

# LOS CRITERIOS DE DISCERNIMIENTO DE LAS UTOPIAS ECONOMICAS

Carlos Losada

## Introducción.

No cabe duda de que históricamente la dimensión utópica ha merecido una atención muy pobre por parte del marxismo. A sabiendás o no, el pensamiento marxista ha asumido con frecuencia las reglas del juego impuestas a la cultura moderna por un positivismo cuyos presupuestos metodológicos básicos han estado imbuidos de una feroz agresividad contra la utopía, la cual será entendida acá provisionalmente —a reservas de ser precisada más adelante— como un horizonte de sentido que integra finalidades últimas de la praxis humana.

El punto de partida sistemático de esta campaña positiva de des crédito de la utopía se encuentra en la pretensión weberiana de establecer una distinción irreductible entre lo que en la elaboración de una teoría hay que considerar como "razonamiento puramente lógico, o puramente empírico, y aquello que es una valoración práctica"<sup>1</sup>. M. Weber pone en entredicho la posibilidad de que la elección de los fines

de la praxis humana pueda ser objeto de una crítica científica. En su opinión, la pregunta sobre la medida en que las valoraciones prácticas, en particular las éticas, pueden reclamar una dignidad normativa, es una cuestión que concierne a la filosofía de los valores, no a la metodología de las disciplinas empíricas<sup>2</sup>. En la ciencia debe prevalecer una rigurosa "neutralidad axiológica", en el marco de la cual la tarea de enjuiciar las finalidades a las que de hecho sirve el pensamiento científico es considerada como una problemática "heterogénea".

Esta orientación metodológica ha sido asumida sin ninguna reserva crítica por el moderno positivismo lógico, cuyo formulador más agresivo quizá sea K. Popper. Popper se ha esforzado por articular un modelo hipotético-deductivo de la ciencia cuyo principio de verificación descansa en lo que ha denominado criterio de "falsabilidad"<sup>3</sup>. En su pretensión de desterrar del ámbito

científico todo elemento "subjetivo", sin embargo, Popper ha estrechado tanto los límites de la contrastabilidad empírica presu- puesta por su criterio de falsabili- dad, que ha suscitado la réplica de T.S. Kuhn en el sentido de que "nin- gún proceso descubierto hasta aho- ra por el estudio histórico del de- sarrollo científico se parece en nada al estereotipo metodológico de la demostración de falsedad, por me- dio de la comparación directa con la naturaleza"<sup>4</sup>.

En el terreno del pensamiento económico, las pretensiones positi- vistas acerca de la neutralidad axiológica de la ciencia han alenta- do las formulaciones de toda la tra- dición neoclásica, desde el margi- nalismo incipiente de Jevons, Men- ger, Walras, etc., la Escuela austríaca de Böhm-Bawerk y la economía del bienestar de Pareto y Pigou, hasta las aseveraciones par- ticularmente grotescas del adalid de la Escuela de Chicago, Milton Friedman<sup>5</sup>.

Como ha señalado acertada- mente F. Hinkelammert, el positivis- mo ha eximido al pensamiento eco- nómico neoclásico de la exigencia del enjuiciamiento de las finalidades últimas que deben regular la pro- ducción económica. Esta exención ha corrido parejas con una reduc- ción de la racionalidad económica a los estrechos límites de la razón me- ramente instrumental. En virtud de tal unilateralización de la racionalidad económica, ésta ha quedado delimitada como el ámbito técnico de la relación medio-fin, mientras que la racionalidad "con arreglo a valores" ha quedado relegada al "ámbito de la irracionalidad o de de- cisiones humanas no accesibles a

la discusión racional"<sup>6</sup>.

Con ello, la reproducción mate- rial de la vida humana ha dejado de ser la instancia última de la posibili- dad de toda división social del traba- jo. En contra incluso de la tradición de los economistas clásicos, la economía neoclásica —como de- sarrollaremos más adelante— ha perdido totalmente de vista que el trabajo constituye el factor primario y fundamental de toda producción de riqueza.

A la vista de este planteamien- to de la economía positiva, es ur- gente llevar a cabo una crítica a fon- do de la razón puramente instru- mental: "Hay que llevar la razón ins- trumental más allá de sus propios límites, para poder solucionar los problemas instrumentales de esta división social del trabajo"<sup>7</sup>. En esto consiste justamente la tarea de la razón utópica. La razón utópica res- cata del proceso de trabajo el mo- mento constitutivo a partir del cual se puede idear anticipativamente una instancia crítica que permita en- juiciar la irracionalidad de lo que actualmente es la división social del trabajo dentro del sistema capitalis- ta así como comprender la génesis de lo que éste ha sido y orientar la praxis de su transformación estruc- tural.

Tal reivindicación de la utopía puede ser tanto más eficaz cuanto mejor se rescate la dimensión utópi- ca latente en el marxismo. Esto su- pone, desde luego, la superación de muchos prejuicios al interior del pensamiento marxista. En un mun- do donde los increíbles avances de la tecnología han demostrado que "ciento cincuenta años de ciencia han resultado más explosivos que

cinco mil años de cultura precientífica"<sup>8</sup>, no es extraño que el positivismo haya adquirido las credenciales necesarias para ejercer un dominio indisputado sobre la cultura moderna, el marxismo incluido. Aun cuando en rigor no quepa atribuir al positivismo los avances de la ciencia contemporánea, el mundo de hoy ha tendido a ver en él el modelo de todo pensamiento eficaz. El marxismo mismo ha sucumbido desde muy temprano ante este señuelo. Ya desde los tiempos inmediatamente posteriores a la muerte de Engels, la social democracia alemana, acaudillada por Bernstein, sueña con hacer del marxismo y ciencia "positiva". Remontándonos todavía más atrás, es necesario recordar que el mismo Marx abrigó una opinión bastante peyorativa acerca de la utopía precisamente en virtud de una concepción positivista de la misma. Frente a la utopía, Marx resaltó siempre taxativamente los fueros de la ciencia: "No necesito asegurar al lector familiarizado con la economía política que los resultados a que llego han sido obtenidos mediante un análisis totalmente empírico"<sup>9</sup>.

Como no podía menos de ser, tal positivización del pensamiento marxista ha repercutido en una deslegitimación de su dimensión utópica, de tal suerte que no es exagerado señalar que ni Marx, ni Engels, ni Lenin, ni marxista de renombre (con la excepción extraordinaria de E. Bloch) llegó a reconocer coherentemente la naturaleza de lo utópico"<sup>10</sup>.

Las presentes reflexiones pretenden constituir precisamente un aporte a la tarea de reivindicar la dimensión utópica del marxismo. Para

ello, nada mejor que hacerlo desde el mismo Marx. No obstante su juicio explícito en contra del socialismo utópico, la obra entera de Marx está permeada por una conciencia implícita de la utopía como horizonte de sentido de la historia.

Expositivamente, procederemos a lo largo de tres pasos. En primer lugar, trataremos de mostrar cómo la obra global de Marx se articula como una crítica del sistema capitalista y cuál es el contenido fundamental de dicha crítica. En un segundo momento, examinaremos el comunismo como modelo social ideal alternativo que Marx propone al sistema capitalista. Finalmente, discutiremos cuál puede ser formalmente el criterio de desmitificación de las "utopías de muerte" que subyacen al discurso positivo explícito del capitalismo, que visto desde otro ángulo, no es sino el criterio de discernimiento de una utopía genuinamente humanizadora de la historia.

