

¿Qué Marx se leerá durante el siglo XXI?

Ricardo Ribera

El 14 de marzo de 1983, en ocasión del centenario de la muerte de Karl Marx, Manuel Sacristán Luzón publicó en el periódico español El País un artículo titulado "¿Qué Marx se leerá en el siglo XXI?".¹ Me he permitido retomar este título para el tema de la conferencia de hoy. La pregunta implica varias cosas. En primer lugar, presupone que a Marx se le seguirá leyendo a lo largo del siglo XXI. Manuel Sacristán lo justificaba señalando que es un clásico y que todos los grandes pensadores, mientras exista humanidad, seguirán siendo leídos. También implica una segunda cuestión: la lectura de Marx que se haga en la presente centuria no será igual a las que se hicieron en el siglo XX o a la que se hacía en el siglo XIX. Sacristán ponía como ejemplo a Hermann Grimm quien predijo, acertadamente, que en el siglo XX interesaría mucho más el Goethe del "Fausto" que el del "Werther" o el de la "Teoría de los colores". Sólo que hacer una previsión en el caso de Marx - por sus implicaciones científicas, económicas y políticas - resulta mucho más difícil que en el caso del poeta y pensador Goethe.

Cabría añadir que el fundamento material para que Marx siga siendo un importante referente para nuestra época reside en que vivimos básicamente en "el mismo mundo" que él analizó y criticó: en una sociedad "moderna", es decir, burguesa, cuando el capitalismo se ha constituido en sistema mundial. Su análisis y comprensión crítica, su superación y supresión, constituyeron la problemática teórica y práctica de Marx. Ésta sigue siendo la problemática real del siglo XXI. En esta medida, Marx es contemporáneo nuestro y lo seguirá siendo por bastante tiempo. Pero, simultáneamente, por la misma razón ha dejado de serlo en ciertas cuestiones. Aspectos puntuales de sus postulados han resultado sobrepasados y falseados por el desarrollo histórico social o lo fueron por el avance del conocimiento científico y del pensamiento filosófico. Hay algunos presupuestos y conceptos en los planteamientos de Marx que nos resultan hoy muy "decimonónicos", demasiado cargados del espíritu ilustrado de la modernidad. Por ello cabe afirmar dos cosas: en primer lugar, la necesidad de volver a leer a Marx y, en segundo, la de reconocer que a la altura de nuestro tiempo "releer a Marx" ha de implicar forzosamente "repensar a Marx".

¹ Reproducido íntegro en la revista "mientras tanto" #16-17, agosto-noviembre 1983, Barcelona.

Este llamado a "retornar a Marx" lo efectuamos cuando el marxismo aparece como un árbol frondoso, con muchas ramas. Proponemos que antes de revisar los distintos marxismos, en vez de "irnos por las ramas" mejor acudir directamente al tronco, es decir, al propio Marx. Sólo después podría plantearse de manera fructífera una historia marxista del propio marxismo, en sus diferentes e incluso contrapuestas corrientes. Varias de ellas se miran ahora obsoletas, incapaces de servir a las necesidades teórico-prácticas del mundo actual. Otras corrientes, incluidas algunas poco valoradas en su momento, pueden hoy resultar ricas en sugerencias y en capacidad de propuesta. Pero no ha de ser sólo un criterio utilitarista el que se tome en cuenta, sin acompañarlo de la robustez teórica que únicamente desde la revalorización del propio Marx puede darse, a la hora de revisar sus diferentes epígonos.

Sin olvidar que como todo árbol, aunque ocultas, están las raíces. Ahí están las famosas "tres fuentes" del marxismo: la filosofía idealista alemana (en especial, Hegel y su dialéctica, pero también Kant, que impregna ciertas corrientes cristianas de pensamiento), el socialismo francés (en especial los autores del socialismo utópico, pero asimismo del anarquismo) y la economía política inglesa (en especial los padres del liberalismo económico, fundadores de la ciencia económica moderna, muy distantes y contrapuestos a los actuales neoliberales). De sus raíces extrae el árbol del marxismo parte importante de sus nutrientes, así como del suelo de lo real donde está enraizado. Este piso de realidad está entretejido en la actualidad por varias tendencias en el seno del movimiento emancipador y alterglobalizador, donde siguen presentes no sólo posiciones socialistas inspiradas en el marxismo, sino otras influidas por el anarquismo, por las corrientes progresistas del cristianismo, por el pensamiento liberal clásico y por las propias de las tradiciones de socialismo utópico. De modo que, no sólo el tronco de la teoría de Marx sigue estando vivo, también sus raíces mantienen su vitalidad en la realidad del siglo XXI.

Creemos que en el presente siglo se considerarán superados los grandes debates entre los marxistas del siglo XX sobre cómo interpretar a Marx. Nos referimos a los que contraponían al Marx economista con el filósofo, al científico con el humanista, al materialismo de Marx con la dialéctica de Marx, en fin, al Marx maduro contra el joven Marx. Posturas como las de Althusser, quien pretendía dictaminar qué parte de la obra de Marx había que considerar "marxista" y qué parte no lo era, a la altura de nuestros tiempos probablemente se verán ridículas y sin sentido. Fueron expresión de una época donde el espíritu dogmático y el afán de convertir al marxismo en una doctrina, con sus propias herejías y sus anatemas, iban camino de sepultar al verdadero Marx en el sepulcro de las ortodoxias y de los sistemas de creencias. Se impondrá el carácter unitario de la obra de Marx, la coherencia con su biografía, la correspondencia entre su teoría y su vida, que fue, no debe olvidarse, una vida de compromiso y lucha militante.

