suficiente para creer que el problema de la comunidad verdadera o protocomunidad en la que los hombres entran en relaciones de intercambio forma parte de una constante en la historia porque lo que se capta como libertad o seguir siendo libre como antes, según la expresión de Rousseau es la pura individualidad abstraída de sus relaciones materiales más no la reproducción necesaria de la comunidad que no es más que la comunidad humana. No obstante, se requiere de un ejercicio de abstracción de las relaciones inmediatas para ver a este subsuelo que une a los hombres en cuanto género que se autoproduce así mismo, por tanto, dice Galvano Della Volpe, que el verdadero sí mismo es el que uniría a Marx con Rousseau. “La conciencia moral consiste, para Rousseau, padre de la democracia moderna, en el sentimiento de la humanidad o amor humanitario. El amor de los hombres, dimánate del amor de sí mismo (...) es el principio de la justicia humana: es decir, que el impulso de la conciencia nace del sistema moral formado por esta dúplice relación consigo mismo y con los semejantes.”⁸ Hay una labor por parte de ambos pensadores para preservar el verdadero sí mismo de la enajenación, en el caso de Rousseau se trata de la convención que debía de mantener al sí mismo excluyente de toda posibilidad de pluralismo -cualquiera que sea su diversidad- ya que sólo hay cabida -en los asuntos de decisión- para el pueblo reunido inmediatamente presente consigo mismo para formar ley estatal y normas

⁷ C. Marx, *Cuadernos de París*, tr. Bolívar E., Méx., Era, 1974, pág. 137.

⁸ Della Volpe, *Rousseau y Marx*, *op cit.*, pág. 17.

menores.⁹ Por el contrario, en Marx el sí mismo se enajena en su capacidad de abstraerse de sus relaciones de producción inmediatas presentándolas fortuitas para los individuos y carentes de necesidad histórica.

“(…) mientras el hombre no se reconozca como hombre y, por tanto no organice al mundo de manera humana, esta comunidad aparecerá bajo la forma de enajenación. Debido a que su sujeto, el hombre, es un ser enajenado en sí mismo. Esta comunidad son los hombres; no una abstracción, sino como individuos particulares, vivos, reales. Y el modo de ser de ellos es el modo de ser de la comunidad. Por ello, es exactamente igual decir que el hombre se enajena de sí mismo y decir que la sociedad de este hombre enajenado es la criatura de su comunidad real”¹⁰

Todo lo que el verdadero sí mismo quiere es libertad, mérito personal, reconocimiento social de todo individuo humano con sus aptitudes y necesidades particulares. De acuerdo con estas notas -dice Della Volpe- no hay gran diferencia entre el sí mismo democrático y el sí mismo comunismo, sólo cabría la diferencia en cuanto los límites del querer y el amor propio, pues en el caso de Rousseau esos límites se refieren a un espacio nacional mientras que el comunismo tiene la pretensión de perfeccionar al hombre fuera del solar nacional.

“Supongamos que hubiéramos producido en tanto que hombres: cada uno de nosotros habría afirmado doblemente en su producción tanto al otro como así mismo. Yo habría objetivado mi individualidad y su peculiaridad en mi producción; habría gozado doblemente: durante la actividad, la experiencia de una expresión vital individual, y, al contemplar el objeto, la alegría individual de saber que mi personalidad es un poder objetivo, comprobable sensiblemente y que está por tanto fuera de toda duda. En tu goce o consumo de mi producto, yo habría gozado de manera inmediata tanto la conciencia de haber satisfecho una necesidad humana con mi trabajo como la conciencia: de haber objetivado la esencia humana y proporcionado así el objeto correspondiente a la necesidad de otro ser humano; para ser el mediador entre ti y la comunidad, de haber estado en tu experiencia y tu conciencia como un complemento de tu propia esencia y como una parte necesaria de ti mismo, es decir, de haberme confirmado tanto en tu pensamiento como en tu amor; de haber creado tu expresión vital individual en la mía propia, de haber por tanto confirmado y realizado inmediatamente en mi actividad individual mi verdadera esencia, mi esencia comunitaria, humana.”¹¹

Cómo hacer que esta comunidad suceda a partir de una sociedad de individuos egoístas, con qué tipo de leyes los hombres por amor a sí mismos y a sus semejantes producirán su comunidad ya que pareciera que se trata de una asociación altamente amorosa entre sus miembros individuales y con la comunidad, una sociedad con profunda conciencia del amor en todo lo que hace y donde no es necesario los poderes latentes de cada ser humano para enfrentarse como el caso de la noción de *conservanti*. Lo coherente sería decir que el

⁹ Rousseau, *CS*, lib. II, caps. VIII-XII.

¹⁰ *C. Marx, Cuadernos parisinos, op cit.*, pág. 138.

¹¹ *Ibid.*, pág. 155.

verdadero sí mismo en Marx está sujeto al proceso: el hombre tiene que someterse a un resultado que es la superación *Aufhebung* de la enajenación que lo ha cosificado.

“El comunismo es la fase de la negación de la negación y, en consecuencia, para la siguiente etapa del desarrollo histórico, un factor real y necesario en la emancipación y rehabilitación del hombre. El comunismo es una forma necesaria y el principio dinámico del futuro inmediato, pero el comunismo no es en sí el fin del desarrollo humano, la forma de la sociedad humana.”¹²

Podemos decir que desde un inicio Marx no concibe un hombre acabado al cual haya que limitar bajo los equilibrios del poder sino que en el movimiento de la historia no sólo transforma a la naturaleza sino que va condicionando su propia conciencia por eso no se pregunta qué es el hombre y que fines debe formarse sino que se trata de concebir una libertad positiva que supera la situación presente de la conciencia¹³ cuyo estatus se mueve en un proceso de cosas y no de sí mismo.

“EL comunismo a) todavía de naturaleza política, democrático o despótico; b) con la abolición del Estado pero todavía incompleto e influenciado por la propiedad privada, es decir por la enajenación del hombre. En ambas formas el comunismo sabe ya que es la reintegración del hombre, su vuelta así mismo, la superación de la autoenajenación del hombre. (...) El comunismo es la abolición positiva de la propiedad privada, de la autoenajenación humana y por tanto la apropiación real de la naturaleza humana a través del hombre y para el hombre (...) es la resolución definitiva del antagonismo entre el hombre y el hombre.”¹⁴

El problema de la libertad positiva consiste en que carece de regulación, carece de una idea de constitución o por lo menos no la hace explícita porque se trata de alcanzar una conciencia total que para individuarse ya no son precisos los límites. Por el contrario, lo que la conciencia de la libertad negativa establece es trazar límites o las garantías como las que ofrece el liberalismo; que ante todo son funcionales en toda la producción material. No obstante, Marx adjudica que esos límites se encuentran en las cosas y en las categorías económicas de modo que son parte del contenido de la conciencia que una vez restaurada – después de un largo periodo de ruptura- logrará un perfeccionamiento que superará la noción de proceso que es la que hace fragmentar la vida humana como una vida que está limitada por las cosas.

¹² C. Marx, *Manuscritos económico-filosóficos*, tr. Julieta C., Méx, F.C.E., 1970, pág. 148.

¹³ Dice Zafransky que el comunismo de Marx consiste en esa positividad de la libertad que se opone a la concepción de libertad negativa del siglo XVIII que sólo limita el poder, *El mal, op cit.*, pág. 250.

¹⁴ C. Marx, *Manuscritos...op cit.*, pág. 135.

¿Podríamos decir que en Marx subyace una escatología judía que presenta génesis, ruptura y superación de la ruptura a partir del verdadero sí mismo que es la humanidad? Es muy probable. Como también lo es noción de *autarquía* que parece oponerse a la *isonomía* con la que el liberalismo defiende su individualismo. Para el liberalismo no hay posibilidad de comprender la *isonomía* sino como ideal que carga de sentido a la democracia. La *isonomía* moderna solamente es posible gracias a una red de garantías jurídicas que la hacen posible. Tal vez el que más se ha fijado en este aspecto ha sido Giovanni Sartori cuando observa la cercanía entre Rousseau y Marx para diferenciar la libertad que existe entre ambos pensadores. “Cuando Rousseau en el Contrato social se preguntó <<en qué consiste el mayor de todos los beneficios, el que debía ser objeto de toda legislación>> responde <<se reduce a dos objetivos principales, la libertad y la igualdad. Y para Rousseau el último estaba implicado en el primero: hay que tratar de conseguir la igualdad, decía, porque la libertad no puede existir sin ella>>”¹⁵

Para Sartori, Rousseau sería partidario de la igualdad o garantismo liberal que en función de las normas que limitan el poder de las personas fincan las posibilidades de la libertad, en Marx por el contrario, dice Sartori, existe una noción de libertad absoluta en su comunismo. “Probablemente lo que molestaba a Marx era que la democracia implicaba el *kratos*, el poder, mientras que el comunismo no (...) el comunismo es un estado de comunidad, una *Gemeinwesen* en el que no hay rastro alguno de *kratos*.¹⁶ Sin duda la observación es valiosa ya que no conocemos un orden que no comience con la prohibición, con un poder que prohíbe los poderes latentes de los hombres de modo que sin una cierta igualdad en la que se aplique sanción no puede mantenerse los márgenes de la libertad que es precisamente lo que ofrece el garantismo liberal al defender la noción de *isonomía* que es consustancial a la democracia. Para preservar este sentido Sartori tiene que zanjar la diferencia entre la noción de democracia moderna con sus ideales respecto a la formulada por Marx. “El ideal marxiano aparece formulado en su versión común en el *Manifiesto comunista*, donde la democracia es definida como aquella <<asociación en el libre desarrollo de cada uno es la condición del libre desarrollo de todos>> [no obstante] la visión libetaria, el carácter liberatorio en el pensamiento de Marx era extrapolítico, es decir no estaba restringido a la

¹⁵ G. Sartori, *Teoría de la democracia*, tr. S. Sánchez, Madrid, Alianza, 2001, vol 2, pág. 539.

¹⁶ *Ibíd.*, pág. 340.

política, ni centrado a la política.”¹⁷ El carácter de la *Aufheben* que Sartori señala al pasar de una conciencia política a una conciencia social no es más que una superación que priva al ego de su egoísmo y una elevación que une felizmente al ego con el *alter*.¹⁸ Según estas consecuencias, Marx estaría defendiendo un individualismo orgánico ajeno a una máxima colectivista (como un Estado fuertemente centralizado) y también a ajeno al individualismo liberal que se haya normado jurídicamente en todas sus determinaciones. Sin duda, termina diciendo Sartori, más que un contra-ideal lo que vemos es un supra-ideal que flota por encima de los ideales a los que combate.

Podríamos darle crédito a la interpretación que hace Sartori si no estuviera presente la noción de *autarquía* que de alguna manera es consecuencia de Rousseau como la concibe Della Volpe. “La libertad civil o derechos de la iniciativa económica individual, de la seguridad de la propiedad privada no anulan otras libertades que expresan una instancia universal incondicionada (por ser metapolítica): significa el derecho de todo ser humano al reconocimiento social de su capacidad y posibilidades personales; es en una palabra, la instancia genuina y absolutamente democrática del mérito de cualquiera, y por tanto de su derecho al trabajo garantizado; la instancia, en suma de la potencialidad social del individuo humano en general, en cuanto persona.”¹⁹ Según esta interpretación Marx estaría ampliando esos derechos del verdadero sí mismo cuyo resultado sería la exigencia del propio producto como una realización de su autodereminación que sin embargo no la concede el orden del capital. La *isonomía* en este aspecto no alcanza a cubrir semejante demanda: o bien se crea una sociedad de puros obreros o bien de puros propietarios. Sin embargo, aquí se encuentra la originalidad de Marx (maduro) al sostener que la composición social se encuentra en la alquimia de la mercancía que coloca en oposición al trabajo pago del no pago; a la explotación y a la valorización, en una palabra descubre que la *autarquía* es imposible en un intercambio místico en el que aparece desdoblada la personalidad, la integridad individual como trabajo pago y trabajo impago sujeto a explotación. Descubre que no es una determinación de poder de unos hombres sobre otros sino un resultado histórico en la composición de la mercancía, en la alquimia que hay en

¹⁷ *Ibid.*, pág. 342.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ Della Volpe, *Rousseau y Marx*, op cit., pág. 88.

ella para formar el valor. Por tanto, no podemos decir que la superación que ofrece Marx sea supra-ideal más bien se trata de ofrecer un análisis a ese hecho que hace a los hombres unirse en sus relaciones de producción e intercambio, un hecho que más bien ha sido regulado sin que se acepte el derecho a los propios productos. Hasta ahora el dinero ha pagado esclavos, salarios y lujos²⁰ pero no ha cambiado la intención del derecho a los propios productos. El comunismo de Marx en ese sentido no se presenta como una democratización del dinero sino como la conformación de una sociedad a partir de sus elementos de producción algo que hasta ahora resulta caprichoso de imaginar porque estamos acostumbrado a mirar la alquimia para crear el valor de la mercancía, cuyo elemento principal o fuente de valor se haya sujeto a una relación de sujeción.

En sentido estricto Marx tendría que partir del derecho a la libertad de los propios productos y no de la igualdad de una misma condición de acuerdo a las potencialidades individuales, sin embargo la paradoja que habría de crearse sería aquella en que la igualdad puede extenderse o bien hasta la esclavitud o hasta la beatitud como en su momento lo planteo Tocqueville.

“Creo que los pueblos democráticos tienen un gusto natural por la libertad: abandonados a sí mismos, la buscan, la quieren y ven con dolor que los aleja de ella. Pero tienen por la igualdad una pasión ardiente, insaciable, eterna e invencible; quieren la igualdad en la libertad, y si no pueden obtenerla, la quieren hasta en la esclavitud; de modo que sufrirán pobreza, servidumbre y barbarie (...)”²¹

Es un error no creer que la democracia no tienda a la igualdad en todos sus aspectos y que va más allá de la mera determinación de poder como lo cree Sartori pues como Aristóteles la miraba: la democracia era una de las formas de gobierno de mayor inestabilidad debido a sus criterios de igualdad.

“De dos clase es la igualdad; pues existe la igualdad aritmética y la basada en el mérito. Me refiero por aritmética a lo idéntico e igual en cantidad y tamaño, y por mérito a lo igual en proporción. Por ejemplo aritméticamente, supera en igual cantidad el tres al dos, como éste al uno y, en proporción, el cuatro al dos como éste al uno; pues igual fracción separa al dos del cuatro que al uno del dos, ya que ambos son la mitad. Y aunque todos los hombres coincidan que absolutamente justa es la igualdad basada en el mérito discrepan (...) porque si en algo son iguales se creen absolutamente iguales, y porque, si en algo son desiguales, se

²⁰ Víctor Alba, *Historia del dinero*, Méx., Patria, 1955, pág. 33 ss.

²¹ Alexis de Tocqueville, *La democracia en América*, tr. Luis R. Cuellar, México, F.C.E., 1957, pág. 520.

consideran con derecho a todo tipo de desigualdad. (...) los que aspiran a la igualdad, se revelan si creen tener menos, siendo iguales, que los que tienen más” (*Política*, 1302a).

Para Aristóteles quien vivió la destrucción de la *isonomía* el problema de la igualdad en un sentido positivo y progresivo radicaba en que tarde o temprano tanta igualdad era causa de revoluciones entre ricos y pobres ya que éstos últimos con el gobierno en sus manos no podían disolver la posición de aquellos: tan pronto como una vez que conquistaban las magistraturas se abría el abismo que intentaban combatir convirtiéndose ellos mismos en ricos sea mediante favores o por interés propio, de modo que resultaba difícil el equilibrio entre los dos tipos de igualdades de las que conoció la democracia en Atenas.

El ideal de la igualdad siempre contará con el problema de las cualidades ya que es la supresión de las cualidades en tanto universalidad. Por eso decía Marx en su sospecha contra la democracia que...

“Precisamente porque los individuos sólo buscan su interés particular y porque éste no coincide para ellos con sus intereses colectivos –la misma universalidad resulta una forma ilusoria de colectividad, se presenta como un interés que le es extraño, independiente y que es en sí mismo, a la vez, un interés general, especial y particular; o bien han de moverse ellos mismos dentro de esta dualidad, como es el caso de la democracia.”²²

Postular la igualdad como universalidad crea un abismo con el interés particular o de grupo que en función de esta abstracción hace pasar su interés como un interés de la igualdad que puede o no coincidir con la particularidad, si coincide lo hace en función del interés público, en cuanto ciudadano, pero como el individuo moderno es un individuo jánico, es decir doble, resulta difícil que coincida con su interés privado porque allí se hace presente el reino de las cualidades y potencialidades humanas. Tiene que procesar la universalidad como interés de mayoría pero entonces ya no se trata de interés de igualdad sino de una pluralidad que va parcelando el interés del individuo, que va marcando límites pues no puede ser igual en todo. Lo que defienden los liberales es que la libertad en esta igualdad se regula siempre en función de un individualismo. Un individualismo que quiere pero no puede todo lo que quiere, sólo puede lo que el Estado le garantiza según el grado de libertad que esté garantizado en las leyes cuyo espíritu es la propiedad y la seguridad. No se puede ir más lejos, cualquier alteración a este espíritu de ley queda fuera, ya no sería el orden.

²² C. Marx, *La ideología... op cit.* pág. 52.

Formalmente dentro del pluralismo existiría la intención de una fracción, de una clase para igualar su condición dentro del orden privado, sin embargo la propiedad y la seguridad marca el límite de las posibilidades de la legislación y para que coincida el interés particular con la norma sólo se daría su coincidencia si no viola el espíritu de las leyes que guarda el Estado, de modo que no habría la forma de superar la situación de desigualdad del trabajo respecto del capital, más bien toda intención de derecho se movería conforme al espíritu de las leyes que aplican para lo privado.

El derecho a los propios productos se ve limitado no en cuanto a sus premisas democráticas se refiere sino porque el límite del derecho es precisamente lo que garantiza el Estado, así pues de pronto se ve una lucha contra el Estado y la propiedad privada, como lo señalaron los anarquistas y los comunistas, porque presentada así la superación se trataría de destruir al Estado o bien condicionarlo para superar el actual espíritu de las leyes. Derecho y poder aparecen como premisas de superación. Sin embargo, Marx dirá que se trata de un movimiento en la cosa, es decir en su composición histórica del capital D-M/M-D. Una superación totalmente inesperada para una época orientada a fundar el orden jurídicamente.

“El comunismo se distingue de todos los movimientos que hasta ahora lo han precedido, en el hecho de que echa por tierra la base de todas las relaciones de producción y de intercambio anteriores y que, por vez primera, considera conscientemente todas las condiciones naturales previas como creaciones de los hombres que nos han precedido hasta hoy, despojándolas de su carácter natural y sometiéndolas al poder de los individuos unidos. Su organización es, por ese motivo, esencialmente económica; es la creación material de las condiciones de esta unión.”²³

Según Marx la vida se desarrolla conforme a sus condiciones materiales, sin embargo el tipo de relaciones que encuentra preparadas por las generaciones pasadas hacen que la siguiente generación entre fortuitamente en las relaciones de producción como si fuera un hecho natural, como si el trabajo pretérito no constituyera las bases de del género humano en el que éste se desenvuelve. Superar este naturalismo disociado sólo puede lograrse mediante la creación de un sistema de producción que haga universal la reproducción de la vida material. En esto consiste el proceso de la cosa, de la mercancía y la relación con ella la que debe crear las bases de una asociación; la apuesta por este proceso suscita el problema del límite del proceso, pues hasta cuándo se distinguiría un modo de producción

²³ *Ibid.*, pág. 131.

de otro, hasta cuándo se crearía las condiciones de un proceso que ya no deja de cosificar a la conciencia. El problema del límite en Marx haría sospecho el punto de partida para la asociación comunista, pues al poner la superación en la cosa y no en el espíritu de la leyes resulta difícil aceptar bajo qué motivos se unirían los hombres.

Si tomamos -como dice Sartori- el espíritu de la libertad en Marx según el cual la <<asociación en el libre desarrollo de cada uno es la condición del libre desarrollo de todos>> habría que comenzar a legislar la *autarquía* en este sentido, habría que diferenciarla de la *isonomía* pues lo característico sería las notas distintivas de las cualidades individuales o potencialidades humanas que bajo el régimen del trabajo asalariado aparecen en una determinada forma de sujeción como lo es el intercambio para crear plusvalía. No obstante, Marx no desarrolla este aspecto de un solo golpe, está tan preocupado en el proceso de la alquimia del valor de la mercancía que no desarrolla la oposición entre *isonomía* y *autarquía*. Lo hará sucintamente hasta 1875 en el *Programa de Gotha*.

“(…) el derecho igual sigue siendo aquí, en principio el derecho burgués (…) en el régimen de intercambio de mercancías, el intercambio de equivalentes no se da más que como término medio y no en los casos individuales. A pesar de este progreso igual sigue llevando implícita una limitación burguesa. El derecho de los productores es proporcional al trabajo que han rendido; la igualdad aquí consiste en que se mide por el mismo rasero: por trabajo. Pero los individuos son superiores física e intelectualmente a otros y rinden, pues, más trabajo o pueden trabajar más tiempo y el trabajo para servir de medida tiene que determinarse en cuanto a duración o intensidad, de otro modo deja de ser una medida. Este derecho igual es un derecho desigual para trabajo desigual. (...) De cada cual según su capacidad; a cada cual, según sus necesidades.”²⁴

Entre igualdad y *autarquía* media la relación de sujeción del intercambio del trabajo asalariado que se presenta como una relación libre pero que encierra una forma de explotación para crear plusvalía. Dentro del trabajo asalariado se asume cierta igualdad entre los trabajos particulares, sin embargo para transitar a un régimen de espíritu autárquico se debe suponer que la alquimia de la mercancía, del valor de la mercancía se halla disociado de sus elementos esenciales como lo es la parte impaga del trabajo vivo quedando pues liberado el trabajo de un intercambio no equivalente pero no por ello carente de distribución y apegado a una norma. Lo que estaría alegando Marx a este respecto sería que se puede fundamentar el derecho no como derecho igual sino como derecho a la libre

²⁴ C. Marx, *Critica al programa de Gotha*, Moscú, Progreso, 1975, pág. 18.

potencialización de las cualidades individuales normadas incluso por la duración y la intensidad del propio trabajo y no por la extracción de plusvalía. Habría que considerar que el derecho igual es uno más de los factores de explotación de plusvalía pues al fijarse en la parte paga ese derecho igual queda libre la parte impaga para que se la apropie el capitalista. En este sentido la *isonomía* fabril trabaja implacablemente para que esto se realice.

Estamos acostumbrados hablar de *isonomía* en un sentido público, aplicable al derecho del ciudadano, pero de acuerdo a la inversión que ha hecho Marx para hablar de esas relaciones de producción históricas en donde los individuos entran fortuitamente al proceso de reproducción de su vida material, hace ver aquello que lo que consideramos como esfera económica tiene las potencialidades de politizarse porque se presenta como una relación fundamentalmente política que pierde su carácter privado. Analizando la relación que tenemos con las cosas se descubre un tipo de sujeción en el que el derecho civil no cumple más que la función de resguardar una relación de trabajo libre pero inequivalente, es pues en la inequivalencia donde brota el espíritu del derecho en Marx o el contra-ideal que Sartori ve enfrentado al de igualdad. El derecho no puede ser privativo de la igualdad también puede fundamentarse en la diferenciación, según Marx en las capacidades y en las necesidades surgidas de ella cuyo sentido -según nuestra interpretación- sería la *autarquía* pues no se trabajaría en función del mantenimiento de una colectividad orgánica sino del reconocimiento de la alteridad, de la diferencia del sí mismo. Marx en absoluto reconoce que en su comunismo no sólo dibuja un desarrollado material abundante sino una conciencia colectiva de personas buenas que aman a su prójimo como a sí mismos.

Podríamos decir que tras la apuesta por la investigación del desarrollo de la cosa, de las relaciones con las cosas se esconde esa sociedad altamente consciente de la alteridad, del amor al sí mismo humano que asoma el rastro de una fundación de derecho a la libertad de sus productos. Creemos que para que esto no se viera como trasfondo, el problema del límite viene a escalonar al proceso en etapas de desarrollo pues se corre el riesgo de no parar nunca con el resultado que se espera. Hay que agazaparse unas veces, otras en cambio hay que tener un concepto de límite severo y otras veces sólo dejar que los ritmos del capital cumplan el cometido. Todo esto lo vemos cumplido en el Marx que trata el

problema del movimiento de la relación con las cosas o movimiento de lo real como un problema de civilización que estaría condicionando a la conciencia humana hacia un grado más elevado de amor a sí misma.

En consecuencia, podríamos implicar que comunismo y democracia pueden mantener puntos de encuentro pero sólo si se toma como referencia derivada el derecho a la libertad de Rousseau y no tanto como *isonomía* que sin embargo sólo es un medio del proceso escalonado que llevaría al comunismo tal y como lo plantea Marx en el *Manifiesto* y al final del *Programa de Gotha*.

2.

Desde el comunismo Marx se opone a la concepción de la democracia en tanto que ésta no suprime el carácter fortuito de las relaciones que establecen los hombres en la producción. Comenzar a construir a la sociedad renovada en la que el nacimiento no sea fortuito en cuanto a la reproducción de la vida material significa ir más allá del derecho a la igualdad del nacimiento como el presupuesto del que parte el derecho moderado. Sin embargo, ampliar la esfera del derecho a la igualdad hasta el libre acceso a los productos no deja de ser una tarea democrática, con excepción de que se pierde el garantismo de la propiedad privada. Contra este garantismo se levantan las medidas de naturaleza económica con el que el *Manifiesto* pretende centralizar el poder: a) expropiación de la propiedad de la tierra; b) fuertes impuestos progresivos; c) supresión del derecho de heredar; d) confiscación de la propiedad de los emigrantes y rebeldes; e) centralización del crédito en manos del Estado; f) control centralizado de los medios de comunicación y transporte; g) aumento del número de las fábricas de propiedad del Estado; h) trabajo obligatorio para todos; i) combinación del trabajo agrícola y de la explotación industrial y j) educación pública gratuita.

Dice Revel que “cuando se pierde las garantías sobre la propiedad privada se crea un Estado megalómano que controla la economía, la política y la cultura.”¹ De ese modo se acusa a Marx de dar las pautas a la conducta de ese tipo de Estado, lo cual hasta cierto punto es cierto, pues dentro del primer acercamiento que da Marx sobre el problema del

¹ Revel Jean F., *El Estado megalómano*, tr., Carlos Pujol, Barcelona, Plantea, 1981, pág. 102.

límite del proceso mantiene la noción de conquista y centralización paulatina que ira transformando su noción de poder político.

Conforme a los orígenes de la democracia moderna se aceptaba un pluralismo como vehículo de garantías para el individuo, los grupos y su representación. Al respecto, decía Mill:

“(…) no debería permitirse a ningún interés de clase que fuera bastante poderoso para imponerse a la voluntad y la justicia, unida a los intereses de las otras clases. Debería haber siempre un equilibrio tal entre los intereses particulares que ninguno pudiese contar con el triunfo (…)”²

Más que un pluralismo político lo que debía de garantizar la democracia naciente era una *isegoría* cuyo poder representaría la voz de las fracciones en turno cuyo resultado sería la segmentación de las garantías. Por el contrario, Marx cancela este mecanismo y opta por la centralización que le iría robando poder al Mercado. Dos poderes reales tiene la sociedad moderna: el Estado y el Mercado, en este sentido Marx tenía la intención de que el primero limitara al segundo, de que sustrajera las garantías que le había otorgado el derecho moderno a las relaciones de producción. Sin embargo, no es claro en este aspecto porque como dice Carl Schmitt, “Marx quiere resolver la contradicción de lo político en la oposición de clase como último antagonismo de la historia.”³ Lo que sí es claro, dice Hayek: es que “al centralizar al Estado moderno se corre el riesgo de tener un concepto de Estado diferente al Estado democrático como lo conocemos y no tanto al capitalismo en su composición.”⁴

El problema de si el puro poder crea derecho es un problema inmanente a la conquista del Estado y dicho problema es evidente en el *Manifiesto comunista*.

“El proletariado se valdrá de su dominación política para ir arrancando gradualmente a la burguesía todo el capital, para centralizar todo los instrumentos de producción en manos del Estado, es decir, del proletariado organizado como clase dominante, y para aumentar con la mayor rapidez posible la suma de las fuerzas productivas.”⁵

² John Stuart Mill, *Del gobierno representativo*, tr. Marta C. C. de Iturbe, Madrid, Tecnos, pág. 89.

³ C. Chmitt, *El concepto de lo político*, Rafa el Agapito, Madrid, Alianza, 2009, pág. 98.

⁴ Hayeck. F. A. *Caminos de servidumbre*, tr. José Vergara, Madrid, Alianza, 2007, pág. 18.

⁵ C. Marx., *Manifiesto comunista en Obras escogidas, op cit.*, pág. 129.

No se puede justificar a un Marx que vaya de la democracia a la dictadura si se ve desde el punto de vista del poder sobre todo si el resultado consiste en una sociedad en la cual los poderes latentes en cada ser humano han desaparecido. No obstante, si se ve el problema desde el punto de vista del proceso de valorización del capital las cosas cambian de fase, no para mejorar sino para presentar otro rostro. Marx trata de explicar en el *Manifiesto* que algún tipo de derecho debe motivar la conquista por el poder, y ese derecho viene dado históricamente bajo una forma de conciencia que hace al proceso histórico enfrentar una contradicción de naturaleza material, como lo venía explicando en su concepción histórica, sólo que aquí tiene que vérselas con el poder real y allí su ideal de sociedad en la que los individuos ya no entrarían en la reproducción material de su vida de manera fortuita no cuenta con el hecho fundamental que erija o que propicie la creación y el reconocimiento en lo sucesivo de las condiciones formales de ese derecho a la limitación de poderes latentes. Simplemente hay un abismo entre relaciones de poder existentes y creación de nuevo derecho porque una democracia plural estaría poniendo límites al fin que se propone alcanzar y que es la emancipación del trabajo asalariado. Por eso vemos que en el *Programa de Gotha* Marx habla a favor de la república democrática y sin embargo introduce su noción severa de límite político que llama dictadura del proletariado como uno de los medios para acabar con ese pluralismo que defiende las garantías de la propiedad privada. Entre la contradicción material y la creación del nuevo derecho hay un abismo que sólo se hace perceptible porque Marx da dos opciones: a) desarrollo de la democracia a partir de la *isonomía* hasta la centralización del poder y b) límite severo en cuanto dictadura del proletariado impuesta por las contradicciones inmanentes del capital. Cualquiera de estas dos consecuencias termina destruyendo al derecho.

La noción occidental de derecho es creación de límites a los poderes latentes de los individuos cuya esfera es la política. Creemos que Marx pensaba superar la función de esta noción que ha sido un canon para nuestra cultura, sobre todo para entender a la cosa pública, pues la esfera privada al sustraerse de una determinación pública como son las relaciones de sujeción entre capital y trabajo asalariado determina la reproducción de la vida material, de modo que esta esfera debía de volver a ser una determinación de la comunidad. Sin embargo, entre lo público y la comunidad *Gemeinwesen* no deja de haber un abismo que no es explicado por Marx para referirse a la administración que regularía a las cosas y

no a los hombres pues el sentido de comunidad involucraría la supresión ontológica entre Estado y sociedad civil. Tal vez a partir de esta supresión se diera la *autarquía* en función de una comunidad que se autoproduce absolutamente y en abundancia. Sin embargo, creemos que puesto que todo está señalado en función de la contradicción de carácter material el problema del límite en cuanto derecho inunda todo posible escenario o implicación que se pudiera dar al respecto. Distinguirse significa trazar límites y eso es precisamente lo que exhaustivamente no encontró Marx para mostrar su ideal de comunismo que de alguna manera debía encajar con el proceso. Como filósofo del proceso Marx lo comprendió, se enamoró de él y suponemos que para superar al proceso hay que destruir los cánones del proceso cual titán destruye una cultura para comenzar de nuevo otra civilización con otros materiales.

Habría que admitir si la condición humana puede superar los poderes latentes de cada uno para no someter a la alteridad, si se puede hacer de sí mismo su propio logro y el logro de los demás. Marx pensaba que sí, que el problema estaba en las relaciones con la cosa D-M cuyo resultado es la alquimia del valor como lo dirá en *El capital* cuando hable del fetiche de la mercancía en donde le dedica unas líneas a su sociedad comunista.

“La forma-valor y la relación de valor de los productos del trabajo nada tiene que ver con su naturaleza física. Se trata sólo de una relación social determinada de los hombres entre sí.”⁶

Es la relación alquímica con la cosa la que constituye una nueva sociedad, un orden artificial. Habíamos dicho que para Marx la relación con la Naturaleza natural propicia a que el hombre se mantenga unido a ella para transformar las sustancias de ésta en infinitas formas materiales carentes de valor intrínseco a las cosas, sólo el valor adquiere realidad en el intercambio con otros hombres, un intercambio que ya no es de naturaleza sustancial sino artificial cuyo resultado según la evolución de las categorías de este intercambio artificial llegaron a conformar históricamente al capital: $D=[MP+FT]= M'$. Esta alquimia que representa la forma-valor constituye las relaciones de sujeción históricas que habría que disolver para que el individuo se apropie de su producto según el espíritu equivalente del

⁶ C. Marx. *El capital*, I, tr. Floreal M. Méx., Allende, 1984, pág. 87.

nuevo orden: la asociación en la que el libre desarrollo de cada uno sea la condición del libre desarrollo de todos.

“Imaginemos, por último, una reunión de hombres libres que trabajan con medios de producción comunes y que viven según un plan concertado, sus numerosas fuerzas individuales como una sola fuerza de trabajo social. Todo lo que dijimos de Robinson se reproduce en este caso, pero social y no individualmente. Todos los productos de Robinson eran sus productos personal y exclusivo, y por lo tanto objetos de utilidad inmediata para él. El producto total de los trabajadores unidos es un producto social. Una parte vuelve a servir como medios de producción y sigue siendo social; pero la otra se consume, y en consecuencia tiene que distribuirse entre todos.”⁷

No es fácil imaginarse una *autarquía* sin límites preciso como tampoco es fácil crear la sociedad a partir del hecho básico como lo es la reproducción de la vida material mediante la apropiación de los medios de producción cuyo acceso implicaría alguna noción de límite. Habría que comenzar por saber cuáles serían las premisas políticas de la *Aufheben* de Marx en cuanto que se supone que se trata de una sociedad que no pretende surgir de la nada, saber si las premisas serán desarrolladas por la sociedad capitalista o serán impuestas por la lucha de clases. Entre el *Manifiesto* y el *Programa de Gotha* hay congruencia en lo que respecta al desarrollo de la democracia como condición previa a la dictadura del proletariado, sin embargo siempre subyace la noción de límite severo para destruir al Estado instrumento, al Estado maquina como lo llama Marx y Engels. Sin embargo se presenta una paradoja en lo que se refiere a la destrucción del Estado pues cómo puede concebirse un poder que destruya al poder. Deducir que la sociedad absorberá al poder del Estado no parece superar los límites que pudiera haber en la distribución de las cosas.

“El modo de distribución varía según el organismo productor de la sociedad y el grado histórico alcanzado por los productores. Supongamos, para comparar este estado de cosas con la producción de mercancías, que la parte asignada a cada trabajador lo sea en proporción de su tiempo de trabajo. Este último representará entonces un doble papel. Por un lado, su distribución en la sociedad regula la exacta relación de las distintas funciones con las diversas necesidades; por el otro, mide la parte individual de cada productor en el trabajo común, y al mismo tiempo la misma porción que le corresponde en la parte del producto común destinada al consumo. Las relaciones sociales de los hombres en sus trabajos y con los objetos útiles que provienen de éstos se conservan aquí transparentes y simples, tanto en producción como en la distribución.”⁸

Aún tomando como criterio de justicia el tiempo de trabajo invertido individualmente la noción de límite dentro de la producción y la distribución supone algún tipo de regulación

⁷ *Ibid.*, pág. 92.

⁸ *Ibid.*

que haga valer el nuevo canon de justicia cuya situación es el computo del trabajo pues siempre habrá quien por utilidad *free rider* obtenga unos resultados con un mínimo esfuerzo.⁹ O como dice Novoa: “El Derecho como sistema de ordenación de conductas humanas y la necesidad de ordenación no parece que vaya a desaparecer, por mucho que se perfeccione el hombre y la sociedad. Por el contrario, podría suponerse que a mayor perfección, mayor será la ordenación social que rija. Ahora, si lo que se busca es la desaparición de la coercitividad del Derecho, la hipótesis tendrá mayores posibilidades, aún cuando personalmente dudemos de un orden dentro del cual, aún a título excepcional, alguno no realice actos de contravención que obliguen a emplear coacción.”¹⁰

Si admitimos que las nuevas bases del derecho se refieren a la situación que el individuo mantiene con la producción y el intercambio, entonces se debía de crear una red de regulación jurídica en cuanto a la administración del cómputo del trabajo socialmente invertido que ha desarrollado el capitalismo en su perfeccionamiento para extraer plusvalor, pero si el derecho ya no surge como una situación de regulación de la conducta sino como una consecuencia histórica de la apropiación de los productos no parece que en absoluto supere su condición previa; más bien ampliaría al derecho en una dimensión que hasta ahora está vedada. Pero Marx no quiere esto, aunque se implique desde el amor al proceso, quiere destruir al Estado y la noción de derecho que lo acompaña.