## 1. La crítica del capitalismo como crítica del trabajo alienado.

El pensamiento global de Marx se desenvuelve como una crítica. Como una crítica que atraviesa diversas etapas: de la crítica de la religión pasa Marx a la crítica de la filosofía; de la crítica de la filosofía a la crítica del Estado y de la crítica del Estado a la crítica de las estructuras económicas que lo hacen posible. A lo largo de esta crítica va Marx forjando su propio organon analítico y el foco de la misma se va haciendo más específico conforme se transforma de una crítica filosófica de la filosofía hegeliana en una crítica económico-política de las

estructuras materiales del modo capitalista de producción: "En la presente obra —señala en el Prólogo a la primera edición de *El Capital*— nos proponemos investigar el régimen capitalista de producción y las relaciones de producción y circulación que a él corresponden..."<sup>11</sup>.

Aunque la naturaleza de la crítica de Marx al capitalismo permite extraer de ella los fundamentos teóricos para la elaboración de una concepción global del desarrollo histórico, Marx la delimita restringiéndola primariamente a una crítica del modo capitalista de producción tal como se ofrece ante sus ojos a comienzos de la moderna revolución industrial en Europa: "la finalidad última de esta obra es... descubrir la ley económica que preside el movimiento de la sociedad moderna"<sup>12</sup>. Si bien la articulación más sistemática de dicha crítica se encuentra en *El Capital*, la conciencia de que la misma debe apuntar hacia la sociedad capitalista moderna se formula ya desde los *Manuscritos*: "Nosotros partimos de un hecho económico actual. El obrero se empobrece tanto más cuanto más riqueza produce... a medida que se valoriza el mundo de las cosas se desvaloriza, en razón directa, el mundo de los hombres"<sup>13</sup>.

Frente al inmenso arsenal de mercancías con que se le presenta el capitalismo, Marx tratará de desenmascarar la legalidad propia del modo capitalista de producción y de mostrar cómo, "sin infringir en lo más mínimo las leyes del cambio de mercancías"<sup>14</sup> el intercambio mercantil capitalista sólo es posible en virtud de la explotación de la fuerza de trabajo obrera.

En tal sentido, el propósito primario del análisis de Marx no consiste en la medición de toda la riqueza producida dentro del régimen capitalista, lo cual le ha valido el reproche temprano de Böhm-Bawerk y sus secuaces e incluso de autores presuntamente marxistas que, como Oskar Lange en sus años mozos, han considerado que el pensamiento económico marxista no ha sido capaz de proporcionar una teoría adecuada de los precios ni una teoría adecuada del empleo óptimo de los recursos en una sociedad socialista<sup>15</sup>.

Cabe responder a estas críticas que el análisis de Marx apunta primariamente a la desarticulación de las estructuras socioeconómicas que hacen posibles los precios, lo cual no le impide, por lo demás, mostrar cómo los precios del mercado derivan de los precios de producción (*Libro III del Capital*) y cómo éstos, a su vez, se explican a partir de la teoría del valor tal como es expuesta en el *Libro I*, razonamiento que Böhm-Bawerk, desde luego, fue incapaz de seguir.

Más allá del problema de la determinación de los precios, Marx apunta a los procesos de alineación generados por la división capitalista del trabajo. A este propósito, Rubin ha destacado atinadamente que la alineación en la sociedad capitalista se manifiesta específicamente en el hecho de que las estructuras productivas obligan a que el trabajo se exprese en la forma del valor<sup>16</sup>. Ciertamente, Rubin no alcanzó a conocer los *Grundrisse* y, por ende, no pudo adivinar que para Marx la alienación también se daba en esas formas de organización social en las que el bajo nivel de desarrollo de

las fuerzas productivas dejaba desguarnecido e impotente al hombre frente a las fuerzas de la naturaleza<sup>17</sup>. En tal sentido, quizá Rubin reduzca todos los tipos de alienación a la figura que ésta adopta en el seno de una economía mercantil-capitalista, pero no cabe duda, por otro lado, de que tal es la forma de alienación que absorbe el interés analítico de Marx desde una época muy temprana en la maduración de su pensamiento. En efecto, ya desde la *Contribución a la crítica de la filosofía del Estado de Hegel* (1843) Marx había adquirido una conciencia muy lúcida acerca de la alienación como fenómeno central de la sociedad moderna y había colocado incluso la fuente de la misma en la propiedad privada. En la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (1844), por otra parte, Marx perfila dicha crítica y señala que la alienación es primariamente una alienación del trabajo humano. Profundizando en esa misma dirección, los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* descubren que el contexto capitalista de la alienación del trabajo radica en la división social del trabajo y en la producción mercantil. Desde este momento, el marco heurístico de la investigación marxista del modo capitalista de producción lo constituirá la convicción de que el trabajo alienado tiene sus raíces últimas en la división social del trabajo prevaleciente en la sociedad mercantil-capitalista. Así, *La ideología alemana* dirá que “desde que el trabajo comienza a dividirse, cada hombre queda encajado en una esfera exclusiva y determinada de actividad, que le es impuesta y de la que no puede

librarse”<sup>18</sup>. Correlativamente, “las fuerzas productivas aparecen como fuerzas totalmente independientes y separadas de los individuos, como un mundo propio al lado de éstos”.

Según Garaudy, Hegel habría prestado ya una atención cuidadosa a este fenómeno e incluso habría constatado también el hecho fundamental de que en todo régimen donde reina la propiedad privada todas las esferas de la vida social se presentan al individuo como realidades o fuerzas exteriores, extrañas, alienadas<sup>19</sup>. Es cierto que Marx retoma esta concepción hegeliana de la alienación, pero la elabora y profundiza de una manera tal que hace inadmisibles la afirmación de que la novedad de la noción marxista del trabajo alienado consistiera frente a Hegel nada más que en la adjudicación de un carácter empírico-material a la alienación.

Marx utiliza en numerosos lugares —incluso en *El Capital*— los dos términos básicos empleados por Hegel para referirse a la alienación: *Entfremdung* y *Entausserung*. Si se precisan los matices que su etimología sugiere, el término de *Entfremdung* connota un matiz de extrañamiento, de enajenación (*fremd*: extraño, ajeno), mientras que *Entausserung* connota más bien un matiz de exteriorización, de salida de sí (*ausser*: fuera de). De hecho, las distintas versiones de Marx al español traducen indistintamente ambos términos por alineación o enajenación. Como quiera que sea, lo que para nuestro propósito importa señalar, es el hecho de que —tal como Marx lo explicita en los *Manuscritos*—, Hegel no fue capaz de descubrir la dimensión negativa

del trabajo alienado. Para Hegel, la alienación del trabajo es nada más objetivación (Vergegenständlichung). El trabajador, en virtud de la actividad desplegada en el curso del proceso de trabajo, sale de sí mismo, se exterioriza y se objetiva frente a sí en el producto en el cual cristaliza su trabajo. Hegel, empero, no lleva este análisis a sus últimas consecuencias; en particular, no analiza la forma concreta que la objetivación del trabajo asume dentro del modo de producción capitalista. El análisis de Marx, en cambio, descubre la forma del valor como la figura en la que el trabajo alienado se expresa en el seno de una economía mercantil-capitalista<sup>20</sup>. Para designar esta forma peculiar de alineación, Marx emplea un término distinto: el término de fetichismo (Fetischismus). La teoría del fetichismo de la mercancía —que no debe interpretarse como la transferencia al ámbito económico de la alienación religiosa de Feuerbach consiste en una crítica de la “cosificación” de las relaciones sociales que se da dentro del régimen de producción capitalista: “lo que caracteriza al trabajo que crea valor de cambio es que las relaciones sociales de las personas aparecen, por decirlo así, invertidas, como la relación social de las cosas”<sup>21</sup>. En el marco del modo capitalista de producción, la alienación del trabajo se manifiesta en el hecho de que los productos del trabajo, bajo la forma de mercancías y, en último término, de capital, se enfrentan a los productores directos como un poder independiente (unabhängige Macht), como una fuerza alienada (entfremdete) que los domina. Las relaciones sociales de producción se cosifican en las