Esto descalifica una serie de expresiones academicistas, incluso apolíticas, surgidas en la segunda mitad del siglo XX y enmascaradas bajo el rótulo de "marxismo". En el otro extremo, algunas expresiones de marxismo "militante", vinculadas a las concepciones soviéticas, también se han descalificado histórica y políticamente. Instalado en el poder, el marxismo, en especial en su variante estalinista, se convirtió en una ideología, en discurso oficial, en una especie de catecismo laico. Justifica que tras el derrumbe del llamado socialismo real, haya recibido críticas tan duras como la que le dedica Fernando Mires, sociólogo chileno radicado en Alemania: "Los marxismos después de Marx tienen el dudoso mérito histórico de haber elevado las ideologías a la categoría de ciencia y, lo que es más grave, de haber elevado determinadas ciencias (como la historia, o mejor, el materialismo histórico) a la categoría de ideologías. Y no deja de ser una paradoja. Marx, como ningún otro representante de la modernidad, anunció sus teorías como una declaración de guerra a la religión, a las utopías y a las ideologías. Y ninguna teoría se ha seguido con tanto fervor religioso, con tanta dedicación utópica y, sobre todo, con tanto delirio ideológico como el marxismo (o los marxismos)." ²

La insistencia "ortodoxa" en el "carácter científico" del marxismo encubría su utilización ideológica por el poder y la deformación de la teoría de Marx. Tal como insistía Karl Korsch, desde fecha tan temprana como 1923, la perspectiva dialéctica es esencial al marxismo. Decía Engels que "la dialéctica es un método crítico y revolucionario por excelencia" y Korsch citaba también a Lenin, quien recomendaba en 1922: "Debemos organizar el estudio sistemático de la dialéctica de Hegel, guiados por puntos de vista materialistas." ³ El fenómeno del dogmatismo ha estado muy ligado a la recaída en un materialismo vulgar, naturalista, ajeno al materialismo dialéctico. Ha encubierto también, amparado en la presunta "cientificidad" de la teoría marxista, una conducta política de puro pragmatismo, ajena a los principios y en el fondo conservadora. Como denunciaba Sacristán⁴, el desprecio por la teoría ha sido una característica específica del estalinismo, mientras el pragmatismo lo ha sido de forma compartida con la socialdemocracia. Recuperar a Marx pasa, por tanto, por el distanciamiento respecto a la ortodoxia y la dogmática producidas a partir del triunfo de la revolución rusa y presentes en gran parte de la tradición "marxista-leninista". Hace falta releer "al modo de Marx" su obra, es decir, de manera crítica y antidogmática, la actitud que ante acusaciones de que "ustedes los marxistas incurren en un economicismo" lo llevó a reclamar más de una vez: "pero yo no soy marxista; yo soy Marx".

² Mires, Fernando: "Crítica de la razón científica", Nueva Sociedad, Caracas, 2002; págs. 151 y 152.

³ Korsch, Karl: "Marxismo y filosofía", Era, México, 1971; pág. 19.

⁴ Sacristán, Manuel: "Sobre el estalinismo", mientras tanto #40, primavera 1990, Barcelona.

Tanto Engels como el propio Marx reconocieron en más de una ocasión que fallaron en no haber subrayado de manera más enfática lo de "en última instancia" cuando plantearon que la economía era "determinante en última instancia" de las superestructuras. Éstas tienen cierta autonomía, de manera que la determinación por la infraestructura económica no se efectúa de forma directa, inmediata, en primera instancia. Cabe recordar a este respecto un párrafo del famoso Prólogo a la "Contribución a la crítica de la economía política", un texto de 1859, donde Marx se refiere de manera explícita a las categorías centrales de su teoría: "Mi investigación desembocaba en el resultado de que, tanto las relaciones jurídicas como las formas de Estado, no pueden comprenderse por sí mismas ni por la llamada evolución general del espíritu humano, sino que radican, por el contrario, en las condiciones materiales de vida cuyo conjunto resume Hegel (...) bajo el nombre de sociedad civil y que la anatomía de la misma hay que buscarla en la economía política. (...) El resultado general a que llegué y que, una vez obtenido, sirvió de hilo conductor a mis estudios, puede resumirse así: en la producción social de su vida los hombres contraen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción, que corresponden a una determinada fase de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política y espiritual en general. No es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino por el contrario el ser social es lo que determina su conciencia.

Al llegar a una determinada fase de desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad chocan con las relaciones de producción existentes, o, lo que no es más que la expresión jurídica de esto, con las relaciones de propiedad dentro de las cuales se han desenvuelto hasta allí. De formas de desarrollo de las fuerzas productivas, estas relaciones se convierten en trabas suyas. Y se abre así una época de revolución social. Al cambiar la base económica, se revoluciona, más o menos rápidamente, toda la inmensa superestructura erigida sobre ella. (...) Ninguna formación social desaparece antes de que se desarrollen todas las fuerzas productivas que caben dentro de ella y jamás aparecen nuevas y más altas relaciones de producción antes de que las condiciones materiales para su existencia hayan madurado en el seno de la propia sociedad antigua. Por eso la humanidad se propone siempre únicamente los objetivos que puede alcanzar, pues, bien miradas las cosas, vemos siempre que estos objetivos sólo brotan cuando ya se dan o, por lo menos, se están gestando, las condiciones materiales para su realización."

Revisemos una importante observación que hace Juan Ramón Capella: "En este texto, probablemente uno de los más influyentes de Marx, hay un lío, una ambigüedad fundamental. Contiene afirmaciones inmanentistas, materialistas, como "no es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino por el contrario el ser social es lo que determina su conciencia", que como tesis filosóficas se pueden aceptar en sí mismas sin más. Proceden de Feuerbach. Junto a este elemento materialista según el cual los fenómenos objetivos constituyen la condición o límite de los subjetivos, aparece otro elemento distinto, de matriz hegeliana: la idea de un desarrollo histórico movido objetivamente. Este objetivismo de raíz hegeliana está en el origen de uno de los aspectos más interesantes del aporte de Marx a la reflexión sobre la historia y también de la política: el tomar en consideración no sólo los factores subjetivos sino también los objetivos en la causación de los fenómenos sociales. Pero suscita una ambigüedad en la reflexión de Marx. Así, la idea de que los cambios sociales se producen en cierto modo "por sí mismos" con independencia de la subjetividad."⁵ Prosigue Capella señalando que "hay pasajes en la obra de Marx contradictorios de este objetivismo", tanto en textos anteriores, como el Manifiesto Comunista, como en escritos de la vejez, por ejemplo sus reflexiones sobre la comuna rural rusa como punto de partida del socialismo. "Pero en general aquella posición ha dado lugar en el marxismo - concluye el mencionado autor - a una minimización del papel de las sobreestructuras en la reproducción social."