Creemos que es la convicción por la revolución la que desarticula la dimensión del derecho con el nuevo espíritu del orden, según el cual: la asociación en la que el libre desarrollo de cada uno sea la condición del libre desarrollo de todos. Ninguna revolución se ha propuesto unir al verdadero sí mismo, ni siquiera Robespierre con el terror logró disolver al egoísmo ciego que se oponía a los excelsos derechos del hombre. Qué será entonces lo que encontramos en Marx ¿demasiado entusiasmo o falta de experiencia? ¿Acaso una visión racional en la que lo real se tiene que entregar al proceso histórico?¹¹ Como quiera que fuere el amor al proceso trae muchos problemas y uno de ellos es la vinculación del derecho de las condiciones existentes de los individuos aún si son las condiciones de

⁹ Ver a Roberto Gargarella, *Las teorías de la justicia después de Rawls*, Barcelona, Paídos, 1999, pág. 112.

¹⁰ Eduardo Novoa M. *El derecho como obstáculo al cambio social*, Méx, S. XXI, 1981, pág. 102.

¹¹ Ver al respecto a Sartori, *Teoría de la democracia*, t. 1, pág. 96.

reproducción de su vida material ya que se presta a la fabulación de una sociedad como la comunista que vive pastando cuando le plazca.¹²

Antes de ver lo atractivo de la revolución o más exactamente el límite severo que Marx le opone al proceso, impliquemos lo que hasta ahora hemos planteado referente a las premisas políticas de las que debería partir el movimiento de lo real.

1. No podemos disculpar a Marx por tratar a la *Aufheben* como un movimiento de las cosas y no como un movimiento jurídico-político porque se borraría cualquier desplazamiento que pudiera sufrir el derecho para trazar los nuevos límites de las conductas de los hombres. Suponer que el verdadero sí mismo ya no requiere de la norma significa apostar demasiado por la humanidad cuya condición siempre termina quebrándose ante las tentaciones del poder.

2. Lo que comienza a ser un movimiento histórico que busca la libertad por medio del derecho a los propios productos termina negando los ideales de la igualdad.

3. Como contra-ideal al ideal de la igualdad el comunismo aviva el derecho y no la explotación en la esfera privada. Sin embargo, al apostar por el proceso subsume el contenido jurídico-político que hay en el conflicto que se refiere a las cosas.

4. El comunismo que surge como superación a la alquimia de la forma-valor supone un objetivo: la superación del trabajo en su forma asalariada, una determinación que es económica pero que no deja de ser jurídica pues es la relación que el trabajador mantiene con la cosa.

5. Y por último, al disolver la alquimia de la mercancía cabría la disolución completa de los elementos que la componen entre ellos el canon del dinero. Desde este punto de vista resulta titánica la demolición de la actual sociedad como la presenta Marx cuando habla sobre su superación, tal vez sea porque un ideal sólo es viable después de las ruinas.

En consecuencia, creemos que es complicado hablar de proceso y de límite si se considera que el mismo proceso desarrollará por sí mismo las condiciones inmanentes de superación

¹² Ver al respecto a Leo Straus y Joseph Cropsey, *Historia de la filosofía política*, tr., Leticia García U. Méx., F.C.E., 2006, pág. 518 ss.

pues se puede entender a la historia como una historia que dramatiza el conflicto al oponer la libertad y la igualdad. Una libertad que algún día se alcanzará y una igualdad que condicionaría el proceso de emancipación. Un resultado que pudiera ser un activismo porque no se tendrían claros los límites del proceso. Sobre estas consecuencias volveremos más adelante, por lo pronto habría que aceptar que las premisas políticas de las que parte el comunismo parecen más bien dadas en una oposición que destruiría a la democracia como un poder que nace de ella para aniquilarla. Una visión que no parece defendible desde la democracia a no ser que tanta igualdad cumpla el cometido del comunismo.

Capítulo IV. Excepcionalidad y repetición.

Antes de hablar de la dictadura del proletariado es conveniente reconstruir el problema que genera la excepcionalidad para conformar al orden cualquiera que éste sea. Un orden es orden porque tiene la capacidad de auto-repetirse constantemente, sin embargo, cuando se presenta la excepcionalidad, cuando se resquebraja la normalidad del orden éste opta por la repetición o por la constitución. Esta lógica del orden no puede entenderse sino como ciclo y no hay ciclo que no tenga límites de modo que la sabiduría del ciclo constituye una forma de narra la historia, de prevenir su excepcionalidad y la posibilidad de asir la historia para que no juegue contra uno mismo cual si fuera la fortuna la que gobernara al hombre. En este sentido, fue Maquiavelo el que comprendió el problema de la excepcionalidad y la repetición originariamente como un problema filosófico-político. No obstante, podemos dar razones para suponer que Marx también plantea el problema de la excepcionalidad y la repetición sólo que lo hace como problema que va de lo político a lo económico. Veamos esta similitud.

Dice Raymond Aron que Maquiavelo tiene la creencia de que la historia obra circularmente en donde sólo se diferencia una época de otra por los grandes hombres que la hacen resaltar; mientras que Marx cree que la historia obra mediante la destrucción de una civilización y el surgimiento de una nueva que sale de las ruinas de la anterior. “Ambos autores, nos legarán cada uno a su modo una sabiduría anti-cíclica de la temporalidad de los diferentes órdenes.”¹

Polibio-Maquiavelo. Para la teoría de la corrupción de las cosas civiles (*anakuklosis*) el ciclo cumple su necesidad en cada una de las constituciones (*πολιτείας*): monarquía, aristocracia, democracia que degradan en tiranía, oligarquía y anarquía. Ningún ciclo es eterno y sin embargo cada Constitución², cada estatus de ser de cada estado puede durar según la materia con la que fueron construidos. Porque a pesar de que su constructor (un monarca) haya previsto las mejores leyes para el funcionamiento de las instituciones y el mejor obrar de sus ciudadanos, lo cierto es que ante la muerte de su arquitecto, su pro genie hará lo posible por luchar por el *principatus* asesinando a su descendencia y si es posible

¹ Raymond Aron, “introducción” a *Il principe*, Milano, Biblioteca Universale Rizzoli, 1992, págs. 16.

² Véase a C. Schmitt *Teoría de la constitución*, tr. Francisco Agala, México, Editorial Nacional, 1966.I, par.1.

instaurar una tiranía en la que nadie se atreva o intente atentar contra el heredero al trono que por asesinato, engaño o corrupción de sus ministros ha llegado al poder ilegítimamente. Pero esta forma de *principatibus* no controla más que el poder político mas no su estatus de validez y puede darse una situación económica o de seguridad estatal que promueva su caída sobre todo si es alentada por sus ministros o su corte que controlan los demás aspectos de la vida del Estado y cuando esto sucede, los ministros o su propia corte que gozan de dinero y de favores se conforman como *principatibus* aristócrata; ya sea de mañana o tarde apresurarán la caída del terrible tirano. Sin embargo, a pesar de que la nueva aristocracia goza de dinero, instrucción y favores, lo cierto es que pronto se ven sus verdaderas intenciones: la avidez del dinero sobre la seguridad del Estado. Muy pronto, esta aristocracia se convierte en oligarquía que controlará no sólo la vida del Estado sino toda la economía del reino, corrompiendo con ello no sólo las instituciones sino a los propios ciudadanos quienes al verse reducidos a la dependencia y a la miseria se ven obligados a romper ese yugo que los asfixia, entonces, este populacho se eleva a sujeto de poder; se convierten en *principatibus populo* e instauran una democracia en donde la igualdad es lo primordial: cada uno se siente tan libre que nadie quiere cumplir con las funciones de sobrevivencia del Estado y menos aún ante la ley porque cada uno se siente dueño de su propia opinión degenerando las leyes y las instituciones, pues lo justo y lo injusto lo decide la demagogia, principal veneno de una masa que no se atiene a nada sino que genera un caos, una guerra civil que termina en anarquía iniciándose de nuevo el ciclo de las repúblicas.

La fatalidad del ciclo se hace presente si se sigue su ritmo: corrupción de leyes, de instituciones y de ciudadanos, sin embargo, el mismo Polibio había previsto que sólo se podía romper con el ciclo si en la guerra civil se constituyera una republica mixta: un solo príncipe en la ejecución la ley; una aristocracia senatorial y un pueblo que legitimara el obrar de ambos poderes³. Sin embargo, Maquiavelo descubre como fatalidad, no la temporalidad con el que obra la historia sino la eternidad del *principatibus*: los hombres siempre van a conquistar el poder, por dinero, por fama, por deber, por codicia o porque quieren mejorar su vida propia o la de sus congéneres no importando cual piel revistan para semejantes fines. La interpretación polibiana de Maquiavelo consiste en la permanente

³ Cf. Maquiavelo, *Décadas de Tito Libio*, tr. Ana Martínez Alarcón, Madrid Alianza, 2000, pág. 56.

conquista por el *principatus* no importando si ésta o aquella forma de república es mejor o más duradera que las demás, lo cual significa de entrada un problema: el problema de la domesticación del tiempo, de si la política está determinada por los medios. Si es así, entonces cualquier finalidad se diluye haciendo imposible su duración, permanencia, progreso y sobre todo la vida del Estado, ya que sólo se manifestaría la transformación y el cambio de una forma de república en otra. Maquiavelo supo muy bien comprender la sabiduría de las antiguas repúblicas, es decir que su naturaleza mudable se hallaba en el origen mismo de la conquista del *principatus* que permitía expulsar a una forma de gobierno e instaurar otra. Así pues, instaura una tecnicopolítica para describir la conquista del *principatus* expulsando con ello a la misma *anakuklosis* y proponiendo una nueva forma de limitar lo indeterminado del *principatus* cuyo estatus expresa su propia realidad, es decir que ante su indeterminación sólo se capta su situación inmediata, no prescriptivamente, no como debería de ser, sino por el contrario, por su propia “situación concreta de ser.”⁴

Así, cualquier pretensión de normar lo indeterminado del *principatus* fuera de esta su existencia concreta debía de expulsársele, debía de lanzársele a la fabula ya que esta realidad es lo que es.

“(…) siendo mi intención de escribir –dice Maquiavelo– una cosa útil para quien esté en grado de entenderla, me ha parecido más conveniente perseguir la realidad efectiva (*verità effettuale*) antes que la imagen artificial.”⁵

La verdad de la realidad con la que opera el *principatus* excluye la materia de fabulación, excluye la verdad que no tiene realidad porque “Muchos han imaginado repúblicas o principados que nunca han sido vistos y reconocidos en la realidad, y es que hay tantas diferencias cómo se vive y cómo habría que vivir, que el que no se ocupa de lo que se hace para preocuparse de lo que habría que hacer, aprende antes a fracasar que a sobrevivir.”⁶ La materia de fabulación, la utopía y el imaginario colectivo serán desterrados para siempre de los límites en los que obra el *principatus* (o poder constituyente) ya que la experiencia

⁴ G. Sartori, *Teoría de la democracia, op cit*, vol. I, cap III, nota 2; vol. 2 cap. X pág. 344.

⁵ Nicolás Maquiavelo, *De principatus, op cit*, cap. XV, p. 109.

⁶ *Ibid.*

demuestra que su obrar se da sólo en el Estado (y no en un *locus* lejano): “Todos los estados, todos los gobiernos que han regido y rigen la vida de los hombres, han sido y son repúblicas o principados.”⁷

Pero si el *principatibus* sólo obra y se determina como realidad efectiva, como realidad de hecho eso significa que cualquier sujeto particular puede establecer su situación concreta como situación verdadera para instaurar la *politeía*, la Constitución (en sentido absoluto) de la unidad política que reclama el Estado para recobrar existencia, es decir cualquier interés particular podría elevarse a sujeto de poder sin que necesariamente se establezca con ello la justicia en la unidad política sino que su determinación de poder sería tan arbitraria como los medios de legitimación que lo hicieron llegar al poder e instaurar en la Constitución el contenido de derecho. Poder sobre derecho o fuerza sobre legitimación y más aún, interés sobre unidad política son las notas de la *verita efectuale* o sea el conflicto sucio y desnudo con el que aparece el *principatibus* de Maquiavelo⁸ cuando constituye al Estado. Valla sabiduría, dirían los modernos.

Al expulsar a la *anakuklosis*, Maquiavelo no sólo ciñe los límites de la realidad política (los conflictos que de hecho existe) sino que demuestra su eterno devenir en las formas que revisten y revestirán los sujetos políticos para conquistar el poder y determinar el contenido de derecho de la nueva forma de gobierno que de ella se engendre. En este sentido, sólo una actitud antiteleológica podría afirmar semejante sabiduría: “la vida sobre la tierra es oscilante, mudable y sin un orden establecido”⁹, sin embargo para una sociedad que venía surgiendo como lo era la burguesa esto significaría su sentencia de muerte. Para sobrevivir dicha sociedad no debía prever su muerte sino la repetición del *principatibus*, es decir debía domesticar su aparición y su retorno, que no la mate, pero tampoco que un sujeto particular la supere, y este es pues el cometido de la sociedad burguesa que Marx y también Tocqueville entendieron al plantear la constante repetición del poder constituyente encabezado por la clase burguesa.

⁷ *Ibid.*, cap. I.

⁸ Según Negri esta sería la actualidad con la que Maquiavelo arremete contra las teorías burguesas de la representación y el enjaulamiento del poder constituyente en la abstracción del pueblo. *El poder constituyente*, *op. cit.*, cap. II.

⁹ R. Calasso, *La ruina...*, *Op cit.*, pág. 132.

La operación de la repetición la realizan primero Hobbes y luego Rousseau para domesticar la temporalidad del *principatibus* de Maquiavelo. Esta operación consiste en que ante las tempestades con las que irrumpe el *principatibus* el cometido consiste en esconder al conflicto: hacerlo abstracto mediante un pacto que afirma y ratifique un <<acuerdo viviente>>¹⁰ en el que todos se comprometen a establecer una persona jurídica (el Estado) que decida la polémica en torno al derecho y cuyo representante ejecute la acción para la paz.

“(...) during the time live without a common power to keep them all in awe, they are in that condition which is called war; and such a war; as is of every man, against every man. For war, consisted not in battle only, or the act of fighting; but in a tract of time, wherein the will to contend by battle is sufficiently known: and therefore the notion of *time*, is to be considered in the nature of war; as it is in the nature of weather. For as the nature of foul weather, lieth not in a shower or two of rain; but in an inclination thereto of many days together: so the nature of war, consisted not in actual fighting; but in the known disposition thereto, during all the time there is no assurance to the contrary. All other time is PEACE.”¹¹

El régimen del acuerdo viviente le permitió a Hobbes proponer un orden en donde la monarquía ya no estuviera a merced del ritmo de la *anakuklosis* sino que se sostuviera por medio de un *pactum*, un *contract* que hiciera responsables a todos sus miembros de la obligación de sostener al orden, pese a las tempestades de los tiempos.

“For a fundamental law, in every commonwealth is that, which being taken away, the commonwealth faileth, and is utterly dissolved; as a bulding whose foundation is destroyed. And therefore a fundamental law is that, by which subjects are bound to uphold whatsoever power is given to the sovereign, whether a monarch, or a sovereign assembly, without which the commonwealth cannot stand; such as is the power of war and pace, of judicature, of election of officers. And of doing whatsoever he shall think necessary for the public god.”¹²

El acuerdo viviente hace responsables a los hombres del orden y de su temporalidad, este acuerdo trata de domesticar la excepcionalidad política o *κατ' ἐξοχην* tras los sobresaltos de

¹⁰ Para caracterizar el *pactum societatis* nos valemos del eufemismo de “régimen del acuerdo viviente” utilizado por Gilbert Durand, *Las estructuras antropológicas del imaginario*, tr. Víctor Goldstein, Méx. F.C.E 2006, pág. 356 ss.

¹¹ . T. Hobbes, *Levithan*, London, Collins Fontana, 1974, cap. XIII, pág. 143; versión castellana del FCE, pág. 102.

¹² *Leviathan*, cap. XXV, pág. 262/ 236-7.

los diferentes sujetos de poder (*monarca, aristos o demos*) asegurando el control, la operatividad o la eficacia desde los mismos individuos. Con esta operación los individuos han expulsado el ritmo cíclico de las cosas que por naturaleza se dan a la corrupción; al tiempo que han impuesto su propia temporalidad. Han sustituido el ritmo cíclico del orden por un orden fundado en un acuerdo viviente, un *pactum societatis* que ya no tiene ninguna referencia, ningún anclaje en el eterno movimiento de la naturaleza. Por el contrario, el acuerdo viviente consiste en la huida de la naturaleza, en la creación, dice Rousseau, de una segunda naturaleza de la que ahora parte este nuevo orden: el orden de la convención. El orden de la convención consiste precisamente en esta abstracción que hace imposible al tiempo de la naturaleza porque es un orden intemporal eternamente viviente. Tan sólo es posible un origen, un sólo origen en donde aparezca la convención, lo demás son repeticiones del origen, repeticiones de la convención.

“(…) faut toujours remonter à une première convention (…) un peuple est donc un peuple avant de se donner à un roi. Ce don même est un acte civile; (…) suppose une délibération publique. Avant donc que d’examiner l’acte par lequel un peuple est un peuple; car cet ecat, étant nécessairement antérieur à l’autre, est le vrai fondement de la société. (…) s’il n’y avait point de convention antérieure,, où serait, á moins que l’élection ne fût unanime, l’obligation pour le petit nombre de se soumettre au choix du grand?”¹³

El acuerdo viviente o *pactum societatis* no tuviera significación sin esta abstracción que es la convención, sin este dispositivo formal que elimina cualquier diferencia real, que enjaula, encadena y domestica las diferencias absolutas presentadas precontractualmente. Prestatalmente hay diferencias de linaje, de clase, de lengua, pero la convención las elimina en su interior por amor a sí misma, las hace acéticas para establecer el orden.

“Celui qui ose entreprendre d’instituer un peuple doit se sentir en état de changer pour ainsi dire la nature humaine, de transformer chaque individu, qui par lui-même est un tout parfait et solitaire, en partie d’un plus grand tout, dont cet individu reçoit en quelque sorte sa vie et son être; d’altérer la constitution de l’homme pour la renforcer; de substituer une existence partielle et morale à reçue de la nature. Il faut, en un mot, qu’il ôte à l’homme ses forces propres pour lui en donner qui lui soient étrangères, et dont il ne puisse faire usage sans le secours d’autrui. Plus ces forces naturelles sont mortes et anéanties, plus les acquises sont

¹³ Rousseau J.J. *Du contrat social ou principes du droit politique* [1762] en Vaughan *political writing*, , vol. II, London, Basil Blackwell, 1962, lib. I, cap. V, pág. 31-2. Versión castellana de Espasa, pág. 25-26.

grandes et durables, plus aussi l'institution est solide et parfaite; en sorte que, si chaque citoyen n'est rien, ne peut rien, que par tous les autres (...)"¹⁴

La operación de la repetición aleja a la violencia y realiza al interior de la convención una domesticación no sólo de los individuales sino de la temporalidad de éstos en la medida en que ya no es posible el conflicto real que se encarne en los individuos sino que simplemente basta el asentimiento de éstos para que esta operación cobre vida en una substancialidad que formará al Estado.

“<<Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale; nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout>> À l'instant, au lieu de la personne particulière de chaque contractant, cet acte d'association produit un Corps moral et collectif. Composé d'autant de membres que l'assemblée a de voix, lequel reçoit de ce même acte son unité, son *moi* commun, sa vie et sa volonté.”¹⁵

En definitiva, la repetición de la convención consiste en la ejecución eficaz de instituir al conflicto y lo abigarrado de su existencia mediante un pueril asentimiento de la autoconciencia que afirma su autodeterminación en una unidad política que lo acoge como pueblo. La convención es entonces esa fuerza abstracta que toma el revestimiento del pueblo, no de este o de aquel pueblo sino del sujeto abstracto que ha logrado la institucionalidad del conflicto con la operación eficaz de un acuerdo viviente.

El sujeto abstracto que ha logrado el acuerdo viviente, es decir la convención del pueblo o segunda naturaleza que ha dirimido los conflictos en su interior es la expresión eficaz que instituye todo el orden tanto jurídico-político (Derecho y Constitución) como espacio-temporal (soberanía e inalienabilidad). Esta operación hará que la *verita efectuale* sea la realidad verdadera del orden burgués, un orden en donde el conflicto está abstraído en el mismo sujeto de poder ya que la realidad que de él se engendra es lo que es: inmovilización del conflicto, imposibilidad de un sujeto de poder que altere este orden que abstrae cualquier particularidad de intereses porque su cometido de la convención consiste en volver a dotar al conflicto de la misma forma y substancialidad que lo compone. Repetir

¹⁴ *Ibid.*, lib. II cap. VII, pág. 51-2: 534.

¹⁵ *Ibid.*, lib. I, cap. VI, pág. 32: 28.

fatalmente la misma forma y sustancialidad porque no tiene otra determinación que no sea el acuerdo viviente operando en la abstracción del la convención del pueblo que ejecuta eficazmente la domesticación del tiempo.

La única certeza que tiene la burguesía, tras la destrucción de su Estado, es que no morirá porque ha vendido su alma al diablo: siempre que se acerque su muerte vendrá “el demonio de la repetición”¹⁷ que cobrará sus favores en los individuos que personifiquen la tragedia y el drama de la primera convención. Por eso decía Marx que teórica y políticamente la convención viene a dar a luz con la Revolución Francesa y prácticamente vuelve a repetirse ya no en los tiempos del tío sino del sobrino. Robespierre por Luis Blanc, la Montaña de 1793 a 1795 por la de 1848 a 1851. En este sentido, decía Marx, estas figuras que reaparecieron en los periodos revolucionarios no era más que productos de la repetición.

“(…) la tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos. Y cuando éstos aparentan dedicarse precisamente a transformarse y a transformar las cosas, a crear algo nunca visto, en estas épocas de crisis revolucionaria, es precisamente cuando conjuran temerosos en su auxilio los espíritus del pasado, toman prestados sus nombres, sus consignas de guerra, su ropaje, para, con este disfraz de vejez venerable y este lenguaje prestado, representan la nueva escena de la historia universal. Así, Lutero se disfrazó del apóstol Pablo, la revolución de 1789-1814 se vistió alternativamente con el ropaje de la República Romana y del Imperio Romano, y la revolución de 1848 no supo hacer nada mejor que parodiar aquí al 1789 y allá la tradición revolucionaria de 1793 a 1795.”¹⁸

Pero no es que Marx haga escarnio de la repetición sino que ve que los individuos no tienen otra solución para superar los conflictos antitéticos de las clases sociales, como más tarde (1859) lo especificaría.

“Del mismo modo que no se puede juzgar a un individuo por lo que piensa de sí mismo, tampoco se puede juzgar a una época de transformación por su conciencia; es preciso, al contrario, explicar esta conciencia por las contradicciones que de la vida material, por el conflicto existente entre las fuerzas productivas sociales y las relaciones de producción. Una forma social no desaparece nunca antes de que se desarrollen todas las fuerzas productivas que caben dentro de ella, y jamás aparecen relaciones de producción nuevas y superiores antes de que hayan madurado, en el seno de la propiedad antigua, las condiciones materiales para su existencia.”¹⁹

¹⁷ Esta expresión no es nuestra pertenece a Calasso, véase *La ruina de Kasch, op cit.*, págs. 188 ss.

¹⁸ C. Marx, *El dieciocho brumario*, IMEL, t.1, 1976, pág. 408.

¹⁹ Marx, *Contribución...*, *Op. cit.*, pág. 7.

Para Marx no es posible romper con la repetición desde la abstracción del pueblo sino que la ruptura debe de hallarse en un paradigma que le anteceda a la crisis del Estado, un paradigma que es anterior e independiente a la forma estatal y que sin embargo constituye su situación de ser. Al contrario de Maquiavelo la sabiduría anticíclica de Marx consiste en que el verdadero devenir de la realidad no radica en la lucha eterna por el *principatibus* sino en las causas que lo desarrollan cuya génesis y movimiento no se ubica en la corrupción de una forma de gobierno sino en intereses concretos que obligan a los hombres a transformar su organización jurídica, política, religiosa, filosófica e ideológica.

Decíamos que no sólo Marx captó el fenómeno de la excepcionalidad y la repetición, también lo hizo Tocqueville quien sintetizaba los acontecimientos de la revolución de 1848 diciendo...

“(...) ha habido sin duda revolucionarios más malvados que los de 1848, pero no creo que los haya habido más estúpidos, a propósito de mayo: Era la parodia del 24 de febrero, de la misma manera que el 24 de febrero había sido la parodia de otras escenas revolucionarias. Antes ya había escrito, recordando la invasión de la Cámara: nuestros franceses sobre todos los de París, mezclaba gustosamente los recuerdos de la literatura y del teatro con sus más graves manifestaciones y eso lleva frecuentemente a creer que los sentimientos que exhiben son falsos, mientras que sólo están torpemente decorados. En este caso, la imitación fue tan visible que la terrible originalidad de los hechos permanecía oculta. Se trataba de un tiempo en que la imaginación de todos estaba embrutecida por los colores groseros utilizados por Lamartine en sus *Girondins*. Los hombres de la primera generación seguían vivos en el espíritu de todos, sus actos y aquel día llevaba la huella visible de esos recuerdos y siempre me parecía que todos preocupaban más de representar la Revolución francesa que continuarla (...) Aunque veía que la conculcación del espectáculo sería terrible, jamás conseguí tomarme realmente en serio los actores y el conjunto me pareció una mala tragedia representada por unos cuantos histriones provincianos”²⁰

Existen diferencias simples entre Marx y Tocqueville para referirse a la repetición. Marx propone la expulsión de la repetición a partir de la dictadura del proletariado²¹, Tocqueville por su parte reivindica los conflictos existentes sosteniendo que sólo dos clases pueden mantener más o menos sano los principios de igualdad y de libertad con el que obran las repúblicas modernas: una aristocracia que prevalecerá sobre todo por su instrucción, dinero, valor, etc., y un populacho que defenderá la igualdad pese a que se vean reducidas sus

²⁰ A. Toqueville, *Souvenirs* citado por Calasso en *La ruina... op cit.*, pág. 195.

²¹ A excepción de Carl Schmitt nadie había concebido la dictadura del proletariado no sólo como rompimiento con la “repetición de la convención” sino como una transición del estado de derecho a un estado económico, *La dictadura*, tr. J. Díaz García, Madrid, Alianza, 1985, págs. 358 ss.

libertades, es decir una aristocracia que es más republicana en cuanto define su posición política a partir de la libertad y un populacho democrático que defiende la igualdad a costa de la libertad absoluta.²² Estas dos fuerzas constituidas serán las que mantendrán en raya al conflicto institucionalizado en el Estado moderno. Tocqueville jamás imaginó que pudiera expulsarse la repetición de la convención, sólo diagnóstico el obrar de la *verita efectuale* dentro de la república moderna, pensó que la forma absoluta del poder político lo encerraba la representación del pueblo y si alguna vez se rompiera la unidad política el pueblo la restauraría sin reparo alguno.²³

Si bien tanto Marx como Tocqueville diagnosticaron en su momento la repetición de la convención, no por ello concebían a la *verita efectuale* de la misma manera, porque para Marx la forma del sujeto político real es antitética respecto a la representación del pueblo. En Marx no es posible la universalidad abstracta a no ser el género humano, por eso al igual que Maquiavelo el interés particular sigue dominando el contenido de derecho y su legitimación; sigue dominando la sentencia según la cual <<quien conquista al *principatibus* decide la polémica en torno al derecho>>²⁴, sólo que a diferencia de Maquiavelo el poder se instaura desde las relaciones económicas, idea que por muy extravagante que haya sido para ese entonces cambia el paradigma de las revoluciones políticas.

Para Marx, el cambio de paradigma de las revoluciones sociales y formas de Estado debe ser sintetizado no a partir de una teoría del poder y del derecho sino en dos principios que muestren cómo se transforma la totalidad de la sociedad, que expliquen cómo es que se ha transitado -en su devenir- las relaciones de producción y las fuerzas productivas que anteceden y son independientes a las formas jurídico-políticas. Estos dos principios son más que dos axiomas a demostrar, son dos criterios de certeza de una realidad en permanente movimiento que pese al estatus que guardan las relaciones existentes, las

²² CF. Alexis de Tocqueville, *La democracia en América*, *op cit.*, págs. 517 ss.

²³ “El pueblo dirige el mundo norteamericano como Dios lo hace con el universo. Él es la causa y el fin de todas las cosas. Todo sale de él (del pueblo, lo mismo que de Dios) y todo vuelve a absorberse en su seno.” *Ibid.*, vol I/1ª parte, cap. IV, p. 53.

²⁴ Ver la diferencia que establece Pierre Lascoumes entre “*estaus* práctico del derecho” respecto del “estatus teórico” “*Toute la critique de Hegel se concentre autour d’un seul problème, la distinction entre reconnaissance du droit et la connaissance du droit, entre le statut pratique et le statut théorique du droit.*”, *Marx: du vol de bois à la critique du droit*, Paris, Universitaires de France, 1984, pág. 258. También, *Rheinische Zeitung*, número 298, 25 de octubre de 1842, en *Escritos de juventud*, tr. W. R. *Op. cit.*, pág. 251.

relaciones de clase constituidas en el Estado moderno, sin embargo, se filtran, se diluyen de la *verita efectuale* con que la burguesía constituyó al conflicto. Sólo una realidad en movimiento, una realidad en proceso queda afuera de la *verita efectuale* en tanto en cuanto esta realidad se verifica en la experiencia porque es una realidad que constantemente asegura su proceso fuera del Estado pero condicionando la existencia del propio Estado, es decir que las crisis con las que irrumpen los sujetos de poder no son exclusivas del Estado sino su determinación viene dada por crisis más globales, más crueles que condicionan y determinan no sólo las relaciones jurídico-políticas sino las relaciones que engendran estas crisis que han dejado de ser políticas para ser entendidas económicamente.

Creemos que en Marx la noción de límite severo se encuentra vinculado al problema de la excepcionalidad y la repetición ya que ante todo se trata de romper *downbreak* con las crisis cíclicas del capital que posibilitarían la emergencia de un sujeto político como el proletariado que debe establecer su poder y su contenido de derecho a partir de relaciones económicas, un movimiento que parte de un Estado normado jurídicamente hacia una situación constituyente de naturaleza económica que es precisamente la forma en cómo estaría justificada la transición que va de una democracia hacia la dictadura. Para que esta transición surja es necesario concebir una dictadura ajurídica que no sólo sea producto de la crisis estatal sino de un momento extraordinario surgido de una crisis global del capital, de su ciclo de producción, expansión y estancamiento. Así pues, el verdadero ciclo que produce y reproduce el estatus de la clase capitalista no se encuentra en la repetición de la convención sino en el ciclo de expansión y contracción de las relaciones sociales.

“Las crisis representan entonces el síntoma general de la superación de [ese] supuesto, y el impulso a la asunción de una nueva forma histórica.”²⁵

Para Marx la verdadera situación extraordinaria *κατ' ἐξοχήν* no sería causada por la corrupción de las cosas civiles, ni por la excepcionalidad de las leyes y el cumplimiento técnico del poder para solucionar los conflictos que lo han motivado, sino que el origen de tales medidas se engendraría en lo más hondo de las relaciones de producción y las fuerzas productivas que dan cuenta de las crisis cíclicas (comercial, industrial y financiera) que

²⁵ C. Marx, *Grundrisse*, I, pág. 163.

desestabilizan todo el estatus existente, toda la *verita effectuale* porque estas crisis cíclicas se suceden mecánicamente sin que ninguna medida estatal les ponga solución final.

“Así como los cuerpos celestes, una vez lanzados a sus órbitas, las describen durante un tiempo definido, así también la producción social, precipitada a ese movimiento alternativo de expansión y de contracción, lo repite por necesidad mecánica.”²⁶

La burguesía pudo haber domesticado la temporalidad con la que se repite la convención, pudo constituir no sólo el conflicto sino su temporalidad en el *pacto social*, pudo haber enjaulado al poder constituyente en la abstracción del pueblo representado, incluso pudo desatar una era política en donde las repúblicas modernas sólo se establecen de forma legítima por medio de la autodeterminación del individuo, pero frente a la verdadera temporalidad, frente a la realidad como proceso que hace reproducir su propio mundo, es decir sus propias relaciones de producción, no ha tenido hasta ahora ningún mecanismo o dispositivo eficaz que expulse a su verdadera temporalidad: las crisis cíclicas del capital.

La *verita effectuale* enfoca una realidad específica: existen diferencias de clase que están constituidas en la Constitución del Estado, pero eso no significa que esta realidad cubra todo el radio de las relaciones entre los individuos, sino más bien determina una forma específica de dominio que abstrae su verdadero origen el cual no es estático sino que permanece en movimiento como *Wirkliche Bewegung* o movimiento real. Esta realidad procesándose se mueve por debajo de la *verita effectuale* de una Constitución estatal y la condiciona: predice en ella el surgimiento de un nuevo sujeto de poder, de nuevas relaciones de producción y desde luego el surgimiento de un mundo renovado con nuevas determinaciones.

Con la idea de rompimiento *Zerbrechen* de la crisis económica se supone que el comunismo superaría cualquier pretensión utópica para cimentar la sociedad renovada a partir de la expulsión de un ciclo determinado, sin embargo, lo que ha surgido más bien es una teoría revolucionaria con el contenido de un su sujeto de poder que es de naturaleza económica. Por lo pronto, debe de quedar de manifiesto la sabiduría anti-cíclica de Marx: el

²⁶ C. Marx, *El capital*, *Op cit.*, pág. 609.

haber captado, al igual que Maquiavelo, que la temporalidad de una era se da en ciclos, pero que en la crisis de los ciclos se dan las condiciones de su expulsión, condiciones que son inmanentes a su proceso, es decir condiciones de situación límite que están siempre subordinadas a los sujetos actuantes en su proceso histórico y no arrojadas a poderes como la fortuna, la providencia o la casualidad. Por muy evanescente que sea el devenir de la historia, siempre serán los sujetos los causantes de su ruina y de la edificación de una nueva sociedad. Lo importante para advertir la ruina y el surgimiento de una sociedad renovada depende de la comprensión de la propia crisis que a diferencia de Maquiavelo, Marx ve constatada en la experiencia de las crisis económicas.

A este respecto Martín Nicolaus dice que “(...) los *Grundrisse* es un trabajo en el que Marx centra toda su atención en las condiciones de ruptura y rompimiento no sólo de la gran crisis económica de 1857 sino de las futuras crisis en donde a partir de ella se puede constituir a la sociedad comunista.”²⁷ También es opinión aceptada por Bolívar Echeverría que el centro del análisis llevado a cabo por Marx es la crisis estructural. “El concepto de crisis hace referencia a la totalidad del proceso de producción de un sujeto social como proceso que tiene siempre una forma histórica determinada. En verdad, el concepto de crisis, para Marx, es el concepto de una determinada “situación límite” a la que ha arribado un determinado proceso de producción del sujeto social (...).”²⁸ De igual forma el concepto de crisis estructural ha sido aceptado por Habermas al concederle el honor a Marx de haber descubierto y sistematizado el concepto que hoy tenemos de crisis. “Las crisis surgen cuando la estructura de un sistema de sociedad admite menos posibilidad de resolver menos problemas que las requeridas para su conservación.”²⁹

Podemos decir que el paso de una crisis estatal a otra económica no refleja una yuxtaposición sino la realidad de un mundo que cada vez se hacía más grande. Para Maquiavelo *la crisi del Stato* significaba la destrucción no sólo de una forma de Estado, sino de una cultura, de un mundo como el griego, el judaico, el musulmán, etc., pero también el advenimiento de un nuevo orden como el reino español, el reino francés y el reino inglés. Su filosofía de la historia no puede comprenderse sin la situación extraordinaria o excepcional por la que atravesaban los estados. Para los tiempos de Marx, por el contrario, las crisis de los estados nacionales ya no se entendían desde su núcleo, sino a

²⁷ Martín Nicolaus, “El Marx desconocido” en *Grundrisse*, tm. I, pág. XI-XL.

²⁸ B. Echeverría, *El discurso crítico de Marx*, Méx., Era, 1986, pág. 187.

²⁹ J. Habermas, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, tr., J. L. Etcheverry, Madrid, Cátedra, 1973, pág. 21.

partir de crisis más globales que afectaban ya no a un país sino a una región, a un continente.

La diferencia radical para comprender a la historia cíclica moderna la encontramos en Marx porque es el primero en fundamentar al proceso de producción capitalista en constante crisis que lleva al extremo del *downbreak or collapse* a la civilización que lo soporta, situación que no es motivada precisamente por los hombres sino por la relación con las cosas resultado de la valorización del valor. Encontrar el límite acuciante de este proceso constituyó la tarea más asfixiante que pudo tener Marx. El problema es si lo logró o sólo propuso algunas rutas para que el propio proceso histórico las denostara, esto es precisamente lo que estamos averiguando.

En consecuencia, entre la excepcionalidad y la repetición se encuentra el problema del límite que guarda cualquier orden. Para romper *Zerbrechen* al orden es necesario concebirlo como ciclo sujeto a excepcionalidad y repetición, en este sentido Marx pensó encontrar la verdadera excepcionalidad en el ciclo económico pero sólo lo hizo diagnosticando las revoluciones políticas y su fatalidad en cuanto repetición del orden; encontró la imposibilidad para diferenciar lo que ya no debía ser propio del orden de modo que no tuvo otra opción que trazar un límite severo que acabara con la repetición no sólo de la convección sino de toda la producción.