mercancías de tal manera que ya no parecen establecerse entre personas sino entre cosas. Es justamente en este punto donde la teoría del fetichismo de la mercancía subsume dentro de sí la teoría del valor: la fetichización de las relaciones sociales sólo es posible en ese modo de organización social en el que los productos del trabajo se intercambian como mercancías, esto es, asumen la forma del valor. En tal sentido, la teoría del fetichismo de la mercancía “analiza la estructura general de la economía mercantil”<sup>22</sup>. El examen del trabajo alienado remite a Marx al análisis de las estructuras socio-económicas que lo hacen posible, esto es, a la división social del trabajo prevaleciente dentro del régimen de producción capitalista, dado que no cualquier división social del trabajo da al producto de éste la forma de valor, sino solamente aquella forma de distribución del trabajo social que no es organizada directamente por la sociedad sino que es regulada indirectamente a través del mercado.

Como no podía menos de ser, el análisis de la división social del trabajo alcanza su mayor desarrollo en *El Capital*. Marx se refiere acá a la división social del trabajo al menos en seis sentidos diferentes.

En una primera aproximación, habla de la división social del trabajo como división del trabajo “en general”, división del trabajo “en particular” y división del trabajo en “el caso concreto” —llamada también “división manufacturera del trabajo”—<sup>23</sup>. Un poco más adelante hace referencia a una división “natural” del trabajo basada en edad y sexo, esto es, en “causas puramente fisiológicas”<sup>24</sup> y, final-

mente, añade a todas estas formas la división territorial del trabajo y la división internacional del trabajo<sup>25</sup>. Todas ellas, sin embargo, tienen en común dentro del régimen capitalista de producción la característica de ser fuentes de alienación: "...es indudable que toda división social del trabajo en el seno de la sociedad lleva aparejada inseparablemente cierta degeneración física y espiritual del hombre"<sup>26</sup>.

Regida por la racionalidad capitalista, la división social del trabajo configura el proceso de trabajo de tal manera que el libre juego de las fuerzas físicas y espirituales del obrero queda sometido a los fines de la acumulación. Puesto que el capitalista "no fabrica las botas por amor al arte de producir calzado" sino en la medida en que éstas son "encarnación material, soporte del valor de cambio", el proceso de producción debe revestir forzosamente la forma de proceso de creación de valor<sup>27</sup>. El trabajo resulta así arrebatado por el torbellino inexorable de la máxima valorización posible del capital, esto es, por la exigencia de hacer "que rinda la mayor plusvalía posible y que, por tanto, el capitalista puede explotar con la mayor intensidad la fuerza de trabajo"<sup>28</sup>.

Marx sometió a una crítica despiadada esta dinámica de alienación del trabajo y puso al descubierto sus profundas contradicciones. Dado que un análisis sistemático de las mismas rebasaría los límites de estas reflexiones, nos contentaremos con señalar tres facetas en las cuales se manifiesta la irracionalidad que rige el proceso de trabajo dentro del sistema capitalista.

En primer lugar, desde el punto de vista de la coordinación del pro-

ceso productivo, la irracionalidad capitalista se expresa en la sustracción del mismo al control de los productores directos asociados. La división capitalista del trabajo "enfrenta a productores independientes de mercancías que no reconocen más autoridad que la de la concurrencia, la coacción que ejerce sobre ellos la presión de sus mutuos intereses"<sup>29</sup>. En tales circunstancias —como bien ha señalado Rubin— el valor se torna regulador de la distribución del trabajo social al mismo tiempo que expresa las relaciones que los hombres contraen durante el proceso productivo<sup>30</sup>. La ley del valor se encarga de determinar qué parte de su volumen global de tiempo de trabajo disponible puede la sociedad destinar a la producción de cada clase de mercancías. La coordinación macroeconómica de los distintos procesos de trabajo pasa así por la mediación a posteriori del mercado y revela en esta mediación su irracionalidad: en "la distribución de los productores de mercancías y de sus medios de producción entre las diversas ramas sociales del trabajo reinan en caótica mezcla el azar y la arbitrariedad"<sup>31</sup>.

Por otra parte, al interior de cada proceso productivo particular y de sus respectivos subprocesos, la irracionalidad de la coordinación capitalista del proceso productivo se evidencia también en el hecho de que, debiendo ser una función de los productores directos, la tarea de dirección y vigilancia "se convierte en función del capital"<sup>32</sup>. Pero, aunque la coordinación a posteriori por medio del mercado trate de encubrir su irracionalidad bajo la dirección de un plan a priori que regule el proceso de trabajo al interior de cada

fábrica, este plan a priori revela también su irracionalidad tan pronto como el momento de los fines del trabajo es arrancado de manos de los productores directos y usurpado por la autoridad del capitalista: "desde un punto de vista ideal, la coordinación de sus trabajos se les presenta a los obreros como plan; prácticamente, como la autoridad del capitalista, como el poder de una voluntad ajena que somete su actividad a los fines perseguidos por aquélla"<sup>33</sup>.

Un segundo aspecto de la alienación capitalista del trabajo que atrae la crítica de Marx consiste en el despojo que los productores directos sufren respecto de su producto en virtud de la apropiación privada de los medios de producción. En el capitalismo, los obreros "no son más que una modalidad especial de existencia del capital para el que trabajan"<sup>34</sup>; "la individualidad física del obrero en funciones es una forma de existencia del capital"<sup>35</sup>. La fuerza de trabajo queda reducida a ser un factor más entre otros "factores de la producción" y el proceso de trabajo deviene "un proceso entre objetos comprados por el capitalista, entre objetos pertenecientes a él", de suerte que "el producto de este proceso le pertenece... ni más ni menos que el producto del proceso de fermentación de los vinos de su bodega"<sup>36</sup>. Desde la óptica del capital —ironiza Marx— cae por su peso el derecho que asiste al capitalista para apropiarse de los frutos del proceso productivo: "Quién sino él, el capitalista, le suministra la materia con la cual y en la cual materializa el obrero su trabajo?"<sup>37</sup>.

La economía positiva moderna,

a este respecto, no hace sino articular en un discurso un poco más sofisticado esa misma pretensión del capitalista vulgar, con lo cual involuciona las reflexiones de los propios economistas clásicos en torno a la teoría del valor-trabajo. Smith, por ejemplo, a pesar de concebir la división mercantil del trabajo como "causa principal de la prosperidad pública"<sup>38</sup> y a pesar de que no consiguiera formular una teoría del valor que satisfaga el requisito formal de la determinación de los valores a partir de elementos que no dependan ellos mismos de los valores, vislumbra en su confrontación con el pensamiento fisiocrático el principio de que "nada es productivo al margen del trabajo"<sup>39</sup>, lo cual permitirá a Ricardo intentar la elaboración de una teoría del valor cuyo elemento determinante sea claramente el trabajo.

En contra de esta tradición de los economistas burgueses clásicos, sin embargo, el pensamiento económico neoclásico no tiene el menor reparo en declarar —como declara Schumpeter— que "lo único que importa a este respecto es el simple hecho de que, para producir, una empresa no sólo tiene necesidad de trabajo, sino también de todas las cosas que están incluidas en la tierra y en el capital"<sup>40</sup>. Desde luego, esta equiparación de la fuerza de trabajo junto a los otros "factores" de la producción no es sino el paso previo a la afirmación de la preeminencia del capital sobre el trabajo. Al despojo que el productor directo sufre del fruto de su trabajo sigue inmediatamente "el empobrecimiento del obrero en sus fuerzas productivas individuales"<sup>41</sup>. Ello nos aboca a un tercer aspecto en

que la alienación del trabajo se expresa en el capitalismo, a saber, al hecho de que la creciente valorización del capital exige correlativamente la progresiva desvalorización de la fuerza de trabajo en sus capacidades físicas y psíquicas.