Sobre ese problema se ha expresado con mucha claridad Ernst Bloch: "Es falsa la teoría de un automatismo objetivo, según la cual las contradicciones objetivas bastan por sí solas para revolucionar el mundo. Al igual que el otro extremo, el activismo golpista que cree poder ignorar las leyes económicas objetivas."⁶ Regresaremos más adelante al citado Prólogo para revisar con mayor detalle lo que está ahí planteado; quedémonos por ahora con una de las cuestiones problemáticas apuntadas por Capella: cómo piensa Marx la relación entre factores subjetivos y factores objetivos. Vamos a examinarla desde la propuesta hecha por Bloch de considerar en el marxismo la existencia de dos corrientes: una corriente cálida y otra corriente fría. La cálida es la que centra la atención en el sujeto de la revolución social y en las condiciones socio-políticas para la misma, mientras que la corriente fría es la del análisis de las condiciones objetivas para el cambio revolucionario. Bloch, autor de una obra titulada "Sujeto, objeto: la filosofía de Hegel", le pone mucha atención a la relación entre lo objetivo y lo subjetivo, por lo que le seguiremos el hilo a su propuesta de distinguir en el marxismo "la calidez" de "la frialdad".

⁵ Capella, Juan Ramón: "Marx ante la bestia", revista "mientras tanto" #16-17, agosto-noviembre 1983, Barcelona; pág. 116.

⁶ Bloch, Ernst: "El principio esperanza", Tomo I, Trotta, Madrid, 2004.

De la corriente cálida del marxismo lo que parece hoy día más destacable por el aporte que representa son tres cosas: la crítica de las ideologías, el tema de la enajenación y la lucha de clases como motor de la historia. Los primeros años de producción teórica de Marx se centran en la función crítica que debe ejercer la filosofía, opinión compartida por la generación de jóvenes hegelianos de izquierda a la que él mismo pertenecía. Esta inquietud se encuentra ya en su tesis doctoral, dedicada a la filosofía de Demócrito y Epicuro: "...la filosofía va a gritar a sus adversarios junto con Epicuro: "No aquél que barre con los dioses de la multitud es ateo, sino aquél que imputa a los dioses las imaginaciones de la multitud." La confesión de Prometeo: "En una palabra odio con toda fuerza todo y cualquier dios" es la confesión propia de la filosofía, su propia sentencia contra todos los dioses del cielo y de la tierra, que no reconocen la autoconciencia humana (el ser humano consciente de sí mismo) como la divinidad suprema. Al lado de ella no habrá otro Dios..."⁷

La primera tarea de crítica ideológica era hacer la crítica de la religión, emprendida ya con gran vigor por Feuerbach en su libro "La esencia del cristianismo", a tal punto que Marx dirá que dicha labor "ya está concluida". Redactó en la Introducción a la "Crítica a la Filosofía del Derecho de Hegel" una síntesis al calificar a la religión como "el sollozo de la criatura oprimida, el corazón de un mundo sin corazón" y, por ello, como "el opio del pueblo". También puntualiza el sentido político de dicha crítica: "La superación de la religión como la ilusoria felicidad del pueblo es la exigencia por una real felicidad. La exigencia por terminar con esa condición es la exigencia a terminar con una condición que precise del ensueño. En principio, la crítica a la religión es la crítica del valle de lágrimas, cuya santa apariencia es la religión."

En las notas conocidas como "Once tesis sobre Feuerbach" se ha distanciado del mismo y advierte: "Feuerbach deduce la esencia religiosa de la esencia humana. Pero la esencia humana no es una abstracción que habita en el interior de cada individuo; la esencia humana es en su realidad un conjunto de relaciones sociales." De esa misma época son los "Manuscritos económico-filosóficos" donde escribe: "La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el hombre es la esencia suprema para el hombre y por consiguiente en el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable." Es una crítica hecha desde el humanismo y el ideal emancipador.

⁷ Citado por Hinkelammert, Franz: "Prometeo, el discernimiento de los dioses y la ética del sujeto", Pasos #118, marzo-abril 2005, DEI, San José.

Cabe hacer notar que el énfasis de Marx está puesto en el papel que históricamente ha jugado la religión, su crítica va dirigida principalmente contra su función social e ideológica. La frase "la religión es el opio del pueblo" es tan lapidaria y ha sido tan utilizada por los enemigos del marxismo, convirtiéndola en una añadida dificultad a la unidad de los trabajadores, divididos en creyentes y ateos, que bien pareciera un error táctico de Marx. Si se sustituyera el verbo "es" por "ha sido hasta ahora", no sólo se suavizaría mucho, sino que dejaría abierta la posibilidad de que la religión pueda jugar una función no alienante sino liberadora. Pero no era la opinión de Marx, quien insistió siempre en la necesidad de una concepción "científica" del proletariado como requisito para que pueda jugar su papel de emancipador de la humanidad. Incluso llegó a expresar "la clase obrera no tiene ideales por realizar", o sea, la revolución socialista y la meta histórica del comunismo no son en esencia una cuestión de ética.