Límite *πέρας* y rompimiento están estrechamente unidos dentro de una mentalidad olimpica que supone que va a gobernar las voluntades humanas después de la destrucción. Sin embargo, también cabría la posibilidad de otra lectura en la que se impone un límite al régimen del derecho de la propiedad capitalista impidiendo la repetición de una convención que favoreciera a ese derecho mediante una situación económica que motivará otro tipo de asociación en la que apareciera el verdadero sí mismo y no una abstracción formal como lo es la representación del pueblo.

Cualquiera de estas dos opciones hipotéticas no cancela, empero, el carácter despótico que tiene la noción de límite severo en cuanto que la nueva asociación sería la del verdadero sí mismo que suprimiría al proceso de producción material basado en el valor del capital y a la falsa convección donde se institucionalizan los intereses de clase en lugar de abolirlos.

Estos reclamos los vemos constatados contra los socialistas que son la parte más cercana a los comunistas y de los cuales éstos últimos debían de separarse de semejante incomprensión

del movimiento de la historia. Ahora pasemos a ver la noción política de rompimiento que surge como consecuencia de haber planteado la excepcionalidad y la repetición.

Capítulo V. La *Zerbrechen*.

La *Zerbrechen* en Marx parte de la crítica al Estado moderno, a ese Estado dotado de eficacia positiva cuyo poder delimita al derecho. A ese poder que va determinando todas las determinaciones particulares. Desde la *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel* pasando por el *Manifiesto* hasta el *Dieciocho Brumario* no se modifica la crítica entorno al Estado, según la cual éste se constituye desde la comunidad hasta la autoridad que determina las particularidades de aquella. No obstante, introduce la noción de destrucción *Zerbrechen* en el sentido de que un Estado destruye un orden jurídico y estatuye otro. Creemos que sin ser consciente del todo Marx se entromete en la distinción que hay entre Estado-Poder y Estado-Derecho. Lo creemos porque su crítica gira en torno al Estado-Poder en donde piensa que éste va a destruir al anterior orden jurídico e instaurar a la nueva comunidad desde el poder del Estado. Este procedimiento constituye el camino contrario para instaurar al orden: del poder pasando a la comunidad y no de la comunidad hacia el poder. Sin embargo, el problema que se genera en este trayecto es que no existe la descripción de la persona ética-jurídica colectiva que imparta derecho o en su defecto la fundamentación del derecho a partir de la individualidad.

En el *Dieciocho Brumario* Marx no solo habla de la repetición sino de la *Zerbrechen* a partir de la crítica al Estado-Poder derivado de la teoría constitucional francesa.

“La primera revolución francesa, con su misión de romper todos los poderes particulares locales, territoriales, municipales y provinciales, para crear la unidad civil de la nación, tenía que necesariamente que desarrollar lo que la monarquía absoluta había logrado: la centralización; pero al mismo tiempo amplió el volumen, las atribuciones y el número de servidores del poder del Gobierno. Napoleón perfeccionó esta máquina del Estado. La monarquía legítima y la monarquía de Julio no añadió más que una mayor división del trabajo, que crecía a medida que la división del trabajo dentro de la sociedad burguesa creaba nuevos grupos de intereses, y por tanto nuevo material para la administración del Estado. Cada interés común (*gemeinsame*) se desglosaba inmediatamente de la sociedad, se contraponía a ésta como interés superior, general (*allgemeines*), se sustraía a la propia iniciativa de los individuos de la sociedad y se convertía en objeto de la actividad del Gobierno, desde el puente, las escuelas y los bienes comunales de un municipio rural cualquiera, hasta los ferrocarriles, la riqueza nacional y las universidades en Francia. Finalmente la república parlamentaria, en su lucha contra la revolución, viose obligada a fortalecer, junto con las medidas represivas, los medios y la centralización del poder del Gobierno. Todas las revoluciones perfeccionaban esta máquina, en vez de destrozarla. Los partidos que luchaban alternativamente por la dominación, consideraban la toma de posesión de este inmenso edificio del Estado como el botín principal del vencedor.”¹

¹ C. Marx, *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, op cit., págs. 488-89.

Hay que partir del supuesto de que la *Zerbrechen* supone un *principatibus novis* (nuevo bajo todos los aspectos) no sólo en lo referente a las armas propias, a la virtud, al azar y a la oportunidad sino como dice Maquiavelo a “Las dificultades que nacen de las nuevas leyes y costumbres que se ven obligados a implementar para fundar al Estado y proveer su seguridad.”² Es decir, el nuevo aspecto del poder para crear derecho. El poder puede revestir un tipo de sustancialización donde el interés particular se abstrae en forma de convención o representación del pueblo para crear el derecho o bien puede que el interés particular sea opuesto al derecho como en las monarquías absolutistas donde poder y derecho se enfrentaban. Al respecto, lo que nos cuenta Marx es que el Estado moderno francés sufre una sustancialización de un poder que se hace interés general y sin embargo sigue presentando las notas particulares del interés de clase perfeccionando el contenido de derecho, por eso, no importaba qué fracción tomará el poder en la revolución de 1848, al final de cuentas dejaban intacto la determinación de poder que creaba derecho.

Creemos que para que el derecho fuera creación de Estado tuvo que haber ocurrido una revolución en la percepción de la universalidad en cuanto derechos humanos y eso es precisamente lo que motivó a crear una sociedad que prescindiera del contenido del interés de clase que pudiera formular al derecho en sus propios términos en vez de formularlos en los términos de la universalidad.

Ahora bien, la *Zerbrechen* de Marx debía crear lo nuevo o renovado bajo todos los aspectos, es decir apelar a un tipo de derecho que fundamentará al poder. Creemos que esa fundamentación se desglosa de la universalidad según el concepto del verdadero sí mismo, es decir aquella universalidad que ya no limita los poderes latentes de los individuos. Advertimos esto porque cuando los críticos de Marx como es el caso de Sartori se refieren a la *Zerbrechen* lo enuncian en estos términos:

“la tesis predominante es que primero debe conquistarse el Estado y luego debe ser mantenido, transitoriamente al menos, como detentador de las propiedades estatales. Por otra parte la tesis de que el Estado debe destruirse (*Zerbrechen*) no aparece sólo en los escritos de la comuna. En el *Manifiesto*, Marx habla de toda la producción... concentrada... en los individuos asociados: sin duda una referencia a la fórmula de la descentralización, sin Estado, ruidosamente reiterada en 1871. Al mismo tiempo en 1851 en el último capítulo del *18 brumario* propugna la inmediata disolución del Estado. Resulta, por lo tanto, difícil sostener que Marx que defiende la descentralización y el autogobierno sea ocasional o que no sea sincero.”³

² N. Maquiavelo, *El príncipe*, *op cit.* cap. VI, pág. 59.

³ G. Sartori, *Teoría de la democracia*, *op cit.*, pág. 550.

En su crítica, Sartori está en la misma línea en la cual el Estado determina el contenido de derecho y la forma de organización jurídica del Estado, no ve el problema de derecho que se crea al destruir al Estado. Tampoco creemos que Marx lo haya visto de esta manera sino más bien creemos que las implicaciones de derecho parten desde su concepto ampliado de sociedad. La ciencia jurídica de Kelsen nos ayudará a comprender mejor este aspecto. Para este teórico...

“(...) la sociedad, en la medida en que es considerada como conjunto de comportamientos fácticos y causalmente determinados de los hombres, deviene naturaleza, deviene una porción de la naturaleza que no ha de distinguirlas esencialmente de otras partes del contexto causal universal. Y es sólo en la medida en que seguimos enfocando lo social desde un punto de vista ético (o jurídico) normativo, que podemos construir a la sociedad como objeto distinto de la naturaleza.”⁴

Kelsen habla de un orden normativo, de un orden ético artificial que ha de distinguirse del orden causal determinado por la pura fuerza. No se puede hablar de un orden de pura fuerza que crea el poder y determine al derecho, es necesario concebir al derecho como un resultado de la moralidad, al igual que Kant, ese resultado constituye la sociedad de modo que el poder es más bien la fuerza que habría que restarle a la naturaleza causal, a pesar de que los problemas de imputación impliquen alguna fuerza o poder estatal. En Marx la sociedad es un resultado histórico de unas relaciones de producción inconscientes, relaciones de fuerzas y de sujeción de las cuales los hombres no saben que no saben que esas fuerzas los dominan. No saben que se relacionan fortuitamente para reproducir su vida, no saben de la naturaleza de su sociedad; pertenecen a la naturaleza de su sociedad que sin embargo es artificial, de modo que la *Zerbrechen* implicaría la disolución de ese poder que someten al hombre a reproducir su vida a un nivel material, que sin embargo ese poder engendra una superestructura de sujeción de carácter moral, jurídico y religioso. Pareciera que en Marx domina la concepción del poder sobre el poder, poder que combate al poder para crear una sociedad moralmente avanzada que excluye por principio la explotación del hombre por el hombre. Esto se debe a que carece de una determinación jurídica en la cual el derecho crea las condiciones del Estado como lo es el Estado de derecho contemporáneo. No hay una noción de derecho puro y si la hay es prestada por Stirner.

⁴ H. Kelsen, Dios y el Estado en *Logos*, tr. Jean, Jennequin, Madrid, Alianza, 1999, Pág. 246.

Kelsen interpreta estupendamente la noción de derecho puro que se desglosa del *Eigenhit* de Stirner. Lo que quiere demostrar Kelsen es que el verdadero sentido del derecho es el individuo y no el poder de los gobernantes que han sustancializado al Estado-Poder para determinar al derecho como la tradición francesa del Estado secular que ha identifica los mismos atributos de Dios en el Estado. Esta crítica epistemológica –dice Kelsen- aparece en Stirner quien fundamenta no a la sociedad sino al derecho puro, es decir desvinculado de toda relación cuya cede es el individuo.

Stirner comienza su obra *El único y su propiedad* diciendo: “Yo no soy Nada, en el sentido de vacío; pero soy la Nada creadora, la Nada de la que mi Yo creador lo crea todo.”⁵ La condición de posibilidad para crear el todo no es una abstracción de la mente como Dios o el Estado sino el egoísmo simple y llamo, él es que crea los poderes.

“(…) no hay poderes superiores, sino porque yo los elevo y me pongo debajo de ellos. He aquí, pues, en qué consisten mis relaciones con el mundo. Yo no hago ya nada por él, por el amor de Dios, no hago ya nada por el amor del Hombre, sino por mi amor propio. Así, tan sólo el mundo puede satisfacerme, mientras quienes lo consideran desde el punto de vista religioso (con el cual, notadlo bien, confunden el punto de vista moral y humano), el mundo sigue siendo un piadoso deseo (*pium desiderium*), es decir, un más allá, un inaccesible. Tales son la felicidad universal, el mundo moral, en que reinarian el amor universal, la paz eterna, la extinción del egoísmo (...).”⁶

Desde un punto de vista jurídico, esta operación en la que desaparece la concepción tradicional del Estado deja ver lo que se regula, es decir la voluntad en cuanto poder de los individuos, sus ilimitadas intenciones respecto a sus derechos. Por el contrario, si se ve al único desde un punto de vista de la comunidad, de la sociedad, de las relaciones para producir su vida material como lo ve Marx al criticar a Stirner en la *Ideología alemana* este único aparece como egoísta absoluto. No obstante, lo que Stirner quería demostrar era que ese egoísmo era el supuesto de la realidad por posición a los fantasmas de la abstracción.

“El Estado vino a ser así la verdadera persona ante la que desaparece la personalidad del individuo; no soy Yo quien vivo, es él quien vive en Mí. De ahí la necesidad de desterrar el egoísmo de otros tiempos y convertirlo en el desinterés y la impersonalidad del mismo. Ante el Estado-Dios desaparecía todo egoísmo y todos eran

⁵ M. Stirner, *El único y su propiedad*, tr. Pedro González Blanco, Méx., Juan Pablo Editores, 1976, pág. 8.

⁶ *Ibid.*, pág. 96.

iguales ante él, todos eran hombres y nada más que hombres, sin que nada permitiese distinguir a los unos de los otros.”⁷

En Stirner no es necesario una *Zerbrechen* para modificar los fundamentos del poder, tan sólo basta asumir que el contenido de derecho es la propia individualidad, es ella la que crea sus condiciones de libertad.

“¿Qué es, pues, mi propiedad? Lo que está en mi poder y nada más. ¿A qué estoy legítimamente autorizado? A todo aquello que puedo. Yo me doy el derecho de propiedad sobre un objeto por el solo hecho de que me apodero de él, o en otros términos, me hago propietario de derecho cada vez que me hago propietario por la fuerza; al darme el poder, me doy el título. Mientras no podáis arrebatarme mi poder sobre una cosa, esa cosa sigue siendo mi propiedad. ¡Pues bien, sea! ¡Que la fuerza decida de la propiedad y Yo esperaré todo de mi fuerza! El poder ajeno, el poder que yo dejo a otro ha hecho de mí un siervo; ¡que mi propio poder haga de mí un proletario! Vuelva yo, pues, a entrar en posesión del poder que he abandonado a los demás, ignorante como era de la fuerza de mi poder. A mis ojos, mi propiedad se extiende hasta donde se extiende mi brazo; Yo reivindicaré como mío todo lo que soy capaz de conquistar y extenderé mi propiedad hasta donde llegue mi derecho, es decir, mi poder.”⁸

Lo que rescata Kelsen de Stirner son las infinitas posibilidades del derecho a partir de un individualismo único que crea críticamente la noción de Estado de derecho regulado por el propio derecho de estos individuos y no por el poder abstracto de una noción ideológica de sociedad, nación o cualquier otro sentido de comunidad.

“Esto es lo que ha hecho Stirner (...) al afirmar reiteradamente que el Estado no es sino un fantasma, un fruto de la imaginación, una simple ficción. Sin embargo, entre este anarquismo como crítica del conocimiento y un anarquismo político que niega absolutamente toda validez de las normas coactivas obligatorias, no existe más relación de necesidad que entre el ateísmo ético-político y el ateísmo como crítica del conocimiento, el cual si bien, niega la existencia de Dios, puede suponer, no obstante, un orden moral del mundo. Esta teoría jurídica pura de Estado, que desintegra el concepto de Estado distinto del derecho, es una teoría del Estado sin Estado. Y por más paradójico que parezca, sólo de esta manera la teoría del derecho y del Estado abandonan el nivel de la teología para acceder al rango de la ciencia moderna.”⁹

Alguna fundamentación de derecho debía tener la *Zerbrechen* de Marx para aniquilar la noción teológica de Estado como lo hizo Stirner al proponer al único como fundamento de derecho, sin embargo Marx descubre que Stirner ofendió de una vez y para siempre a la

⁷ *Ibid.*, pág. 31.

⁸ *Ibid.*, pág. 271.

⁹ H. Kelsen, Dios y el Estado, *op cit.*, 265.

humanidad, al verdadero sí mismo por eso no estará de acuerdo con él en la *Ideología alemana*, obra que le dedica más de trescientas páginas para decir que ese único no tiene causa, no tiene vínculo y que tiene una paradoja: no existe en la realidad, de modo que cualquier fe en la sociedad, en la especie se disuelve. Al respecto dice Calasso:

“¿En qué mienten Marx-Engels, al hablar de Stirner? Prácticamente en todo. En un libro como *El único*, en el que la paradoja es el objeto del texto, en el que todo es incongruente y aberrante respecto a cualquier camino trazado, basta con fingir no descubrir que la incongruencia, la paradoja y la aberración no eran accidentes sino el mismo fin del discurso, basta negarse a ver que este discurso delirante no es más que la definitiva propedéutica a la mudez y el trabajo de destrucción ya está hecho.”¹⁰

No solamente se encuentra ausente la causa y el vínculo del único sino que desaparece también cualquier camino trazado hacia el verdadero sí mismo que Marx ya había fijado en su comunismo, por eso no puede aceptar la inmoralidad del único. Sin embargo, como observa Calasso, Marx retomará al único de Stirner para darle contenido en lo concreto.

“El individuo, este personaje refractario cuya genealogía en el proceso del capital Marx ilustraría con sequedad en los *Grundrisse*, escapaba, sin embargo, a su presa como existencia empírica. Así pues, el único continuador inmediato de Stirner, el único fiel secuaz que ha aplicado rigurosamente a lo concreto lo que el maestro (Hegel) había adivinado de manera genérica, es el Marx de los *Grundrisse* y *El capita*.”¹¹

Según esta interpretación Marx es secuas de Stirner sólo en el sentido de que le da contenido al único en su relación inmediata con lo concreto, con la cosa, o sea con el proceso de producción de valor, y en esta relación aparece las posibilidades del derecho del único en cuanto a la apropiación de su producto. Así pues, formalmente esta sería la vía más o menos clara en la que Marx apelaría a las posibilidades del derecho del individuo para apropiarse de su producto por la vía que corre de la comunidad a la autoridad. Pero entonces el derecho sería el liberador y Marx no acepta esta tesis o si la acepta lo hace de una forma muy vaga en 1859, en donde una vez presentada la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción y abriéndose el periodo revolucionario los hombres deben dirimen el conflicto de una forma jurídico-política en incluso de manera ideológica y religiosa. Como todo lo echa en manos del proceso cree que éste encontrará por sí mismo el amor del verdadero sí mismo. No admite la lección nihilista que le da Stirner, o no acepta

¹⁰ R. Calasso, *Las ruinas... op cit.*, pág. 266.

¹¹ *Ibid.*, pág. 269 y 273.

que la sociedad en su proceso de desarrollo se hará más individualista cuyo contenido de derecho puede comprenderse desde un pluralismo y no desde la unidad.

La *Zerbrechen* en Marx es un problema que no debe quedarse en los textos de carácter político en el que sólo se aprecia el cambio del sentido del poder: de la comunidad a la autoridad y de la autoridad pasando a la comunidad, como dijimos, es un problema *novis* en todos sus aspectos en donde la concepción del derecho se encuentra a la base no solo para fundar al Estado como en el caso del Estado de derecho sino fundar nuevos derechos que superarían al espíritu de las leyes basados en la propiedad privada capitalista.

Con cierta razón dice Calasso, “el mundo de hoy desciende, sin saberlo, de Stirner.”¹² Que la teoría del derecho (sobre todo derecho puro) haya encontrado en Stirner la fundamentación que acabara con la substancialización de la teoría del Estado-Poder no significa que allí se haya agotado la pretensión de fundar nuevos derechos. Lo que el Estado-Derecho regula son los derechos del propio Estado que finca frente a la individualidad, mientras que la teoría del Estado sin Estado como la llama Kelsen a *Der Einzige sein Eigenthum* de Stirner son las infinitas posibilidades de los derechos de los individuos en la cual, al igual que Marx, supone una sociedad en donde los poderes latentes de cada ser humano se auto-regulan. La concepción anarquista de la sociedad es la que mejor postula las consecuencias del *Unmensch* de Stirner que sintetiza Bakunin al oponerse a Marx.

“Marx es un comunista autoritario y centralista. Quiere lo mismo que nosotros: el triunfo total de la igualdad económica y social, pero en el marco del Estado y a través del poder estatal, a través de la dictadura de un gobierno provisional muy fuerte y casi despótico, esto es, a través de la negación de la libertad. Su ideal económico es el Estado como único propietario de la tierra y de todo el capital (...) Nosotros, en cambio, queremos el mismo triunfo de la igualdad económica y social, pero a través de la supresión del Estado y de todo aquello que pueda llamarse derecho jurídico y que, en nuestra opinión, pueda considerarse como negación permanente del derecho humano. Nosotros queremos la reconstrucción de la sociedad y la construcción de la unidad de la humanidad, pero no desde arriba, con intervención de autoridad y funcionarios socialistas (...) sino desde abajo, por medio de una federación constituida libremente por las asociaciones obreras de todo tipo que se han liberado del yugo del Estado.”¹³

¹² *Ibid.*, pág. 262.

¹³ Mijail Alexándrovich Bakunnin, carta a Ludovico Nabruzzi 23 de enero de 1872 en Hans Magnus, *Conversaciones con Marx y Engels*, tr. Michel Faber, Barcelona, Anagrama, 1999, pág. 307.

Entre elogios e injurias Bakunnin siempre señaló a Marx como el Moisés de la clase obrera que quería implementar su comunismo con medidas despóticas heredadas por su cercanía con la tradición francesa, en especial con Louis Blanc.

“Tanto el retórico francés, en su calidad de político burgués y apasionado admirador de Robespierre, como también el erudito alemán, en su calidad triplemente característica de hegeliano, judío y alemán, tanto el uno como el otro son convencidos estadistas y defensores del comunismo autoritario.”¹⁴

No es momento para tratar el problema de la dictadura del proletariado, sin embargo, resulta pertinente señalar que el comunismo estatal, como lo concibe Bakunnin, sea también producto de la alianza de Marx con los proletarios franceses, es decir su dependencia con las armas ajenas, en este caso las armas teóricas. Marx tenía que compartir la idea robesperiana de la construcción de la sociedad desde el poder y no desde la sociedad como lo señala Bakunnin. No obstante, ambos estarían de acuerdo con el verdadero sí mismo que es la fuente de derechos, sólo que en el caso del anarquismo no existe la fundamentación económica de los nuevos derechos o por lo menos no se concibe la causa de la sujeción del trabajo asalariado.

“En cuanto a mí –dice Bakunnin-, llevado por la embriaguez del movimiento revolucionario en Europa [1848], me había preocupado muchísimo más del lado negativo que del lado positivo de esa revolución. En efecto, me había interesado más por la subversión de lo existente que por la construcción y organización de lo que había de seguir.”¹⁵

Como diría Maquiavelo, acerca de los *principatibus novis*: azar, virtud y oportunidad cuentan dentro de una tecnicopolítica y no son ajenas a Marx, Bakunnin, Proudhon y Lassalle, sólo que se diferencian en cuanto a su resultado. Marx quería un movimiento de toda la historia, de modo que no vio un problema de derecho y de libertad que de alguna manera alcanzaron a ver el resto de las fracciones, desde luego con sus diferencias. El resultado puesto en el proceso es lo que buscaba ávidamente Marx más no las consecuencias inmediatas de un proceso revolucionario, lo paradójico es que al ir tras el proceso libertario políticamente suprime las libertades.

¹⁴ Bakunin, carta fechada en 1844, *op cit.*, pág. 43.

¹⁵ Bakunin, carta fechada en 1871, *op cit*, pág. 84.

“*Pregunta*: <<Pero no es verdad que los socialistas consideran por regla general que el traspaso de los medios de trabajo a la propiedad común de la sociedad es la gran meta de su movimiento?>>

Marx: En efecto. Decimos que esto será el resultado del movimiento. Sin embargo, será una cuestión de tiempo, de educación, así como la formación de formas sociales superiores.”¹⁶

¿Podríamos decir que la idea de proceso es la causa evidente de no advertir que el mismo proceso tenía que darse jurídicamente? Ni siquiera podemos decir que la hipótesis científica de 1859 tiene el mismo peso que tiene la idea de proceso y mucho menos la dictadura del proletariado juega el mismo papel que juega el movimiento de lo real pues todo está puesto en él. Todo está montado de tal modo que camine sobre el proceso y llegue hasta el verdadero sí mismo. Toda parece ser entregado terriblemente al proceso y esto hace vacilante cualquier momento de *Aufhebung*. Si esta afirmación es aceptada, qué razones tendría Marx para atacar a sus rivales quienes proponen una solución diferente al problema del *principatibus novis*, diferente a la vía del poder que va hacia la comunidad que como señalamos es heredada de los revolucionarios franceses.

En consecuencia, podemos decir que la *Zerbrechen* en Marx debía de contener cierta creatividad para el *principatibus novis* más allá del despotismo proletario. Sin embargo, su idea de construir a la sociedad desde el poder parece fácilmente criticable, incluso alienta a la paradoja: destruir un poder con un poder mayor. En el deporte de las revoluciones sociales Marx quería suprimir el poder del Estado con un poder mayor en vez de fundar las condiciones del poder como lo hizo el liberalismo en su evolución que terminó limitando al poder del Estado por medio del derecho aunque para esto fuera a echar mano de Stirner. Si el proceso es lo verdadero, entonces aparece una tecnicopolítica dominada por la finalidad, que es el amor al verdadero sí mismo, pero esta finalidad puede ser producto de la fabulación (de una abstracción) a menos de que se acepte la creación de derecho dentro de las relaciones de sujeción económica que podría fundar la sociedad renovada, sin embargo el derrotero sería éste: de la comunidad a la autoridad, y no como enérgicamente pide Marx: del poder hacia la comunidad. Debe de admitirse que este procedimiento destruye al derecho y es contrario al verdadero sí mismo, a menos que el verdadero sí mismo ya no requiera de derecho y entonces el sí mismo de Marx termina perteneciendo a la

¹⁶ Entrevista con Karl Marx, 18 de diciembre de 1878, *op cit*, pág. 369.

imaginación y no al proceso que se ha dado por medio del derecho. Así pues, resulta paradójica la idea final del proceso cuyo resultado es el verdadero sí mismo.

Para transitar al siguiente capítulo diremos que la *Zerbrechen* en Marx permite comprender su visión política que se circunscribe a su época, en donde el deporte de las revoluciones sociales está iniciando, en donde el poder y el derecho aún se excluyen porque sólo se entiende al derecho a base de fuego y violencia; porque aún no está teóricamente fundado el derecho a la apropiación de los productos.

Capítulo VI. El problema de la novedad en todos sus aspectos.

Habíamos dicho que la excepcionalidad *κατ' ἑξοχην* trae consigo la repetición o la constitución y aunque la repetición sea una forma de constitución hemos visto que hay dos diferentes modos de constitución: la que se deriva de la sustancialización del Estado-Poder y la que parte del fundamento del derecho para suscribirle límites al Estado o sea la fórmula Estado-Derecho. Hemos visto que la *Zerbreche* en Marx no sólo es un concepto de destrucción de la repetición de la constitución del Estado-Poder sino que apunta a una constitución desde el poder para fundar a la comunidad. Sin embargo, el sentido de Constitución en cuanto nuevo régimen jurídico se pierde porque el derecho en cuanto conjunto de libertades protegidas estatalmente se haya ausente pues se asume una situación constituyente de naturaleza económica que debe de conformar un poder centralizado que organizará las nuevas condiciones económicas. Este poder debe preservarse para su existencia al no permitir que el anterior orden económico se reproduzca. Destruir una situación jurídico-política e implementar nuevas condiciones económicas mediante un poder centralizador garantizaría la creación de la nueva sociedad. Grosso modo este sería el paso de la transición hacia el comunismo, del movimiento de la historia *Wirkliche Bewegung* que superaría la explotación del hombre por el hombre, el resto del resultado revolucionario sería mera repetición no sólo jurídico-política sino fundamentalmente jurídico-económica. Es en este sentido cómo Marx intentaba salvaguardar su movimiento comunista en cuya operación aparece un sujeto social que se levanta desde la lucha de clases hasta convertirse en poder constituyente. Así que es de esperarse que viera en otras teorías de Estado, como la de Proudhon y Lassalle, la incomprensión del movimiento real *Wirkliche Bewegung*. Sin embargo, creemos que pese a estas críticas Marx no termina solucionando el problema del *principatibus novis* o el problema de la novedad en todos sus aspectos ya que propiamente no se trata de la forma de un Estado.¹

Para 1845 está ya escrita la *Idolología alemana* cuya síntesis reúne las contradicciones entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción que permanecerá como hipótesis sobre el proceso histórico hasta *La contribución*² de 1859. Sin embargo, para

¹ Ver al respecto a J. M. Bermudo, *Maquiavelo consejero de príncipes*, Barcelona, UB, 1994, cap. IV.

² Ver al respecto C. Marx, *Ideología... op cit.*, pág. 46 ss; *Miseria de la filosofía*, Moscú, Progreso, 1981, pág. 91; *Manifiesto... op cit.*, págs. 38-9 y *Contribución...op cit.*, pág. 7.

Proudhon y para Lassalle la contradicción no se desenvuelve en esta lógica y no porque no la hayan conocido³ sino porque conciben a la contradicción en una lógica de constitución de unidad o *veritata effectuale* y no como movimiento de lo real *Wirkliche Bewegung*.

En 1846 Proudhon lanza su *Système des contradictions, ou philosophie de la misère* y para 1862 Lassalle se ve galardonado con su *Was ist eine Konstitution?*, ambos contemporáneos de Marx parten del mismo paradigma que éste último deja abierto: la excepcionalidad económica de las crisis cíclicas del capital. Sin embargo se oponen en el rumbo y el resultado de la revolución.

Proudhon venía pregonando su posición desde el socialismo francés con su *Primera memoria* y *Sobre la propiedad* obras que sirven de puente entre él y Marx. Es en este contacto en donde la concepción de Estado de Proudhon adquiere un tono hegeliano no precisamente para exponer el movimiento de la historia sino para demostrar el misterio de las revoluciones sociales, algo que sonaba chocante para un Marx que se oponía a las fantasías hegelianas. “(...) yo diré –dice Proudhon- cómo estudiando en el silencio de mi corazón y lejos de toda consideración humana, el misterio de las revoluciones sociales, Dios el gran desconocido, se ha convertido para mí en una hipótesis, quiero decir, en un instrumento dialéctico.”⁴ Lo que intenta probar Proudhon es un sistema de contradicciones que parta de las categorías de la economía política en el mismo sentido que Hegel. Claro, si éste aplicaría su método a la economía política: tesis, antítesis y síntesis juegan un papel importante para demostrar que la realidad de las categorías son expresiones constitutivas de la totalidad de la producción, así pues, valor, valor de cambio, trabajo, etc., son entidades constituidas a partir de ese movimiento.⁵

La crítica que le propina Marx a Proudhon en la *Miseria de la filosofía* está dada más o menos en los mismos términos que la crítica a la dialéctica de Hegel, es decir desde la conciencia.⁶ “Los materiales de los economistas –dice Marx- son la vida activa y dinámica de los hombres; los materiales del señor Proudhon son dogmas de los economistas (...)

³ H. M. Enzensberger, *Conversaciones con Marx y Engels*, pág. 118 ss.

⁴ Proudhon, *Sistema de contradicciones o filosofía de la miseria*, Méx., Pueblos Unidos, 1960, prol., pág. 34.

⁵ Prescindiendo del escario que Marx le hace a Proudhon en lo referente al movimiento dialéctico, lo sustancial consiste en que Marx no ve ninguna proporcionalidad ni tampoco ningún momento constituido en cada una de las categorías. “No existe una relación de proporcionalidad plenamente constituida, existe tan sólo un movimiento constituyente.” *Miseria...* op cit., pág. 45 ss. Ya para la *Contribución* vuelve a repetir esta misma sentencia, *op cit.*, pág. 48 ss.

⁶ Juan Garzón, Prologo a Hegel, *Filosofía del derecho*, unam, 1985, pág. 14.

ideas y pensamientos [cuyo origen] es el movimiento de la razón pura.”⁷ Proudhon utiliza la misma determinación del pensamiento, es decir objetiva el lado de la conciencia, el lado de la abstracción del movimiento, pero a diferencia de Hegel la síntesis no se resuelve ontológicamente sino éticamente porque cada uno de los giros, positivo y negativo son puestos como determinaciones morales: bien y mal o lado bueno y lado malo de lo que constituye cada categoría.

“Las categorías económicas no son más que expresiones teóricas, las abstracciones de las relaciones sociales de producción. El señor Proudhon, tomando las cosas al revés como buen filósofo, no ve en las relaciones reales más que las encarnaciones de estos principios, de estas categorías, que dormitaban (...) en el seno de la razón impersonal de la humanidad.”⁸

La crítica a la dialéctica de Hegel es revivida aquí por Marx para atacar a Proudhon en cuanto a la dirección del proceso se refiere, al grado de convertirla en contrapuesta. “Hegel tiene la virtud de plantear problemas, reservándose el derecho de solucionarlos para el mayor bien de la humanidad, en cambio tiene el defecto de adolecer de esterilidad cuando se trata de engendrar por la acción de la dialéctica una nueva categoría.”⁹ En esta crítica no sólo se volatiliza el lado de la conciencia sino que expone la excepcionalidad que debe forjar a los tiempos cuyo método de Hegel no estaba preparado para dicha empresa, de ahí que Marx vea con calamidad que la dialéctica de Hegel sólo era operante en un momento *pos festum*, es decir después del proceso constituyente no sólo en lo referente al Estado sino en lo que respecta a las propias relaciones de producción, lo cual no hace eternizar a los tiempos sino ver la imposibilidad de superarlos ante la excesiva excepcionalidad económica que plantean las crisis del capital.

“Los hombres establecen las relaciones sociales con arreglo al desarrollo de su producción material, crean también, las ideas y las categorías conforme a sus relaciones sociales. Por lo tanto, estas categorías, estas ideas son tampoco eternas como las relaciones a las que sirven de expresión. Son *productos históricos y transitorios*. Existe un movimiento continuo de crecimiento de las fuerzas productivas, de destrucción de las relaciones sociales, de formas de ideas; lo único inmutable es la abstracción del movimiento: *mors immortalis*.”¹⁰

⁷ C. Marx, *Miseria... op cit.*, pág. 85.

⁸ *Ibid.*, pág. 90.

⁹ *Ibid.*, pág. 94.

¹⁰ *Ibid.*, pág. 91, Lucrecio, *De rerum..* III, 882.

La dialéctica de Hegel está diseñada no sólo para justificar al proceso de la sociedad burguesa (como lo veremos en el capítulo X) sino para hacer inteligible el estatus que guarda para que la autoconciencia comprenda la totalidad de lo real. La dialéctica de Hegel no podía pues, desde esta comprensión de la historia, cuestionar el abatimiento, la excepcionalidad o extraordinariedad del proceso de producción no sólo porque no había referentes preciso sino porque echados en brazos de la razón no podía cuestionarse situaciones que la jaquearán, en una palabra no podía dar respuestas a nuevas situaciones, a nuevas circunstancias porque, por decirlo así, el engranaje de la dialéctica de Hegel opera en una sola dirección: la dirección de la constitución por vía de la comunidad hacia la autoridad en ello consiste su *verita efectuale*, en cambio, la dialéctica en Marx está orientada hacia la excepcionalidad, hacia los cambios y adaptaciones de los movimientos de los procesos de crisis como más tarde en *El capital* hable de *the law as such*. No parte, por tanto, de la normalidad de los tiempos sino de su excepcionalidad no sólo del Estado sino del propio ciclo económico porque su principal motor es el desbordamiento y la constante destrucción que los hombres hacen de su realidad de modo que prevé que siempre habrá momentos desbordantes que requieren una respuesta, una nueva dirección que modifique la continua perturbación que desató la crisis.

En este sentido, la crítica hacia Proudhon va encaminada a demostrar que la propensión hacia las síntesis conciliadoras sólo inmovilizan las contradicciones reales buscando equilibrios que siempre son momentáneos, es decir nunca terminan de constituirse el conflicto de clases sino que vuelve aparecer otra vez la misma contradicción. De establecer un equilibrio con la misma contradicción no queda más que arrojarse en brazos de la providencia que es precisamente lo que hace Proudhon al sostener que el secreto de las revoluciones radica en una especie de genio social, una razón humana impersonal que acomoda al mundo en proporciones y equilibrios.

“Toda nueva categoría –dice Marx- es una hipótesis del genio social para eliminar las desigualdades engendradas por la hipótesis precedente. En resumen, la igualdad es la *intención primitiva*, la *intensión mística*, el *fin providencial* que el genio social no pierde nunca de vista, girando en el círculo de las contradicciones económicas. Por eso la providencia es la locomotora del señor Proudhon mucho mejor que la razón pura y etérea.”¹¹

¹¹ *Ibíd.*, pág. 101.

No es la caricatura que hace Marx de Proudhon lo que nos interesa sino el sentido lógico que encierra su afirmación que es precisamente lo que se debe destacar. Marx no apoyaba la idea de los socialistas según la cual en la sucesión de las crisis económicas se puede lograr y guardar los equilibrios en una Constitución sino que estas contradicciones son las que establecen el orden de clase y mientras no sean abolidas las contradicciones entre capital y trabajo se constituirá el mismo estatus, es decir la misma situación de ser de la unidad política: tantas veces se puede constituir los conflictos como tantas veces aparezcan las mismas contradicciones. Políticamente esta afirmación tenía sus consecuencias porque los socialistas partían del círculo vicioso de la repetición: querían constituir al conflicto a partir de la realidad *realiter* de las clases sociales expuesta por las contradicciones generadas de cada crisis económica; queriendo con ello equilibrar a la contradicción entre capital y trabajo a partir de una unidad política. Lo que los lleva a repetir –decía Marx- la misma hazaña una vez que aparecía la misma crisis con las mismas contradicciones y refugiados ante su impotencia se lanzaban en brazos de la providencia o le adjudican su frustración a la miserable condición humana.