En efecto, la fetichización que la división capitalista del trabajo entraña invierte la relación esencial entre los productores directos y el fruto del proceso de trabajo: "en este régimen las condiciones de trabajo se enfrentan con el obrero, cobrando existencia independiente"<sup>42</sup>; "...lejos de ser el obrero quien maneja las condiciones de trabajo, son éstas las que lo manejan a él"<sup>43</sup>. Mientras que, por un lado, el obrero se ve sometido a una dinámica de pauperización y embrutecimiento, por el otro lado la amenaza y el riesgo de un desgaste "moral" de su maquinaria suscita en el ánimo del capitalista una vehemente preocupación por la minimización de los costos de producción, lo cual repercute obviamente en un "saqueo sistemático contra las condiciones de vida del obrero durante el trabajo"<sup>44</sup>.

Por otra parte, la tendencia histórica al incremento de la composición orgánica del capital, con todo lo que ello supone de mecanización del proceso productivo bajo la vigilancia de una disciplina cuartelaria, reduce al obrero al mezquino papel de un autómatas: "el obrero, reducido a ejecutar de por vida la misma sencilla operación, acaba por ver convertido todo su organismo en órgano limitado y automático de esa operación"<sup>45</sup>; "...el trabajo mecánico afecta enormemente el sistema nervioso, ahoga el juego variado de los músculos y confisca toda la libre

actividad física y espiritual del hombre"<sup>46</sup>.

En resumidas cuentas, la división social del trabajo imperante en el régimen capitalista de producción "convierte al obrero en un monstruo, fomentando artificialmente una de sus habilidades parciales, a costa de aplastar todo un mundo de fecundos estímulos y capacidades, al modo como en las estancias argentinas se sacrifica un animal entero para quitarle la pelleja o sacarle el sebo..."<sup>47</sup>.

El análisis de Marx, con todo, no se reduce a ser una mera crítica de estos aspectos diferentes del trabajo alienado. A todos ellos, por el contrario, opone Marx un proyecto unitario de desalienación del trabajo. Tal proyecto se articula en el horizonte de un modelo utópico desde el cual se hace posible no sólo el enjuiciamiento de la presunta racionalidad del sistema capitalista sino también la orientación de la praxis en virtud de la cual se supere dicho sistema en la dirección de un modelo de sociedad en que el trabajo sea inmediatamente social.

Los clásicos del marxismo, empero, no ofrecen ninguna imagen acabada de tal modelo. Marx y Engels "pensaban que su tarea no era formular un esquema hecho de la futura sociedad porque dicha sociedad sólo podía ser el resultado concreto de las condiciones en que apareciera"<sup>48</sup>. Por otra parte, sin embargo, ello no les impidió esbozar los rasgos fundamentales del horizonte último desde el cual podía elaborarse un proyecto de la misma. El propósito del siguiente apartado, justamente, consiste en el señalamiento de algunos de estos rasgos.

por parte de los productores directos asociados: la sociedad comunista se levanta sobre una "asociación de los individuos que entrega a su control las condiciones del libre desarrollo y movimiento de los individuos, condiciones que hasta ahora se hallaban a merced del azar y habían cobrado existencia propia e independiente frente a los mismos individuos..."; "...el comunismo se distingue de todos los movimientos anteriores en que echa por tierra la base de todas las relaciones de producción y de intercambio que hasta ahora han existido... despojándolas de su carácter natural y sometién-dolas al poder de los individuos asociados"<sup>56</sup>.

De esta suerte, el proceso de desfetichización de las relaciones sociales de producción que el comunismo exige, pasa inexorablemente por la desestructuración de la ley del valor como principio de regulación del proceso productivo. En la *Crítica del programa de Gotha* (1875), que constituye una de las obras en las que formula de modo más sistemático sus reflexiones en torno a la sociedad futura, Marx señala que "el trabajo empleado en la obtención de estos productos tampoco aparece como valor de estos productos, como una cualidad objetiva que les pertenece, puesto que, contrariamente a la sociedad capitalista, los trabajos individuales no existen sólo en virtud de un 'rodeo', sino directamente, como parte del trabajo global"<sup>57</sup>. No son compatibles con el análisis de Marx, por consiguiente, la afirmación de Maurice Godelier en el sentido de que "la teoría del valor permite la constitución de un modelo de desarrollo socialista"<sup>58</sup>, o la acepta-

ción por parte de Branko Horvath de la posibilidad de permanencia de la producción mercantil en el seno de una sociedad comunista<sup>59</sup>. Afirmar la compatibilidad de la ley del valor con la proyección de una forma de organización social inspirada en el comunismo supone pasar por alto una advertencia que encontramos ya en la *Miseria de la Filosofía*: "la determinación del valor por el tiempo de trabajo es decir, la fórmula que el señor Proudhon nos presenta como si fuera la que hubiera de reger el porvenir, no es sino la expresión científica de las relaciones económicas de la sociedad actual"<sup>60</sup>.

De ello no se sigue, sin embargo, que en un proyecto comunista la determinación del tiempo de trabajo socialmente necesario deje de ser el criterio de distribución del producto social. A este propósito, los *Grundrisse* indican que en una sociedad estructurada sobre el control colectivo de los medios de producción, "la primera ley económica sigue siendo la economía de tiempo, así como la distribución racional del tiempo de trabajo entre las diferentes ramas de la producción... mientras menos tiempo requiere la sociedad para producir trigo, ganado, etc., más tiempo gana para otras producciones, tanto materiales como espirituales... En último análisis, a esto se reducen todas las economías..."<sup>61</sup>.

Este esbozo comunista de la sociedad futura, que orienta la superación del régimen capitalista de producción, puede ser calificado con toda propiedad de modelo "utópico". Ciertamente —como indicá-bamos más arriba— Marx y Engels abrigan una desconfianza muy

## 2. La superación del capitalismo: el comunismo como horizonte último de la historia

Al referirse a las leyes imperantes en la moderna sociedad capitalista, Marx señala que las mismas "se imponen con férrea necesidad. Los países industrialmente más desarrollados no hacen más que poner delante de los países menos desarrollados el espejo de su propio porvenir"<sup>49</sup>.

No obstante el tono sombrío de la afirmación anterior, no se encierra en ella ningún fatalismo histórico. Marx es perfectamente consciente del carácter histórico del capitalismo, y esto en un doble sentido. Por una parte, Marx reconoce la misión histórica del modo capitalista de producción al haber llevado las fuerzas productivas a un nivel de desarrollo notablemente superior al que habían alcanzado en las formaciones sociales anteriores. Quizá el reconocimiento más apoteósico de este impulso dado por el capitalismo a la productividad del trabajo se encuentra en *El Manifiesto*: "En el siglo corto que lleva de existencia como clase soberana, la burguesía ha creado energías productivas mucho más grandiosas y colosales que todas las pasadas generaciones juntas"<sup>50</sup>. Por otra parte, sin embargo, la historicidad del capitalismo queda expuesta también en la contradicción que él mismo ha generado entre las fuerzas productivas que ha desarrollado y las relaciones sociales de producción que permite, lo cual va constituyendo las condiciones materiales de su superación definitiva. Marx polemiza acremente acá con la economía

burguesa. Para ésta el capitalismo constituye "la forma absoluta y definitiva de la producción social"<sup>51</sup>. Los burgueses piensan que "el hombre burgués es la única base posible de toda sociedad... no pueden imaginarse un estado social en que el hombre haya dejado de ser burgués"<sup>52</sup>. Marx, en cambio, recalca la constitutiva historicidad del modo capitalista de producción que, en opinión suya, constituye sólo una "fase históricamente transitoria de desarrollo"<sup>53</sup>. Su tarea consistirá entonces en la imaginación anticipadora de ese estado social en que el hombre "deje de ser burgués", con lo cual el aparente determinismo histórico marxista queda convertido en el horizonte utópico de una radical transformación de la historia.