Sin embargo, intentos ha habido por conciliar marxismo y cristianismo, o por lo menos de tender puentes entre ambos. Por ejemplo, el autor con el que venimos dialogando, Ernst Bloch: "Marx dice: "Ser radical significa tomar las cosas desde su raíz. Pero la raíz de todas las cosas (es decir, de las cosas sociales) es el hombre". La primera carta de Juan, en cambio, invita a interpretar la raíz hombre no como la causa de algo sino como el destino para algo: "y todavía no apareció lo que seremos; pero sabemos que cuando aparezca seremos igual a Él; porque lo vamos a ver como es; y cada uno que tiene tal esperanza en Él se purifica como Él es purificado". El "Él" con cuya identidad el hombre en su futuro será igual, se refiere al Hijo del Hombre, como nuestra radicalización, identificación que sólo aparecería al final de la historia. Si se hubieren leído esos dos textos o si se los relacionara, entonces caería una luz detective y utópica a la vez sobre el problema real de la alienación y sobre su posible superación. Eso significa de manera cristiana: lo que se había pensado bajo el nombre de Dios habría llegado a ser hombre al fin; y significa filosóficamente después y detrás de toda fenomenología hegeliana: la sustancia sería a la vez sujeto." ⁸

Tanto la alemana "teología de la esperanza" como la "teología política" y en el continente latinoamericano la "teología de la liberación", se han inspirado en la "filosofía de la esperanza" de Ernst Bloch, en su búsqueda por superar la crítica de la religión como "opio" al servicio de la opresión y convertirla en un instrumento de concientización y de emancipación. En la segunda mitad del siglo XX cristianos y marxistas se unieron en diversas luchas de signo emancipatorio. Por ejemplo, Fernando Claudín llegó a ser miembro del Comité Central como representante de los cristianos que militaban en las filas del partido de los comunistas catalanes. El sacerdote

⁸ Bloch, Ernst: "Ateísmo en el cristianismo", Suhrkamp, Frankfurt del Meno, 1968.

Camilo Torres fundó el Ejército de Liberación Nacional, organización guerrillera colombiana de inspiración marxista, mientras en el Frente Sandinista de Nicaragua la mayoría de militantes y dirigentes se confesaba cristiano y marxista a la vez. Entre los marxistas quien mostró siempre gran claridad sobre la fuerza de arrastre de la religión y la conveniencia de que el marxismo comprendiera de una mejor forma el fenómeno fue José Carlos Mariátegui, quien insistía en que "el marxismo es la religión de nuestros días". Desde una cierta concepción antropológica, el revolucionario peruano, fundador del Partido Comunista en su país, opinaba que los humanos tenemos necesidad de fe, creencias y convicciones, por lo que el marxismo sólo podría triunfar si era capaz de llenar el vacío que dejaba la religión.

Esto hubiera escandalizado probablemente a Marx, como escandaliza hoy día al chileno Mires que citábamos anteriormente. Sin embargo, debe aceptarse que el propio Marx deja un espacio a la ambigüedad cuando en las Tesis sobre Feuerbach escribe que su filosofía, una vez el proletariado se la apropie, "de ser una fuerza espiritual pasará a ser una fuerza material". Es decir, se trata de una filosofía que expresa el punto de vista de una clase social, pero ¿no la convierte eso en una simple ideología? Por un lado la filosofía debe llevar hasta el término su función crítica "de toda ideología", pero por el otro ha de transformarse ella misma en ideología. La clave de esta aparente contradicción en que incurre Marx está en el aspecto práctico que le atribuye a la filosofía, llamada a "dejar de interpretar el mundo para pasar a transformarlo". Así, en "La ideología alemana" Marx plantea que la única superación verdadera de la filosofía ha de consistir en "realizarla". Se trata de una concepción de la filosofía como "filosofía de la praxis", donde el momento teórico es un momento de la praxis, y donde se plantea que hay preguntas teóricas que se responden en la práctica. "La cuestión de si al pensamiento humano - plantea en la segunda de las Tesis sobre Feuerbach- le corresponde verdad objetiva no es una cuestión de la teoría, sino una cuestión práctica. El hombre tiene que probar en la praxis la verdad, es decir, la realidad y poder, la terrenidad de su pensamiento." En el fondo, lo que Marx plantea es una filosofía que viene a poner fin a toda filosofía. El tema seguirá siendo debatido durante el siglo XXI.⁹

Ligado a lo anterior está la propuesta de Marx de realizar "la alianza entre los hombres que piensan y los hombres que sufren" o, si se prefiere, entre la humanidad pensante que sufre

⁹ Al respecto Ellacuría realiza una importante distinción entre "ideología" e "ideologización". La primera es un fenómeno "necesario e inevitable", es "un conjunto de representaciones, valoraciones y justificaciones que le dan sentido a la praxis y la impulsan", mientras la segunda constituye "visiones de la realidad que inconscientemente esconden y deforman la realidad con apariencia de verdad, en razón de intereses colectivos y se presenta con caracteres de universalidad y necesidad, de abstracción". Ellacuría, Ignacio: "Función liberadora de la filosofía", Escritos políticos, Tomo I, UCA, San Salvador, 1991.

y la humanidad sufriente que piensa. Es el tema del papel de los intelectuales que tanto interesó a Gramsci y que lo llevó a desarrollar su teoría del "intelectual orgánico". A Lenin lo motivó a plantear que la conciencia socialista sólo podía introducirse a la clase "desde fuera", es decir, desde el partido, constituido así en "vanguardia" del proletariado. Éste alcanzaría a desarrollar desde sus condiciones materiales de existencia una "conciencia de clase" que lo impulsaría a emprender luchas reivindicativas, económicas y sindicales, incluso políticas, pero el horizonte histórico socialista y su correspondiente conciencia política únicamente desde una militancia partidaria inspirada por el marxismo podían alcanzarse. Esta concepción fue objeto de fuertes debates en su momento, recibiendo duras críticas del ala derecha de la socialdemocracia, pero también desde su ala izquierda, por ejemplo de Rosa Luxemburg o de Karl Korsch.