“Lo que ellos representan son los derechos del pueblo, lo que los interesa es el interés del pueblo. Por eso, cuando se prepara una lucha, no necesitan examinar los intereses y las posiciones de las distintas clases. No necesitan ponderar con demasiada escrupulosidad sus propios medios. No tienen más que dar la señal, para que el pueblo, con todos sus recursos inagotables caiga sobre los opresores.”¹²

La superación de esta fatalidad cíclica o de la necesidad de la reproducción del capital consiste en disolver las propias contradicciones y no encarnarlas, no constituir las en un orden que es producto de las mismas contradicciones. Destrucción *Zerbrechen* no sólo de la fórmula que hace abstracto al conflicto en cuanto Estado-Poder sino de la relación que guarda el capital y el trabajo a salariado es lo que demandaba Marx a partir de un sujeto social independiente, un sujeto que no debía confundirse políticamente.

“La condición de la emancipación de la clase obrera es la abolición de todas las clases, del mismo modo que la condición de la emancipación del tercer estado, del orden burgués, fue la abolición de todos los estados y de todos los órdenes.”¹³

¹² C. Marx, *Dieciocho brumario*, *op cit.*, cap. II, pág. 437.

¹³ C. Marx, *Miseria...* E. Progreso, *op cit.*, pág. 142.

La abstracción del conflicto realizado por la burguesía por medio del pacto social hizo que las diferentes clases queden ofuscadas dentro de un sujeto de poder que determina en su momento constituyente un orden que es totalmente ajeno a las ilusiones del resto de las clases y sin embargo estas clases sienten y viven al conflicto como si fuera suyo. Sienten que en sus manos está la resolución de sus conflictos no viendo nunca que la expresión del poder político que llevan acuestas es precisamente la abstracción del conflicto. La historia por tanto, no marcharía en círculos cerrados sino en rompimientos cíclicos que aseguran a cada nuevo sujeto de poder un nuevo orden y un nuevo ciclo.

Mientras la historia siga moviéndose en una lucha de clases, en una lucha por la dirección no sólo del Estado sino de la producción social, habrá siempre la necesidad de elevar a un particular al grado de sujeto de poder.

“En el transcurso de su desarrollo, la clase obrera sustituirá la antigua sociedad civil por una asociación que excluya a las clases y su antagonismo; y no existirá ya un poder político propiamente dicho, pues el poder político es precisamente la expresión oficial del antagonismo de clases dentro de la sociedad civil (...) Sólo en un orden de cosas en el que ya no existan clases y antagonismos de clases, las evoluciones sociales dejarán de ser revoluciones políticas. Hasta que ese momento llegue, en vísperas de toda reorganización general de la sociedad la última palabra será (...) Luchas o morir; lucha sangrienta o nada.”¹⁴

Así pues, vemos que la primera exigencia que Marx les reclama a los socialistas es precisamente el sostenimiento de un sujeto político desglosado de la producción social, en no poder conformar un sujeto de poder absolutamente independiente de las determinaciones políticas de la burguesía: el no haber visto la abstracción del conflicto con el que opera el sujeto de poder burgués, porque se han aceptado las categorías que hacen operante y eficaz no sólo a la repetición sino a la propia constitución del trabajo, es decir su propia esclavitud ante el capital. En otras palabras no acepta el camino que va de la comunidad a la autoridad propia de un sujeto abstracto como lo es la representación del pueblo o la sustancialización del Estado-Poder.

Pero aquí no llega la discusión, Lassalle mantiene más viva la realidad *realiter* de los conflictos de clase que Prudhon. Allí donde Proudhon repite a su modo a Hegel para hacerlo operante en las categorías económicas y así demostrar el misterio de las revoluciones sociales a partir de los desequilibrios económicos, Lassalle toma de Marx el desarrollo de las fuerzas productivas que desatan un estatus concreto o la “proclamación de

¹⁴ *Ibid.*, pág. 142.

la realidad tal como es.”¹⁵ Aunque Lassalle siempre se declaró discípulo de Marx¹⁶ nunca compartió la idea de comunismo no porque no quisiera sino porque lee al proceso revolucionario de 1848 a 1852 desde la *vetit efectuale* y no desde el movimiento real, no desde el *Wirkliche Bewegung* que desde luego conocía por su cercanía con Marx (ambos judíos-alemanes).

Lassalle parte de la excepcionalidad *κατ' ἐξοχην*, del momento de la crisis económica, pero a diferencia de Marx, no lo dialéctiza sino que establece sólo su resultado: el estatus concreto que determina el sujeto de poder de la burguesía para instaurar su propia situación jurídico-política.

“Los problemas constitucionales no son, primariamente, problemas de *derecho*, sino de *poder*; la verdadera Constitución de un país sólo reside en los factores reales y efectivos de poder que en ese país rigen; y las Constituciones escritas no tienen más valor ni son duraderas más que cuando dan *expresión* fiel a los factores de poder imperante en la realidad social.”¹⁷

Su teoría del Estado se desprende de las enseñanzas que Marx venía articulado en su *Neue Rheinische Zeitung*, es decir la necesidad que obligaba a la clase burguesa a acabar con los elementos políticos del Estado feudal. Esta necesidad, que para Marx era económica, Lassalle la convierte en “ley de necesidad” en donde el poder de una clase determina la organización jurídica del nuevo Estado subordinando con ello al resto de las clases.

“La idea de fundamento lleva, pues, implícita la noción de una *necesidad activa*, de una fuerza que hace, por *ley de necesidad*, que lo que sobre ella se funda *sea así y no de otro modo*.”¹⁸

A diferencia de Proudhon, para Lassalle la *realiter* del conflicto de clases no es susceptible de proporciones y equilibrios dentro del estatus que guarda la Constitución (en sentido absoluto) sino sólo importa la suma de factores reales de poder que rigen en la unidad política. Su analogía del sistema solar hará comprender más rápidamente esta cuestión. Así como hay una ley de necesidad que el cuerpo más pesado rija como el sol a los demás

¹⁵ F. Lassalle, *¿Qué es una constitución?*, tr. W. Roces, Buenos Aires., E. Siglo Veinte, 1975, pág. 93.

¹⁶ Bakunin a los hermanos españoles de la Alianza, primavera de 1872 en *Conversaciones... op cit.*, pág. 310, también en esta misma obra todo lo relacionado a la amistad de ambos, págs. 57; 98; 210; 222-32; 244-269. No hay que olvidar que es Lassalle quien pone a disposición de Marx el editor de la *Contribución*. Carta de Marx a Lassalle 11/III/1858.

¹⁷ Lassalle, *op cit.*, pág. 70.

¹⁸ *Ibid.*, pág., 40.

planetas, de igual forma, la clase política de mayor poder regirá como factor principal de poder al resto de los demás factores y su estatus consistirá en la conversión de estos factores de poder en factores jurídicos, en eso consiste la verdad de una Constitución: proclamar la *verita effectuale* a partir de factores políticos, de fuerzas políticas ya juridizadas.¹⁹ Al transformar los factores de poder por obra del poder constituyente encabezado por la burguesía, “(...) se transforma la Constitución vigente en el país; sobre las ruinas de la sociedad feudal surge una nueva sociedad.”²⁰

La conquista de un nuevo poder, de un *principatibus novis* entre los diversos factores de poder o de fuerzas políticas atrajo mucho la atención de la burguesía alemana, tanto que Lassalle gozó siempre en vida de halagos y de reconocimientos, sin embargo, en las filas del proletariado implicaba que dentro del nuevo sistema jurídico constituido, éste iría acrecentando su número y su presencia política así que sólo era cuestión de tiempo para que se presentará una nueva crisis y lanzarse al deporte de las revoluciones para asaltar al Estado burgués y derrocar su hegemonía e instaurar ahora la propia, ya que la mecánica era simple: “un incesante crecimiento en proporciones gigantescas del comercio y la industria con la pujanza de una población entera harían que toda acción política proclamará la realidad de las cosas, es decir, factores o fuerzas de poder en constantes desplazamientos que venían subvirtiendo cada Constitución que le precedía.”²¹ Sin embargo, esto era totalmente falso como Marx más tarde en su *Crítica al programa de Gotha* lo hacía ver: era importante mantener una cohesión de unidad proletaria que se diferenciara a de las instituciones burguesa, pero que dentro de los límites jurídicos establecidos por el Estado burgués no era posible preparar al proletariado para la revolución sino más bien esto implicaba su docilidad no sólo ante el Estado sino frente al capital, de modo que era preferible que las contradicciones revelaran el grado de madurez de la clase proletaria, es

¹⁹ Sin duda este realismo es más consecuente que el de Mill, porque por lo menos ya se sabe en qué posición se está y no se aplica la ilusoria representación democrática. “Una democracia representativa (...) en la que estaría representada la totalidad de los ciudadanos y no simplemente la mayoría; en la que los intereses, las opiniones los grados de inteligencia que se hallasen en minoría, serían sin embargo, oídos, con probabilidades de obtener, por el peso de su reputación y con el poder de sus argumentos, una influencia superior a su fuerza numérica; esta democracia, donde existiría la igualdad, la imparcialidad, el gobierno de todos por todos, estaría exenta de los males más graves (...).” John Stuart Mill, *Del gobierno representativo*, tr. Marta C. C. de Iturbe, Madrid, Tecnos, capítulo VIII. p. 101.

²⁰ F. Lassalle, *op cit.*, 59.

²¹ *Ibid.*, pág. 110.

decir ver cómo el movimiento real provocaría una nueva crisis que produjera una dictadura del proletariado, o sea, una situación ajurídica a partir de una situación económica.

“El que los obreros quieran establecer las condiciones de la producción colectiva en toda la sociedad y ante todo en su propia casa, en una escala nacional, sólo quiere decir que laboran por subvertir las actuales condiciones de producción, y eso nada tiene que ver con la fundación de sociedades cooperativas con ayuda del Estado.”²²

Esta diferencia que parece de táctica encierra una profundidad grave en tanto en cuanto una vez que el proletariado llegue a ser fuerza dominante no sabrá qué va a constituir: si constituye al derecho público qué hacer con el derecho civil que es la fuente que nutre a la relación entre trabajo y capital, lo cual provocaría de inmediato un fracaso si llega a conquistar y destruir al Estado ciegamente. Según parece, la irresponsabilidad de Lassalle aflora en este aspecto porque no advierte este problema, sino que en vez de centrar su atención en los problemas que encierran el triunfo de una revolución prefiere apostar por la juridización del conflicto que haría más llevadera la emancipación del trabajo.

Esta actitud política sólo puede comprenderse si se miran las conversiones que hizo Lassalle. Decíamos que éste había partido del momento de la crisis económica que luego expresaría una *realiter*: factores o fuerzas de poder pasan a ser convertidos en factores jurídicos para establecer la *verita effectuale*, es decir la verdad fáctica de la Constitución del nuevo sistema jurídico. Esta actitud no es la misma que la de Proudhon sino que es políticamente más atractiva en el sentido de que se parte de fuerzas políticas independientes a la abstracción del sujeto de poder de la burguesía, fuerzas que salen expulsadas de la crisis del capital, pero su resolución no contempla ninguna determinación económica sino que el movimiento que parte de la excepcionalidad necesariamente se juridiza en la Constitución, de modo que según crezca la fuerza del proletariado apelará a derecho. Pero Marx tampoco apoya esta salida.

Para Marx esta salida del proceso revolucionario no tiene otra dirección que no sea la dirección con la que la clase burguesa también constituye su propia situación jurídico-política. Debido a que en Lassalle no opera la dialéctica vemos que termina entregando el proceso en manos de un Estado-Poder que en su interior concede derechos según la fuerza de las clases sociales. La repetición rezaría más o menos en estos términos: tantas veces

²² C. Marx, *Crítica al programa de Gotha*, *op cit.*, pág. 28.

puede ensayar el proletariado su asenso al poder como tantas veces lo constituirá dentro de los límites y márgenes del Estado y la economía burguesa.

Por otra parte, decía Engels en la introducción a la *Lucha de clases en Francia* que “(...) el método materialista tendría que limitarse a reducir los conflictos políticos a lucha de intereses de clase y fracciones de clase existentes determinadas por el desarrollo económico.”²³ La concepción de la lucha de clases que desarrolló Marx para entender a la política lo lleva de inmediato a una metapolítica en donde los derechos como expresión de la libertad quedan suprimidos ante un proceso de evolución social que tiene que realizar necesariamente un sujeto social como lo es el proletariado. Esta visión unilateral para comprender al proceso pierde fácilmente su valor en cuanto que el mismo Marx no sabe que se va a constituir ya no digamos en cuanto sistema jurídico sino en cuanto a las relaciones de producción se refiere. Pasar de una situación política hacia una *ad speciem* económica requiere de algún tipo de aspiración de justicia, algún tipo de derecho que motive ese tránsito. Con esto no queremos decir que no existe en Marx esa aspiración sino que visto así el asunto en cuanto proceso de lucha de clases ese derecho al que aspira el sujeto social para emancipar al trabajo asalariado no parece fundamentado sino condicionado por una tecnicopolítica que borra la finalidad.

La crítica que hace Marx tanto a Proudhon como a Lassalle sólo se diferenciaría porque quiere la total *zerbrechen* desde un proceso de lucha de clases en el que domina la absoluta independencia de un sujeto social para asir el poder. Concebir la revolución como pura determinación de poder es parte del concepto de revolución pero no necesariamente es parte de concebir un movimiento que parta de una situación política hacia una situación económica. La mediación de esta transición en cuanto poder no puede ser exclusiva de la violencia como pedagógicamente enseñaba Marx al proletariado.

“Ningún gran movimiento ha nacido sin derramamiento de sangre. Los Estados Unidos de Norteamérica alcanzaron su independencia con derramamiento de sangre. Napoleón conquistó Francia con acontecimientos sangrientos, y fue vencido del mismo modo. Italia, Inglaterra, Alemania y cualquier otro país ofrecen ejemplos similares. Los jesuitas han matado, y lo mismo los puritanos bajo Cromwell. Y todo ello sucedió antes de que nadie oyera hablar de los socialistas.”²⁴

²³ C. Marx y F. Engels, Las luchas de clase en Francia en *Obras escogidas, op cit.* pág. 191.

²⁴ Entrevista a Karl Marx 18 de diciembre de 1878 en *Conversaciones... op cit.* pág. 373.

Wittfogel ya ha anticipado en su obra *El despotismo oriental* que la implementación del comunismo “deriva de las relaciones de poder y no de las relaciones de producción como Marx supuestamente defendía en sus predicciones.”²⁵ Visto el comunismo desde la tesis del poder -dice Wittfogel- parece que nos enfrentamos a una *contraditio in adeco*. En donde para salvar uno de los términos debe aceptarse que es el poder el que debe de determinar la totalidad de la comunidad como en las culturas hidráulicas de la antigüedad que se forjaron sobre el despótico control de los medios de producción: “(...) la historia ofreció a la mayoría de las culturas [Egipto, China, india, los Bizantinos, los califatos árabes, la España musulmana, el imperio otomano y sudamericana] una auténtica oportunidad de elección, y el hombre procedió no como un instrumento pasivo de una fuerza evolutiva irresistible y unilateral, sino como un ser discriminante que participaba activamente en la configuración de su futuro, claro está, según la duración de las fuerzas naturales que administra la burocracia en el poder.”²⁶

Podemos tildar a esta crítica de anacrónica, sin embargo anticipa el abismo que hay entre poder y desenvolvimiento de las relaciones de producción que Marx dentro de su teoría revolucionaria jamás explicitó y que haría vacilante por tanto el surgimiento inmanente del comunismo dentro de las relaciones de producción capitalista.

De igual modo, visto el asunto desde el *principatibus novis* el problema de la novedad en todos sus aspectos en Marx termina siendo parte de una tecnicopolítica que si bien hace independiente al sujeto social como determinación política de la burguesía no termina solucionando el problema de la nueva comunidad, más bien paradójicamente el nuevo Estado centralizado termina cerniéndose sobre la sociedad, tal como versa la crítica de la cual Marx había partido para ampliar su concepto de sociedad en donde ésta “debía absorber las funciones del Estado.”²⁶

Otro importante aspecto que revela el problema de la novedad en todos sus aspectos es que se trata de crear una situación económica mediante la determinación del poder en donde tampoco existe una determinación de justicia o criterio objetivo que diferencie el grado de moralidad de la transición de la anterior sociedad respecto a la nueva sociedad como debía de esperarse de un movimiento histórico que se asume como movimiento de orden cultural

²⁵ Wittfogel Karl, *El despotismo oriental*, tr. Luis Antonio Guzmán, Madrid, E. Guadarrama, 1966, pág. 19.

²⁶ *Ibid.*, pág. 36.

²⁶ Ver a M. Rubel, *El concepto de democracia en Marx*, tr. Lourdes Uranga, Madrid, Plusión, 2004, pág. 13.

Wirkliche Bewegung y no mera expresión de hecho *verita effectuale* como lo sería la repetición de las constituciones políticas de la sociedad burguesa. Por tanto, si la superación es de carácter material el mismo criterio de poder no da cuenta de su justificación sólo aparece dibujada la ruina y su destructor. Nunca el arquitecto.

En consecuencia, podemos decir que el problema de la novedad del sujeto social como sujeto de poder más allá de revelar el entusiasmo revolucionario para la clase proletaria no resuelve el problema de la supuesta inmanencia del movimiento de lo real cuya determinación parte de las relaciones de producción, por el contrario, creemos que quiere abreviar el resultado mediante una situación de límite político severo.

Lo que el proceso de producción aún no revela a Marx es que en cuanto proceso del capital sigue una ley de acumulación y ganancia que aquí simplemente no ha sido demostrado, por eso podemos suponer que Marx aún no cuente con una visión panorámica en su conjunto sino parcial, pero esto no implica que haya sido superado definitivamente la visión de la unilateralidad del poder sobre las relaciones de producción, tal es el caso de la dictadura del proletariado que a continuación exponemos.

Capítulo VII. La dictadura del proletariado.

Decía el Marx maduro que en el proceso histórico del capital el producto de la experiencia política del proletariado debía fundarse en virtud de una situación económica en crisis recurrente que motivara a una la lucha política cuyo fin tendría que ser la emancipación del trabajo asalariado.

“Los obreros no tienen ninguna utopía lista para implementarla *par décet du peuple*. Saben que para conseguir su propia emancipación, y con ella esa forma superior de vida hacia la que tiende irresistiblemente la sociedad actual por su propio desarrollo económico, tendrá que pasar por largas luchas, por toda una serie de procesos históricos, que transformarán completamente las circunstancias y los hombres. Ellos no tienen que realizar ningunas ideas, sino simplemente dar rienda suelta a los elementos de la nueva sociedad que la vieja sociedad agonizante lleva en su seno.”¹

Al respecto dice Carl Schmitt que la noción de inmanencia parte de “(...) la concepción económica de la historia del marxismo, el desarrollo hacia el estado final comunista debe producirse <<orgánicamente>>, en el sentido de Hegel, las condiciones económicas deben estar maduras para la revolución, el desarrollo es <<inmanente>>, las condiciones no pueden <<hacerse>> madurara por la fuerza, y una injerencia artificial, mecánica en este desarrollo orgánico carecería de sentido para todo marxista”² Una de las visones más aceptadas del movimiento de lo real ha sido efectivamente el inmanentismo que la emancipación del proletario debe guardar con la economía, sin embargo, como hemos insistido, en la lucha política por la apropiación y encarnación del poder constituyente no se tratara meramente de la fundación de un Estado sino de una comunidad que se funda a partir de un poder que intervenga históricamente para encausar la evolución necesaria de las relaciones de producción y las fuerzas productivas. Según este punto de vista, decimos, Marx utilizó el concepto de dictadura del proletariado como noción de límite político severo, pues ante un proceso en constante abatimiento como lo es el proceso de valorización del capital no se sabría si se arribará a los resultados del comunismo. Para comprender esto sugerimos ver génesis, evolución y los usos que se le ha dado al concepto de dictadura y dictadura del proletariado en específico.

¹ C. Marx, La guerra civil en Francia, *Obras escogidas*, t. III., Macú, Progreso, 1981, pág. 237.

² C. Schmitt, *La dictadura*, *op cit.*, pág. 25.

Existen varias acepciones sobre el concepto de dictadura como lo revela Carl Schmitt. No obstante, podemos diferenciar en cuanto al concepto dos contenidos fácticos: jurídico y ejecutivo. La dictadura romana de la época de la república era una institución estatal, es decir que en la Constitución de la república estaba prevista por tiempo. Luego de que el magistrado terminaba con el cometido que lo había promovido (por sedición o por invasión) volvía el Estado a la normalidad. Esta suspensión de leyes regían dos tiempos jurídicos: “normales y excepcionales”.³

Así, la dictadura cesariana sólo cobró vida allí en donde las leyes ordinarias no callaron en momento jurídico sino que fueron silenciadas por el general Julio César tras la disolución del senado. Esta práctica dictatorial de disolución del parlamento también la realizó Oliver Cronwel -y los que le siguieron- estableciendo una dictadura que al dejar de ser una institución republicana, una magistratura se vio convertida en una determinación de poder fuera del Estado, motivada incluso por ley marcial. Por ejemplo, Cronwel en cuanto ejecutivo, erigía y disolvía parlamentos ya que él encarnaba al Estado no sólo en cuanto a su acción particular como ejecutivo sino que él mismo representaba la soberanía sin ninguna distinción clara entre ejecutivo y legislativo. Por el contrario, “la dictadura Jacobina le dio vida al concepto de dictadura allí donde se disputaban dos sentidos antitéticos de unidad política como lo era el pueblo reunido inmediatamente para formar a la voluntad general que le daba vida al Estado respecto a la representación del pueblo para constituir la unidad política”.⁴ Los jacobinos actuaban como dictadores porque se incorporaba la propiedad de la voluntad del pueblo presente consigo mismo que actuaba contra sus enemigos sin ninguna traba jurídica, su cometido era meramente tecnicopolítico sin distinción entre alcance de la ley y su aplicación. Sin distinción desde luego entre legislativo y ejecutivo que hacía impreciso cometido y comitente. La soberanía la detentaba el pueblo que eran ellos mismo contra un enemigo inidentificado como turba.⁵ Finalmente, viene la dictadura del partido único que llega a ser soberano y que deciden por el trabajador

³ C. Schmitt, *La dictadura*, Madrid, Alianza, pág. 34.

⁴ J. Luis Aguilar, *La representación del pueblo en la democracia moderna*, 2009, inédito, segunda parte.

⁵ Hal Draper, la cataloga como una elite revolucionaria que decide por un polpulacho malvado e ignorante *The Dictatorship of the proletariat in Marx and Engels*, London, Monthly Review Press, 1987, pág. 5.

embrutecido con la ayuda del ejército en un momento que ya se ha preparado durante un largo tiempo.⁶ Hasta aquí con la génesis y la evolución del concepto de dictadura.

Antes de pasar a la dictadura en Marx, sobre todo a la interpretación que hace Draper, es necesario aclarar por qué ésta no puede ser incluida dentro de estas acepciones que hemos esbozado. La dictadura, decíamos, tiene que ver con lo jurídico-político y en Marx, aunque no se aprecie la cuestión, no es la excepción. A pesar de que el concepto de dictadura ha evolucionado podemos indicar algunas notas en cuanto a lo jurídico se refiere: a) está prevista en la constitución (tardíamente Rousseau lo refiere Cs. IV: VI) y entonces es jurídica; b) puede estar fuera de la norma suprema y violarla cuando un soberano la incorpora para dirigir al Estado y entonces es ajurídica cuyo contenido es ejecutivo; c) puede ser ajurídica cuando una clase especial ha destruido al Estado y se eleva a soberano o sujeto de poder que actúa ejecutivamente. De acuerdo a estos tres supuestos la dictadura o está en la Constitución o fuera de ella, o es jurídica o ajurídica (suprajurídica) cuyo contenido ejecutivo consiste en crear nuevas normas, es decir tiene una determinación constituyente sólo si está fuera de la norma y usa su fuerza para crearla.⁷ En este punto insiste Schmitt, “la dictadura como puro ejecutivo carece de la fuerza previsor del legislativo que es más bien pura intención del derecho sin la fuerza de la ley. La unión antitética entre un ejecutivo sin ley y un legislativo sin fuerza cran la noción de *pouvoir constituant* que es una consecuencia directa del *Contrato social* de Rousseau al unir las figuras del dictador y el legislador.”⁸

Este principio *-pouvoir constituant-* jurídico-político fue inmediatamente incorporado para acomodar a la pluralidad política y constituir la Constitución del Estado-Poder⁹ en donde desaparecían las diferencias de clase mediante la representación del pueblo en tanto sujeto abstracto que representa una legalidad plural. En esa legalidad aparece ya constituido el

⁶ Esta postura es descrita por Draper quien sostiene que es una consecuencia de Plekhanov, págs.. 30 ss, También este mismo análisis del “partido único” lo encontramos con Negri quien dice que esta situación la encontramos con los volcheviques cuando se hicieron del poder como una élite de iluminados que forjó la estructura de ese Estado autoritario y excluyente que tenía la misma estructura que el partido. A. Negri, *El poder Constituyente*, C. Marco, Madrid, Libertarias, 1994, cap. V.

⁷ Es Negri el quien conecta el momento de la dictadura con el poder constituyente como esa potencia creadora de ser de una realidad que ha salido de una determinación de poder como lo sería el sujeto político llamado proletario. *El poder constituyente, op cit.*, págs. 394 ss.

⁸ C. Schmitt, *La dictadura...* cap. 3, págs. 171-72.

⁹ Véase a Emmanuel J. Siyés, *¿Qué es el tercer Estado?*, tr. José Rico., Méx., UNAM, 1973, págs. 109 ss.

trabajo asalariado en cuya norma guarda la relación existente entre proletarios y capitalistas. Este hecho que más bien es un mecanismo de limitación de la violencia regula una heterogeneidad que constantemente en la lucha de clases puede disolverse y con ella la unidad política lograda. Sin embargo, decíamos que ese mecanismo que en su autoregulación se repite con cada disolución estatal engendra en la norma la validación de una relación específica de esclavitud como lo sería el trabajo asalariado. Lograr que ese tipo de relación sea vista como esclavitud requiere de una situación que sea motivada por un hecho que determine de qué tipo de esclavitud se trata; cuya resolución Marx encontrará en la apropiación de la parte impaga dentro de la relación del trabajo con el capital. No aceptar la legalidad del trabajo pago dentro del sistema jurídico consiste en admitir que el trabajo asalariado deja de ser jurídicamente válido cuya fundamentación pasa a ser económica. Pero aquí todo residuo abstracto sobre si este fundamento económico tiene una determinación de poder se diluye porque aparecen enfrentados dos voluntades en cuanto sujetos de poder con el mismo fundamento: el trabajo asalariado, es decir que al disolver las condiciones jurídicas del reconocimiento del trabajo asalariado desaparecerá la abstracción de un poder que decide sobre el Estado, sobre su forma. El sujeto proletariado, entonces, debe trascender desde la negación de una norma particular hacia la fundación de la nueva comunidad. No obstante, lo que aparece más bien es un tránsito que dibujó Marx sobre el contenido de un ejecutivo soberano con un carácter meramente fáctico que se propone aniquila a la pluralidad que encierra el poder constituyente según la noción abstracta del Estado-Poder.

Cuando un mismo hecho se convierte en disputa de poder como lo es el trabajo asalariado la parte de su fundamentación no la decide el derecho sino el contenido del ejecutivo que requiere de una justificación o apoyo generalizado de la población para realizar el cambio, creemos que aquí en ese punto aparece la dictadura de Marx que hace observable la situación puramente ejecutiva más que definir el problema jurídico-económico, que según creemos sería este: ¿cómo se disolvería en la norma suprema el trabajo asalariado mediante un sistema de justicia que supere la parte paga e incorpore la parte impaga como condición necesaria para una vida material acorde a una naturaleza sustancial o el verdadero sí mismo cuyas fuerzas son reconocidas como apropiación del propio producto del trabajo y no sometida a esclavitud asalariada?

De acuerdo con esto se puede advertir que el problema jurídico de la dictadura se desglosaría de la teoría histórica que en cuanto concepción generalizada de la vida humana que por su paso en la historia ansia mayor reconocimiento en cuanto a una reproducción de su vida material digna y con decoro que acepte una forma concreta de riqueza y no una substancialización del valor como lo sería el salario. Este sería el contenido de fondo del nuevo sistema de justicia en el que estaría incluida la vida humana y sus valores de unidad respecto al dinero y sus determinaciones potenciales.

Ahora que tenemos más o menos diferenciado el problema jurídico respecto a la situación ejecutiva de la dictadura veamos cómo lo interpreta Hal Draper que desde luego sólo ve el lado del ejecutivo de la dictadura del proletariado no tanto porque él se lo proponga sino porque Marx mismo no prestó atención en esta distinción, por la misma razón de que no era su línea.

Más que seguir la investigación de Draper sobre los 11 lugares en donde aparece el concepto de dictadura en Marx y Engels, lo que proponemos es seguir más bien el rumbo de la dictadura del proletariado en cuanto dictadura soberana. Lo que nos interesa demostrar es que el problema jurídico de la dictadura nunca es superado por Marx, tal vez porque el ideal de la revolución tiene la pretensión de hacerlo todo.

Según Draper estos son los periodos en los que aparece el concepto de dictadura.

“Period I: 1850 to 1852, the postrevolutionary period after the upheaval of 1848-1849. Period II: 1871 to 1875, the postrevolutionary period after the Paris Commune. Period III: (naturally involving Engels only): a sort of echo from 1875.”¹⁰

Draper acepta que el concepto de dictadura en Marx es un concepto de excepcionalidad, de circunstancias donde la norma jurídica ha callado y donde el ejecutivo depende de la dirección del nuevo Estado o en su defecto, la restauración del anterior orden. En un contexto de emergencia estatal en donde la dirección del Estado se ha disuelto puede haber un procedimiento de votación para elegir al ejecutivo, si es así en entonces se dice que para el caso se ha dado un procedimiento político y no revolucionario. La burguesía siempre ha apostado a favor de este ordenamiento en donde aparece la representación del pueblo en

¹⁰ H. Draper, *The Dictatorship...*, *op cit.*, pág. 14.

tanto sujeto de poder. Sin embargo, no siempre las circunstancias lo permiten y allí donde el procedimiento de votación del sujeto abstracto (que incluye una pluralidad política) es cancelado y en su lugar aparece un enfrentamiento entre los restos del Estado anterior con los del nuevo Estado; se dice pues, que acontece el problema de gobierno dentro de una revolución. Si se identifica este último aspecto con la dictadura, entonces ésta aparecerá como problemática respecto a las formas de gobierno y más aún enfrentada a la democracia si es que se asocia el gobierno revolucionario con las notas distintivas de la democracia. Grosso modo esta advertencia nos la hace Draper quien reconstruye este escenario dentro del marco teórico que deja Marx en sus campañas revolucionarias.

Propiamente, la dictadura de clase fue una apelación hecha contra Louis Blanc y los blanquistas para referirse a ese momento en donde el principio de la representación del pueblo no daba para incluir a la pluralidad política sino que más bien la dirección del Estado se hallaba en disputa por los intereses de clase y entre ellos el de los obreros que defendían sus propios derechos dentro del sistema del trabajo asalariado.

Si cada interés apela a su propio derecho en cuanto a la dirección del Estado, la oposición fuera del gobierno (provisional) acusará de dictador a ese gobierno que no se somete al procedimiento de votación, aunque no sólo eso, sino que el ejercicio ajurídico de este gobierno podrá ser usado contra cada fracción. Así pues, se considera dictadura al ejercicio de acción frente al resto de la pluralidad que ha quedado como enemigo. En los tiempos de Marx ese dictador podía ser identificado inmediatamente ya que el voto universal aún no se extendía al resto de la población de modo que era necesario el apoyo de una multitud que no aparecía ordenada en tanto pueblo con capacidad de voto para elecciones de Estado.

Más que una impulsión revolucionaria frente a las instituciones del antiguo Estado se trataba de apropiarse de la fuerza del pueblo en tanto población frente a los enemigos de clase. Esta tensión de fuerzas muchas veces caía en un ardid para hacerse de la voluntad del pueblo sin procedimiento electoral (electo-electores) en la que se decía que era una dictadura del pueblo apelando a una soberanía. En este contexto los blanquistas formaban una minoría que planteaba su diferencia respecto a la pluralidad. Nombraban dictadura de clase no a sus prácticas políticas que nunca se elevaron a gobierno sino a la mera pretensión de formar un gobierno desde abajo, es decir sin ningún procedimiento de validez electoral.

Así, dice Draper, la burguesía que defendía el principio de representación identificaba al comunismo con el nombre de Blanqui como un temor a la dictadura de clase.

“It is important to note what this clearly states: Blanqui’s name was inventively applied to the communist tendency by its enemies, the bourgeoisie –and not by Marx himself.”¹¹

Lo que destaca Draper es que el concepto de dictadura de clase es identificado con los blanquistas pero no en su contexto, no en cuanto a una minoría que se opone al procedimiento de validez electoral sino más bien a la soberanía a la que apelaba. Aquí Schmitt es más claro, la “dictadura del proletariado tiene que ver con la legitimidad del gobierno pero también con el problema de la titularidad de la soberanía.”¹² Según Schmitt, Marx apelaba a una dictadura de clase que llevaba en su seno la titularidad de la soberanía por eso se diferenciaban tanto con los blanquistas como de los anarquistas.¹³ De acuerdo a esta aseveración, podemos decir que hay por lo menos dos aspectos que Marx va revelando en su dictadura y que apoyan las opiniones de Schmitt y Draper:

1) existe un espíritu democrático en el ejercicio de la dictadura del proletariado y 2) hay un interés por generar legalidad en el ejercicio del gobierno revolucionario.

Hay que aclarar que no porque hallamos diferenciado la dictadura en tanto problema jurídico respecto al problema del gobierno revolucionario (en su ejercicio ejecutivo) quiere decir que ambos aspectos se concilien e incluso se encuentren, más bien la pertinencia que hallamos en Draper consiste precisamente en que el concepto de dictadura del proletariado surge allí donde aún no ha triunfado definitivamente el principio de representación que reconocemos en la democracia moderna. De modo que aparece en un contexto aún impreciso que se enfoca más bien en los problemas de gobierno y soberanía respecto a la fundación de un orden jurídico motivado económicamente. En pocas palabras, insistimos en la creencia según la cual Marx no fue consciente de este doble problema que presentaba el uso de este concepto para una situación de fundación de orden. Lo que sí es cierto es que

¹¹ H. Draper, *The dictatorship... op cit.*, pág. 15.

¹² C. Schmitt, *La dictadura... op cit.*, pág. 262-63 ss.

¹³ Esto último apelaban a sostener “dictadores invisibles” que pudieran dirigir la marcha de la revolución o de un pueblo ignorante que no sabe a dónde ir. Draper, *The dictatorship... op cit.*, pág 10 ss.

nunca abandonó o incluso modificó su punto de vista a lo largo de los periodos a los que hace referencia Draper.

Tal vez lo que más cautive de la dictadura del proletariado como la presenta el Marx de *La guerra civil en Francia* sea su espíritu democrático que se da de acuerdo a fuerza y consenso en un ejercicio de apoderamiento. Aquí no se niega la fuerza ejercida contra los enemigos de clase sino que se identifica el fin de la fuerza hasta lograr el control del gobierno que no es ejercido contra el pueblo sino contra los enemigos de clase obrera. El consenso se funda en la nueva situación del trabajo. A este ejercicio de apoderamiento se le podría llamar tiranía del populacho. Lo cierto es que cuando el pueblo que se identifica como clase proletaria y toma acción en la administración del gobierno -como en la comuna- los cargos fueron sometidos no sólo a elección sino a inspección y a revocación que son precisamente principios que aluden a la democracia directa.

“Los funcionarios judiciales aquella figura independiente que sólo había servido para disfrazar su abyecta sumisión a los sucesivos gobiernos ante los cuales iban prestando y violando, sucesivamente, el juramento de fidelidad. Igual que los demás funcionarios públicos, los magistrados y jueces habían de ser electivos, responsables y revocables (...) Las comunas locales de cada distrito administrarían sus asuntos colectivos por medio de una Asamblea Nacional de delegados del país, entendiéndose que todos los delegados serían revocables en todo momento y se hallaran obligados por el mandato imperativo (instrucciones) de sus electores.”¹⁴

Al asumir que hay un espíritu democrático en el ejercicio de gobierno de la dictadura del proletariado se pone en juego la titularidad del sujeto político, es decir del soberano que ha dejado de ser una expresión meramente abstracta como la convención del pueblo para referirse a una situación transitoria de naturaleza económica, la cual nunca aparece dibujada, sólo se enuncia. Dice Schmitt que dicha finalidad...

“(...) desde el punto de vista de una teoría general de Estado, la dictadura del proletariado (el cual se identifica con el pueblo), en cuanto transición a una situación económica en la cual el estado <<se extingue>>, presupone el concepto de una dictadura soberana (...).”¹⁵

¹⁴ C. Marx, *La guerra civil en Francia*, *Op cit.*, pág. 233.

¹⁵ C. Schmitt, *La dictadura... op cit.*, pág. 263.

De acuerdo a esta implicación el contenido del sujeto de poder en cuanto titular de la soberanía dejaría de ser transitorio allí donde en lugar de ordenar un sistema de limitaciones apelaría más bien a una directriz de carácter histórico-social, es decir como un producto de la libertad sin límites preciso, de ese modo la legalidad del ejercicio del gobierno carecería de marcos precisos en lo que respecta a la autoridad y al gobierno. En esta situación seguiría dominando la teoría histórica pues aún la transición económica no es definida, no tanto a su finalidad sino a los obstáculos que ha de derribar como podría ser la propiedad privada. Si no se define la transición como disolución del anterior marco de limitaciones (entre ellas la propiedad privada o el trabajo asalariado) no puede fundarse un nuevo ordenamiento que limite precisamente esas prácticas. Por lo que pareciera que la transición no es una cuestión meramente de poder, un problema de gobierno como lo hace ver Marx sino un problema jurídico que se derriba a partir de una nueva fundamentación de limitaciones, en este caso económicas, si es que se piensa superar las actuales trabas jurídicas del trabajo asalariado.