Marx y Engels, sin embargo, no caracterizaron sistemáticamente dicho modelo social ideal. Pero tampoco lo dejaron a merced de cualquier imaginación calenturienta. Así, ya en los *Manuscritos* indica Marx que un modelo social comunista presupone la supresión de la propiedad privada, la socialización de los medios de producción y un elevado desarrollo de las fuerzas productivas<sup>54</sup>. En la misma línea de desarrollo teórico, *La ideología alemana* expresa la necesidad de suprimir la división social del trabajo como requisito de cualquier proceso radical de desalienación: en la sociedad comunista, "donde nadie tiene un tipo de actividad exclusiva y cualquiera puede perfeccionarse en la rama que más le plazca, es esta sociedad misma quien reglamenta la producción general"<sup>55</sup>. Esto supone una asunción de la coordinación y control de la producción

grande respecto de la utopía. Pero no hay que perder de vista que en dicho recelo se manifestaba una proyección psicológica de sus diferencias con los socialistas utópicos. Marx por ejemplo, no ocultaba el menosprecio que le merecían los esfuerzos del socialismo utópico para transformar el capitalismo en un momento en que las condiciones objetivas no habían madurado lo suficiente para hacer viables esos esfuerzos. Así, a propósito de los teóricos del socialismo sostiene que "mientras las fuerzas productivas no se hayan desarrollado en el seno de la propia burguesía hasta el grado de dejar entrever las condiciones materiales necesarias para la emancipación del proletariado y para la edificación de una sociedad nueva, esos teóricos son sólo utopistas..."<sup>62</sup>. Varios años después, al evaluar la obra de Proudhon, sostiene que éste, "al igual que los utopistas", pretende "excogitar a priori una fórmula para la solución del 'problema social', en lugar de buscar la fuente de la ciencia en el conocimiento crítico del movimiento histórico, de ese movimiento que crea por sí mismo las condiciones materiales de la emancipación"<sup>63</sup>. Parece comprensible, pues, que Marx se resistiera a caracterizar su concepción del comunismo en los términos del socialismo utópico. El comunismo no es para él "ni un estado que sea necesario crear ni un ideal sobre el cual haya de reglamentarse la realidad. Nosotros llamamos comunismo al movimiento que anula el estado actual"<sup>63</sup>. A la luz de este texto pareciera que utopía y praxis fuesen irreconciliables y que hubiese que descartar aquélla en favor de ésta. En la línea de acción postulada programática-

mente por las once Tesis sobre Feuerbach, Marx insiste en que ya basta de interpretar el mundo, puesto que lo que se necesita es transformarlo: "de lo que se trata... para el comunista, es de revolucionar el mundo existente, de atacar prácticamente y de hacer cambiar las cosas con que nos encontramos"<sup>65</sup>.

Un análisis más atento de la estructura radical del pensamiento de Marx, empero, nos descubre que, en el fondo, la utopía constituye el horizonte último que da sentido a la praxis, de modo que no sólo no cabe ya oponerlas, sino que incluso es necesario hacer explícita su articulación mutua.

Comentando a Hegel, Engels ha captado en una frase lapidaria la vía por donde debe buscarse esta articulación de utopía y praxis: "todo lo que es racional en la cabeza del hombre se halla destinado a ser un día real, por mucho que hoy choque todavía con la aparente realidad existente"<sup>66</sup>. Paradójicamente, la frase remite al análisis hegeliano de la Revolución Francesa. Hegel había dicho que la "revolución francesa tiene en el pensamiento su comienzo y origen... desde que el sol está en el firmamento y los planetas giran en torno a él, no se había visto que el hombre se apoyase sobre su cabeza, esto es, sobre el pensamiento, y edificase la realidad conforme al pensamiento"<sup>67</sup>. La pretensión de la utopía es justamente anticipar la transformación de la historia en choque con la realidad existente, edificar la realidad conforme al pensamiento, lo cual no quiere decir, por lo demás, que el utópico sea un iluso. El auténtico utópico no es un soñador sin más, porque toda utopía

genuina nace al interior de un proceso de transformación de la historia y la dimensión utópica se constituye, por ende, en un momento de la praxis. Planteado así, el modelo utópico se torna subversión de la legalidad existente. En el caso de Marx, el modelo utópico del comunismo ideal es justamente la instancia que le permite enjuiciar la irracionalidad del capitalismo real y poner al descubierto sus contradicciones. La utopía se sitúa como horizonte histórico desde el cual es posible comprender la génesis de la situación presente y orientar ésta en la dirección de su transformación radical.

Ahora bien, surge acá una grave cuestión: ¿Qué sucede cuando la utopía no orienta la praxis en la dirección de un mundo más humano? Tal como señala A. Serrano, el mundo de Piero Sraffa, en el que las mercancías producen mercancías, o el mundo de M. Friedman, en el que se cobra "por respirar el aire del parque", son también utopías que han rebasado toda experiencia concreta y que orientan también su propia praxis<sup>68</sup>.

Así pues, no todas las utopías equidistan del mejor mundo pensable. El enjuiciamiento de las utopías requiere "discernimiento". Es perentorio —concluye Serrano— someter a crítica la razón utópica, para construir desde ella proyectos factibles y realizables de transformación de la historia<sup>69</sup>.

En el último apartado examinaremos la posición de la utopía "marxista" dentro de la historia de las utopías así como el criterio primario en virtud del cual puede discernirse la capacidad humanizante de cualquier utopía imaginable.

### 3. El discernimiento de las utopías como cuestión de vida o muerte de las mayorías

La reivindicación de la utopía constituye un hito reciente en la historia del pensamiento occidental. Es cierto que ya en los trabajos de André Llandé, de Hans Vaihiger —y también de Max Weber!— se reflexiona sobre la utopía, pero entendida primariamente como ficción de utilidad heurística. La reflexión "ética" sobre la utopía, si bien arranca en cierta medida de K. Mannheim y empieza a desarrollarse con los trabajos de Landauer y Mumford, sólo alcanza un sólido estatuto teórico a través de los escritos de Lukács, Adorno, Marcuse y, muy especialmente, de Bloch.

Pese a la novedad de esta reivindicación, sin embargo la tradición utópica ostenta una venerable antigüedad. En efecto, la utopía como proyecto "extra-histórico"<sup>70</sup> se remonta por lo menos hasta *La República*, de Platón, y *Las islas del sol*, de Yámbulos; se nutre del milenarismo de las rebeliones campesinas a lo largo de la Baja Edad Media, en particular de la figura extraordinaria de Thomas Münzer; adquiere un nombre propio y consolida un tipo específico de novela política con la *Utopía* de Moro, la *Civitas solis poetica*, de Tomasso Campanella y la *Nova Atlantis*, de Bacon, y cuestiona la sociedad burguesa del siglo XIX en el *Voyage en Icarie*, de Cabet y todas las corrientes utópicas del socialismo decimonónico; el socialismo francés de Babeuf, Blanqui, Saint-Simon, Fourier Blanc y Produhon; el británico, con Owen, Ogilvie, Spence, Paine y Hall; y el socialismo alemán de Weitling y Moses Hess<sup>71</sup>.