La dificultad reside en que, mientras el propio proceso de trabajo y las condiciones de vida de la clase obrera propician una toma de conciencia, una "conciencia de clase", pero por el otro lado también se genera la "alienación" o "enajenación", otro gran descubrimiento teórico de Marx. El concepto ya estaba en la obra de Hegel, pero ahí no tenía un sentido negativo sino que representaba un momento dialéctico del movimiento del Espíritu, el de su salida de sí mismo y de su exteriorización en lo distinto de sí, en lo radicalmente ajeno a sí, en la Naturaleza, donde se encuentra "enajenado" pugnando por retornar a sí. En cambio Marx le da el sentido negativo, como parte de la deshumanización a que resulta sometido el ser humano, que le impide ser él mismo y adquirir la calidad de sujeto. Pronto Marx descubrirá que no se trata sólo de alienación religiosa, política o ideológica: se trata de que en las relaciones sociales de producción mismas echa raíces la enajenación. Ésta reside, por tanto, en la propia entraña del modo de producción basado en la propiedad privada de los medios de producción y en el trabajo libre asalariado.

Aparece el fenómeno de la enajenación en cuatro niveles distintos. En primer lugar, en la relación del trabajador con su producto, por ser éste "ajeno", no le pertenece y resulta privado del carácter en principio creativo y humanizador del trabajo considerado de manera abstracta. Lejos de liberar, en las condiciones de la explotación capitalista el trabajo es embrutecedor. En segundo lugar, se da la alienación del trabajador en su relación consigo mismo: su vida no le pertenece porque la vida es tiempo y éste es tiempo de trabajo que se ve forzado a vender y le pertenece a otro. Aprecia como "tiempo libre" sólo el que pasa fuera del trabajo pero, reducido a atender sus necesidades más elementales, queda reducido a un mínimo. En tercer lugar, se da la alienación en la relación de unos seres humanos con otros. Forzados todos ellos a ofrecerse en el mercado, donde venden su fuerza de trabajo, se convierten en mercancías y se cosifican todas las relaciones intersubjetivas.

En el primer tomo de *El Capital* se fundamenta la base económica estructural para este tipo de alienación: “Las mercancías no pueden acudir ellas solas al mercado, ni cambiarse por sí mismas. Debemos, pues, volver la vista a sus guardianes, a los poseedores de mercancías. Las mercancías son cosas y se hallan, por tanto, inermes frente al hombre. Para que estas cosas se relacionen unas con otras como mercancías es necesario que sus guardianes se relacionen entre sí como personas cuyas voluntades moran en aquellos objetos, de tal modo que cada poseedor de una mercancía sólo puede apoderarse de la de otro por voluntad de éste y desprendiéndose de la suya propia; es decir, por un acto de voluntad común a ambos. Es necesario, por consiguiente, que ambas personas se reconozcan como propietarios privados.”¹⁰ Se universaliza la relación como propietarios en el sistema capitalista en la medida que unos se relacionan en tanto propietarios de los medios de producción, mientras los más, desposeídos de medios de producción, se ven forzados por necesidad económica a ofrecerse como propietarios de lo único que poseen, su fuerza de trabajo. A ambos extremos, por tanto, se da la situación de enajenación o alienación, los seres humanos todos, tanto los proletarios como los burgueses han sido reducidos a una relación cosificada y enajenante.

El problema lo visualiza Marx desde un horizonte que no era el de su tiempo, sino que se corresponde más con un estadio de globalización plenamente desplegada, lo que vuelve el texto muy actual: “En esta sociedad los individuos van siendo ínsulas en una relación material independiente de ellos. En el mercado mundial se ha desarrollado la conexión del individuo con todos los individuos, pero también y al mismo tiempo se ha desarrollado la independencia de esa conexión respecto a los individuos.” Prevé asimismo la tentación de pretender escapar a la alienación universalizada con una vuelta atrás en la historia y previene respecto a ella: “En estadios anteriores del desarrollo el individuo aislado aparece más completo precisamente porque no ha explicitado la multitud de sus relaciones, ni se las ha contrapuesto como poderes y relaciones sociales independientes de él. Tan ridícula como la nostalgia de aquella plenitud originaria es la creencia de que sea necesario quedarse en este completo vaciamiento.”¹¹

La enajenación aparece también en un cuarto nivel: en el de la relación del trabajador con la máquina. Ya lo advertía Hegel: mientras en el trabajo artesanal la herramienta en manos del trabajador era un simple medio y el hombre ponía el fin, con la máquina ésta pone el fin y el ser humano se convierte en un medio al servicio del trabajo mecanizado. Marx profundizará en los efectos deshumanizadores de esa relación. Con la máquina el trabajo se vuelve “maquinal”, repetitivo, monótono, embrutecedor. El ser humano se ve reducido a ser un engranaje más en

¹⁰ Marx, K.: “*El Capital*”, Tomo I; citado por Hinkelammert, F.: “El grito del sujeto”, DEI, San José, 1998.

la gran maquinaria de la producción, que ya no controla, sino que ella lo controla a él. En *El Capital* lo resume así: "Al convertirse en un autómatas, el instrumento de trabajo se enfrenta como capital, durante el proceso de trabajo, con el propio obrero; se alza frente a él como trabajo muerto que domina y chupa la fuerza de trabajo viva." Marx considera la máquina como "ciencia realizada" que en el capitalismo "se enfrenta como capital a los trabajadores". Convierte la aplicación de la maquinaria en un "autómata gigantesco" y genera la enajenación: "la cosa se ha convertido en sujeto inteligente, mientras el sujeto humano se ve reducido a simple cosa".