Pese a que Draper no haya advertido estos problemas tiene el mérito de reconocer que la dictadura del proletariado trasciende a las formas de gobierno allende a una situación excepcional en donde mandato y soberanía no constituyen necesariamente la manera de ser de un Estado como debía de esperarse en la concepción del Estado-Poder.

“Dictatorship of the proletariat came into existence as an attempt to show would-be revolutionaries that there was *another* way of being revolutionary, Marx’s way. This understood, we can restate our basic thesis on the meaning of the term *to Marx*. For Marx and Engels, from beginning to end of their careers and without exception, ‘dictatorship of the proletariat’ meant nothing more and nothing less than ‘rule of the proletariat’, the ‘conquest of political power’ by the working class, the establishment of a workers’ state in the immediate postrevolutionary period.”¹⁶

Históricamente lidiar con la excepcionalidad no ha sido cosa fácil, de modo que afirmar que el problema de la dictadura del proletariado es un problema de gobierno, de autoridad que funda la nueva comunidad es decir relativamente poco respecto a los problemas que suscita la soberanía, el mandato y la aplicación de ley cuya experiencia apenas si alcanzó a

¹⁶ H. Draper, *Dictatorship of the proletariat*, op cit., pág. 18.

esbozar Marx para hablar sobre el espíritu democrático que debía prevalecer en un gobierno revolucionario.

Por tanto, podemos decir que la dictadura del proletariado se sitúa como experiencia transformadora que si bien parte de la intención de la voluntad de un sujeto de poder como lo es el proletariado su resultado, de acuerdo a los señalamientos que hemos hecho, no refleja más que una situación de límite severo trascendente al proceso de producción del valor en donde el poder debe de crearlo todo, una visión antitética a la del derecho y más bien sujeta, como dice Kelsen a la religiosidad donde su consecución debe de cumplirse en un orden cronológico riguroso.

“(…) la dinámica de la vivencia religiosa sigue una secuencia de aquella de la vivencia social; es decir, que ésta progresaría desde la comunidad hasta la autoridad, mientras que aquella sólo llegaría hasta la comunidad pasando por la autoridad. Pues tampoco para el sentimiento social, autoridad y comunidad constituyen dos objetos distintos, sino simples fases distintas del movimiento de la mente, no sujetas a un orden cronológico riguroso.”¹⁷

Creemos que la dictadura del proletariado como situación de límite severo se evidencia porque es ajena a las condiciones del desenvolvimiento del capital, condiciones que aparecen esbozadas en “la ley en cuanto tal” que Marx describe en *El capital* y que imponen límites precisos a la finalidad histórica (al comunismo) de modo que habría que articular esta ley -que a continuación exponemos- para discernir al final de cuentas si en verdad el contenido de la dictadura prescinde o no de la finalidad histórico-social.

¹⁷ H. Kelse, Dios y el Estado, *op cit.*, pág. 245.

Capítulo VIII. La ley en cuanto tal.

Tardíamente Engels en el *Ludwing Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* hacía un balance sobre el sentido de la historia que guardaba hasta antes de Marx:

“Según esto, la historia laboraba inconscientemente, pero bajo el imperio de la necesidad hacia una meta ideal fijada de antemano, como por ejemplo, en Hegel, hacia la realización de su idea absoluta, y la tendencia ineludible formaba la trabazón de los acaecimientos históricos. Es decir, que la trabazón real de los hechos, todavía ignorada, se suplantaba por una nueva providencia misteriosa, inconsciente o que llega poco a poco a la conciencia.”¹

El sentido de la historia en cuanto proceso sufre una transformación en el desarrollo del pensamiento de Marx y de Engels pues su teoría histórica parece ser superada por una ley social o más bien la contradicción suprema que hay entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción se convierten en ley social que preside el desarrollo y la disolución del modo de producción capitalista.

“Aquí –sigue Engels- al igual que el campo de la naturaleza, había que acabar con estas concatenaciones inventadas y artificiales, descubriendo las reales y verdaderas [tendencias]; misión ésta que, en última instancia, suponía en descubrir las leyes generales del movimiento que se imponen como dominantes en la historia de la sociedad humana.”²

Esta remembranza nos da las pistas de cómo digirió Marx el proceso histórico hasta llegar a las leyes generales del movimiento de la historia. Ya desde *El capital* aparecerían esbozadas estas mismas ideas:

“Aunque una sociedad haya llegado a encontrar la pista de la ley natural que preside su movimiento –y el objetivo final de esta obra es descubrir la ley económica del movimiento de la sociedad moderna- no puede franquear de un salto las fases de su desarrollo natural (...)” [Prefacio a la Primera edición alemana] (...) porque al captar el movimiento mismo, del cual todas las formas acabadas son apenas una configuración transitoria, nada puede detenerla; porque en esencia es crítica y revolucionaria. [Palabras finales a la segunda edición alemana]”³

¹ F. Engels, *Ludwing Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Moscú, Progreso, 1975, pág. 40.

² *Ibid.*

³ C. Marx, *El capital*, tr., Floreal Mazia, Méx., Allende, 1971, págs. 23 y 32.

Por su parte Popper ha anticipado este desplazamiento que se ve en Marx y que va de una teoría histórica hacia una ley social al sostener que...

“(...) la profecía histórica y la interpretación de la historia en la que el pasado produce al futuro niega a la razón humana el poder de realizar un mundo más razonable (...) el historicismo sólo puede interpretar el desarrollo social y ayudarlo de varias formas; sin embargo su tesis es que nadie puede cambiarla.”⁴

Popper acusa a Marx de promover mediante una ley social un activismo sin límites preciso ya que queda afuera del proceso político, en cuanto procedimiento estatal, es decir queda fuera la intencionalidad política de un sujeto que pueda elevarse a ley normada jurídicamente. Dicho activismo dice...

“supone que ese fin es alcanzable por medio del descubrimiento de los <<ritmos>> o los <<modelos>> que yacen bajo la evolución de la historia. (...) la predicción histórica es el fin principal. (...) la creencia en el destino histórico es pura superstición del curso de la historia humana por métodos científicos o cualquier otra clase de métodos racionales.”⁵

Desde luego que en Popper no hay cabida para la excepcionalidad, si acaso la hay, es seguro que el proletariado no sabrá que hacer sino hasta que se condicionen todos los momentos de la contradicción y hagan cambiar la historia, en sentido estricto lo que observa en Marx es que la ley en cuanto tal carece de personificación y por tanto no es accesible a la voluntad política. Si acaso a una tuba que no sabrá qué hacer para cuando el hado se realice. Por tanto, con este tipo de posturas la ley en cuanto tal puede ser vista como ley de necesidad en donde parece que se excluyen la libertad.

La tendencia y la ley en cuanto tal aparecen en *El capital*, libro I, cap. XXXII y libro III, cap. XIII correspondientemente. Estas dos nociones no son excluyentes sino que están conectadas lógicamente al movimiento de la totalidad en donde se revela un movimiento dialéctico. Cada movimiento es la negación de la negación que Marx ya había advertido en los *Manuscritos económicos-filosóficos de 1844* cuando planteaba el movimiento de lo real que conducía hacia el comunismo:

⁴ K. Popper, *La miseria del historicismo*, Pedro S. Madrid, Alianza, 1987, pág. 59 y 61.

⁵ *Ibid.*, pág. 13 y 8.

“El comunismo es la fase de la negación de la negación, y en consecuencia, para la siguiente etapa del desarrollo histórico un factor real y necesario en la emancipación del desarrollo del hombre. El comunismo es la forma necesaria y el principio dinámico del futuro inmediato, pero el comunismo no es en sí el fin del desarrollo humano, la forma de la sociedad humana.”⁶

Mientras que en los *Manuscritos* la negación de la negación afirmaba al comunismo en cuanto resultado histórico-social, por el contrario, en *El capital* (lib. I, cap. XXXII) la negación de la negación es enunciada como tendencia hacia un trastrocamiento de carácter material. Balibar identifica ese trastrocamiento con la noción de transición tomando como referente de movimiento (de la totalidad) la noción de tendencia que deja de revestir el carácter meramente lógico -de la negación de la negación- para ser analizado históricamente en *El capital*:

“El texto reúne en un solo esquema los análisis de Marx que tratan del origen del modo de producción capitalista (“acumulación primitiva”), su movimiento de acumulación propio y su fin, que Marx llama aquí su “tendencia” en el mismo sentido que en el libro III.”⁷

De acuerdo con Marx, lo característico de un modo de producción es su origen de acumulación propia y su fin. No hay modo de producción que rompa esta tendencia suya, pero resulta que ningún modo de producción se propone trascenderse sino es a base de su acumulación. Acumulación que no es ciega sino que obedece a su *telos* interno e inmanente a la producción correspondiente al mismo modo de producción.

“(…) la producción capitalista engendra por sí misma su propia negación, con la fatalidad que preside la metamorfosis de la naturaleza. Es la negación de la negación. Restablece, no la propiedad privada del trabajador, sino su propiedad basada en las adquisiciones de la era capitalista, en la cooperación y la posesión en común de todos los medios de producción, incluida la tierra.”⁸

La noción lógica de trastrocamiento sigue presente en este pasaje. Sin embargo, la preocupación de *El capital* consistirá en demostrar que el modo de producción capitalista tiene una acumulación originaria y orientada hacia el máximo fin que es la ganancia. Origen y fin o acumulación y ganancia constituye la tendencia del modo de producción capitalista cuyo movimiento de superación o negación de la negación -tanto de la

⁶ C. Marx, *Manuscritos económico-filosófico*, MÉX. F.C.E, pág. 148.

⁷ Étienne Balibar & Louis Althusser, *Para leer El capital*, tr, Marta H. Méx., S.XXI, pág. 298.

⁸ C. Marx, *El capital*, lib. I, cap. XXXIII, pág. 148.

acumulación en su composición [D-MP + D-FT=P]⁹ como de la negación del fin en cuanto ganancia [D-D']- constituye el movimiento de la totalidad o movimiento de trastrocamiento material.

Allende a la génesis de la negación de la negación y su mutación en las diferentes respuestas (democracia y luego dictadura) que Marx da para arribar al comunismo, lo que vemos es que en *El capital* Marx supera por mucho una explicación de carácter meramente histórico al poner el análisis detallado del modo de producción capitalista al servicio de la autoconciencia para que ésta capte el desarrollo inmanente del abatimiento del capitalismo.

Pero aquí hay que resaltar lo siguiente, no porque Marx haya demostrado prolijamente el origen de la acumulación primitiva del capital o porque haya expuesto la ley en cuanto tal debemos asumir que el movimiento de la negación de la negación sea expuesto como un movimiento necesariamente condicionado por los elementos que componen la reproducción del capital [D-MP + D-FT=M'] o lo que en su momento se le llamó "lo estructural". Precisamente, presentar este lado de dicho movimiento conduce a una "dramatización de la temporalidad"¹⁰ que el mismo Marx revela en *El capital* (lib I, cap. I, parag. IV y cap. XXXII). Exponer al movimiento de lo real exclusivamente como un movimiento de trastrocamiento de los elementos que compone la reproducción del capital significa echarse en brazos de una historia que obra en las crisis del propio capital haciendo de la historia un drama, pues ya llegará el día en que estos elementos [D/MP/FT/M] queden disociados.

Esta supuesta fatalidad es precisamente la vemos cuestionada por Popper. ¿Cabría la posibilidad de exponer el otro lado del movimiento que es precisamente las barreras que imponen el derecho? ¿A caso cabría la autorización por parte de Marx, sobre este particular, para entender la intencionalidad de la ley en cuanto tal, obrando según ciclo económico? Abría que llegar a este resultado, pues aunque la ley en cuanto tal obre independientemente de la voluntad de los individuos son éstos –en última instancia- los que toman conciencia de dicho movimiento de trastrocamiento material.

En este sentido, no decimos que sea errada la interpretación de Balibar para hallar la conexión lógica que hay entre origen y fin, inmanentes al modo de producción capitalista, sólo decimos que apuesta todo el movimiento de la contradicción –negación de la

⁹ *El Capital* lib. III, cap. I.

¹⁰ Ver al respecto a G. Durand, *Las estructuras antropológicas del imaginario*, tr. Victor. G., Méx., F.C.E., 2006, pág. 302 ss y a J. Plamenatz, *La ideología*, op cit., cap. II.

negación- al estructuralismo del cual tiene que tributar de Althusser donde la autoconciencia se halla ausente, o sea la parte donde la voluntad hace consiente al proceso. Lo está, porque para el caso la necesidad de la ley social domina sobre la libertad, una necesidad que ha borrado todos los rasgos de la voluntad de los individuos y donde éstos aparecen personificando las categorías¹¹ con las que Marx explica detalladamente los elementos y la composición de la producción capitalista. No obstante, aunque no estén presentes los individuos sino sólo su personificación, no por ello se sigue que la intención de Marx consistía en demostrar la ciega necesidad con la que el capital se reproduce, precisamente, el origen de la acumulación (*El capital*, libro I, cap. XXIV) aparece como principal actor el Estado, mientras que en el desarrollo del plusvalor la figura que justifica el intercambio es la libertad contenida en el derecho. Así que concebir una teoría transitoria exclusivamente a partir de su necesidad material no sólo conduce a dramatizar la historia sino que anula la libertad que hay dentro del proceso de reproducción capitalista aunque sea que esa libertad esté contenida en el derecho y regulada por el Estado. Exponer este lado que no es material sino subjetivo aportará –creemos- mayor comprensión a la ley en cuanto tal pues finalmente su resultado es la distribución donde vuelven aparecer las clases sociales que se reparten el plusvalor.

Decimos entonces que la tendencia es movimiento: negación de la negación o sea movimiento de contradicción, en eso consiste, según Balibar, “(...) la dinámica del sistema (...) que no es otra cosa que la estructura misma.”¹² Pero la palabra estructura no nos dice mucho, si acaso hace referencia a la Introducción de 1859 donde Marx expone los dos grados de exposición (estructura y superestructura) de la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción. Creemos que esta hipótesis científica (compatible con las ciencias naturales) es desarrollada a lo largo de *El capital* y si bien aparece respondida en la ley en cuanto tal sólo es en función de demostrar su necesidad lógica en cuanto que a mayor fuerza de trabajo menor ganancia o en otros términos: a mayor medios de producción mayor productividad de trabajo, pero menor plusvalor. Si así comprendió Balibar la contradicción entonces no había problema en el sentido de que algún día llegaría

¹¹ “Los principales agentes de este modo mismo de producción, el capitalista y el asalariado, son sólo en cuanto tales, encarnaciones, personificaciones del capital y trabajo asalariado, determinados caracteres sociales que el proceso social de producción estampa en los individuos; productos de esas determinadas relaciones sociales de producción.” lib. III, cap. LI, pag. 116.

¹² E. Balibar, *op cit.*, pág. 310.

el momento en que la ganancia sería igual a cero, entonces debía tenerse lista una teoría de la transición hacia el comunismo que superara aquella inicua dictadura del proletariado encabezada por el partido bolchevique. Prescindiendo de los acontecimientos históricos, podemos decir que la noción de tendencia se concibe como noción de movimiento gracias a la ley en cuanto tal.

En sus términos más sucintos, dice Marx, la ley en cuanto tal consiste en el...

“(...) el impulso de acrecentar, de acumular el capital y producir el plusvalor en escala ampliada. Esto es una ley para la producción capitalista, dadas por las constantes revoluciones en los métodos mismos de la producción, la desvalorización del capital existente, vinculada con ella de manera constante, la lucha competitiva generalizada y la necesidad de mejorar la producción y de expandir su escala sólo como medio de mantenerse y so pena de sucumbir.”¹³

La ley en cuanto tal parece que nos pone ante una disyunción que Popper no advierte: la disyunción que hay entre *downbreak or collapse*¹⁴ del modo de producción capitalista. Si se apuesta por el rompimiento o la *Zerbrechen* de la estructura económica [D-MP + D-FT=P] se debe asumir las pretensiones de la dictadura del proletariado, pero si se apuesta por el colapso entonces se hace de la historia una historia dramática -y de espera- que es la crítica a la que se refiere Popper en donde la clase dirigente cometerá un error que no podrá solucionar ni con guerras. Sin embargo, Marx en *El capital* -sobre todo en el libro III- no da un término medio al respecto, por el contrario exige que nos esforcemos por revelar el enigma entre acumulación y ganancia.

“Esta escisión entre las condiciones de trabajo, por una parte y los productores, por la otra, es lo que constituye el concepto de capital: se inaugura con la acumulación originaria (libro I, cap. XIV), aparece luego como proceso de constante acumulación y concentración del capital y se manifiesta aquí finalmente como centralización de capitales ya existentes en pocas manos y descapitalización de muchos. Este proceso pronto provocaría el colapso de la producción capitalista sino operasen constantemente tendencias contrarrestantes con un efecto descentralizador, junto a la fuerza centrípeta.”¹⁵

La ley en cuanto tal: o produce el rompimiento del sistema o el colapso desde sí mismo. Cualquiera que sea la respuesta por la que uno mismo se incline, en ambas habría cabida para la voluntad. No obstante, queremos ser propensos a creer que la idea de colapso

¹³ C. Marx, *El capital*, lib. III, cap. XV, pág. 314.

¹⁴ C. Marx, *Grundrisse*, I, 263-274.

¹⁵ *Ibid.*, pág. 316.

propiciaría una fundamentación jurídica ya que ley en cuanto tal se concibe sólo como tendencia por las causas contrarrestantes:

“Deben actuar influencias contrarrestantes que interfieren la acción de la ley general y la anulan, dándole solamente el carácter de una tendencia, razón por la cual, también hemos calificado a la baja de la tasa general de ganancia de baja tendencial.”¹⁶

Los capítulos XIV y XV del libro tercero de *El capital* están destinados a subrayar esas causas contrarrestantes que son fundamentalmente de naturaleza estructural o de composición de los elementos del capital para su reproducción. Sin embargo, la ley en cuanto tal si bien se inhibe en ellos no deja de cumplir su cometido: la baja progresiva de la tasa de ganancia, algo que afecta a la totalidad y a su distribución no importando de si ahora vive más o menos cómodo el obrero, si el capitalista prospera, si el usurero obtiene una mayor tasa de interés o si el arrendador cubre su cuota de ganancia. El movimiento tendencial es un efecto de la ley en cuanto tal que hace llevadero al proceso capitalista o por el contrario, lo baña de dramatismo porque en cuanto se afecta a la ganancia se afecta su distribución que puede arruinar a todas las figuras que luchan constantemente para no ver disminuido sus propios réditos.

Por tanto, la ley en cuanto tal *the law as such* no sólo conecta origen y finalidad del modo de producción capitalista sino que al afectar al fin que es la ganancia -en donde interviene el derecho y las respectivas leyes estatales que Marx enuncia vagamente- el proceso capitalista se hace más inmanente en su desenvolvimiento porque en vez de aplicar la noción de límite severo como en el caso de la dictadura del proletariado aparece la fundamentación de derechos de las distintas clases.

La necesidad lógica de la ley en cuanto tal propicia los ritmos cíclicos de las crisis económicas que advierte la hipótesis científica de 1859, empero por sí misma esta ley es inmanente al desarrollo de la producción capitalista, válida para que el fin interno -que es la ganancia- se realice independientemente de cómo estén articulados los elementos que conforman al capital.

“La masa de trabajo vivo empleado siempre disminuye en relación con la masa de trabajo objetivado que aquél pone en movimiento con los medios de producción productivamente consumidos, entonces también la parte de ese trabajo vivo que está impaga y que se objetiva en plusvalor debe de hallarse en una proporción

¹⁶ *Ibid.*, pág. 297.

siempre decreciente con respecto al volumen del valor del capital global empleado. Esta proporción entre masa de plusvalor y el valor del capital global empleado constituye, empero, la tasa de ganancia, que por consiguiente debe disminuir constantemente.”¹⁷

Aunque la exposición aparezca de difícil acceso, la ley es simple dice Marx, pues se basa en dos diferencias básicas: la primera tiene que ver con la relación entre capital contante y capital variable: a mayor capital constante empleado en la productividad menor será el capital variable, reduciéndose con ello la parte paga y desde luego la impaga cuya ganancia se verá disminuida según el volumen del capital global empleado; el origen que es la acumulación sigue dominando la reproducción capitalista o lo que es lo mismo el trabajo objetivado sobrepuja al trabajo vivo afectando no sólo la parte paga del trabajo vivo sino a la impaga que es menester del propio capitalista. El fin se condiciona por su propia acumulación. La segunda diferencia, que ya no parte del origen sino del fin, consiste en la diferencia entre ganancia y plusvalor. La economía clásica, dice Marx, jamás pudo separar plusvalor y ganancia ya que sólo concebía a la ganancia separada de la totalidad o del capital global, la concebía como ganancia industrial, ganancia comercial, interés y renta de la tierra.

“(…) la escisión de la ganancia entre diferentes partes, correspondientes a diversas categorías de personas, demuestra de antemano la independencia de la ley en su carácter general con respecto a esa escisión y a las relaciones reciprocas entre las categorías de la ganancia que emana de dicha división. La ganancia de la cual hablamos aquí no es sino otro nombre para designar el propio plusvalor que sólo se presenta en relación con el capital global, en lugar de presentarse en relación con el capital variable del cual emana. Por consiguiente, la baja de la tasa de ganancia expresa la producción decreciente entre el propio plusvalor y el propio capital global adelantado, y por ende es independiente de cualquier distribución arbitraria de ese plusvalor entre diversas categorías.”¹⁸

Mientras un determinado ramo sea de la industria o del comercio logren imponer causas contrarrestantes para seguir reproduciendo el fin, la ley en cuanto tal, por su parte es implacable e independiente si el industrial o el comerciante logran o no su fin ya que lo que se reparte en forma de rédito es el plusvalor que se reduce cada vez más según su incesante productividad y abaratamiento de las mercancías. No obstante, esto sólo es percibido en cuanto al capital global se refiere, mientras que el industrial, el comerciante o el arrendador

¹⁷ *Ibid.*, pág. 272.

¹⁸ *Ibid.*, pág. 273.

sólo verán reflejada una ganancia producto de una distribución fortuita cuando en realidad la finalidad está condicionada por el capital social o global que obra implacablemente.

“La tasa de valorización del capital global, la tasa de ganancia, es el acicate de la producción capitalista) así como la valorización del capital es su único objetivo), su baja torna más lenta su formación de nuevos capitales autónomos, apareciendo así como una amenaza para el desarrollo del proceso capitalista de producción; promueve la sobreproducción, la especulación, la crisis y el capital superfluo [la bolsa] además de la población superflua [natalidad en condiciones de inanición]”¹⁹

Si en el anterior movimiento la ley en cuanto tal consistía en que el origen condicionaba al fin, por el contrario, ahora el fin condiciona a la totalidad engendrando la sistematización exacta de *crisis* de la que adolece la dictadura del proletariado para sus fines. La excepcionalidad ya está sistematizada a partir de la ley en cuanto tal de modo que sirva de referente objetivo para que la conciencia revolucionaria actúe en una situación emergente que engendraría el capital debido a su finalidad, según los propósitos de la hipótesis de 1859.

Volvamos a replantear la disyuntiva, según la cual, la ley en cuanto tal predice el rompimiento o el colapso del modo de producción capitalista. Lo que habría que asumir sería que la ley en cuanto tal sistematiza a la totalidad como una totalidad en constante excepcionalidad económica pues ella misma diagnostica la lucha permanente por la distribución de la plusvalía cuyas clases sociales se lo disputan en forma de rédito. Quien conquiste el mayor rédito o se apropie de la mayor parte de la plusvalía será el señor de la totalidad económica. De acuerdo a esta máxima, no sólo cabría la lucha entre proletariado y capitalista sino entre capitalistas (industrial, comercial, financiero y arrendador) que para sus luchas internas han utilizado al derecho como instrumento para procesar leyes que les aseguren el fin o la ganancia.

No obstante, esta inversión no excluye en absoluto la lucha permanente que tiene el proletariado con la clase capitalista, no excluye la lucha que a nivel económico se da entre trabajo pago e impago, como tampoco la superación que a nivel jurídico se presenta como una relación ordenada mediante derecho y procesada como ley estatal. Creemos que este planteamiento no pone como centro de explicación las desgracias del proletariado sino a la ley en cuanto tal obrando para que la totalidad recupere el lado subjetivo de la

¹⁹ *Ibid.*, pág. 310.

excepcionalidad condicionada relativamente por el derecho, aplicable a todas las clases que disputan la ganancia. Esta inversión es precisamente la que queremos destacar pues aunque se vallan negando las anteriores respuestas sobre el problema del movimiento de lo real, más bien se va obteniendo una explicación más compleja de lo que las respuestas de la democracia y la dictadura ha dado de sí.

De lo que se trata es 1) limitar los alcances de la teoría histórica que plantea la unidad del verdadero sí mismo a partir del comunismo como resultado del proceso capitalista y 2) la improcedencia de la operación que hace Marx para fundar al comunismo por vía del poder hacia la comunidad. La ley en cuanto tal, en cambio, nos pone ante una situación que es más real en cuanto se refiere al proceso mismo de la producción capitalista de modo que si los anteriores momentos han sido negados en cuanto a su vigencia nos parece que la ley en cuanto tal recupera en la noción de crisis el problema sobre qué hacer ante el proceso. Si es que algo se puede hacer. A continuación veamos cómo plantea Marx la fuerza que tiene la ley en cuanto tal en el metabolismo del ciclo económico *Kreislaufprozeß*.

Capítulo IX. El *Kreislaufprozeß*.

Es de esperarse que la ley en cuanto tal tenga alcances más precisos de los que hemos anunciado. Uno de estos alcances es desde luego este: que siendo una ley de carácter social inmanente a la producción material implica la tendencia de los valores y entre ellos los de sustento de la clase obrera. Implica una lucha jurídica que se da entre las clases que se disputan el plusvalor. Este señalamiento no es visto por Popper quien piensa que esta ley social no es más que una especie de tendencia compulsiva del historicismo que mide mediante ritmos o cualquier otra clase de signos la disolución del orden capitalista.

“La clase de la historia con la que los historicistas quieren identificar la Sociología no mira sólo hacia atrás, al pasado, sino también hacia delante, al futuro. Es el estadio de las fuerzas que operan sobre el desarrollo social, y sobre todo, el estadio de las leyes de éste. Por tanto, se la podría describir como leyes históricas. Tienen que ser leyes de proceso, de cambio, de desarrollo; no las pseudo-leyes de aparentes constancias o uniformidades. Según los historicistas, los sociólogos tienen que intentar formarse una idea general de las tendencias amplias según las cuales cambia la estructura social.”¹

Hemos admitido que esta ley social obra según ritmos sólo que no necesariamente expresa nacimiento y renovación como debía de esperarse de cualquier orden dado en un ciclo sino un movimiento de valorización y desvalorización cuyo resultado es la lucha por el rédito y no un movimiento histórico ineludible para la clase obrera. La ley en cuanto tal sólo mide la frecuencia de desvalorización de un orden como el del capital que ajusta sus descompensaciones gracias a la destrucción de una parte de él. Más que un desenvolvimiento histórico lo que expresa es una situación de ser que para el caso es la crisis.

El estatus que guarda el capitalismo es expuesto por Marx no sólo como una enfermedad sino como un escenario de lucha en donde los hombres organizados en clases sociales expresan el sentido de sus intereses y aspiraciones cuya finalidad parece borrarse en cada ciclo en el que vuelve a surgir la crisis. Veamos cómo se configura los ritmos de la valorización, los ritmos axiológicos con los que se identifica cada clase.

La antigua *anaciclosis* (Polibio, *Historia*, lib. VI) concebía el movimiento de la *res* tanto de la *natura* como de la *publicae*: todo mudaba según forma. Sin embargo, como se trataba de movimientos de cosas la mudanza carecía de medida. Más exactamente la medida era la

¹ Popper, *La miseria del historicismo*, *op cit.* págs. 64 y 66 ss.

naturaleza, incluso lo era la naturaleza humana. Por el contrario, lo que Marx observa en el movimiento cíclico de los valores es su carácter cuantificatorio o lo que podemos llamar la unidad mínima del ciclo: el denario. “El denario como figura mínima de la temporalidad del ciclo en absoluto es nuevo sino que existe en todas las culturas que lo utilizan como expresión mínima de ciclo.”² No todo ciclo es un denario sino que aquellos pueden estar compuestos por dos denarios –duodenario- por tres denarios –triedenario- y así hasta los movimientos de las constelaciones que pueden abarcar periodos muy largos. En todos los denarios hay dramatización, si no la hubiera sería imposible concebir la temporalidad que expresa un principio que se hace fin en cuanto a su realización: sin principio ni fin no se cerraría ningún ciclo.

No obstante, el ciclo de los valores en Marx *Kreislaufprozeß* debe asumirse como proceso cíclico (*El capital*, lib II, cap. IV) en tanto en cuanto el movimiento de la totalidad no deja de ser un proceso de relaciones con las cosas. Al respecto nos advierte Calasso:

“Paradoja: para que todo fuera proceso, todo tenía que convertirse en cosa (cosa es aquello de lo que se puede disponer; proceso es una fuerza capaz de disponer de cualquier cosa) Y para que todo llegara a ser cosa, todo debía ser definible, delimitable. En fin separable del todo.”³

Lo que hace diferente al *Kreislaufprozeß* respecto a las teorías cíclicas que le antecedieron como podría ser la teoría *Epíttrita* de la corrupción de Platón (*Rep.* 1316a) o la *anaciclosis* de Polibio es que no tiene como punto de partida a los hombres o a las cosas sino a los valores cuya finalidad serán precisamente que estos valores puestos en la composición alquímica [D-MP+D-FT=M'] se valoricen; para que roten según su finalidad en una temporalidad que la historia anterior al modo capitalista de producción nunca llegó a conocer. No llegó a conocer que el valor saliera de un proceso de trabajo *Arbeits Prozess*.

“La palabra *proceso* –dice Marx- que expresa un desarrollo considerado en el conjunto de sus condiciones reales, pertenece desde hace tiempo al lenguaje científico de toda Europa. En Francia se la introdujo, al comienzo con timidez, en su forma latina: *procesus*. Luego despojada de este disfraz pedante, se deslizó en los libros de química, fisiología, etc., y en algunas obras de metafísica. Terminará por conseguir sus derechos de naturalización. Señalemos de paso que los alemanes, al igual que los franceses emplean en el lenguaje corriente la palabra "proceso" en su sentido jurídico.”⁴

² G. Durand, *Las estructuras... op cit.*, segunda parte, pág., 291 ss.

³ R. Calasso, *La ruina... po cit.*, pág. 277.

⁴ C. Marx, *El capital*, libro I, pág. 188.

Sin embargo, al igual que las teorías de la corrupción el *Kreislaufprozeß* no deja de diagnosticar el entusiasmo, el dolor y la pérdida en la que rota un denario de valor que hace que la existencia viva entre en éxtasis y nihilismo. Esta compulsión natural al modo capitalista de producción genera un tipo de patología que describe los rasgos característicos de las figuras que personifican los réditos: el capitalista industrial, el comercial, el dinerario y el arrendador. Todos ellos personifican, según el ritmo del denario de valor al individuo capitalista: antier intrépido, ayer entusiasta, hoy moderado, mañana cruel y la próxima vez fatal. “Un individuo ciclodiótico víctima de una cicloidía de valor”⁵ que dramatiza el principio con el fin permanentemente. La acumulación en cuanto ganancia constantemente hacen que el individuo capitalista se comporte como lo hace el mismo ciclo; donde la ley en cuanto tal obra como una vorágine no importando si entre los capitalistas algunos de entre ellos son hermanos sea de sangre o de fe, si comparten la misma patria o si por las mañanas se guardan las leyes divinas o civiles y por las noches las duras exequias: todo sigue siendo el mismo drama de la acumulación y la ganancia.

Pero no es la determinación psicológica la que nos debe alentar para describir la lucha por el rédito entre las clases capitalistas sino por el contrario, debe ser la determinación del *Kreislaufprozeß* que hace al denario de valor operante para ubicar los momentos de metamorfosis por los que atraviesa la producción y reproducción capitalista.

Desde el libro primero de *El capital* Marx deja indicados los movimientos por los que atravesaba el denario de valor:

“(…) en el fondo de la vida occidental que atraviesa la industria moderna, con su ciclo decenal casi regular [genera] (…) periodos de actividad ordinaria, producción a alta presión, crisis y estancamiento.”⁶

No es sino hasta el libro segundo en donde encontramos una exposición detallada de la naturaleza del movimiento del capital con independencia absoluta de la voluntad de los individuos. Aquí, en el libro segundo, Marx nos enseña del porqué del ciclo y su necesario recorrido. El ciclo es metamorfosis de una composición determinada de los elementos del capital hacia otra forma más próxima a su resultado, es decir metamorfosis por las que el fin busca su realización. Y allí en esta búsqueda de realización el capital muestra

⁵ Durand, *Las estructuras...* op cit. pág. 190.

⁶ C. Marx, *El capital*, lib. I, cap. XXV, vers. francs, pág. 609.

rudimentos, por decirlo así, de esferas económicas que le antecedieron al capital en cuanto tal. Lo propio del capital, como lo demuestra Marx en el libro primero, es su proceso de producción: $[D-MP + D-FT = M']$. Pero ninguno de estos elementos de la producción capitalista se encuentra como tal en el proceso mismo sino que se los halla en el mercado, que para el caso es mercado de cosas y mercado de fuerzas humanas. El primer movimiento es entonces D-M cuya principal función del dinero es convertirse en capital productivo o en sentido estricto dejar de ser dinero que se pierde en la circulación para valorarse en la producción. D-M, no es una esfera que el capital haya creado según su necesidad sino que fue arrojada por modos de producción dominados por la equivalencia de la mercancía como por ejemplo el modo de producción esclavista, sin embargo, para que el dinero pueda otorgarse así mismo el estatus de capital debe de abandonar esa esfera presupuesta para adquirir en el proceso de producción un aumento de valor amén a la mercancía, es decir que para que D sea D' es necesario que M sea M'. La mercancía preñada de plusvalor es la superación real que no vieron florecer los anteriores modos de producción porque ahora en ella va implícita una exacción del trabajo ajeno e impago que le imprime su propio sello a la mercancía capitalista. No es que la mercancía capitalista haya violado la ley de equivalencia sino que simplemente el proceso de producción permite una exacción que jamás será retribuida. Una forma perfecta de esclavitud no podía realizarse sin que lo hiciera el trabajo asalariado. Y así, una y otra y otra vez hasta n veces se puede efectuar un movimiento que va de D-M a M'-D' mientras la fuerza de trabajo (FT) esté atravesada por una doble determinación -trabajo pago y trabajo impago- que seguirá produciendo el mismo resultado igual a mercancía preñada de plusvalor (M').

“El ciclo del capital sólo se efectúa normalmente mientras sus distintas fases se desenvuelven sucesivamente sin paralizaciones. Si el capital se estanca en la primera fase D-M, entonces el capital dinerario se congela convirtiéndose en tesoro; si se paraliza en la fase de producción, entonces los medios de producción yacen, desprovistos de función, de un lado, mientras que del otro la fuerza de trabajo permanece desocupada; si la detención ocurre en la última fase M'-D', entonces las mercancías acumuladas que no se pueden vender obstruyen la fluencia de la circulación.”⁷

Esta metamorfosis de D-M a M'-D' ha resuelto todas las determinaciones que hay tanto en D como en M en determinaciones del fin: si no se realiza el fin no hay absolutamente nada. Puede que D salga del proceso de producción, como dice Marx en el primer caso, pero si se

⁷ Marx, *El capital*, lib. II, cap. I, pág. 59.

hace tesoro no incrementa su proporción en la medida como lo hace la usura al intervenir en el proceso de producción en forma de crédito. Si se paraliza D en la segunda fase, entonces el resultado será que MP sea igual a cero, no podría exudar valor; mientras que la FT sería completamente libre pero sin posibilidades objetivas de reproducir su vida sino fuera como trabajo asalariado. Por último, si el capitalista no realiza M'-D' que es propiamente el movimiento que va de la esfera de la producción nuevamente al mercado no sólo no efectuaría el fin sino que la totalidad precedente se encontraría paralizada por el estancamiento que se generaría de una esfera respecto a la otra; en este caso la esfera de la producción a la esfera de la circulación.