Marx y Engels, pues, se inscriben en medio de una rica tradición utópica y, quiérase o no, asumen las intuiciones más esperanzadoras de la misma. Programa común a las utopías premarxistas más radicales había sido el postulado de la abolición de la propiedad privada como conditio sine qua non para la construcción de un mundo más humano, como se desprende del planteamiento platónico de la sociedad comunista y de los escritos de los utópicos herméticos de los siglos XVI y XVII. La Utopía de Moro, si bien éste no estuviera adscrito a los herméticos, constituye una magnífica expresión de estas propuestas radicales, además de haberle dado nombre a tal género de pensamiento. Moro no abriga la menor duda acerca de que "el único medio de distribuir equitativamente los bienes y de asegurar la felicidad de la sociedad humana, es aboliendo la propiedad"<sup>72</sup>. Aunque su obra se ubica históricamente apenas en el despegue del mercantilismo inglés, Moro vislumbra ya la imposibilidad de la igualdad y la justicia en una sociedad donde el dinero sea equivalente general en el intercambio mercantil: "donde todo se mide por el dinero, no se podrá conseguir que en el Estado imperen la justicia y la prosperidad..."<sup>73</sup>. Más aún la Utopía denuncia los oligopolios, así como la polarización de clases que se da en el agro inglés: "para que un devorador insaciable... pueda encerrar en un solo cercado algunos miles de acres de pastos, muchos campesinos vense privados de sus bienes"<sup>74</sup>. De esta suerte, se da un proceso de acumulación de riquezas en manos de una minoría que tiene "por inevitable consecuencia la miseria popular"<sup>75</sup>. Es

evidente la conclusión de esta argumentación desde el punto de vista de la explotación del trabajo: la desigualdad de la propiedad posibilita una estructura social en la que una minoría parasitaria de nobles ociosos se sustenta "gozando del trabajo de los demás y esquilmando a sus colonos para aumentar la renta de sus tierras"<sup>76</sup>.

Como se aprecia, la Utopía de Tomás Moro representa una denuncia social extremadamente vigorosa para la altura de su época, e incluso se anticipa intuitivamente al núcleo central de la crítica de Marx contra el régimen capitalista de producción. Y, sin embargo, entre una y otra utopía existen diferencias radicales. Un comentario análogo cabría emitir respecto de las demás utopías pre-marxistas.

En efecto, la denuncia marxista de la irracionalidad del capitalismo entronca de lleno con la tradición utópica que la antecede, pero la supera en una dirección que por vez primera permite hacer de la utopía el horizonte operativo de una praxis eficaz. La "utopía" que Marx y Engels proponen no sólo se articula con un análisis del capitalismo que descubre las leyes internas de éste o, por lo menos, pone en la vía para encontrarlas, sino que, además, constituye formalmente un horizonte abierto e inconcluso.

La utopía —como su propia etimología sugiere— alude a un proyecto constitutivamente irrealizable, pero la tradición utópica, a fin de compensar esta irrealizabilidad, intento "cerrar" los modelos ideales concebidos. La República, la Utopía, La ciudad del Sol o la Cristianópolis, describen con excesivo pormenor los estados sociales que

postulan. Se trata en todas ellas de descripciones de modelos sociales clausurados que, en tanto que clausurados, son tarde o temprano rebasados por el desarrollo de las posibilidades históricas efectivas. En el caso de Marx y Engels no ocurre así. Para ellos, el horizonte de constitución de la sociedad futura es algo siempre abierto a dar de sí nuevas posibilidades de humanización de la historia. Así, por ejemplo, cuando se pregunta a Engels cómo regulará la sociedad futura el reparto de la alimentación y de las viviendas, responde que se puede, a lo sumo, establecer que las formas de apropiación de la vieja sociedad perderán vigencia, pero que, en definitiva, los caracteres específicos de la nueva sociedad dependerán de "las relaciones existentes en tal momento. Serán esencialmente diferentes en los países de pequeña propiedad y en los de gran propiedad territorial, etc."<sup>77</sup>.

A diferencia de las utopías anteriores, por tanto, el marxismo mantiene permanentemente abierto el horizonte de la historia, y en esa misma medida supera aquéllas. Pero, por otro lado, existe una especie moderna de utopías o, más bien, de anti-utopías, que son más peligrosas para la humanización de la historia. Esta nueva especie de utopías está constituida por todos aquellos modelos ideales que el positivismo moderno, explícitamente anti-utópico, encubre como plataforma sobre la cual monta su propia visión del mundo.

Como insinuábamos más arriba, la economía positiva excluye de la racionalidad económica el enjuiciamiento del ámbito de los fines. En la búsqueda de una presunta

neutralidad científica —utópica ya ella misma en tanto pretenda ser neutral— ha rechazado siempre cualquier instancia desde la cual puedan enjuiciarse las finalidades últimas a las cuales sirve la producción económica. En virtud de tal "neutralidad", sin embargo, la economía positiva ha quedado de hecho instrumentalizada al servicio de la explotación de las mayorías<sup>78</sup>. En efecto, tan pronto como la racionalidad del positivismo se somete a la crítica de la razón utópica descubre su incoherencia fundamental. El presupuesto inconfesado de la economía neoclásica es de una manera u otra "un mundo armónico que tiende al equilibrio"<sup>79</sup>. En contradicción irresoluble con las afirmaciones de su propio discurso exterior, la economía positiva se sustenta inevitablemente sobre una ultima ratio que no somete a juicio, sea esta razón última la soberanía del consumidor o la "libertad de asesinar al vecino"<sup>80</sup>. Esta incoherencia formal del discurso del positivismo, además, confirma la afirmación de Hinkelammert sobre la imposibilidad de discutir congruentemente el mundo de los medios sin penetrar en el mundo de los fines y someterlos a juicio<sup>81</sup>.

Planteada la cuestión en tales términos, la crítica de la razón utópica ha dado ya un importante paso: ha mostrado que, contrariamente a lo que afirma, el discurso positivo encubre también una aspiración utópica. Pero es necesario todavía dar un segundo paso: mostrar cuál debe ser la instancia última desde la cual se pueden someter a juicio las finalidades de la producción económica.

En la perspectiva de Marx, no

cabe duda de que esa instancia última debe buscarse en la reproducción material de la vida de las mayorías: "la primera premisa de toda existencia humana... es que los hombres se hallen en condición de poder vivir... Ahora bien, para vivir hace falta comer, beber, alojarse, vestirse y algunas cosas más..."<sup>82</sup>; "no se puede liberar a los hombres mientras no estén en condiciones de asegurarse plenamente comida, bebida, vivienda y ropa de adecuada calidad y en suficiente cantidad..."; por lo mismo, la liberación debe ser "un acto histórico y no mental, y conducirán a ella las relaciones históricas, el estado de la industria, del comercio, de la agricultura..."<sup>83</sup>.

De ahora en adelante, por tanto, toda utopía será enjuiciada según su capacidad para fecundar proyectos que hagan posible la reproducción efectiva de la vida material de las mayorías. F. Hinkelammert se ha referido a este criterio de enjuiciamiento como "criterio de la factibilidad"<sup>84</sup>. El criterio de factibilidad arranca del hecho de que, dado que el proceso de trabajo transcurre obligatoriamente según una determinada dimensión temporal, el productor tiene él mismo que existir durante ese lapso temporal. Puesto que sin productor no hay, obviamente, producción —y mucho menos acumulación de capital—, el proceso productivo remite necesariamente a los medios de vida que la existencia física del productor exige.