Es el resultado de un proceso en el que "la gran industria subsumió a la ciencia de la naturaleza bajo el capital". En "La ideología alemana", de 1847, ya señala Marx la ambivalencia del fenómeno: el avance de las ciencias prepara la emancipación humana, su efecto inmediato, sin embargo, ha sido llevar al colmo la deshumanización. "El producto ha dejado de ser producto del trabajo directo individual; el verdadero productor es ahora la combinación del trabajo social." Se desarrolla sobremanera el capital fijo como resultado de la conversión del "saber social general" en "técnica productiva científica", es decir, fuerza productiva inmediata. "En la producción de la gran industria el trabajo del individuo es puesto como trabajo individual negado, es decir, como trabajo social. Resulta entonces la tendencia del capital a crear tiempo disponible y transformarlo en tiempo de plus-trabajo. De esa base surge la crisis de sobreproducción, cuando el capital realiza esa tendencia demasiado bien."¹²

Ahora bien, ¿no se prolonga la situación de la alienación bajo el maquinismo también en el socialismo? La respuesta de Marx es doble. Por un lado: "los trabajadores deben apropiarse de su plus-trabajo" y "en una sociedad donde predomine el valor de uso y no el valor de cambio no habrá ninguna necesidad ilimitada de plus-trabajo". Es un enfoque desde lo subjetivo, que no aclara si las condiciones alienantes de la producción se verán únicamente atenuadas, sin una verdadera solución del problema. La otra respuesta es desde el factor objetivo, donde proyecta un desarrollo de las fuerzas productivas que disolvería el problema: "se va hacia un proceso de automatización de la producción donde el trabajo quedará sustituido por la ciencia". Posibilidad entonces de más tiempo libre transformado en capacidad de autorrealización humana. Lo que Marx no subraya es la alienación en el consumo, que es la más notable en la actualidad. "Todo hombre - escribió en los Manuscritos- especula con crear al otro una nueva necesidad para obligarle a un nuevo sacrificio, para colocarlo en una nueva relación de dependencia."¹³

¹¹ Marx, K.: *Grundrisse* o "Lineamientos fundamentales para la crítica de la economía política"; FCE, 1985

¹² Citado en Sacristán, Manuel: "Karl Marx como sociólogo de la ciencia", "mientras tanto" 16-17, op.cit.

¹³ Mészáros, István: "La teoría de la enajenación en Marx", ERA, México, 1978; pág. 136.

El problema de la enajenación Marx lo ve como un problema histórico, propio de la fase capitalista, cuya superación requiere pasar a la otra fase, al socialismo, donde nuevas formas de producción e intercambio impidan reproducir las viejas contradicciones. Pasemos al tercero de los componentes que hemos seleccionado en la "corriente cálida": la concepción de historia que tiene Marx. Forzoso es partir de la primera frase del Manifiesto Comunista: "La historia de la humanidad hasta nuestros días es la historia de la lucha de clases." Y más adelante se cita una serie de oposiciones duales para dar apoyo empírico a la tesis inicial: amos y esclavos, patricios y plebeyos, señores y siervos, burgueses y proletarios. Fruto de estas contradicciones de clase Marx plantea un materialismo histórico donde "la violencia es la partera de la historia" y, en otra metáfora brillante, "las revoluciones son las locomotoras de la historia".

La lucha de clases, cabe decir ante sus detractores, no se la "inventa" Marx sino que está presente en la historia y haberla descubierto constituye una contribución importante a la ciencia histórica. Pero cabe también matizar, frente cierta tendencia a absolutizarla como "hilo conductor de la historia", que no todos los hechos históricos encuentran fehaciente explicación en la lucha de clases. En la historia hay también "otras cosas". También hay que señalar que, aun siendo verdad que la división de la sociedad en clases produce ese tipo de antagonismos bipolares, no es cierto que en ellos se encuentre la "clave" histórica de una época. Es decir, no fue la lucha de los esclavos contra los "libres" la que hizo evolucionar a la sociedad antigua, ni siquiera la oposición entre patricios y plebeyos. Tampoco la evolución de la Europa medieval puede explicarse desde el antagonismo entre señores y siervos. Buscando fortalecer la tesis de que la oposición entre burgueses y proletarios es la contradicción principal que determina el avance histórico de la sociedad moderna, Marx y Engels incurren en una generalización que no resiste la confrontación con el volumen de conocimientos empíricos de que hoy disponemos. Para los debates del siglo XXI tendrá sin duda singular relevancia la valoración del papel de las clases medias y de la burocracia - los dos descubrimientos de Hegel- como agentes históricos activos, así como de los llamados "nuevos movimientos sociales", grupos sociales de índole no directamente clasista: movimientos indigenistas, ecológicos, pacifistas, feministas, etc.

Es sabido que en una nueva edición del Manifiesto, muerto ya Marx, Engels introdujo en la primera frase antes citada una nota al pie, donde argumenta que debe añadirse el adjetivo "escrita" al sustantivo "historia", habida cuenta de los nuevos descubrimientos que señalan la existencia de una etapa prehistórica, antes de la escritura, donde no se había dado todavía la división en clases. La vida de la comunidad primitiva será calificada por Engels de "comunismo primitivo". Aun siendo el mundo de la precariedad, Engels destaca la inexistencia de explotación de clase y el predominio de relaciones de colaboración. Este pasado remoto de la humanidad

prefigura entonces el futuro comunista al cual se encamina. De tal manera Engels dibuja un círculo similar al de Hegel; cae él también, no Marx, en la trampa de la teleología. La humanidad avanzaría desde un comunismo originario hasta el comunismo final, en un trayecto en círculo donde el punto de arranque coincide con el punto de llegada o, si se prefiere, en un movimiento espiral, puesto que ambos puntos figurarían a alturas distintas. Desde el final de la historia un hilo invisible estaría tirando del proceso hasta lograr que la historia se realizara. Es un "telos" el que mueve el esquema de Engels, mientras en Marx hay "fin de la historia" pero no teleología.