Pareciera que es menester del capitalista industrial habérselas no sólo con el proletariado sino con el resto de las figuras capitalistas como sería el comerciante, el usurero y el arrendador. No obstante, el punto de partida objetivo consiste en que el capital industrial (CI) contiene la particularidad económica que no se hallaba presente en los procesos de producción que le antecedieron al capitalismo de modo que sólo se utiliza al ciclo del capital industrial como ese momento peculiar que adopta a los demás ciclos como sus propios ciclos cuando de lo que se trata es más bien describir un movimiento evanescente que anula todo ciclo en particular, sea el ciclo dinerario (CD) o ciclo mercantil (CM). Una vez hecha esta aclaración vemos que el *Kreislaufprozeß* descansa en un movimiento simple: de D-M a M-D, sólo que en su forma capitalista es D-D' exaccionado de M-M' en donde el fin debe atravesar la completud de sus esferas: CD-CI-CM sin que por ello sea una de estas formas en particular el punto de partida:

“(…) si se repite D...D', entonces el retorno a la forma dineraria se presenta tan evanescente como la forma dineraria en la primera fase. D-M desaparece para hacer lugar a P (producto preñado de plusvalor). Tanto la constante reiteración del adelanto en dinero, como su constante retorno en cuanto dinero, sólo aparecen, ellos mismos, como elementos evanescentes dentro del ciclo.”⁸

El fin hace evanescente los momentos por los que él atraviesa, por ello al pasar de una forma a otra sólo se miran los rasgos de una metamorfosis que hace que el valor se valorice. Sin embargo, este es sólo su aspecto positivo o necesario que hace ser al fin ya sea en su forma dineraria D-D' o en su forma mercantil M-M'. Lo positivo del proceso cíclico

⁸ *Ibid.*, pág. 69.

consiste en que el capital puede rotar infinitas veces en su forma dineraria o en su forma mercantil y aunque la realización de la forma dineraria sea por medio de la mercantil, lo cierto es que ambas se presuponen como lo hacen la esfera de la circulación con la de la producción. Su aspecto negativo radica en que lo positivo queda como posibilidad abstracta en tanto en cuanto el origen o la acumulación condicionan proporcionalmente al fin produciéndose más estancamientos que fluidez.

“Lo que es común a los tres ciclos (CD-CI-CM) es la valorización del valor como objetivo determinante. (...) El proceso cíclico del capital es interrupción permanente, abandono de una fase, ingreso en la siguiente; dejación de una forma, existencia en otra; cada una de estas fases no sólo trae aparejada a la otra, sino que al mismo tiempo la excluye.”⁹

Esta naturaleza evanescente y a la vez excluyente hace que el origen le ponga barreras a la fluidez del fin. No obstante, el fin o rompe las barreras o deja de ser fin. Esta simple disyunción hace que el mundo tiemble cuando el fin encuentra un obstáculo en una esfera determinada para pasar a la siguiente, así por ejemplo, en la esfera de la producción el tiempo de trabajo (TT) diverge respecto al tiempo de producción (TP). El tiempo de trabajo debe compensarse en el proceso laboral con jornadas diurnas y nocturnas especificadas para que no haya interrupción, siempre y cuando la legislación del trabajo lo permita y según el nivel alcanzado por la lucha de clases que conceda o no dicha prolongación, por el contrario el tiempo de producción depende del desarrollo de las tecnologías y la ciencia para abreviarlo en lo más mínimo y para que MP exude valor. Esta divergencia entre TT y TP no es sino la expresión necesaria que hace que el tiempo de trabajo se reduzca a su mínimo mientras que el tiempo de producción tiene por efecto el aumento de los medios de producción: acumulación de fuerzas productivas y reducción de trabajo social necesario para que la mercancía reduzca su costo social necesario y pueda competir en el mercado. El tiempo de la producción siempre ha sido la clave del éxito para competir en el mercado y es menester del capitalista industrial condicionar al mercado si domina tanto la fuerza de trabajo según su interés plasmado en las leyes laborales como si adquiere tecnología de vanguardia. Pero el que rompa estas barreras no le garantiza que su fin no encuentre otras trabas preparadas en la siguiente esfera.

⁹ *Ibid.*, págs. 117 y 119.

“Una de las etapas del tiempo de circulación –y en tiempos relativos la más decisiva- se compone del tiempo de venta, del periodo en que el capital se encuentra en el estado de capital mercantil. Según la magnitud relativa de este lapso se prolonga o se abrevia el tiempo de circulación y por ende el periodo de rotación en general.”¹⁰

Este estado mercantil en su forma M' encuentra una barrera en la esfera de la circulación que tiene que ver con la prolongación del tiempo para que M' se realice como D' . La idealización del tiempo de circulación consiste en que su recorrido sea igual a cero. Esta abreviación tiene que ver con el tiempo de compra y tiempo de venta. Al capitalista industrial le interesa que el tiempo de circulación se abrevie en la compra y si para ello tiene que ser él mismo el comerciante, lo hará sin lugar a dudas. No obstante, el tiempo de la venta lo tiene que compartir con el comerciante que no sólo puede reducir el tiempo de la circulación a cero sino que él mismo crea las condiciones para expandir la mercancía en el mercado. Si lo hace, entonces el comerciante encuentra otras tantas trabas que ya no son exclusivas de la economía sino que tienen que ver con los medios de transporte, aranceles y la cultura a la cual hay que conquistar por medio de la creación de nuevas necesidades.

Lo característico de este movimiento que personifica el capital productivo o industrial consiste en que el tiempo de rotación sea igual a la suma del tiempo de producción más el tiempo de circulación [$Tr=TP+TC$] para que M' se realice en D' . El fin que más o menos ha estado condicionado por las barreras que surgen tanto en TP como en TC sólo ha descrito su necesidad de realizarse en tanto fin que hace que el capitalista industrial actúe de ese modo y no de otro; que se comporte así frente al trabajo como frente a los medios de producción; que compita en el mercado con una mercancía barata para que se realice en tiempo cero. El comercio o lo encabece él mismo o el comerciante que tiene una tarea doble: comprar barato y vender caro al expandir el mercado.

Una nueva figura aparece en el proceso cíclico del capital como lo es el comerciante que con otras determinaciones no modifica en nada a la ley en cuanto tal. Sin embargo la conecta cuando estalla la crisis.

“(…) un torrente de mercancías sigue al otro y finalmente salta a la vista que el consumo ha devorado sólo en apariencia el torrente anterior. Los capitales mercantiles se disputan mutuamente su lugar en el mercado. Los que llegan después, para vender, venden por debajo del precio. Aún no se han liquidado los torrentes anteriores, al paso que vencen los plazos para pagarlos. Sus poseedores deben declararse insolventes o vender a cualquier precio, para pagar. Esta venta no tiene nada que ver con la verdadera situación de la demanda.

¹⁰ *Ibid.*, págs. 303-04.

Sólo tiene que ver con la *demanda de pago*, con la necesidad absoluta de transformar mercancías en dinero. Entonces estalla la crisis. Se hace patente no en la disminución inmediata de de la demanda consumidora, de la demanda para el consumo individual, sino en la mengua del intercambio de un capital por otro, en la merma del proceso de producción del capital.”¹¹

El diseño histórico del proceso de producción capitalista garantiza a cualquier capitalista industrial reproducir *n veces* al trabajo que se encuentra atravesado por su doble determinación en tanto trabajo pago y trabajo impago. Lo que en absoluto le garantiza al capitalista es la realización de un capital por otro. Mientras el fin se realice en el tiempo de rotación (Tr) el capitalista industrial vive excitado, pero cuando el capital mercantil se atasca en el mercado tiene que recurrir a otros medios de naturaleza jurídica para no verse arruinado. La demanda de pagos o suspensión de pagos es sólo la antesala de una crisis más aguda en la que intervienen otras figuras al verse bloqueados sus intereses, por eso es que Marx no le adjudica importancia preponderante a las crisis de sobreproducción vinculada a la demanda real sino a la conectada con la ley en cuanto tal que hace que el abigarrado mundo de los intereses capitalistas se condicione mutuamente debido a la necesaria reducción de la tasa general de la ganancia.

No hay creación de valor a partir de la nada sino exacción del trabajo impago que hace que cierta cantidad de capital dinerario se invierta en capital productivo que en estado de capital mercantil obtenga $D+d=D'$. No obstante, esta simple formalidad se ve rota en el *Kreislaufprozeß* que dramatiza el principio con el fin permanentemente en tanto en cuanto el capital mercantil se halla en potencia atascado en el mercado en forma de acumulación. Entretanto permanezca el fin como posibilidad abstracta sea en la figura del capitalista industrial o en la del capitalista mercantil no se realizará el valor. Como la crisis trata, en su origen, de demanda de pago se hace evanescente su causa y en vez de ver que el fin se ha obstruido así mismo se asume que la superación del estancamiento radica en una mayor inyección de dinero, pues es lo que hace falta para que al capitalista industrial le retorne el dinero adelantado en la circulación en forma de mercancía que más adelante volcará de nuevo una cantidad igual o mayor en mercancías, desde luego si cumple el comerciante con los plazos de pago. Pero como dice Marx, esto no constituye nueva riqueza sino sólo una salida parcial al problema que hay entre las mercancías que difieren del dinero que se halla

¹¹ *Ibid.*, pág. 88.

en circulación.

“No es nueva riqueza, del mismo modo que el dinero –considerado desde el punto de vista de la circulación mercantil simple- no es portador, además de su valor existente del décuplo de su valor por el hecho de que haya rotado diez veces en el día y realizado diez valores mercantiles diferentes. Las mercancías existen sin él, y el propio dinero sigue siendo lo que es (o disminuye, incluso, por desgaste) aunque efectúe una rotación o diez. Sólo en la producción de oro –en la medida en que el producto áureo contiene plusproducto, portado de plusvalor- se crea nueva riqueza (dinero en potencia), y sólo en la medida en que todo el nuevo producto áureo ingresa a la circulación, acrecienta el material dinerario de nuevos capitales dinerarios en potencia.”¹²

La enseñanza de los *Goldmiths* o fraguadores de oro modernos –Marx los llamaba *freetraders*- aparece en la historia al fraccionar 1 oz de oro en 9 billetes de banco, es decir que por cada billete respaldado en oro imprimían 9, teniendo una unida de 10 respaldos o décuplos en circulación. Este embuste histórico consistía en que no soportaban el circulante fraccionario en el oro sino en las propiedades que tiene de por sí el dinero.

“El capital aparece como la fuente misteriosa y autogeneradora del interés, de su propia multiplicación. La *cosa* (dinero, mercancía, valor) ya es capital como mera cosa; y el capital se manifiesta como mera cosa; el resultado del proceso total de producción aparece como un atributo que recae de por sí en una cosa: depende del poseedor del dinero, es decir de la mercancía en su forma siempre intercambiable, el que quiera gastarlo como dinero o alquilarlo como capital.”¹³

Allí donde el estancamiento de mercancías tiene de los pelos al capitalista industrial y al comerciante aparece una figura bíblica que los salva del paso a la muerte al poner a su disposición dinero mal fraguado en forma de alquiler de capital o lo que corrientemente se llama crédito. No importa bajo qué ropaje aparezca el usurero si como judío o como *goldmith* siempre esclavizará al resto de las figuras que personifican no sólo al capital y al trabajo sino al supuesto sujeto libre: el Estado. El usurero¹⁴ sólo necesita que el Estado le deje hacer lo único que sabe hacer: “alquilar su dinero pero no como cosa, no como medio de producción que se repone según su valor sino en cuanto propiedad de todas las

¹² *Ibid.*, pág. 599.

¹³ C. Marx, *El capital*, lib. III, cap. XXII, pág. 500.

¹⁴ Moisés legislo la prohibición de la usura entre los judíos (Levítico 25-14 ss) no así entre los pueblo que no eran judíos, la intención consistía en que entre hermanos de sangre y de fe no se esclavizaran, por el contrario esta ley en absoluto advertía sobre la esclavización que generaría la usura al resto de los pueblos. Los judíos a lo largo de su andar han respetado esta ley hacia el interior mientras que frente a la alteridad se han vuelto implacables en el cobro del interés, siempre y cuando, como decía Shakespeare en el *Mercader de Venecia* (act. IV, esc., prim.) si el Estado se lo permite.

cualidades”¹⁵, de modo que la naturaleza del préstamo del dinero aparece opuesta a cualquier préstamo en especie tan pronto como lo que demanda el prestamista no es la equivalencia del préstamo sino el doble y hasta el tripe de lo prestado si la *lex* estatal se lo permite. Pero este capricho otorgado por la ley estatal en absoluto tiene que ver con el proceso real de la producción ni menos aún con el de la circulación. En su condición de capital dinerario quiere convertir su condición contingente como necesaria allí donde la producción real se estanca en alguno de sus puntos de partida.

“La forma en que el prestamista y el prestatario dividen las pretensiones que tiene sobre esta ganancia es, en sí y para sí, un hecho puramente empírico, perteneciente al reino de lo fortuito al igual que las participaciones porcentuales en las ganancias comunes de una empresa societaria entre los diversos socios.”¹⁶

En la anarquía de la producción capitalista no hay ninguna garantía para que el capital dinerario como capital de préstamo retorne conforme a la tasa de interés que el usurero ha fijado. Lo que ha fijado -según procesó en el legislativo de un Estado- sólo tiene fuerza de ley si se enuncia como interés necesario de un hecho que es de por sí contingente. La voluntad del usurero quiere hacerse presente en la *lex* estatal como una determinación económica cuando no lo es sino que está sujeta a condiciones que en absoluto controla la voluntad del usurero.

“A semejante daño denominan los juristas *non verum sed phantasticum interesse* [interés no real sino fantástico]. Un daño que cada cual se lo sueña de por sí. Por lo tanto, no se trata de decir que podrían ocurrir los daños de que yo no hubiese podido pagar o comprar. De lo contrario sería *ex contingente necessarium* [convertir lo contingente en necesario] convertir lo que no es en lo que tendría que ser, convertir lo incierto en cosa vanamente cierta. (...) semejante usura no ha de devorar al mundo en pocos años.”¹⁸

El cometido del capital dinerario cuya figura personifica el usurero “no sólo consiste en que las leyes estatales estén a su interés”¹⁹ sino que con ellas pueden emitir tanto dinero como deseen, controlando por tanto al crédito y la deuda cuyo resultado es la tasa de interés que mide la apropiación que hace el usurero de la ganancia del capital industrial e incluso la del capitalista mercantil.

¹⁵ Estas determinaciones cuasi-sicológicas se las puede rastrear desde los *Manuscritos económico-filosóficos* [XLI-III] pasando por los *Grundrisse*, 183/213 hasta su última formulación en el libro III cap. XXII ss.

¹⁶ C. Marx, *El capital*, lib III, cap. XXII, pág. 465.

¹⁸ C. Marx, *New-York Daily Tribune, Escritos económicos*, tr. W. Roces, Méx., F.C.E 1997, págs. 460.

¹⁹ *Ibid.*, pág. 465.

“Si se considera los ciclos de rotación dentro de los cuales se mueve la industria moderna —estado de reposo, creciente animación, prosperidad, sobreproducción, crisis catastrófica, estancamiento, estado de reposo, etc., (...) se descubrirá que mayormente un bajo interés corresponde a los periodos de prosperidad o de ganancias extraordinarias, el ascenso del interés corresponde a la línea divisoria entre la prosperidad y su trastocamiento, mientras que el máximo del interés hasta el nivel extremo de la usura corresponde a las crisis.”²⁰

Toda la contingencia que había procesado la figura del usurero en la *lex* estatal como necesidad inherente al préstamo y a la deuda, ahora en la crisis se ve reflejada bajo una imposición que hace temblar a todo ser que caiga en las redes que el propio usurero diseñó en el aparato estatal. La ganancia empresarial (*Unternehmergeinn*) no sólo se halla condicionada por el tiempo de producción y el tiempo de circulación sino que ahora la figura siniestra del usurero lo ha condicionado en las crisis con el propio aparato estatal que le había servido al capitalista industrial para exaccionar plusvalor. Y si de nada sirve el aparato estatal para que se cubran los pagos, entonces el usurero recurre a otro tipo de *arcana* que ya no son lo *imperi* sino los *arcana chamba* que consisten en la especulación de precios, títulos, acciones, etc., que llevan el objetivo inmediato de la valorización del dinero por arriba de la producción real: una burbuja (*Schwindelblüte*) que por sí misma encuentra su propio límite. Aquí, la propiedad de todas las cualidades que es el dinero ha dejado tras su paso por la crisis la siguiente leyenda: *Died by the visitation of God*.

“El dinero como deuda y la especulación ha dejado tras de sí una masa de empresarios *entrepreneur* que ahora caen en las filas del proletariado; tan pronto como aquello que se veía en la acción de invertir un producto de la libertad fue más bien encausado en los carriles de la aventura, la especulación, las estafas crediticias y accionarias.”²¹

Lo que la figura del usurero ha destacado consiste en que él se apropia de una parte de la tasa de ganancia por otros medios que sobrepasan al capitalista industrial y al comercial. Mientras el capitalista industrial aporta los elementos para la exacción moderna, el capitalista mercantil representa la astucia de comprar barato y vender caro, el usurero, por el contrario, es personificación de la estafa al grado de llevar a todos a la esclavitud. Como concreto desarrollado la usura representa la última forma en donde el dinero existe como elemento abstraído del proceso real de producción; cuya personificación sea como judío o como *goldmith* constituye la forma más absurda de exigir un equivalente allí donde domina

²⁰ *El capital*, libro III, cap. XII, pág. 460.

²¹ *El capital*, libro III, cap. XV., pág. 322. *El capital*, libro III, cap. XV., pág. 322.

una determinación puramente psicológica carente de objetividad respecto a la producción real y sin embargo, el mismo Estado conforme a derecho lo admite sin importar si esta exigencia conduce a una guerra entre capitalistas.

“La jornada laboral del obrero se subdivide en dos. Una parte que ejecuta la cantidad de trabajo necesaria para reproducir el valor de sus propios medios de subsistencia: la parte paga de su trabajo global, la parte de su trabajo necesaria para su propia conservación y reproducción. Toda la parte restante de la jornada laboral, toda la cantidad excedentaria de trabajo que ejecuta por encima del trabajo realizado en el valor de su salario, es plus trabajo, trabajo impago que se representa en el plusvalor de su producción mercantil global (y, por ende en una cantidad excedentaria de mercancía) plusvalor que por un lado se descompone en diferentes partes ya nombradas: ganancia (ganancia del empresario más interés) y renta.”²²

Mientras la parte paga siga reproduciéndose en cuanto tal, la parte impaga del trabajo asalariado quedará a merced de una lucha no necesariamente económica sino de naturaleza jurídica bajo la intencionalidad que le dé una clase en particular al Estado. La lucha que reviste la distribución del rédito es necesariamente una lucha por el control del Estado ya que éste ha sido el instrumento eficaz para definir el concepto de propiedad no sólo en lo referente al carácter que tiene el capitalista industrial respecto a los medios de producción sino incluso en lo referente al dueño del dinero. De igual forma, la propiedad del arrendador –que es la siguiente figura a describir- no viola este principio jurídico según el cual la propiedad es reconocida por un tercero que es el Estado.

La figura del arrendador no es propia del modo de producción capitalista y aunque no se remonta bíblicamente como la del usurero, lo cierto es que necesita -al igual que aquél- del Estado para ser lo que es. Arrendador no sólo puede ser un individuo concreto sino el propio Estado, sólo que éste último pertenece a un concreto desarrollado que se desprende del *ager publico* propio de la aristocracia romana.

“Aquellos medios de producción, en sí y para sí, son capital por naturaleza; capital es nada menos que un mero “nombre económico” de aquellos medios de producción, y así la tierra, en sí y para sí, por naturaleza, es la tierra monopolizada por cierto número de terratenientes. Así como en el capital y en el capitalista –quien de hecho no es otra cosa que capital personificado- los productos se convierten en un poder autónomo frente al productor, también el terrateniente se personifican la tierra, que asimismo se levanta sobre sus patas traseras y, como poder autónomo reclama su porción el producto generado con su ayuda; de manera que no es el suelo quien recibe la parte que le corresponde de producto, para reponer y acrecentar su productividad, sino que en vez de él es el terrateniente el que recibe una porción de este producto para mercar con ella y derrocharla.”²³

²² *El capital*, III, cap. XLIX, pág. 1061.

²³ *El cap...* III, cap. XLVIII, pág., 1049.

Menester es del capitalista industrial tener al suelo en condiciones de productividad, es decir conservar al suelo en tanto fuerza natural, mientras que lo único que le interesa al terrateniente consiste en que esa fuerza natural sea monopolizable. Este principio práctico asegura la apropiación y el derroche que también es aplicable al Estado en cuanto que lo que le ocupa es su capacidad monopolizable de la naturaleza e incluso ponerla al detalle para la producción a gran escala.

Si bien, en los tiempos de Marx no había un discurso ecologista no por ello podemos decir que este concreto desarrollado como lo es la renta del suelo, como poder autónomo frente a los productos del suelo se halla superado, por el contrario, podemos inferir que es debido a la escisión de la renta para el terrateniente respecto al suelo la que deja a la tierra a su suerte, sea para la explotación de minerales o energéticos. La independencia del rédito que la clase de los terratenientes se apropia respecto a la naturaleza²⁴ caracteriza al monopolista del suelo, aún si es el propio Estado el que define allí precisamente su soberanía pues tan pronto como la pone a renta pierde con ello ese supuesto carácter soberano que guardaba en su territorio.

La única determinación económica que el capitalista industrial mantiene con el uso del suelo consiste en la utilización de las fuerzas naturales para abaratar sus costos de producción y allí donde el resultado sea negativo, de inmediato este capitalista buscará otros suelos de mejor explotación, de modo que el terrateniente se halla a expensas de su suelo sin que él le devuelva el desgaste natural, no tanto por su impotencia frente a las fuerzas naturales sino porque lo que ayer fue bosque mañana se tornará pastizal. Las diferentes actividades que surgen por el uso del suelo dependen del grado de producción alcanzado por las fuerzas productivas, así si un suelo sirvió para un fin productivo es de

²⁴ En “El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre” Engels desarrolla este aspecto al caracterizar las transformaciones humanas sobre la naturaleza como transformaciones ciegas en donde los individuos han modificado socialmente a la naturaleza al grado de quedar completamente a la deriva, desvinculados completamente en su relación con ella. Así, las culturas que se ha sucedido a lo largo de la historia jamás han sido conscientes de que con su acción sobre la naturaleza desaparecieron bosques donde ahora hay desiertos, animales que alguna vez daban sustento y ahora se hallan desaparecidos completamente de la faz de la tierra. Sin embargo, dice Engels, no porque ahora se tenga el conocimiento de la naturaleza significa que la acción de los hombres sobre ella pueda ser modificado sino que la finalidad del modo capitalista de producción asegura que los hombre ciegan obrando ciegamente: “Los capitales individuales que dominan la producción y el cambio, sólo pueden ocuparse de la utilidad más inmediata de sus actos, más aún; incluso esta misma utilidad –por cuanto se trata de la utilidad de la mercancía producida o cambiada- pasa por completo a segundo plano apareciendo como único incentivo la ganancia obtenida en la venta.” Tr. W. Roces, Méx., E. Quinto Sol, 1988, pág. 28.

esperarse que llegando a su máximo punto esté echado a su suerte para que surja otra actividad que ya no será la misma. Lo mismo ocurrirá con los beneficios que espera impacientemente el terrateniente que en absoluto produce sino que vive como paracito de la renta que el mismo Estado le reconoce en forma de derecho y ley estatal.

Lo único que puede procesar el terrateniente en la ley estatal es la apertura de inversión para que su suelo sea explotable, pero esta práctica también es propia del Estado de modo que su margen de acción está hasta cierto punto limitada no sólo por el grado de desarrollo de las fuerzas productivas sino por las relaciones diplomáticas entre naciones que permitirán o no la inversión de los capitales individuales. Aunque la fuerza de la ley estatal está del lado del terrateniente nacional, lo propio del capital internacional es que mediante los legislativos se procesen normas que le den cobertura para que los estados nacionales pongan a disposición la soberanía, es decir para que sea monopolizable o esté al servicio del capital internacional.

Aunque el terrateniente no esté tan vinculado con el *Kreislaufprozeß* como lo está el usurero con el comerciante y el capitalista industrial, de alguna manera, la misma fuerza del Estado es la determinación que tiene el terrateniente tanto con su capacidad monopolizadora como con la acción de despojo a terceros. No obstante, esta naturaleza sesgada respecto a la producción real no le quita en absoluto sus intenciones para hacerse de la ganancia, más bien lo ubica como parte de la cofradía de la clase capitalista.

“Mientras todo marcha bien, la competencia, tal como se revela en la nivelación de la tasa general de ganancia actúa como una cofradía práctica de la clase capitalista, de modo que ésta se reparte comunitariamente, y en proporción a la magnitud de la participación de cada cual, el botín colectivo. Pero cuando ya no se trata de dividir ganancias sino de dividir pérdidas, cada cual trata de reducir en lo posible su participación en las mismas, y de endosársela a los demás. La pérdida es inevitable para la clase. Pero la cantidad que de ella ha de corresponderle a cada cual, en qué medida ha de participar en ella, se torna entonces en cuestión de poder y de astucia, y la competencia se convierte a partir de ahí en una lucha entre hermanos enemigos.”²⁵

No son los tiempos normales los que necesariamente condicionan a la clase capitalista a luchar despiadadamente sino que es el *Kreislaufprozeß* el que los enfrenta. Las diferentes clases capitalistas saben perfectamente que sus beneficios están condicionados por el ritmo cíclico del capital, se cual sea su punto de partida (D-M ó M'-D') y aunque tras la crisis cada cual diga: *salvavi animan meam*, lo cierto es que quien imponga las condiciones para

²⁵ C. Marx, *El capital*, III, XV, pág., 325.

la realización del fin impondrá necesariamente sus condiciones. Las diferentes clases capitalistas de algún modo imponen sus condiciones dentro del Estado para obrar más o menos conforme a derecho, sin embargo, la clase más unilateral de todas es la que se dedica a la mercancía dineraria pues ella misma condiciona a la totalidad a reproducirse bajo sus auspicios: restringiendo el crédito, elevando la tasa de interés, emitiendo dinero sin respaldo, endeudando al Estado y a la población y desde luego crear deuda toxica. Este concreto histórico que Marx comenzó a desarrollar tras las crisis de 1857 en los *Grundrisse* y luego continuo en *El capital* (libro tercero capítulos XIX-XXII), donde demuestra cómo la parte más unilateral del sistema capitalista de producción ha diseñado las crisis que desde aquella época se han sucedido hasta la fecha tan pronto como los usureros se hicieron de los diferentes legislativos para descentralizar a los bancos nacionales, tan pronto como la definición de crisis es incumplimiento de pagos igual a deuda impagable no sólo para el capital industrial sino para el resto de la población. Este poder alcanzado por los usureros no surgió de la producción sino de los estados nacionales que al guerrear crearon deuda para que los antiguos fraguadores de oro se hicieran del dominio del mundo. Este concreto histórico que apenas si esbozó Marx hoy es un hecho.

En consecuencia, el *Kreislaufprozeß* nos permite elevarnos de la profundidad de la ley en cuento tal a la superficie de la lucha por el rédito. Sin embargo, sigue patente la cuestión de si el fin (sea personificado por el capital industrial o el dinerario) encontrará su propio límite *πέρας* donde se acabarán las crisis con una última gran crisis que disuelva la totalidad alquímica de donde ha salidos: $[D-MP+D-FT=M']$. Empero, si la solución de esta *Aufhebung* es el *collapse* desde el mismo sistema capitalista, entonces qué le sucedería, por ejemplo, al canon del dinero. Al respecto advierte Calasso:

El paso del mundo del canon al de la convención se realiza con la sustitución del <<límite sagrado>> por la <<barrera>>, como aclaraba Marx en los *Grundrsse*. Cambiar un canon quiere decir cambiar un mundo. Cambiar una convención quiere decir, en el interior de ese mismo mundo, obtener resultados diversos. Y los resultados se confirman en razón de su eficacia para el desarrollo. Violar el <<límite sagrado>> quiere decir abandonar un orden que es social porque ese es el orden del mundo. Abrir una <<barrera>> quiere decir proponer un nuevo procedimiento.”²⁶

²⁶ R. Calasso, *La ruina... op cit.*, pág. 223.

Simplemente no se puede romper con el canon del dinero mediante una mera asociación de los productores libremente unidos, se requiere de un nuevo procedimiento que hasta aquí parece haber sido eludido por Marx. No obstante, a pesar de que haya deseado que el dinero desapareciera en el transcurso del desarrollo del comunismo siempre fue consciente del límite sagrado que representaba el canon del dinero que ha cimentado históricamente el intercambio hasta nuestros días.

“En realidad, todas las determinaciones en las que el dinero se presenta como medida de valor, medio de circulación y dinero en cuanto tal, solo expresan las diversas relaciones en las cuales los individuos participan en la producción global o se comportan respecto de su propia producción en cuanto producción social. Pero estas relaciones de los individuos entre sí, se presenta como *relaciones sociales* de las cosas.”²⁷

Sin violar el canon, astutamente deduce Marx en los *Grundrisse*, que la *Aufhebung* parte del conocimiento del proceso hasta llegar a una abolición que parta del excedente engendrado por el mercado mundial.

“La barrera del *capital* consiste en que todo ese desarrollo se efectúa antitéticamente y en que la elaboración de las fuerzas productivas, de la riqueza general, etc., del saber, etc., se presenta de tal suerte que el propio individuo laborioso se enajena; se comporta con las condiciones elaboradas a partir de él no como con las condiciones de su propia riqueza, sino de la riqueza ajena y de su propia pobreza. Esta forma antitética misma, sin embargo, es pasajera y produce las condiciones reales de su propia abolición. El resultado es: el desarrollo general, conforme a su tendencia y *δυνάμει* de las fuerzas productivas –de la riqueza en general– como base, y así mismo la universalidad de la comunicación, por ende el mercado mundial como base. La base como posibilidad de desarrollo universal del individuo, y el desarrollo real de los individuos, a partir de esta base, como constante abolición de su *traba*, que es sentida como una traba y no como un *límite sagrado*. La universalidad del individuo, no como una universalidad pensada o imaginada, sino como una universalidad de sus relaciones reales e ideales. De ahí, también, comprensión de su propia historia como un *proceso* y conocimiento de la naturaleza (el cual existe como poder práctico sobre ésta) como su propio cuerpo real.”²⁸

Desde los *Grundrisse* Marx alberga la siguiente sospecha: si se examina y comprende la historia como proceso no se trataría de que en el ciclo económico de la producción del capital se rompieran *Zerbrechen* todos los límites *Entgrenzung* sino lo fundamental sería que a partir del excedente como base material para el siguiente desarrollo se crearían las condiciones reales de la universalidad del individuo, lo cual supone que tiene que haber una barrera objetiva más que un límite devenido.

²⁷ C. Marx, *Grundrisse*, op cit. III., pág. 144.

²⁸ *Grundrisse*, II, pág. 33.

“1) el trabajo necesario como límite del valor de cambio de la capacidad viva del trabajo, o del salario de la población industrial; 2) el plusvalor como límite del plust tiempo y, con respecto al plust tiempo relativo del trabajo, como barrera al desarrollo de las fuerzas productivas; 3) lo que es la misma cosa, la transformación en dinero, el valor de cambio en general como límite de la producción. Esto es, 4) de nuevo lo mismo, como limitación a la producción de valores de uso por el valor de cambio; o que la riqueza real tiene que adoptar una forma determinada, diferente de sí misma y por lo tanto no absolutamente idéntica a ella, para transformarse, en general, en objeto de la producción.”²⁹

El límite devenido plantea las condiciones del trabajo, su ritmo y su posibilidad para comenzar un nuevo proceso de producción, sin embargo, en absoluto demuestra la naturaleza de la barrera que tiene que ver con el concepto de propiedad, por tanto mientras no sea analizado este concepto en sus condiciones reales se pueden sacar muchas conclusiones acerca del límite devenido como lo termina haciendo la fabulación sobre el reino de la libertad.

“La riqueza real de la sociedad y la posibilidad de ampliar constantemente el proceso de su reproducción no depende de la duración del plustrabajo sino de productividad y de las condiciones más o menos fecundas de la producción en que aquel se lleva a cabo. De hecho el reino de la libertad sólo comienza allí donde cesa el trabajo determinado por la sociedad y la adecuación a finalidades exteriores; con arreglo a la naturaleza de las cosas, por consiguiente está más allá de la esfera de la producción material propiamente dicha. (...) Con el desarrollo se amplía este reino de la necesidad natural, porque se amplían sus necesidades; pero al propio tiempo se amplían las fuerzas productivas que las satisfacen. La libertad en este terreno sólo puede consistir en que el hombre socializado, los productores asociados, regulan racionalmente ese metabolismo suyo con la naturaleza poniéndolo bajo su control colectivo, en vez de ser dominados por él como un poder ciego; que lo lleven a cabo con el mínimo empleo de fuerzas y bajo condiciones más dignas y adecuadas a su condición humana. Allende el mismo empieza el desarrollo de las fuerzas humanas, considerando como un fin en sí mismo, el verdadero reino de la libertad, que sin embargo sólo puede florecer sobre aquel reino de la necesidad como su base. La reducción de la jornada laboral es la condición básica.”³⁰

En consecuencia, creemos que la noción de barrera implica al mismo tiempo la noción de propiedad que se encuentra expuesta en la teoría de la plusvalía y que es examinada económicamente aunque su expresión sea jurídica. Por tanto, habría una noción de *Aufhebung* propiciada desde la teoría de la plusvalía, según parece apreciar Martin Nicolaus: “(...) no se ha escrito el manifiesto político marxista más importante. Fuera de la breve *Crítica al programa de Gotha* (1875), no existe declaración política programática alguna basada de lleno en la teoría de la plusvalía y que incorpore la teoría sobre el derrumbe capitalista.”²⁹

²⁹ *Grundrisse*, I, pág. 368.

³⁰ C. Marx, *El capital*, III, pág. 1044.

²⁹ M. Nicolaus, “El Marx desconocido”, *op cit.*, pág. XXXIX.

Si es así, entonces habría que averiguar sus condiciones generales, por lo pronto debe de quedar claro lo siguiente:

A lo largo de esta investigación hemos negado críticamente tres planteamientos sobre la superación del movimiento de los real en Marx: a) la teoría histórica devenida en un resultado que supuestamente consistirá en encontrarse con el verdadero sí mismo (la humanidad) a partir de relaciones de producción en donde la apropiación de los productos no necesitará de limitación jurídica; b) la conquista del poder para fundar la comunidad por medio de un límite severo que interviene desde fuera del proceso de producción y c) la ley social que mide acumulación y ganancia en un escenario de crisis sistemática cuyo límite inmanente no se precisa.

Por último, queremos presentar nuestra propuesta, siempre y cuando quede autorizada por la teoría de la plusvalía, según la cual se debe encontrar una barrera permanente y hallar los motivos de su superación para constituir las condiciones reales de la universalidad del individuo, no a partir de un límite devenido en el proceso sino como resultado de las relaciones reales. Hallar improcedente a la barrera constituye un nuevo procedimiento que tiene que ser demostrado en lo económico y en lo jurídico sin abandonar el orden social como lo hicieron las consecuencias de la teoría histórica y la dictadura del proletariado al alejarse del orden del mundo y sus relaciones reales.

Capítulo X. La barrera.

Políticamente en Hegel la *Aufhebung* tiene que ver con la ruptura con la tradición iusnaturalista: individuo-contrato-*Commonwealth*.³⁹ Aunque también hay que entender que parte de la superación se encarna en el amor al Estado, a la historia y a la nación. Esto es posible porque Hegel aporta “(...) una nueva modalidad de razón que le era completamente desconocida al método del iusnaturalismo, a la razón geométrica de Hobbes o Spinoza o la razón apriorística de Grocio o de Kant, incluso la razón empírico-inductiva como la de Locke, esa modalidad de razón es la dialéctica que termina abordando los problemas no a partir de la simplificación, de la deducción o de la abstracción sino a partir de los movimientos contradictorios que los rigen.”²

Uno de los puntos que caracteriza la superación *Aufhebung* consiste en darle objetividad a la subjetividad que venía presentando la teología con Lutero y la filosofía con Descartes.

Escribe Hegel:

“Por consiguiente, tenemos propiamente dos ideas, la idea subjetiva como saber, y, después, la idea sustancial concreta; y el desarrollo, la perfección de este principio que logra alcanzar la conciencia del pensamiento, constituyen el interés de la filosofía moderna. En ella existen, pues, determinaciones de una especie concreta como en los antiguos; en ella existen las diferencias de pensar y ser, de individualidad y subjetividad, de libertad y necesidad, etc. La subjetividad existe en ella por sí, pero se hace idéntica a lo sustancial, a lo concreto, de manera que lo sustancial logre alcanzar el pensamiento. El saber de lo que es libre por sí, éste es el principio de la moderna filosofía”³

Según Hegel, históricamente los griegos tenían una idea sustancial concreta de modo que nunca desarrollaron la subjetividad, en cambio la modernidad que comienza políticamente con la Revolución Francesa tiene la pretensión de fundar el orden desde la pura subjetividad. Muestra de ello es el liberalismo clásico que se caracteriza por “1) una concepción igualitaria de todos los hombres, pues se niega a hacer una diferenciación política, legal o moral de los individuos, 2) universalista, en la medida en que cree en la unidad de la especie humana, más allá de las fronteras nacionales y, fundamentalmente, 3)

³⁹ Jonathan Arriola, *El liberalismo dialéctico de Hegel: Hacia la Aufhebung del liberalismo clásico*, Montevideo, Universidad ORT, 2012, pág. 4.