La economía burguesa clásica, pese a su intencionalidad ideológica inconsciente y a sus deficiencias analíticas, no pasó por alto esta condición. Un documento tan rudimentario desde el punto de vista del

análisis económico como las Máximas generales del gobierno económico de un reino agrícola, de Quesnay, exhorta severamente a "que no se disminuya el bienestar de las últimas clases de ciudadanos"<sup>85</sup>, esto es, de aquéllos sobre cuyas espaldas recae el peso mayor de la estructura económica. Smith, por su parte, indica cuidadosamente que hay un mínimo por debajo del cual el salario no puede descender, ya que "el hombre ha de vivir de su trabajo y los salarios han de ser, por lo menos, lo suficientemente elevados para mantenerlo"<sup>86</sup>. Pasando por alto toda esta tradición, el pensamiento económico neoclásico soslaya alegremente la reproducción material de la vida del productor como condición misma del proceso productivo o, en el mejor de los casos, apela a la problemática de la cuantificabilidad de la canasta de consumo como pretexto para evitar la inclusión de la reproducción material de la fuerza de trabajo dentro del cálculo económico. En el intento de justificar este planteamiento, los economistas neoclásicos han recurrido a todos los ardis de la razón meramente instrumental sobre la base de que la "economía positiva es en principio independiente de cualesquiera posición ética o juicios normativos"<sup>87</sup>. Este principio, sin embargo, no ha sido suficiente para elaborar consistentemente las racionalizaciones del positivismo económico. Cuando Sir Karl Popper, apostatando del marxismo que profesó en su juventud, califica desdeñosamente de "ingeniería utópica" los proyectos más esperanzadores del socialismo<sup>88</sup>; cuando Ludwig von Mises o Friedrich von Hayek objetan una planificación y control colectivos de la econo-

mía, apelando a la imposibilidad de sustituir la función del mercado por el cálculo previo de innumerables ecuaciones<sup>89</sup>; cuando Ralf Dahrendorf presta argumento a la pervivencia del bellum omnium contra omnes del capitalismo al afirmar que en toda sociedad futura persistirá la lucha de clases<sup>90</sup>, la racionalidad última que late en todas esas formulaciones no es ciertamente "independiente de cualesquiera posición ética o juicios normativos".

La muerte de las mayorías, que el capitalismo ejecuta, no solamente desenmascara la razón instrumental, sino que, al hacerlo, pone de manifiesto que la defensa positiva del capitalismo tiene de hecho más que ver con motivaciones viscerales que con una fría concatenación de silogismos.

En este contexto, el criterio de factibilidad refuta a la economía positiva en su propia cancha y con sus propios argumentos, esto es, desde la misma razón instrumental. En efecto, constatar que la reproducción material de la vida del productor constituye una condición de posibilidad del proceso de trabajo no implica todavía declarar que la vida humana sea la finalidad última del mismo. El criterio de factibilidad "se mantiene estrictamente en el ámbito de un análisis medio-fin en el sentido de que el proceso de trabajo por su dimensión temporal no es posible sin existir un productor en esta misma dimensión temporal. Y para que exista tiene que tener medios de vida que permitan su existencia. Se

trata de una condición objetiva del proceso de trabajo mismo... De ninguna manera se trata de un 'juicio de valor' o algo parecido. Se trata más bien de una necesidad que se deriva de la condición física del hombre"<sup>91</sup>.

Aplicado al enjuiciamiento del modo capitalista de producción, el criterio de factibilidad revela la imposibilidad del capitalismo. El capitalismo se muestra como un sistema no-factible y, por ende, imposible. Su paradoja estriba precisamente en que, siendo imposible, existe de hecho y condena a muerte a las mayorías.

Frente a este estado de cosas, el modelo utópico del comunismo es el único horizonte capaz de dar un sentido a la transformación de la historia. A lo largo de este proceso, la utopía va constituyendo el momento anticipativo que, al interior de la misma praxis, orienta ésta en la dirección de una sociedad más humana. Para ello —como apunta Lukács— "hay que librar batallas en las cuales perecerá no sólo la sociedad actual, sino también el tipo de hombre producido por ella"<sup>92</sup>. Se trata de una empresa prometeica, que tampoco puede llevar a cabo el tipo de hombre producido por el capitalismo. Se trata, en definitiva de una tarea que, "en la medida en que una clase es capaz de representarla, sólo puede estar representada por aquella clase cuya misión histórica es derrocar el régimen de producción capitalista y abolir definitivamente las clases: el proletariado"<sup>93</sup>.

NOTAS:

1. "Entendemos por 'valoraciones' las apreciaciones 'prácticas' de un fenómeno, en el cual pueden influir nuestras acciones al aprobarlo o reprobarlo". M. Weber, "El sentido de la 'libertad de valoración' en las ciencias sociológicas y económicas", en *Sobre la teoría de las ciencias sociales*. Barcelona: Ediciones Peninsula, 1974, pg. 93.
2. *Ibid.*, p. 109.
3. K. Popper. *La lógica de la investigación científica*. Madrid: Tecnos, 1962, p. 103.
4. T.S. Kuhn. *La estructura de las revoluciones científicas*. México: FCE, 1983, p. 128.
5. Cf. el capítulo sobre la metodología de la economía positiva en M. Friedman, *Essays in Positive Economics*. The University of Chicago Press, 1966, pg. 3-43.
6. F. Hinkelammert, *La división social del trabajo y la reproducción material de la vida humana*. Mimeo. San Salvador, 1984, p. 3.
7. *Ibid.*, p. 5.
8. B. Russell, *La perspectiva científica*. Barcelona: Ariel, 1969, p. 7.
9. C. Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Madrid: Alianza Editorial, 1968, p. 5.
10. A. Serrano, *Un lugar para las utopías (o los caminos de la razón negativa)*. Mimeo. Honduras, 1983, p. 11.
11. C. Marx, *El Capital*. T. I. México: FCE, 1973, pg. XV.
12. *Ibid.*, p. XV.
13. *Manuscritos*, p. 63. Este texto recuerda un pasaje de Hegel: "...la acumulación de riquezas aumenta de un lado, tal y como aumenta del otro la singularización y la limitación del trabajo particular, y por lo tanto la dependencia y la miseria de la clase ligada a este trabajo". Hegel, *Filosofía del Derecho*. México: UNAM, 1975, p. 273.
14. *El Capital*, op. cit. T. I. p. 145.
15. Cf. E. Mandel, *La formación del pensamiento económico de Marx de 1843 a la redacción de El Capital*. 9a. ed., México: Siglo XXI, 1978, pg. 103.
16. I.I. Rubin. *Ensayos sobre la teoría marxista del valor*. Buenos Aires: Cuadernos de Pasado y Presente, 1974, p. 114. Como en otros muchos puntos de la evolución del pensamiento de Marx, la teoría del valor-trabajo experimentó un largo desarrollo conceptual. La primera aceptación de que el trabajo es la fuente última del valor se da entre julio de 1845 y antes de terminar la redacción de la ideología alemana, en la primavera de 1846. Entre otras cosas, Marx descubre en este período el uso revolucionario que los socialistas ingleses habían podido hacer de la teoría del valor-trabajo y de las contradicciones que ésta encierra en Ricardo. La teoría del valor-trabajo se irá constituyendo desde entonces en el pivote teórico del análisis de Marx y le permitirá desarrollar fecundamente su crítica del capitalismo, que en los Manuscritos había tropezado precisamente con el problema de la plusvalía. Marx presentará lo esencial de su teoría sobre la plusvalía en *Trabajo asalariado y Capital* (1847), pero, en general, en sus escritos de 1846-1848 no logra distinguir todavía entre trabajo y fuerza de trabajo. Será hasta la *Contribución a la crítica de la Economía política* cuando perfeccionará novedosamente su teoría del valor-trabajo al descubrir el trabajo abstracto como trabajo que crea valor. Cf. Mandel, op. cit., pp. 37-59.
17. C. Marx, *Grundrisse (Fundamentos de la crítica de la economía política)*. T.I. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1970, p. 95.
18. C. Marx y F. Engels, *La ideología alemana*. México: Cid Ediciones, p. 50.
19. R. Garaudy, *El pensamiento de Hegel*, Barcelona: Seix Barral, 1974, p. 230.
20. A propósito de la distinción entre "alienación" y "objetivación", que funda este análisis, Cf. K. Marx, "Okonomisch-philosophische Manuskrifte (1844)", en *Studienausgabe in 4 Bänden. Band II. Politische Okonomie*. Frankfurt am Main. Fischer Taschenbuch Verlag. 1971, pp. 75-87.
21. C. Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*. México: Editora Nacional, 1973, p. 21.
22. Rubin, op. cit., p. 113.
23. *El Capital*, op. cit., T. I. p. 285.
24. *Ibid.* p. 286.
25. *Ibid.*, pp. 288 y 376.
26. *Ibid.*, pp.296.
27. *Ibid.*, p. 138.
28. *Ibid.*, p. 267.