La concepción de un reino de la libertad que se concretaría en la sociedad comunista, en oposición y superación del reino de la necesidad que constituye el resto de la historia de la humanidad, supone una concepción finalística que resulta muy discutible. Como en Hegel, en Marx habría también un "fin de la historia" que resultaría de alguna manera deducible. Eso le permite referirse al futuro, de manera presuntamente científica. De ahí la necesidad marxista de defender la existencia de "leyes objetivas del desarrollo histórico" que puedan aplicarse para el análisis del pasado, pero también para afirmar cosas respecto al futuro. No obstante, la última parte del Manifiesto plantea dos alternativas: socialismo o barbarie. El socialismo aparece como una necesidad en el sentido humano - es necesario para la vida humana- pero no en el sentido de necesidad histórica o de una ley de la historia. Marx y Engels son muy explícitos acerca de la posibilidad de otro desenlace: "la común ruina de las clases en lucha". El factor subjetivo es por tanto considerado como decisivo en el Manifiesto, mientras el factor objetivo sólo determina la inviabilidad del capitalismo, la que genera las condiciones para que su superación sea viable.

En los Grundrisse aún predomina un esquema triádico de la historia, al estilo hegeliano: "Relaciones de dependencia personales son las primeras formas de sociedad, en las cuales la sociedad humana sólo se desarrolla en pequeña medida y en puntos aislados. La independencia personal basada en la dependencia material es la segunda gran forma, en la que se constituye por primera vez un sistema de cambio social general, de relaciones universales, de necesidades universales y de capacidad universal. La libre individualidad, basada en el desarrollo universal de los individuos y en la subordinación a los mismos de su productividad comunitaria, social, de su patrimonio social, constituye el tercer estadio. El segundo crea las condiciones de realización del tercero." El papel central lo tiene la individualidad. Se agrupan todas las formaciones sociales precapitalistas y se deja así a la sociedad burguesa moderna como un estadio intermedio. Surge la pregunta, dada la afirmación de que "el segundo crea las condiciones de realización del tercero" si para el primer estadio cabría afirmar lo mismo con respecto al segundo. Es decir, ¿es la sociedad capitalista una etapa necesaria, inevitable, de la historia de la humanidad? En la obra de Marx todo parece indicar que así lo considera.

En el Prólogo a la "Contribución a la crítica de la economía política" hay una formulación distinta de las etapas históricas, ceñida a la categoría "modo de producción": "A grandes rasgos podemos designar como otras tantas épocas de progreso, en la formación económica de la sociedad, el modo de producción asiático, el antiguo, el feudal y el moderno burgués. Las relaciones burguesas de producción son la última forma antagónica del proceso social de producción (...) Pero las fuerzas productivas que se desarrollan en el seno de la sociedad burguesa brindan, al mismo tiempo, las condiciones materiales para la solución de este antagonismo. Con esta formación social se cierra, por tanto, la prehistoria de la sociedad humana."

El texto amerita dos observaciones: la primera sobre el uso del término "prehistoria" que hace Marx. Comparte con Hegel la idea de que la historia tiene un fin performativo, o sea, es un proceso que va constituyendo a su propio sujeto, sólo al final de la historia estará el ser humano plenamente constituido.¹⁴ Por tanto, se trata de un proceso sin sujeto, pues el sujeto se está formando y donde los hombres son en buena medida objeto de la historia. El propio proceso es el sujeto. De ahí la formulación de que la verdadera historia del hombre no empezará sino con el comunismo y la propuesta de llamar "prehistoria" a todo el recorrido anterior que habrá permitido alcanzar dicho fin. Mientras en la lectura de Engels, como ya vimos, el inicio coincidía con el final, aquí Marx apunta a lo contrario: el final constituye en realidad el verdadero inicio. ¿Qué pasa con el "motor de la historia", que se nos dijo era la lucha de clases, en una sociedad sin clases como la comunista? ¿Es "verdadera historia" o por el contrario ya no habrá historia? Por otra parte, ¿cómo pudo entonces hacerse la historia antes de que se formaran las clases sociales, en la etapa que Engels llama "comunismo primitivo"? El materialismo histórico carece de respuesta a estas preguntas que, sin embargo, sugieren sus mismos planteamientos. Tiene que haber otros "motores" aparte de la lucha de clases. Lo veremos al revisar la "corriente fría".

La segunda observación tiene que ver con esa idea de "progreso" que Marx inscribe sin dudar en su concepción de la historia de la humanidad. Remite también a otra idea ilustrada y eurocéntrica: la de un transcurso unilineal de la historia. No sólo no habría retrocesos, tampoco habría más que una única línea de avance histórico, que coincide con la recorrida por Europa. En su vejez Marx reconoció en alguna carta que los análisis históricos de El Capital se basaban exclusivamente en la historia europea y que no había tomado en cuenta la historia de otros pueblos y civilizaciones. El hecho es que tuvo que introducir en su esquema la noción de "modo

¹⁴ Véase al respecto: Bueno, Gustavo: "Estado e Historia", El Obelisco #11, primavera 1992, Oviedo.

de producción asiático”, habida cuenta de que las informaciones que llegaban de India y China mostraban que dichas formaciones sociales no se adecuaban ni al modo de producción feudal ni al esclavista. En este texto lo sitúa como anterior al esclavismo, sin embargo no hay pruebas históricas de que el modo de producción asiático haya derivado hacia el esclavismo en ninguna parte. Hay un único caso de evolución de dicho modo de producción al feudalismo, que es Japón. En el resto de lugares donde se desarrolló, en Asia, pero también en África y América, el modo de producción “tributario” – como le han llamado historiadores marxistas del siglo pasado– demostró una gran capacidad de inercia y de estabilidad. Hay avatares políticos, invasiones y revueltas, cambian los emperadores y las dinastías, pero ni el modo de producción ni el tipo de Estado centralizado que le corresponde sufren mayor alteración. Lo más grave para el análisis marxista: no tiende a configurar clases sociales, sino una estructura de castas. Es decir, es el nacimiento lo que configura una estratificación y asigna funciones sociales y roles económicos.