² *Ibid.*, pág. 26

³ Hegel, *Introducción a la filosofía de la historia*, tr. Eloy Terrón, Altamira, Sarpe, pág. 170-71.

individualista, ya que le otorga al individuo un lugar que (al menos *a priori*) es inviolable por cualquier colectivo social y 4) defensa de la libertad como principio básico de cualquier arreglo político liberal.”⁴

En este sentido Hegel tenía que oponerse a las manías de una subjetividad que ponía al Estado como instrumento al servicio de la libertad subjetiva del individuo. Desde la *Fenomenología* Hegel había advertido, desde la crítica al estoicismo, que no podía darse la libertad racional como lo concebían los estoicos⁵ sino que la voluntad estaba atravesada por la apetencia que surgía en una relación de reconocimiento que es precisamente lo que no estaba respetando el iusnaturalismo en sus pretensiones apriorísticas como lo presentó alguna vez Kant.

¿Hacia dónde llevaría la historia a un Estado producto de la subjetividad endulzada en la apetencia? Hacia un atomismo que carece de objetividad. Así pues, Hegel formula la superación *Aufhebung* de la subjetividad del iusnaturalismo dándole objetividad mediante un movimiento *a posteriori* o histórico que ha devenido en el estatus concreto de la sociedad de clases. Para que esto sucediera tenía que romper con la teoría constitucional del contrato que no formaba objetividad, es decir universalidad.

“Puesto que las dos partes contratantes se comportan recíprocamente como dos personas inmediatas, independientes, se deduce: a) el contrato emana del albedrío; b) la voluntad idéntica que llega a ser tal por medio del contrato, es únicamente resultante de dos voluntades y por lo tanto común, pero de ninguna manera es voluntad universal en sí y por sí; c) el objeto del contrato es una cosa singular externa, porque solamente así está sometida al libre albedrío de ser enajenada.”⁶

La teoría contractualista dejaba ver que entre particulares cualquiera podía renunciar al contrato y adquirir cualquier otra ciudadanía, de modo que para darle efectividad positiva al acto constituyente no era suficiente –como lo decía Rousseau- que el individuo se retire tranquilamente a sus asuntos privados (*pos festum* a la Constitución) sino que habría que otorgarle obligaciones correspondientes a la condición que recién había adquirido como una condición de la unidad política.

⁴ Jonathan Arriola, *El liberalismo dialéctico de Hegel... Op cit.*, pág. 6

⁵ “Su principio es que la conciencia es esencia pensante y de que algo sólo tiene para ella esencialidad o sólo es para ella verdadero y buena cuando la conciencia se comporta en ella como esencia pensante.” Hegel, *Fenomenología*, tr. W. Roces, MÉX., F.C.E., 1985 pág. 122.

⁶ Hegel, *Filosofía del derecho*, Francisco Messineo, Buenos Aires, Claridad, 1968, parágrafo 75.

“El Estado es la realidad de la libertad concreta; la libertad concreta, empero, consiste en el hecho de que la individualidad personal y sus intereses particulares tienen, tanto su pleno desenvolvimiento y reconocimiento de su derecho por sí (en el sistema de la familia y de la Sociedad Civil), cuanto, por una parte, se cambian por sí mismos en el interés de lo universal, y, por otra, con el saber y la voluntad la admiten como su particular espíritu sustancial y son aptas para él como su fin último. De modo que ni lo universal tiene valor y es llevado a cabo, sin el interés, el saber y el querer particular, ni los individuos viven como personas privadas meramente para esto, sin que, a la vez, quieran en y para lo universal y tengan una actividad consciente en este fin. El principio de los Estados modernos tiene esta inmensa fuerza y hondura: de permitir que se realice autónomo en extremo el fundamento de la subjetividad de la particularidad personal y, a la vez, de retraerlo a la unidad sustancial conservando de e se modo a ésta en él.”⁷

Lo característico de la *Aufhebung* de Hegel consiste en que el Estado tiene un basamento objetivo que propicia a la subjetividad o eticidad para que el individuo realice su libertad con las mejores notas de la racionalidad que guarda el Estado como universalidad. Por tanto, podemos decir que Hegel ha eliminado el basamento contractualista del Estado y ha preservado al individualismo en un orden establecido en clases sociales sujeto a regulación jurídica mediante la eficacia positiva de un Estado que no está sujeto a los caprichos de la subjetividad pero tampoco la individualidad se encuentra a merced de la omnipotencia estatal. En esto consistiría la dialéctica liberal de Hegel: preservar objetividad y subjetividad.⁸

Por su parte, cuando Marx inicia la crítica en su “introducción de la *Filosofía del derecho* de Hegel” le exigirá más objetividad a la especulación de su maestro, es decir que vaya más allá del terruño solar hasta encontrar las condiciones objetivas de la humanidad.

“Sólo en Alemania era posible la filosofía del derecho especulativo, este abstracto, exuberante pensamiento del Estado moderno cuya realidad perdura más allá, este más allá puede hallarse también sólo allende el Rhin. Igualmente, el pensamiento alemán del legar al concepto de Estado moderno abstracto y en donde el hombre real, por más que anormal, sólo era posible porque y en cuanto el mismo Estado moderno hace abstracción del hombre real y responde a los planes del hombre total, no dividido de un modo imaginario.”⁹

Marx quiere encontrar a ese verdadero sí mismo en la historia por eso llega al hallazgo de que las condiciones objetivas (que para el caso son las relaciones de producción clasistas) las abstrae el Estado moderno no importando bajo que ropaje especulativo las encubra. Según este hecho, descubre que el grado de subjetividad no afecta en absoluto la

⁷ *Ibid.*, parágrafo 260.

⁸ Jonathan Arriola, *liberalismo dialéctico de Hegel*, op cit., pág. 28 ss.

⁹ C. Marx “introducción a la filosofía del derecho de Hegel” en *Filosofía del Derecho* op cit., pág. 14.

objetividad de las relaciones de clase con las que el Estado moderno se constituye. Así pues, en Marx no aparece una superación de la subjetividad con las mismas bases objetivas como lo sería una teoría de Estado que se erigiera con las relaciones de clases existentes como en los casos de Prohudon y Lassalle. Hay más bien el intento por fundamentar otro principio de objetividad no necesariamente con las bases subjetivas que viene desarrollando el liberalismo clásico. Si fuera el caso que defiende ciertos principios del liberalismo simplemente no apareciera el ideal comunista o la dictadura del proletariado. Como en Marx no hay los intentos de una teoría constitucional porque la objetividad tiene su raíz en las diferencias de clase, su menester es que en la objetividad sea eliminada la oposición a la libertad. Esto es precisamente lo que el Estado no le garantiza: que la objetividad de clases sea disuelta. Cuando lo admite, entonces rompe severamente con el proceso y aparece la dictadura que es trascendente a la fundamentación de la objetividad que pretende instaurar para su nueva sociedad.

La pregunta sería, ¿en función de qué se fundamentaría la objetividad? Según la sentencia del maestro: la libertad sólo se da en reconocimiento, aún si es motivado por la apetencia. Desde el punto de vista materialista la apetencia sería el contenido de la libertad. El liberalismo resuelve el problema de la apetencia con el instrumento estatal sobre bases clasistas, pero Marx quiere resolver la apetencia disolviendo las relaciones de explotación de modo que no tiene más que disolver las relaciones materiales desde sí mismas, así pues se presenta un pseudo dilema: constituir por sí misma las condiciones objetivas para una nueva sociedad o en su defectos, tener que apelar a ciertos principios subjetivos de la sociedad actual. Como la apetencia está dada en la relación que mantiene el trabajo con el dinero es de esperarse que dependa de su tratamiento: si aparece primero el aspecto subjetivo y luego la objetividad de la relación o en otro sentido, si aparece primero el derecho y luego lo económico o viceversa, cualquiera de estas opciones se encuentran tarde que temprano.

Así pues, Marx trata lo objetivo y lo subjetivo desde el punto de vista económico y jurídico hasta llevarla a la contradicción en donde ambos términos ya no se soportan. En este sentido podemos hablar de *Aufhebung* en Marx.

Según el punto de partida se puede hablar de procedimiento para tratar la relación que hay entre trabajo y dinero sea que valla de lo jurídico a lo económico o a la inversa. El procedimiento de ver primero al derecho y luego a la determinación económica es propuesto originalmente por el iusnaturalismo que al superar al derecho monarcomaco estableció como punto de partida la figura moderna de la persona *προσοπορ*¹⁰ o el ser doble. Esta figura de dos caras o doble mascara constituía para el iusnaturalismo el fundamento no sólo del Estado político sino sobre todo de las relaciones económicas: “*juris naturale* -dice Hobbes- es la libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder como quiera, para la conservación de su propia naturaleza, es decir, de su propia vida.”¹¹

Positivamente *the person* dejaba de obligarse por coacción y enajenarse si ella misma no la consintiera: en eso consistía su libertad, su derecho *juris*. Este principio no contradecía jurídicamente la relación económica fundada en *the contrac*, en tanto en cuanto que “El valor o el mérito de un hombre es, como en las demás cosas, su *precio*, es decir, lo que se daría por el uso de su fuerza.”¹²

Jurídicamente sólo bastaba con que *the person* afirmara su libertad, su *juris* mediante el asentimiento de su voluntad, que conforme a derecho se presumía libre de enajenar su persona siempre y cuando no fuera por coacción. Así pues, todas las relaciones de *the person* debían de ser relaciones libres de coacción sobre su libertad. Pero esta figura económicamente representaba un valor, ya no como *person* sino como *forces propers*, así que para Hobbes la ley positiva se abreviaba como *law of exchange* en donde la figura de *the person* era reducido a cosa: sus *forces propers* podían valer como cualquier otra cosa.

La persona podía enajenar sus *forces propers* con su consentimiento a cambio de su precio, de ahí que fuera menester esperar a simple vista que se trata de una relación de trabajo por dinero. Por el lado del dueño del dinero, se afirmaba que él daba dinero sin que mediara ninguna coacción y a cambio recibía fuerza de trabajo. Sin embargo, esto suscitó una cuestión: quién mediaría el precio del trabajo, el Estado que sirve como árbitro en todas las relaciones jurídicas que atraviesan los hombres o la economía con sus propias leyes.

¹⁰ Epicteto, *Manual*, Madrid, Calpe, 2009, pág. 27-28.

¹¹ Hobbes, *Leviatán*, *Op cit.*, pág. 106.

¹² *Ibid.* I, X, pág. 70; Marx cita este mismo pasaje en *Salario, precio y ganancia*, tr. W Roces, Méx., E.C.P, 1985, pág. 32.

Varias fueron las respuestas, destacándose sobre todo la de los economistas como Smith y Ricardo que consistían en que eran *the laws economics* las que determinarían el precio del trabajo, es decir la propia naturaleza obrando en el proceso de producción y en el mercado¹³, mientras que el Estado sólo debía ser el árbitro impersonal para que la misma relación no se viera rota o se frustrara en su reproducción.

En este sentido, la intención originaria de Marx consistía en otorgarle coherencia a los presupuestos que venían desarrollando estos economistas¹⁴ y que al cavo de su análisis no termina negando la regulación que el Estado guarda para vigilar los principios de naturaleza jurídica y normar en sus diferentes poderes las necesidades de la producción capitalista (*El capital*, I, VIII). Sólo añade que la relación que hay entre el trabajo y el dinero se basada en una extracción de plusvalía.

“Lo característico del modo de producción capitalista -dice Marx en el libro II de *El capital*- no sólo radica en que el dinero compre fuerza de trabajo y la reduzca a cosa sino que la actividad humana en su intercambio con el dinero no tiene nunca la misma equivalencia y no por la naturaleza del dinero sino que el mismo intercambio social se da fundamentalmente en una relación clasista de explotación”¹⁵

El autor de *Leviatán* no estaba equivocado, el precio de una persona es el uso de su fuerza, lo único que le faltó fue matematizarlo, es decir que es el tiempo necesario (24, 12, 1 hora ó 1 día, 7, 15 y hasta 1 mes) el que determina el precio del trabajo, pero esto no era una consecuencia del trabajo en sí, sino que era una determinación de una relación mercantil, de una relación más antigua, de un concreto desarrollado como lo es el intercambio de equivalentes. Así pues, en su análisis de la relación del trabajo por dinero Marx invierte la situación jurídica de esta relación para ser tratada económicamente. Primeramente lo que establece Marx es una distinción que hay en el mismo proceso productivo:

“Si comparamos, ahora, el proceso de formación de valor y el proceso de valorización, veremos que este último no es otra cosa que el primero prolongado más allá de cierto punto. Si el proceso de formación del valor alcanza únicamente al punto en que con un nuevo equivalente se reemplaza el valor de la fuerza de trabajo pagado por el capital, estaremos ante un proceso simple de formación del valor. Si ese proceso se prolonga más allá de ese punto, se convierte en proceso de valorización.”¹⁶

¹³ Smith, *Teoría de los sentimientos morales*, tr. Eduardo Nicol, México, FCE., 2004, lib. V, cap. II, pág. 402 y David Ricardo, *Works and Correspondence*, London, Sraffa 1941, vol. 4, pág. 21 ss.

¹⁴ “El análisis de Marx busca dar a Smith coherencia: la renta, la ganancia, el salario y hasta el interés son sólo objetivaciones del trabajo.” E. Dussel, *16 tesis de economía política*, Méx., S. XXI, 2014, pág. 194.

¹⁵ C. Marx, *El capital*, II, Ed. S. XXI, págs. 35-38.

¹⁶ C. Marx, *El capital*, I, pág. 236.

Existe una diferenciación de análisis entre proceso de formación de valor y proceso de valorización. Si se analiza el primero aparece, como dice Adam Smith, la multiplicidad de los trabajos que se incorporan al proceso productivo.

“En primero lugar, no habrá quien dude que los salarios del trabajo varían según la facilidad o la dificultad, limpieza o suciedad, honradez o bajeza del empleo (...) Segundo lugar, varían los salarios del trabajo por la facilidad, o la dificultad, y más o menos coste en el aprendizaje de un oficio. (...) En tercer lugar, varían los salarios del trabajo por la constancia o la inconstancia del empleo. (...) En cuarto lugar, varían los salarios del trabajo según la mayor o menor confianza que en los operarios se deposita (...) En quinto lugar, varían los salarios del trabajo en sus diferentes empleo según la probabilidad del éxito, malo o bueno, que puede tener el ejercicio.”¹⁷

Dice Hegel que la economía propuso fundamentar económicamente la noción jurídica de propiedad y posesión al asumirla en un contrato: “en sus aspectos sustancial y externo, se cambia [con] voluntad común, como concordancia, (...) la realización de la misma mediante la prestación.”¹⁸ No importaba qué se cambiara en la composición del valor si era la pericia, limpieza o suciedad, honradez o bajeza del empleo; se asumía que se pagaba por esa posesión alquilada por un tiempo determinado, al final la suma total de valor se veía reflejada en el valor de la mercancía que era la cantidad de trabajo socialmente invertido. De este modo, era menester del capitalista asegurar ese alquiler. Al respecto dice Marx:

“Dicha fuerza habrá de emplearse en el nivel medio acostumbrado de esfuerzo, con el grado de intensidad socialmente usual. El capitalista vela escrupulosamente por ello, así como porque no se desperdicie tiempo alguno sin trabajar. Ha comprado la fuerza de trabajo por determinado lapso. Insiste en tener lo suyo: no quiere que se lo robe. Por último y para ello este señor tiene su propio *code pénal*, no debe ocurrir ningún consumo inadecuado de materia prima y medios de trabajo, porque el material o los medios de trabajo desperdiciados representan cantidades de trabajo objetivado gastadas de manera superflua, y que por consiguiente no cuentan ni entran en el producto de la formación de valor.”²⁰

Con esta situación, la economía clásica aseguraba no sólo el concepto de propiedad sino el de posesión de la fuerza de trabajo en función del valor de la mercancía. La fuerza de trabajo también debía considerarse como mercancía cuyos principios debían ajustarse al intercambio de equivalentes, sólo que allí las cosas ya no encajaban, ya que...

¹⁷ A. Smith, *Riqueza del naciones*, tr., Óscar René, Méx., Cultura, ciencia y tecnología, vol. I, págs. 107-113.

¹⁸ Hegel, *Filosofía del derecho*, op cit., parágrafo 78.

²⁰ C. Marx, *El capital*, I, pág. 237.

“Este valor constituye el excedente del valor del producto por encima de sus partes componentes que son debidas a los medios de producción. Es el único valor original que surge dentro de ese proceso, la única parte del valor del producto que ha sido producida por el proceso mismo. Sin duda, ese valor sólo reemplaza el dinero adelantado por el capitalista al comprar la fuerza de trabajo, y gastado en medios de subsistencia por el obrero mismo. Con relación a los 3 chelines gastados, el nuevo valor de 3 chelines aparece únicamente como reproducción. Pero se lo ha reproducido efectivamente, no sólo, como ocurría con el valor de los medios de producción, en apariencia. La sustitución de un valor por otro es mediada aquí por una nueva creación de valor.”²¹

Lo que Marx descubre en esta relación, es que el capitalista paga -conforme al proceso de formación de valor- el valor de cambio por el uso de la fuerza de trabajo, mas no por la creación de valor: una determinación donde lo objetivo domina sobre lo subjetivo.²² Si lo subjetivo se enuncia como derecho, cómo puede dirimirse semejante conflicto, ya que ambos –capitalista y obrero- apelarían a derecho.

“La mercancía que te he vendido se distingue del populacho de las demás mercancías en que su uso genera valor, y valor mayor del que ella misma cuesta. Por eso la compraste. Lo que desde tu punto de vista aparece como valorización de capital, es desde el mío gasto excedentario de fuerza de trabajo. En la plaza del mercado, tú y yo sólo reconocemos una ley, la del intercambio de mercancías. Y el consumo de la mercancía no pertenece al vendedor que la enajena, sino al comprador que la adquiere. Te pertenece, por tanto, el uso de mi fuerza de trabajo diaria. Pero por intermedio de su precio diario de venta yo debo reproducirla diariamente y, por tanto, poder venderla de nuevo. Dejando a un lado el desgaste natural por la edad, etc., mañana he de estar en condiciones de trabajar con el mismo estado normal de vigor, salud y lozanía que hoy. (...) Me pagas la fuerza de trabajo de un día, pero consumes la de tres. Esto contraviene nuestro acuerdo y la ley del intercambio mercantil. Exijo, pues, una jornada laboral de duración normal, y la exijo sin apelar a tu corazón, ya que en asuntos de dinero la benevolencia está totalmente de más. Bien puedes ser un ciudadano modelo, miembro tal vez de la Sociedad Protectora de los Animales y por añadidura vivir en olor de santidad, pero a la cosa que ante mí representas no le late un corazón en el pecho. Lo que parece palpitar en ella no es más que los latidos de mi propio corazón. Exijo la jornada normal de trabajo porque exijo el valor de mi mercancía, como cualquier otro vendedor”²³

Es importante señalar que Marx no presenta el conflicto entre las autoconciencias como un conflicto de reconocimiento que tiene las mismas bases objetivas como en el caso de Hegel, es decir sobre las bases de reproducción material que se dan entre superioridad e inferioridad, sino que ambas autoconciencias modernas apelan al derecho y esta apelación suprime la inferioridad formal:

²¹ *Ibid.*, pág. 251.

²² “(...) el factor subjetivo del proceso laboral, la fuerza de trabajo que se pone a sí misma en acción. Mientras el trabajo, en virtud de su forma orientada a un fin, transfiere al producto el valor de los medios de producción y lo conserva, cada fase de su movimiento genera valor adicional, valor nuevo.” *Ibid.*

²³ *El capital*, I, cap. VIII, pág. 280-81.

“Por otra parte, la naturaleza específica de la mercancía vendida trae aparejado un límite al consumo que de la misma hace el comprador, y el obrero reafirma su derecho como vendedor cuando procura reducir la jornada laboral a determinada magnitud normal. Tiene lugar aquí, pues, una antinomia: derecho contra derecho, signados ambos de manera uniforme por la ley del intercambio mercantil. Entre derechos iguales decide la fuerza. Y de esta suerte, en la historia de la producción capitalista la reglamentación de la jornada laboral se presenta como lucha en torno a los límites de dicha jornada, una lucha entre el capitalista colectivo, esto es, la clase de los capitalistas, y el obrero colectivo, o sea la clase obrera.”²⁴

¿Cómo resuelve Marx esta antinomia? Si uno se inclina conforme al proceso de formación de valor es de esperarse que aparezca una lucha de clases para reducir los límites de la jornada laboral, pero si se opta conforme al proceso de valorización se tiene que declarar que la relación del trabajo con el capital constituye un robo pues no se trata de limitar los excesos de la extensión de la jornada laboral como una consecuencia del derecho sino eliminar la barrera histórica que los ocasiona. La primera opción sólo mediría los ritmos del trabajo pago y formará parte de la ley en cuanto tal, la segunda opción es más compleja porque se trata de una situación de disolución de la barrera y entonces puede aparecer la dictadura que termina alejándose de las relaciones reales.

“(…) hemos considerado el afán de prolongar la jornada laboral, la voracidad canibalesca de *plustrabajo*, en un dominio en que exacciones monstruosas (...) por las crueldades de los españoles contra los indios americanos han sujetado por fin el capital a la cadena de la reglamentación legal.”²⁵

Si Marx se esfuerza por demostrar que el uso de la fuerza de trabajo está reglamentado por el Estado, por qué pues declarar que desde ahora constituye una barrera que históricamente debe ser derribada si siempre ha existido el abuso del trabajo excedente.

“El capital no ha inventado el *plustrabajo*. Dondequiera que una parte de la sociedad ejerce el monopolio de los medios de producción, el trabajador, libre o no, se ve obligado a añadir al tiempo de trabajo necesario para su propia subsistencia tiempo de trabajo excedentario y producir así los medios de subsistencia para el propietario de los medios de producción, ya sea ese propietario un aristócrata ateniense, el teócrata etrusco, un *civis romanus* [ciudadano romano], el barón normando, el esclavista norteamericano, el boyardo valaco, el terrateniente moderno o el capitalista.”²⁶

Simplemente podría decirse: porque hay derechos, hay una subjetividad que formalmente apela a la libertad. Pero Marx no realiza este movimiento, que valla desde la subjetividad a

²⁴ *Ibid.*, pág. 282.

²⁵ *Ibid.*, pág. 292.

²⁶ *Ibid.*, pág. 282.

la objetividad, sino que descubre que la barrera del trabajo pago limita los derechos a la libre apropiación.

“El quid no está en que el capitalista emplee más tiempo de trabajo del que existe en el producto, sino en que intercambia nuevamente el tiempo de *plustrabajo* –que no le cuesta nada– por tiempo de trabajo necesario; o sea, justamente, que emplea todo el tiempo de trabajo consumido en el producto, cuando sólo ha pagado parte de ese trabajo. (...) [no es] control sobre el trabajo ajeno (...) sino que es el poder de apropiarse de trabajo ajeno *sin intercambio, sin equivalente* pero con la apariencia del intercambio”²⁶

Por tanto, es la naturaleza del trabajo asalariado la que consiste en que subjetivamente se da libremente pero objetivamente es inequivalente. Romper con esta barrera objetiva significa declarar esta situación no solamente injusta sino sujeta a una determinación de poder impulsada desde la objetividad. Situación que estuvo vedada para la *Aufhebung* de Hegel, apuntada desde la *fenomenología*, ya que al presentar una relación objetiva que establece inferioridad desde un punto de vista histórico termina conciliando al proceso, como más tarde lo haría con el asenso histórico de la burguesía reflejado en su *Filosofía del derecho* y que propiciaría la crítica de Marx. Volvamos a la barrera:

"¿*Qué es una jornada laboral?* ¿Durante qué espacio de tiempo el capital tiene derecho a consumir la fuerza de trabajo cuyo valor diario ha pagado? ¿Hasta qué punto se puede *prolongar* la jornada laboral más allá del tiempo de trabajo necesario para reproducir la fuerza de trabajo misma? A estas preguntas, como hemos visto, responde el capital: la jornada laboral comprende diariamente 24 horas completas, deduciendo las pocas horas de descanso sin las cuales la fuerza de trabajo rehúsa absolutamente la prestación de nuevos servicios. Ni qué decir tiene, por de pronto, que el obrero a lo largo de su vida no es otra cosa que fuerza de trabajo, y que en consecuencia todo su tiempo disponible es, según la naturaleza y el derecho, tiempo de trabajo, perteneciente por tanto a la autovalorización del capital. Tiempo para la educación humana, para el desenvolvimiento intelectual, para el desempeño de funciones sociales, para el trato social, para el libre juego de las fuerzas vitales físicas y espirituales, e incluso para santificar el domingo y esto en el país de los celosos guardadores del descanso dominical, ¡*puras pamplinas!* Pero en su desmesurado y ciego impulso, en su hambruna canina de *plustrabajo*, el capital no sólo transgrede *los límites morales, sino también las barreras máximas puramente físicas de la jornada laboral*. Usurpa el tiempo necesario para el crecimiento, el desarrollo y el mantenimiento de la salud corporal. Roba el tiempo que se requiere para el consumo de aire fresco y luz del sol.”²⁷

Lo característico de Marx, insistimos, consiste en que ve en la objetividad los límites a la subjetividad que venía pregonando la modernidad. Sin embargo, la subjetividad de la modernidad no admite inferioridad: admite sólo derecho, por eso, por paradójico que suene la apelación de Marx al robo del trabajo no pago, que si bien es una determinación histórica

²⁶ C. Marx, *Grundrisse*, II, pág. 44.

²⁷ *El Capital*, I, pág. 318-19.

que descubre en el proceso de valorización, hace pasar la apropiación del trabajo ajeno (*sin intercambio, sin equivalente*) como apariencia de intercambio y no obstante su resultado es de derecho.

Aquí está lo importante: como Marx no acepta en definitiva la regulación jurídico-estatal de los ritmos del salario nos encontramos ante una situación de creación de derecho a partir de un hecho económico que lo ha motivado.

El problema es que esta situación se ve reflejada en las crisis económicas y entonces se convierte en teoría histórica o en su defecto, que en la crisis económica surja la necesidad de un poder que realice la superación como en el caso de la dictadura del proletariado.

Para salvar nuestra postura creemos que lo importante consiste en que Marx no está pensando la creación de derecho como creación de Estado, es decir no está apelando a una teoría constitucional sino que apunta a la creación de nuevas relaciones de apropiación que el contractualismo económico obstaculiza, que presenta como barrera la manera de apropiarse del tiempo de trabajo con la forma de una apariencia de un intercambio de equivalentes.

Recuperemos la complicidad que hay -según Calasso- entre Stirner y Marx para aproximarnos al asunto: “Detrás del rencor, de las injurias, de los silencios, encontramos una experiencia fundamental que Marx y Stirner poseen en común y que señala su vida: la espiritualización del mudo.”²⁸ Como todas las afirmaciones de Calasso contienen la paradoja en un sentido esotérico, lo que cabría decir sería que el individualismo extremo de Stirner conduce a la emancipación material de las relaciones reales cuyo resultado definitivo no sería el vulgar ocio sino la *cura sui* o *ataraxia* según los orígenes epicúreos de Marx.

En los *Grundrisse* Marx hace abstracción de todas las determinaciones del individuo para hablarnos del sentido de existencia que debe guardar la individualidad con la comunidad, en este texto su lenguaje se parece mucho a la identidad hegeliana del yo es el nosotros y el nosotros el yo que aparece en la *Fenomenología*²⁹, sin embargo, nos revela algo más:

²⁸ R. Calasso, *La ruina... op cit.*, pág. 271.

²⁹ “Dice Hegel: “En cuanto una autoconciencia es el objeto, éste es tanto yo como objeto. Aquí está presente ya para nosotros el concepto del espíritu. Más tarde vendrá para la conciencia la experiencia de lo que el

“Si el individuo A tuviera la misma necesidad que el individuo B y su trabajo se hubiera realizado en el mismo objeto que en el individuo B, no existiera entre ellos relación económica alguna; desde el punto de vista de su producción, no se trataría de individuos diferentes. Ambos tienen la necesidad de respirar; para ambos existe el aire como atmósfera; esto no suscita contrato social alguno entre el uno y el otro como individuos que respiran, la vinculación que se crea entre los dos es meramente la de cuerpos naturales, no la de personas. Es la diversidad de sus necesidades y de su producción la que da margen a su intercambio y a su igualdad social. Esta disparidad natural constituye pues, el supuesto de la igualdad social en el acto del intercambio y de la propia vinculación que establecen entre sí los productores. Desde un punto de vista de esta diversidad natural el individuo A es considerado como un poseedor de un valor de uso para B y B como poseedor de valor de uso para A. De esta manera la diversidad natural los pone correlativamente en la relación de la igualdad. Por consiguiente, ambos individuos no son diferentes uno para el otro, sino que se integran y necesitan recíprocamente; el individuo B, al objetivarse en la mercancía, constituye una necesidad para el individuo A, y viceversa.”³⁰

Aparece el sagrado vínculo que había perdido el único en las manos de Stirner. Marx recupera al único para conformar su idea de asociación en donde ya no se condiciona la posesión en la forma de contrato, aparece más bien la libre apropiación.

“En la medida en que esta disparidad natural de los individuos y de la mercancía de los mismos constituye el motivo de la integración de estos individuos, la causa de su relación social como sujetos que intercambian, relación en la cual están presupuestos como iguales y se conforman como tales, a la noción de igualdad se agrega la de la libertad. Aunque el individuo A siente la posibilidad de poseer la mercancía del individuo B, no se apodera de la misma por la violencia, sino que ambos se reconocen mutuamente como propietarios, como personas cuya voluntad impregna sus mercancías. En este punto aparece la noción jurídica de persona, y en la medida en que se halla contenida en aquella, la de la libertad. Nadie se apodera de la propiedad del otro por la violencia. Cada uno enajena la misma voluntariamente. Pero esto no es todo: el individuo A satisface la necesidad del individuo B por medio de la mercancía *a*, sólo en tanto que y porque el individuo B satisface las necesidades del individuo *b* y viceversa.”³¹

Así pues, está por demás decir que Marx elimina la apariencia del contractualismo económico para mostrar las condiciones de la objetividad en donde la vida material se reproduce en condiciones de explotación cuya figura moderna de la libertad, es decir la persona, queda enajenada, de modo que no le queda más que apelar al único como noción jurídica de libre apropiación en donde se anula la igualdad y donde aparece más bien la pura diferencia como equivalencia, como según vemos lo presenta la *Crítica al programa de Gotha* en donde aparece explicitado este asunto.

espíritu es, esta sustancia absoluta que, en la perfecta libertad e independencia de su contraposición, es decir, de distintas conciencias de sí que son para sí, es la unidad de las mismas: el yo es el nosotros y el nosotros el yo.” *Fenomenología, op cit.*, pág. 113.

³⁰ C. Marx, *Grundrisse*, I, pág. 181.

³¹ *Ibid.*, pág. 182.

“(…) el derecho igual sigue siendo aquí, en principio el derecho burgués (…) en el régimen de intercambio de mercancías, el intercambio de equivalentes no se da más que como término medio y no en los casos individuales. A pesar de este progreso igual sigue llevando implícita una limitación burguesa. El derecho de los productores es proporcional al trabajo que han rendido; la igualdad aquí consiste en que se mide por el mismo rasero: por trabajo. Pero los individuos son superiores física e intelectualmente a otros y rinden, pues, más trabajo o pueden trabajar más tiempo y el trabajo para servir de medida tiene que determinarse en cuanto a duración o intensidad, de otro modo deja de ser una medida. Este derecho igual es un derecho desigual para trabajo desigual. (…) De cada cual según su capacidad; a cada cual, según sus necesidades.”³²

En Marx no habría una dialéctica liberal, una *Aufhebung* que recupere la forma de un Estado (cualquiera que sea el ropaje que revista la objetividad) sino que la recuperación se daría en las relaciones reales que el individuo único mantiene con sus semejantes, de ahí que la barrera económico-contractualista no permita el reconocimiento original de la humanidad consigo misma sino sólo una bajeza material con la que se mide el tiempo de trabajo y la apropiación del capitalista.

“La humanidad se ha enseñoreado de la naturaleza, pero el hombre se hizo esclavo del hombre o de su propia vileza. Incluso la pura luz de la ciencia sólo puede irradiar, según parece, sobre el oscuro fondo de la ignorancia. El resultado de todos nuestros descubrimientos y de nuestro progreso parece consistir en que las fuerzas naturales se adornan con la vida espiritual y la existencia humana se rebaja hasta convertirse en una fuerza material.”³³

Por tanto, podemos decir que la creación de derecho marxiano trasciende al derecho civil y más bien conforma unas relaciones económicas que tienen la pretensión de constituir relaciones humanas libres de cualquier apropiación del tiempo de trabajo ajeno.

Crear que este movimiento debe darse en la historia constituye un problema de naturaleza política el cual hemos tratado de abordar sin encontrar una solución satisfactoria.

Entre premisas y resultado hay una brecha histórica en la que Marx apostó para la realización de su ideal de sociedad. El movimiento de lo real en Marx tiene el inconveniente de que apuesta por la historia, apuesta por el *a posteriori* que Hegel respetó siempre en su filosofía. Tal vez esto se deba a que preferimos leer a un Marx que entrega el resultado del proceso a la historia en vez de leer a un Marx que hace abstracción del proceso; porque en vez de que aparezca un movimiento histórico ineludible para el deporte de las revoluciones sociales humildemente nos encontramos ante una filosofía del derecho que elimina los cánones del derecho civil moderno y propone un nuevo procedimiento

³² C. Marx, *Crítica al programa de Gotha*, op cit. pág. 18.

³³ Sentencia de Marx, citado por A. Schmitt, *El concepto de la naturaleza...op cit.*, pág. 8.

jurídico-económico que consiste en la creación de derecho a partir de un hecho económico que se ha declarado fundamentalmente opresivo.

Quién declararía la situación opresiva: la subjetividad o la objetividad. Marx apuesta por la objetividad (la crisis económica) donde propiedad y apropiación ya no se soportarían y entonces debe motivarse un derecho que trascienda esta barrera histórica para conformar una nueva relación: más que de propiedad se trataría de una apropiación basada en la equivalencia. Pero, ¿esto suscitaría un nuevo *Manifiesto* -como dice Nicolaus- que partiría de la teoría de la plusvalía? Es posible. Más que demostrar las premisa de semejante documento, de lo que se trataría sería de limitar su contenido que según creemos sería el mismo que el de la *Aufhebung*: 1. La equivalencia no se elimina, se mantiene; 2. No hay un derecho igual, en forma colectiva sino que hay el derecho del único; 3. La libre apropiación fundaría algún tipo de propiedad antitética a la propiedad capitalista y 5. Se modificaría absolutamente la composición alquímica de valor y por tanto la nueva anatomía de la sociedad.

Como nuestro interés no es describir la composición de cada uno de estos puntos ya que pertenecerían a otra investigación, lo que si podemos dejar en claro, según la distancia que hemos tomado con la teoría histórica, con la dictadura y con la ley en cuanto tal, sería que aquí no se dramatiza, no se impone un límite severo y por su puesto se mantiene una conexión necesaria con los ritmos de los ciclos económicos. Y aún hay más, se le demuestra al capitalismo -conforme a la subejtividad histórica plasmada en derecho- que el contractualismo-económico no es más que una barrera de una forma de producción moralmente más elevada. Con esto, según nuestra postura, el movimiento de lo real en Marx logra la positividad de concebir una sociabilidad con un grado mayor de moralidad (que Kan y Hegel no imaginaron) ya que en lugar de procesar un mundo de magnitudes de fuerzas materiales se logra captar la individuación absolutamente consigo misma en su determinación.

Por lo tanto, no podemos decir que en Marx haya una postura unificada acerca de la superación del proceso sino más bien lo que hay es un pluralismo en torno al tratamiento del proceso: una vertiente historicista, una vertiente extremadamente política como lo es la dictadura del proletariado, una vertiente científica que mide como ley social los ritmos de la producción y las crisis; y por último, una teoría crítica en torno a la relación del trabajo con

el capital en donde aparecen los problemas de propiedad y apropiación como problemas jurídico-económicos.

Hemos visto que el tratamiento de ésta última noción se asemeja mucho a la operación dialéctica que realiza Hegel para criticar al contractualismo político, sin embargo, con esto no queremos decir que sea igual, hay diferencias específicas que detallan la originalidad de Marx. Sólo podemos sugerir, tras esta interpretación, que la *Aufhebung* en Marx se da desde la objetividad hacia la subjetividad pero que se presenta como una situación de creación de derecho que es al mismo tiempo la creación de una sociedad que propiciaría - según Marx- la universalidad del individuo que ha anulado en su interior la existencia de clases.

Con esto no queremos decir que esta postura se asemeje a una cuasi-teoría constitucional, aunque el estudio del proceso sea visto como un asunto de constitución de sociedad (según lo despejamos en nuestro capítulo I como punto de partida) sino que estamos, más bien, ante la presencia de un movimiento dialéctico que va de una situación motivada por derecho hacia una de naturaleza *ad speciem* económica.

Pareciera paradójica esta afirmación sobre todo si hemos dicho que Marx parte de la objetividad hacia la subjetividad, sin embargo la contradicción objetiva es la que descubre que la apropiación del trabajo ajeno se hace pasar (*sin intercambio, sin equivalente*) como apariencia de intercambio, de modo que la contradicción de la objetividad revela el contenido de derecho que es el que motiva la nueva naturaleza económica de la sociedad que acaba de surgir y cuya expresión de vida, hay que decir, se desconoce en absoluto.