29. *Ibid.*, p. 290.
30. Rubin, op. cit., p. 120.
31. *El Capital*, p. 290.
32. *Ibid.*, p. 267.
33. *Ibid.*, p. 267.
34. *Ibid.*, p. 268.
35. *Ibid.*, p. 293.
36. *Ibid.*, p. 137.
37. *Ibid.*, p. 143.
38. A. Smith, "Las lecciones de Glasgow". en C. Napoleoni, *Fisiocracia*, Smith, Ricardo, Marx. Barcelona: Oikos Tau, 1974, p. 143.
39. Napoleoni, op. cit., p. 47.
40. J. Schumpeter, *Historia del análisis económico*. México: FCE, 1971, p. 515.
41. *El Capital*, op. cit., T.I. p. 294.
42. *Ibid.*, p. 262.
43. *Ibid.*, p. 350.
44. *Ibid.*, p. 353.
45. *Ibid.*, p. 274.
46. *Ibid.*, p. 350.
47. *Ibid.*, p. 293.
48. E. Mandel, *Ensayos sobre el neocapitalismo*. México: Ediciones Era, 1971, p. 208.
49. *El Capital*, op. cit., T.I. p. XIV.
50. C. Marx y F. Engels, *Manifiesto del Partido Comunista*. México: Compañía General de Ediciones, 1970, p. 77.
51. *El Capital*, op. cit., T. I., p. XVIII.
52. C. Marx, *Miseria de la filosofía*. México: Cultura Popular, 1972, pg. 180.
53. Los capitalistas consideran que el capitalismo está regido por leyes naturales, "independientes de la influencia del tiempo" (*Miseria*, 104). Los economistas burgueses, por su parte, "ven en esas categorías económicas leyes eternas y no leyes históricas, que lo son únicamente para cierto desarrollo histórico, para un desarrollo determinado de las fuerzas productivas" (p. 172); "las formas de la economía bajo las que los hombres producen, consumen e intercambian, son transitorias e históricas" (p. 176).
54. Marx no se autoconsideró siempre comunista. Hasta septiembre de 1843, por lo menos, consta su rechazo contra el comunismo. La carta a Arnold Ruge escrita en esa fecha es el último documento en que se consigna ese rechazo. En marzo de 1844, sin embargo, el estudio de la historia de Francia y de los socialistas franceses, así como su primer contacto vivido con el proletariado durante su exilio parisiense, habían deter-
- minado en Marx una franca aceptación del comunismo. Cf. Mandel, *la formación...*, p. 7.
55. *Ideología alemana*, p. 50.
56. *Ibid.*, p. 74.
57. C. Marx, "Crítica del programa de Gotha", en *Obras Escogidas en 3 tomos*, T. III. Moscú: Progreso, 1976, p. 23.
58. M. Godelier, *Racionalidad e irracionalidad en economía*. México: Siglo XXI, 1967, p. 154.
59. B. Horvat, *Teoría de la planificación económica*. Barcelona: Oikos-Tau, 1970, p. 179.
60. *Miseria de la filosofía*, p. 46.
61. *Grundrisse*, p. 103.
62. *Miseria*, p. 109.
63. *Ibid.*, p. 189.
64. *Ideología alemana*, p. 55.
65. *Ibid.*, p. 46.
66. F. Engels, Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana. Buenos Aires: Cuadernos de Pasado y Presente, 1975, p. 21.
67. G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*. Madrid: Alianza Universidad, 1982, p. 692.
68. A. Serrano, *Un lugar para las utopías (o los caminos de la razón negativa)*. En *Boletín de ciencias económicas y sociales*. Año VI, No. 5, sept.-oct. 1983, pg. 330.
69. *Ibid.*, p. 331.
70. En opinión de Marcuse, la utopía es extra-histórica en el sentido de que el concepto de utopía "se refiere a los proyectos de transformación social que se consideran imposibles". H. Marcuse, *El final de la utopía*. Barcelona: Ariel, 1968, p. 8.
71. Para una referencia más detallada de la tradición utópica, cf. el excelente libro de Esteban Krotz, *Utopía*. México: Editorial, 1980.
72. T. Moro, *Utopía*, México: Porrúa, 1981, p. 31.
73. *Ibid.*, p. 30.
74. *Ibid.*, p. 19.
75. *Ibid.*, p. 28.
76. *Ibid.*, p. 18.
77. F. Engels, "Contribución al problema de la vivienda". En *Obras Escogidas*. T.I. Moscú: Progreso, 1976, p. 611.
78. Marx hace referencia en varios puntos de *El Capital* a la alianza entre la ciencia aplicada tecnológicamente y la

- explotación de la fuerza de trabajo reñizada por el capitalismo. Cf. en el Libro I: pp. 283, 294, 307, 310, 362, 384, etc.
79. Napoleoni, op. cit., p. 10.
  80. Para la función de ultima ratio de las preferencias del consumidor, cf. P. Baran, "Economía política y políticas económicas", en Excedente económico e irracionalidad capitalista. Córdoba: Cuaderno de Pasado y Presente, 1971, pp. 35ss. En lo referente a la libertad de "asesinar al vecino", cf. la crítica de Hinkelammert a Friedman en las armas ideológicas de la muerte. San José: EDUCA, 1977, pp. 76-98.
  81. Hinkelammert, op. cit., p. 1.
  82. Ideología alemana, p. 28.
  83. Ibid., p. 23.
  84. Hinkelammert, op. cit., p. 23.
  85. F. Quesnay, "Máximas generales del gobierno económico de un reino agrícola", en Napoleoni, op. cit., p. 130.
  86. Citado por Napoleoni, op. cit., p. 54.
  87. M. Friedman, op. cit., p.4.
  88. K. Popper, La miseria del historicismo. Madrid: Alianza-Taurus, 1973. p. 71.
  89. Cf. K. Kühne, Economía y marxismo, T. I. Barcelona: Grijalbo, 1972, p. 76.
  90. R. Dahrendorf, Las clases sociales y su conflicto en la sociedad industrial. Madrid: Rial, 1957.
  91. Hinkelammert, op. cit., p. 17.
  92. G. Lukács, Historia y conciencia de clase. México: Grijalbo, 1969, p. 328.
  93. El Capital, op. cit., T. I., p. XX.