En consecuencia, podemos decir que este movimiento dialéctico niega una teoría acerca del Estado aunque paradójicamente puede ser visto como una filosofía del derecho sin Estado, que no puede anular la revolución sino que es otro punto de partida surgida de la teoría de la plusvalía, su inconveniente es que carece de sujeto político o simplemente no presume demasiado.

Antes de pasar a las conclusiones queremos aclarar la complicidad que hay entre Stirner y Marx. Originalmente decía Marx que el movimiento de lo real anulaba al estado al cual y que las condiciones de ese movimiento eran resultantes de premisas actualmente existentes. Cuando Kelsen recupera la intencionalidad del derecho puro tiene que apelar a Stirner para asegurar que efectivamente el sujeto moderno proviene de él: que en Stirner hay pura

intencionalidad de derecho sin Estado. Lo mismo podemos decir de Marx: hay creación de derecho sin regulación de Estado, sólo que en Marx no se da en la subjetividad del derecho puro sino que tiene un fundamento económico al cual el derecho puro de Stiner se le incrusta. Si se encuentran en la historia contemporánea la intencionalidad del derecho puro de Stirner con la contradicción objetiva de Marx es porque su complicidad radica en que uno pone la formalidad abstracta y el otro el contenido concreto, de ese modo aparece la oposición entre modernidad y capitalismo. Stirner y Marx son cómplices de la modernidad al desatar estas premisas que se encuentran latentes en la percepción que ahora tenemos sobre la noción de Estado de derecho. Sobre este particular volveremos.

Conclusiones.

Intencionadamente hemos creído conveniente partir de los orígenes filosóficos de la noción de proceso que se identifica efectivamente como progreso, no necesariamente en el sentido tecnológico sino fundamentalmente ético en el que aparece Kant y Hegel para tratar los asuntos del proceso como asuntos de naturaleza constitucional según la separación existente entre Estado y sociedad civil. Comprender al proceso como un asunto de naturaleza constitucional no es erróneo, es consustancial. Lo que resulta complicado más bien es entender al proceso como disolución de esta disociación porque ya no se trata de delinear una teoría acerca del Estado y su relación con la sociedad civil, se trata más bien de captar al proceso que ha engendrado esta separación ontológica hasta disolverla; de modo que hay que lidiar con nociones como origen, movimiento, límite y barrera como nociones inherentes al proceso al que se le está estudiando. Marx propicia este tipo de estudio sobre el proceso histórico de la producción capitalista, el inconveniente es que se produce una diseminación y en vez de aparecer un estudio unificado acerca del proceso nos encontramos con una pluralidad de respuestas en las que unas veces trata al proceso desde un punto de vista meramente histórico, otras como un asunto meramente de poder, más adelante como un asunto de ciencia social y finalmente como un asunto económico-jurídico. Sin embargo, son estas respuestas las que nos permiten decir que en la obra de Marx la única constante es el saber del proceso a partir de la pluralidad de respuestas que nos da entorno a la superación de la disociación ontológica que hay entre Estado y sociedad civil.

Como proceso en Marx no tiene que ver con constitución sino con superación, hay que hallar un criterio que le otorga jerarquía de realidad a esta pluralidad; de este modo encontraremos en cada una de las respuestas que da Marx sobre el proceso la noción de superación a la que se hace referencia en cada momento. Siguiendo a Marx, creemos que ese criterio de realidad se encuentra en las relaciones de producción perteneciente a la sociedad civil, así pues tenemos que: mientras más alejada esté la respuesta de este criterio es más trascendental respecto al proceso, y a la inversa, mientras nos hable únicamente de las relaciones de producción la respuesta es más inmanente en cuanto a la verdad del

proceso se refiere. Podemos decir que la superación en Marx trata sobre la cuestión de verdad más que una cuestión de voluntad.

Según nuestro capítulo primero decíamos que el requisito del progreso moderno consistía en que la historia avanza discriminando las épocas anteriores hacia la conformación de una sociedad en donde la humanidad marcha hacia su unidad por dos vías que deben hacerla inteligible: la intención de la voluntad y la historia. Marx comenzará por la vía de la historia como teoría de los estadios de la producción material hacia el comunismo; luego lo hará por vía de la voluntad en cuanto dictadura del proletariado para acabar con las diferencias de clase, pero no se queda allí, encuentra la ley social que mide los ritmos tendenciales del proceso de producción hasta su crisis y finalmente, encontramos una teoría sobre la plusvalía en donde otra vez la voluntad tiene el propósito ya no tanto de unir al verdadero sí mismo sino acabar con una barrera histórica.

Hasta aquí, nuestra intención ha sido tratar de ordenar estas respuestas hasta lograr clasificarlas jerárquicamente conforme a la realidad inmanente del proceso: de la primera a la cuarta respuesta lo que se aprecia es el grado de verdad según el criterio que hemos definido.

Desafortunadamente creemos que entre verdad y voluntad existe una confusión que tiende a desordenar todo, es decir a no marcar diferencias y a ocuparse más en una respuesta en específico que mirar al proceso en cuanto tal. Por ejemplo, no porque entre la dictadura del proletariado y la teoría de la plusvalía exista la intención de la voluntad para superar al capitalismo eso signifique que la dictadura se haga de la verdad por vía de la historia. Simplemente esto no puede ser posible porque el concepto de superación que comúnmente se utiliza para la dictadura tiene que ver con el de emancipación que puede significar muchas cosas y por tanto provocar desorden respecto a la noción de proceso (que nosotros humildemente hemos tratado de propiciar) al significar a la dictadura como noción política de límite severo. Veamos estos aspectos.

Negri en su *Commonwealth* sintetiza una distinción entre emancipación y liberación con la que ha jugado mucho gran parte del discurso anticapitalista (no necesariamente marxista) para diferenciarse como tal.

“The terminological distinction between *emancipation* and *liberation* is crucial here: whereas emancipation strives for the freedom of identity, the freedom to be who you really are, liberation aims at the freedom of self-determination and self-transformation, the freedom to determine what you can become.”¹

Esta distinción tiene su sede en los límites de lo sagrado y lo profano. La emancipación pertenece a la naturaleza espiritual donde la mano derecha salva a la izquierda para volver a ser uno; lo masculino salva a lo femenino para volver AL UNO, ser lo que desde un principio era. Lo andrógino está basado en este principio. Lo profano solamente nombra una situación parecida al encadenamiento espiritual originario pero en su intento no tiene más que dos opciones: volver a la comunidad originaria o constituir otra nueva. En Marx se dan estas dos posibilidades: una como teoría de la historia y la otra como dictadura del proletariado.

Ya desde los *Anales franco-alemanes* Marx se quejaba del vituperio que los griegos habían provocado a la humanidad con su democracia.

“(…) la libertad desenajada del Estado político, que lleva a su término la disociación entre lo social y lo político ha perdido con los griegos el sentido de comunidad que originariamente era.”²

Con los griegos se perdió el *emunáh* hebreo, el sentido de bien común que tanto ha despertado el interés entre los estudiosos del tema.³ Sin embargo, lo que nos cuenta la teoría de la historia de Marx no es tanto la degradación del individualismo exacerbado que llega a la modernidad sino que en el devenir histórico las relaciones de producción se presentan independientes de los hombres, hecho que hace que estas relaciones se les presenten como un poder ajeno cuando en realidad son relaciones contraídas por los hombres, de modo que al emanciparse de las actuales relaciones materiales, la humanidad recobrará su verdadero sentido de unidad que consistirá en la reproducción de una vida material en condiciones libres y no sujetas al azar o las circunstancias que es precisamente como se reproduce la vida humana ordenada en clases sociales.

En este sentido se asumía que la emancipación política de la clase obrera debía cumplir como requisito devolver a la humanidad el verdadero carácter del amor a sí misma: constituir lo que antes era, solo que en un progreso material infinitamente mayor del cual

¹ T. Negri, *Commonwealth*, Cambridge, Harvard University press, 2009, pág. 331.

² Marx-Engels, *Anales franco-alemanes*, tr., J.M. Bravo, Barcelona, Roca, 1970, pág. 51

³ Ver a E., Dussel, *16 tesis...op cit.* pág. 183 ss.

partió la humanidad cuando se disoció para marchar en la historia. Más allá del amor al verdadero sí mismo, en la teoría de la historia no se precisan los rasgos de una comunidad factual, en sentido político, sólo hay un volver a la unidad originaria por medio de las contradicciones materiales de existencia.

Pero esto no es todo, una vez que se sabe que se tiene que volver a la unidad originaria, la emancipación, por vía de la disposición de la voluntad, tiene que partir del poder a la comunidad, un procedimiento que correspondería a la religión cuyo poder debe ser auspiciado por Dios, como en el caso de Moisés. Así, la dictadura del proletariado se presenta como límite severo porque ante el proceso histórico del capital: explotación y valorización, no parecen tener límites, sino que se asume como procedimiento político la dictadura del proletariado que abandona el orden de las relaciones reales y sólo se presenta como determinación de poder ante el poder estatal al cual pretende disolver. El límite severo de la dictadura del proletariado no supera la paradoja que genera, pues al pretender colectivizar los medios de producción [MP] quiere destruir un poder con un poder mayor.

Cuando aisladamente observamos la formular alquimia de valor podemos deducir ingenuamente que Marx ensayó inconscientemente la superación *Aufhebung* en cada uno de estos elementos: $[D-MP+D-FT=M']$, y cada uno de ellos encontramos una respuesta para tratar al proceso histórico o movimiento de lo real. En lo que respecta a la respuesta de la emancipación de la clase obrera para colectivizar a los medios de producción no parece haber sido precisamente la respuesta más certera, aunque sí la más atractiva como es el caso de la dictadura del proletariado. Por tanto podemos decir que la emancipación alienta a una resolución imprecisa del proceso capitalista de producción, aunque para ello tenga que ver con lo sagrado.

En la ley en cuenta tal aparece lo sagrado en forma de límite. La auto-destrucción *collapse* del capitalismo supone la destrucción del canon del dinero, situación que es tan absurda incluso para un *principatibus novis* que sólo tiene que liderar con las nuevas leyes y no con el canon del dinero. Este absurdo lo advierte Marx para referirse sólo a los ritmos de la tasa de ganancia y al incremento de las fuerzas productivas. Esta respuesta que es inmanente al desarrollo del capital, no obstante vuelve a significar al proceso histórico capitalista como un proceso fundamentalmente dramático porque ya se sabe sobre el resultado de la unidad del verdadero sí mismo. Aquí Marx tuvo que haber visto que en el *Kreislaufprozeß* el

canon no podía ser destruido *Zerbrechen* mediante una nueva convención como lo sería la unidad de los productores asociados, pues la crisis económica estaría puesta a favor del canon del dinero [D] que sólo refleja un proceso incesante de acumulación de riqueza material y que según esto sería la basa efectiva de una *Aufhebung* identificada con la noción de liberación. Marx la llama liberación del trabajo.

Mientras la emancipación sólo presenta su imposibilidad al querer fundar la comunidad desde el poder, la liberación del trabajo, por su parte, es más inmanente al proceso mismo del capital: se propone la autodeterminación de lo que puede ser devenido, y la acumulación es el primer signo de lo devenido que el proceso de producción capitalista ha engendrado. Como el fin que es la valorización del capital [D'] no puede ser destruido, lo que si puede ser devenido es el principio de acumulación en cuanto fuerzas productivas se refiere. Por eso tenemos que la liberación del trabajo precisa de objetivación, se inclina por lo devenido materialmente, como es el caso de la fabulación del reino de la libertad.

Hay que asumir que es grande el poder que ejerce la hipótesis de 1859, su encanto apunta hacia un devenir que nunca ha sido. Un devenir del proceso material que no ha sido, aun se asuma que la humanidad ya vivió colectivizada, pero no en una forma avanzada. La liberación en cuanto tal conduce al supuesto del excedente que se encuentra como una constante en el corpus marxiano desde la *Ideología alemana* hasta *El capital* (III). Un supuesto material que se inclina a la evidencia de la exigencia de la hipótesis de 1859 a la que le interesa la totalidad del proceso de cosificación cuyo resultado se encontraría en el elemento mercancía preñada de plusvalor [M'] que terminaría afectando a la relación del capital con el trabajo; que terminaría con el grado de explotación y de acumulación. Así pues a la liberación le interesaría la dramatización sin el propósito de poner a la voluntad política en la historia.

Como se ve, la emancipación y la liberación en cuanto nociones de superación provocan una contraposición de términos al grado que se hace contradictorio el proceso, por eso es importante graduar jerárquicamente los momentos del saber sobre el proceso en vez de tomar cualquiera de estas dos nociones como nociones de superación sin reparo alguno. Sugerimos que debe de haber prudencia porque ninguna de las respuestas que da Marx sobre la superación del proceso capta al proceso mismo, sino que es en función de la

inmanencia de las relaciones reales como nos damos cuenta sobre la visión parcial de cada una de dichas respuestas.

Según hemos argumentado, la teoría de la plusvalía sería la que mejor guardaría a la dialéctica de Hegel para tratar a la superación ya que en ella se hace presente la eliminación y la preservación, y no como en la dictadura del proletariado en la que sólo aparece la eliminación como destrucción *Zerbrechen*. Según nuestro punto de vista todo viene dado por la crítica que hace Hegel al iusnaturalismo: sobre las condiciones objetivas y subjetivas de la libertad de la modernidad que comprende la existencia del Estado y sociedad civil. Como se sabe Marx no acepta la conciliación de estos términos, pero eso no significa que no acepte el punto de partida de la sociedad civil, el cual consiste en que la objetividad de las relaciones de producción no expresa la libertad que la subjetividad enuncia como contenido del Estado, de modo que tiene que haber una superación de las condiciones objetivas que consiste en eliminar la barrera histórica que se presenta en la relación de intercambio que mantiene el trabajador con el capitalista y que consiste en que este intercambio es libre pero inequivalente; que presenta una forma de apropiarse del tiempo de trabajo con apariencia de un intercambio de equivalentes. Una contradicción económica que tiene sus consecuencias jurídicas para una sociedad que sólo acepta derecho mientras que excluye cualquier tipo de sometimiento.

Pero aquí viene lo complicado, como se trata de una dialéctica que va de lo objetivo a lo subjetivo, donde se elimina la forma de una apropiación (contractual) aparece el problema de la propiedad o más bien al desaparecer la propiedad capitalista la libre apropiación no tiene referentes jurídicos precisos: sólo hay apelación a una situación de creación de derecho porque la anterior barrera ha quedado disuelta. Así pues, nos enfrentamos a un asunto de naturaleza económica, perteneciente a la sociedad civil pero que no crea Estado. A este problema lo podemos nombrar como un movimiento que va de una situación motivada por derecho hacia una de naturaleza económica en vez de política como hasta ahora se han tratado los asuntos de constitución de sociedad.

La particularidad que presenta este movimiento consiste en que la motivación que crean las condiciones objetivas son de un tipo de derecho que es económico, es decir civil, cuyo objetivo es la anulación de la anterior relación de trabajo. Sin embargo, este objetivo

aunque sea motivado por derecho no deja de ser un objetivo opuesto para el sistema jurídico de la propiedad capitalista cuya expresión la reúne el Estado; presentándose así una lucha contra el Estado, es decir un asunto perteneciente a la revolución de unas relaciones económicas que quieren significar un nuevo concepto de propiedad y apropiación.

La teoría de la plusvalía potenciada revolucionariamente reúne todos los anteriores momentos hasta lograr una *Aufhebung* en donde derecho y revolución ya no se soportan, pero a la vez constituye el síntoma permanente que padece profusamente el proceso en cuanto tal, por tanto podemos decir que esta situación crea la racionalidad política o *verita effectuale* que arduamente anduvimos buscando en el corpus marxiano hasta que por fin la encontramos.

Si esto es así, el resto de las posiciones son sólo momentos de menor grado en cuanto a la racionalidad política se refiere: La teoría histórica constituye un momento de hallazgo con demasiada fabulación; la dictadura del proletariado es improcedente en su pretensión de asir al poder y constituir a la sociedad desde el poder, carece del planteamiento jurídico-económico, por último, la ley social no termina delimitando la racionalidad política o *verita effectuale* por eso termina viendo al proceso dramáticamente, soltándolo incluso al activismo ciego.

Como dijimos: la cuestión de la superación del proceso tiene que ver con la verdad más que una cuestión de voluntad. Con verdad nos referimos a la racionalidad política es decir, el estatus que guarda permanentemente el proceso, que exige una situación efectiva, real y no sujeta a fabulación. *Verita facto et verita juris* deben de condicionarse en el proceso para que sea proceso. Si sólo aparece el hecho como en el caso de las crisis económicas se borra el sentido del proceso y por el contrario si sólo aparece el propósito de la voluntad sin límites preciso se borra la racionalidad política del proceso. Así pues, el proceso para que sea proceso debe fundarse en una racionalidad política ineludible para entender los movimientos que surgen en su interior: este capricho se lo debemos a la filosofía política occidental moderna, en específico a la filosofía alemana que tiene la pretensión presentar críticamente una solución al proceso como es el caso de la dialéctica que termina poniendo orden al pluralismo de soluciones sobre el proceso capitalista que presenta Marx sobre todo si se considera una *Aufhebung* como superación del contractualismo económico para acabar con la relación del trabajo con el capital.

En este sentido, el pensamiento político de Marx es una expresión del proceso como proceso histórico-capitalista que en su interior engendra las condiciones de un nuevo movimiento de la producción material en su conjunto, cuyo sentido de realización tiende a borrarse por un pluralismo de respuestas que ostentan el grado de superación cuando estrictamente no lo son, sólo son sentidos del proceso como proceso revolucionario. Sin embargo, lo que engendra dialécticamente la teoría de la plusvalía consiste en condicionar al proceso capitalista aún si éste no concibe sus condiciones de disolución, esto se debe a que Marx ha concebido al proceso de producción capitalista de una lógica que el proceso mismo no puede evadir, de una crítica en la que el proceso capitalista es captado en su movimiento, límite, barrera y disolución.

Por último, queremos anticiparnos a cualquier objeción que haya en relación a la complicidad que hay entre Stirner y Marx. No sea que con este coqueteo le quitemos lo revolucionario a Marx. Podemos decir que todo proceso es un procedimiento y en alguno de los puntos del proceso el procedimiento puede ser modificado, esto es lo que sucede con el proceso de producción capitalista en donde el procedimiento del tiempo de trabajo presenta una barrea susceptible de ser derribada por un nuevo procedimiento que según nuestro punto de vista es de naturaleza jurídica-económica.

Puede que se acepte o no la pretensión de un sujeto de derecho puro como lo presenta Stirner para reconocer la figura de la apropiación. Si es así, entonces el derecho fundaría al nuevo intercambio, es decir el derecho fundaría a la economía. En Marx el movimiento no quedaría así. Es el tiempo de trabajo el que constituye al intercambio de modo que al modificarse el tiempo de trabajo se modifica el intercambio: una determinación económica que funda al derecho.

Si Stirner y Marx coinciden se debe a que la figura de la libre apropiación está detrás de ambos, es lo que los hace ser cómplices. Si el movimiento parte de lo jurídico a lo económico entonces se estaría traicionando a Marx, por el contrario si el procedimiento parte de lo económico a lo jurídico entonces se aceptaría la ruta de la sociedad hacia la autoridad y también, por tanto, se estaría traicionando a Marx, sobre todo en la conquista del poder a partir de la democracia y más aún en la dictadura del proletariado. Pero como hemos dichos: estos dos puntos son improcedentes y trascendentes a las relaciones reales del intercambio capitalista. Lo mismo sucede desde movimiento de lo económico hacia lo

jurídico que lleva implícito los estigmas del sujeto proletario, es decir no es más que un sesgo de la dictadura del proletariado.

En el proceso de su desarrollo el capitalismo ha modificado sus procedimientos y los ha hecho en función del derecho, el ejemplo más fehaciente lo tenemos con la maquinaria estatal que ahora es regulada por el derecho y no mediante una abstracción de poder como se determinaba en los tiempos de Marx. Si a este resultado llegó el capitalismo habría que admitir que lo hizo en función de la modernidad que ha condicionado los presupuestos de su desarrollo que no contradicen su inmanencia. Lo que la racionalidad del movimiento de lo real en Marx exige es precisamente que las condiciones inmanentes del proceso capitalista debían crear las bases del nuevo intercambio, en este sentido, habría que ver si el derecho a la libre apropiación forma parte de las condiciones formales del derecho moderno ya que como tal el derecho moderno aspira a derribar todas las nociones arcaicas y modernas de poder que aún existen. Habría que ver si lo logra con el intercambio capitalista. No obstante, lo que debe quedar claro en todo caso es que son las condiciones formales del derecho moderno puro las que encuentran a Marx y no es éste el que coincide con el discurso del derecho, específicamente el de Kelsen.

El derecho puro no puede concebir una noción de totalidad histórica como lo es el movimiento de lo real sólo puede concebir una determinada relación como lo es el intercambio, lo que si puede concebir el intercambio es creación de derecho que es precisamente lo que propicia la teoría de la plusvalía de Marx, por tanto, nuestra afirmación sobre la *Aufhebung* que consiste en una situación motivada por derecho hacia una nueva determinación de naturaleza económica no supone que las condiciones formales y condiciones reales de los procedimientos del derecho moderno tengan que coincidir o recuperar la teoría de la plusvalía para crear al derecho de la libre apropiación, más bien condicionan al derecho puro a crear categorialmente las condiciones de posibilidad de esa nueva naturaleza económica basada en el libre intercambio equivalencial, pero esto es un asunto que apenas si se dibuja aquí y que debe ser tratado aparte como filosofía del derecho que es precisamente una de las betas que abre esta filosofía política.

Bibliografía.

- Marx* Carlos, *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y Epicuro*, México, Sexto Piso, 2004.
- , *Escritos de Juventud*, tr. W. Rocés, México, F.C.E., T, II y II. 1977.
- , *Escritos de juventud sobre el Derecho*, tr, Rubén Jaramillo, Barcelona, 2008.
- , *Escritos económicos*, tr. W. Rocés, Méx., F.C.E 1997.
- , *Cuadernos parisiense*, tr. Bolívar Echeverría, México, Era, 1974.
- , *Anales franco-alemanes*, tr., J.M. Bravo, Barcelona, Roca, 1970.
- , *Manuscritos económico-filosóficos*, tr. Julieta Campos, México, F.C.E. 1970.
- , *La sagrada Familia*, tr. W. Rocés, México, Grijalbo, 1967.
- , *Filosofía de la miseria*, Moscú Progreso, 1981.
- , *Ideología alemana*, MEGA I.
- , *Capital y tecnología*, tr. Alfonso García, Terra Nova, México, 1994.
- , *Salario, precio y ganancia*, E.C.P, 1985.
- , *Grundrisse*, tr. Pedro Scaron, México, S. XXI, Vol. I-III. 2007.
- , *Crítica a la economía política*, Moscú, Progreso, 1986.
- , *El capital*, libro I, II y III, tr, Pedro Scaron, México, S. XXI, 2010.
- , *El capital*, Libro I, tr. Floreal Maíza, México, Librerías Allende, 1980.
- , *El capital*, libro I, cap. VI, [inédito] tr, Pedro Scaron, México, 2009.
- , *Teorías sobre la plusvalía*, tr. Floreal Maíza, Buenos Aires, Cartago, T. I-III 1975.
- , *Crítica al Programa de Gotha*, Moscú, Progreso, 1975.
- , *Correspondencia*, Buenos Aires, Ciencias del Hombre, 1973
- Althusser L., *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI, 1967.
- , *Filosofía y Marxismo*, tr, F. Navarro, Méx., XXI, 1988.
- , *Para leer El Capital*, tr. M. Hrnecker, Méx, S. XXI, 1990.
- Arriola J, *El liberalismo dialéctico de Hegel: Hacia la Aufhebung del liberalismo clásico*, Montevideo, Universidad ORT, 2012.
- Aristóteles, *Política*, tr. Carlos García Gual, Madrid, Alianza, 2003.
- Bachelard G. *La filosofía del no*, tr., Noemí Florito, Buenos Aires, Amorrutu, 2009.
- Bataille Georges, *La parte maldita*, tr. Johanna Givanel, Barcelona, EDISA, 1974.
- Blumenberg Werner, *Marx, en documentos propios y testimonios*, tr., Helga Pawlowski Madrid, Cuadernos para el diálogo, 1970.
- Bréhier Émile, *Historia de la filosofía*, t. III, Buenos Aires, Sudamericana, 1970.

* Los textos de Marx que no figuran en esta bibliografía se debe principalmente a que ya fueron revisados en la Tesis de Licenciatura, allí se revisan los textos fundamentalmente políticos y panfletarios.

- Calasso Roberto *La ruina de Kasch*, tr. Joaquín Jordá, Barcelona, Anagrama, 1989.
- Cassier Ernest, *El mito del Estado*, tr. Eduardo Nicol, México, F.C.E., 1974.
- Correas Óscar, *Introducción a la sociología jurídica*, Méx., Fontamara, 2000.
- Cornu Auguste, *Carlos Marx-Federico Engels*, Barcelona, Unidad Productora 01, 1967.
- David Ricardo, *Works and Correspondence*, London, Sraffa 1941.
- Darwin Charles, *Bosquejo de 1842 y Ensayo de 1844*, tr. Johan Lluís Riera, en *La teoría de la evolución de las especie*, Barcelona, Crítica, 2006.
- , *Origin of Species bay means of Natural Selection*, London, Encyclopaedia Britannica, 1952, vol. 23
- , *El origen de las especies*, tr. Ricardo Albores, México, Éxodo, 2007.
- , *The descent of man*, London, Encyclopaedia Britannica, 1952, vol. 23
- Deleuze Gilles, *Lógica del sentido*, tr. M. Morey, Barcelona, Paidós, 2005.
- Della Volpe Galvano, *Rousseau y Marx*, tr., A. Méndez, Méx., Roca, 1972.
- Dilthey W., *Mundo y Hombre en los siglos XVI y XVII*, tr. E. Imaz, Méx. FCE., 1947.
- Dieterich Heinz, *La teoría del poder y el poder de la teoría*, tr. Luis F. Bojaili, Méx. E.C.P., 1982.
- Dussel Enrique, sobre todo en su *Último Marx....México*, Siglo XXI, 1990.
- , *16 tesis de economía política*, Méx., S. XXI, 2014.
- Durand Gilbert, *Las estructuras antropológicas del imaginario*, tr. Víctor Goldstein, Méx. F.C.E 2006.
- Echeverría Bolívar, *La modernidad de lo Barroco*, México, Era, 2000.
- , *El discurso crítico de Marx*, México, Era, 1986.
- Engels Federico, *Dialéctica de la naturaleza*, tr. Wenceslao Rocés, México, Grijalbo, 1961.
- , *Ludwig Feuerbrach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Moscú, Progreso, 1980.
- Enzensberger. H. M., *Conversaciones con Marx y Engels*, tr., Michael Faber-Kaiser, Barcelona, Anagrama, 1999.
- Epicteto, *Manual*, Madrid, Calpe, 2009.
- García Morente Manuel, *Lecciones preliminares de filosofía*, México, Editores Mexicanos.

- Gransci A, *Cuadernos de la cárcel*, tr. Valentino G. México, Era, T. III., 1986.
- Habermas J., *Problemas de legitimación del capitalismo tardío*, tr. J. L. Etcheverry, Madrid, Cátedra, 1973.
- Hal Draper, *The Dictatorship of the proletariat in Marx and Engels*, London, Monthly Review Press, 1987.
- Hayek. F. A, *Camino de servidumbre*, tr, José Vergara, Madrid, Alianza, 2007.
- Hegel G.W.F., *Filosofía del derecho*, tr. Carlos Díaz, Madrid, Prodhufi, 1993.
 -----, *Lecciones de Filosofía de la historia*, tr. J. Gaos, Madrid, Revista de Occidente, 1953.
 -----, *Fenomenología del espíritu*, tr, Manuel J. Valencia, Pre-Textos, 2006.
 -----, *Ciencia de la lógica*, tr. R. Mondolfo, Méx., E. Solar, 1970.
- Hobbes Tomás, *Leviatán*, tr. Manuel Sanches Sarto, México, FCE, 2004.
- Horkheimer M., *Crítica de la razón instrumental*, tr. H. A. Murena, Buenos Aires, Treramar, 2007.
- Kant Immanuel, *Crítica a la razón pura*, tr. Pedro Ribas; Madrid, Alfaguara, 2004.
 -----, *Crítica a la razón práctica*, J. Rovira Armengol, Buenos Aires, Lozada, 1961.
 -----, *La paz perpetua*, tr. A Sánchez Rivero, Madrid, espasa, 2003.
 -----, *Fundamentación a la metafísica de las costumbres*, Madrid, Universidad Arsis, 2000.
- Kelsen H. *¿Qué es la justicia?* Tr. E. Garzón Valdés, Méx, Fontamara, 1996.
 -----, *Teoría general del Estado*, tr. Eduardo García Máybes, México, UNAM, 1955.
 -----, *Logos*, tr. Jean, Jennequin, Madrid, Alianza, 1999.
- Lascoumes Pierre. *Marx: du vol de bois à la critique du droit*, Paris, Universitaires de France, 1984.
- Lassalle F., *¿Qué es una constitución?*, tr. W. Rocés, Buenos Aires., E. Siglo Veinte, 1975.
- Lenin V.I., Karl Marx, *Obras completas*, Moscú, Progreso, t. I-V, 1968.
 -----, *Acerca del Estado*, Méx., Grijalvo, 1970.
 -----, *El Estado y la Revolución*, Madrid, Fundación F. Engels, 1997.
- Locke John, *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, tr. Cristina Piña, Buenos Aires, Losada, 2002.
- Lowy Michael, *La teoría de la revolución en el joven Marx*, tr., F. Gómez Aramburu, México, Siglo XXI, 1972.

- Lowe Donal M, *Historia de la percepción burguesa*, Juan José U., Méx., F.C.E., 1982.
- Lukács Georg, *Historia y conciencia de clase*, México, Grijalbo, 1968.
- Lucrecio, *Sobre la naturaleza*, tr. Eduardo Valentín, Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas, 1983.
- MacLellan David, *Karl Marx: su vida y sus ideas*, tr. J. Luis García Molina, Barcelona, Grijalbo, 1977.
- Malthus Thomas R., *Ensayo sobre el principio de la población*, tr. Teodoro Ortiz, México. F.C.E., 1951.
- Maquiavelo Nicolás, *El príncipe*, tr. Eli Leonetti, Madrid, Espasa, 2003.
-----, *Discurso sobre la década de Tito Livio*, tr. Ana Martínez Alarcón, Madrid Alianza, 2000.
- Mill John Stuard, *Del gobierno representativo*, Martha C.C., Madrid: Tecnos, 2000.
- Minogue K, *Política*, tr, Jaime Suñen, Méx., Óceano, 2000.
- Negri Antonio, *Las verdades nómadas & General intellect, poder constituyente, comunismo*, tr. Carlos Prieto del campo, Madrid, Ediciones AKAL, 1999.
-----, *El poder constituyente*, tr. Clara de Marco, Madrid, Libertarias/ Prodhofi, 1994.
-----, *Commonwealth*, Cambridge, Harvard University pres, 2009.
- Pertille J. P, “La Aufhebung como meta-categoría lógica hegeliana”, *Estudios Hegelianos*, París, año. 8, 2011-
- Polibio, *Historias*, tr., Manuel, Balasch Recort, Madrid: Gredos, 2000.
- Platón, *República*, tr. Gómez Robledo, México, UNAM, 2000.
- Palmenatz Johon, *La ideología*, tr. Paloma Villegas, Méx, F.C.E, 1983.
- Proudhon, *Sistema de contradicciones o filosofía de la miseria*, Méx., Pueblos Unidos, 1960.
- Revel Jean F., *El Estado megalómano*, tr., Carlos Pujol, Barcelona, Plantea, 1981.
- Rossi Mario, *La génesis del materialismo histórico*, Madrid, Alberto Corazón, 1971.
- Rousseau J.J. *Du contrat social ou principes du droit politique* [1762] en Vaughan *political writing*, , vol. II, London, Basil Blackwell, 1962.

- , *Contrato social*, tr. Fernand de los Ríos, Méx, Espasa, 1990.
- Rubel Maximiliem, *El concepto de democracia en Marx*, “Lecontrat social”, no. 4, vol. 6, tr. Lourdes Uranga, Madrid, Plusión, 2004.
- Sacristán Manuel, *La teoría del estado en el Anti-Düring*, Méx, Grijalbo, 1964.
- Sartori Giovanni, *Teoría de la democracia*, en 2 vol., tr. Santiago Sánchez G., Madrid, Alianza, 2001.
- Schmidt Alfred, *El concepto de Naturaleza en Marx*, tr. Julia M. Ferrari, México, Siglo XXI, 1976.
- Schmitt Carl, *La dictadura*, tr. José Díaz García, Madrid, Alianza, 1985.
- , *Teoría de la constitución*, tr. Francisco Agala, México, Editorial Nacional, 1966.
- , *El concepto de los político*, tr., Rafael Agapito, Madris, Aliaza, 2009.
- Smith A. *Teoría de los sentimientos morales*, tr. Eduardo Nicol, México, FCE., 2004.
- , *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, tr. Gabriel Franco, México, F.C.E., 1958.
- Spinoza Baruch, *Ética*, tr. Vidal Peña, Madrid, Alianza, 1998.
- , *Tratado teológico-político*, tr. Atilano Domínguez, Madrid, Alianza, 2003.
- , *Tratado político*, tr. Atilano Domínguez, Madrid, Alianza, 1986.
- Stirner Max, *El único y su propiedad*, tr. Chantal López y Omar cortés, Méx., Libros en la red, 2000.
- , *Der Einzige und sein Eigenthum*, tr., Pedro González Blanco, México, Juan Pablos Editor, 1976.
- Tocqueville Alexis, *La democracia en América*, tr. Luis R. Cuellar, México, F.C.E., 1957.
- Texier J., *Gramsci, teórico de las superestructuras*, tr, J. F. Valencia, Méx., E.C.P., 1977.
- Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, tr. Francisco Romero Cruz, Madrid, Cátedra, 1988.
- Weber Max, *Economía y sociedad*, tr. Johannes Winckelmann, México, F.C.E., 2002.

Bibliografía secundaria.

- Agamben G., *Homo sacer*, tr. A. Gimeno Cuspinera, Pre. Textos, Valencia, 2006.
- Alighieri Dante, *La divina comedia*, tr. Juan de la Pezuela, Barcelona, Ramón Sopena, 1963.
- Biblia*, Levítico 25:14-17, Pablo, Colonenses 17
- Benbasa Hesther, *El sufrimiento como identidad*, tr. Belén Gala Valencia, Madrid, Abada Editores, 2007.
- Bermudo Ávila José Manuel, *Maquiavelo, consejero de príncipes*, Barcelona, Universitat de Barcelona, 1994.
- , *El concepto de praxis en el joven Marx*, Barcelona, Península, 1975.
- Bobbio N., *Hobbes*, tr. Escriba De Romaní, México, F.C.E., 1992.
- Boron Atilo A., *Filosofía y teorías políticas entre la crítica y la utopía*, Buenos Aires, desafíos para la investigación, 2007.
- Bréhier Émile, *Historia de la filosofía*, t. III, Buenos Aires, Sudamericana, 1970.
- Friedman Yona, *Utopías realizables*, tr., F. Serra Cantarell, Barcelona, Punto y línea, 1977.
- Gómez Pin, *Conocer a Hegel y su obra*, Madrid, Dopesa, 1967.
- Girard René, *La violencia y lo sagrado* tr. Joaquín Jordá, Barcelona Anagrama, 1995.
- Childe Gordon, *Los orígenes de la civilización*, tr. Eli de Gortari, México, FCE., 1982.
- Progreso y arqueología*, tr. Julio Cáseres, Buenos Aires, Levitan, 1983.
- Clyde Kluckhohn, *Antropología*, tr. Teodoro Ortiz, México, F.C.E., 1957.
- Lefort Claude, *Ensayo sobre lo político*, tr. Emmanuel Carballo Villaseñor, Universidad de Guadalajara, Jalisco, 1991.
- , *La inversión democrática*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1990.
- Radhakrishna S.y P.T. Traju, *El concepto del hombre*, cap. II, tr., Julieta Campos, México, FCE., 1966.
- Rosenberg Shalom, *El bien y el mal en el pensamiento judío*, Barcelona, Riopiedra, 1996.

-Sánchez Vázquez A, *Las ideas estéticas de Marx*, México, S. XXI, 2005.
-----, *Filosofía de la praxis*, México, Máx., Grijalbo, 1976.

-Strauss Leo y Joseph Cropsey, *Historia de la filosofía política* tr. Leticia García Urriza, Diana Luz Sánchez y Juan José Utrilla, México, F.C.E, 2001.
-----, *La filosofía política de Hobbes*, tr. Silvana Carozzi, México, FCE, 2006.

-Wahl, Jean, *Introducción a la filosofía*, tr. J. Gaos, Méx, F.C.E., 1967.

Otras fuentes.

-Aguilar Martínez J. Luis, *La democracia en Marx*, 2006, inédito.

-----, *La representación del pueblo en la democracia moderna*,
“Sujeto pueblo versus la multitud”, 2009, inédito.

-*Money as debt* <http://youtube.com/watch>.

-*The Money master* <http://youtube.com/watc>