Valga decir que el problema del eurocentrismo en las concepciones históricas de Marx tal vez tenga menos gravedad a la altura del siglo XXI en la medida que la globalización impone una historia por primera vez universal; hoy tiene sentido plantearse la historia de la humanidad como un solo proceso. No obstante, visiones históricas de tipo unilineal, progresista, finalística o teleológica, deberán considerarse obsoletas y carentes de interés a la altura de nuestra época. La historia es un proceso abierto, con múltiples opciones y caminos, donde los retrocesos son posibles y los propios avances tienen siempre el sello de la ambigüedad y la contradicción.

En mi opinión, puede enriquecer mucho al instrumental metodológico del materialismo histórico de Marx tomar en cuenta los planteamientos introducidos por Wallerstein.¹⁵ En una significativa investigación sobre la formación y evolución del sistema mundial capitalista expone las dificultades que tuvo para la categoría “clase social” y la concepción de “lucha de clases”. Él utiliza otras categorías teóricas: grupo social, sistema social, cambio social, sistema mundial, imperio-mundo, economía-mundo, centro, periferia y semiperiferia. Su revisión del capitalismo como sistema mundial desde su inicial despliegue a mediados del siglo XV le permite presentar una imagen orgánica del mismo y, lo más importante, comprender la actual globalización como una simple intensificación de aspectos y elementos presentes ya desde su gestación. La multiplicidad de sistemas políticos en el seno de una economía-mundo como la capitalista es un rasgo característico y resulta funcional al sistema. Wallerstein, ofreciendo una perspectiva novedosa del mundo moderno, da pistas valiosas para una posible superación socialista.

¹⁵ Wallerstein, Immanuel: “El moderno sistema mundial”, 3 tomos, siglo XXI, México, 1979.

Es necesario recuperar el talante autocrítico de Marx, siempre dispuesto a revisiones, a matizaciones y correcciones, abierto a nuevas investigaciones empíricas. Tras publicar el primer tomo de *El Capital* estudió las antiguas formas de comunidad rural, también en Rusia, y revisó sus ideas sobre la "misión civilizadora" del capitalismo en las colonias. Treinta y cinco años después de la redacción del Manifiesto, en el Prólogo a la primera edición rusa de 1882, escrito en colaboración con Engels, reconoce la limitación eurocéntrica de la primera edición y plantea la posible combinación de revoluciones en oriente y occidente. Mientras en 1853 Marx escribía que "Inglaterra fue un instrumento inconsciente de la historia, al llevar a cabo en Asia una revolución que sus pobladores no pudieron o no quisieron realizar", en cambio en 1882 opina muy diferente: "La eliminación de la propiedad común de la tierra fue en la India tan sólo un acto de vandalismo inglés, que no deparó progreso sino atraso a los pueblos nativos." ¹⁶

Mientras en las primeras obras Marx ha estado dedicado a estudiar la pobreza generada por la propiedad privada, en sus obras de madurez se centra en el análisis de la riqueza. Será decisiva en esta etapa la valorización que hace de la obra económica de David Ricardo, a partir de 1847, a quien rechazaba en 1844 por considerarlo un cínico. Deja de ver en la competencia la clave para entender los precios y acepta la teoría del valor-trabajo postulada por Ricardo. Los precios del mercado fluctúan incesantemente como movidos por el azar... pero en realidad, lo hacen en torno a un eje. Si el precio de venta de un producto cae por debajo de sus costos de producción, el fabricante es eliminado de la competencia. Si el precio de venta se eleva mucho por encima de sus costos de producción la superganancia atrae hacia esa rama a competidores complementarios y provoca una superproducción transitoria que hace bajar los precios. Son los costos de producción el eje de las fluctuaciones de los precios. El "precio natural", es decir, el valor-trabajo de Ricardo, se impone al "precio de mercado". El valor no está determinado por el mercado sino por factores inmanentes a la producción misma.¹⁷

Le reprochará a Ricardo considerar como "leyes eternas" sus descubrimientos y no ver la transitoriedad de las mismas, su carácter histórico. También puntualizará que no es el trabajo sino "la fuerza de trabajo" la base del valor. Distinguirá "valor de uso" de "valor de cambio". De su propia obra *El Capital* considera "lo mejor en mi libro" - según comenta en una carta a Engels tras editar el primer tomo en 1867- "el doble carácter del trabajo, en cuanto valor de uso y en cuanto valor de cambio" así como "los análisis de la plusvalía".

¹⁶ Fernández Buey, Francisco: "Nuestro Marx", "mientras tanto" #16-17, opus cit.

¹⁷ Mandel, Ernest: "La formación del pensamiento económico de Marx", siglo XXI, México, 1968.

El análisis de la mercancía lo lleva al del valor, de éste al del dinero, a su transformación en capital y al problema de su circulación y reproducción, simple y ampliada. En la génesis de El Capital está un momento de recapitulación y corrección, inspirado por la relectura de la Lógica de Hegel, que lo lleva a replantearse el orden de exposición. Ha descubierto que éste no ha de coincidir con el de la investigación. Como explica Althusser, una cosa es el orden lógico, el de la aparición de las categorías, fruto del desarrollo teórico de los conceptos, y otra cosa es la génesis de la historia real. Marx abandona el hilo que venía siguiendo en los Grundrisse y reescribe todo el material, no según el orden en que históricamente han sido determinantes las categorías, sino en el orden que dicta su relación mutua en la sociedad burguesa moderna, en su combinación articulada.¹⁸ Logra así una exposición sistemática del funcionamiento del modo de producción capitalista en su forma "pura" y más abstracta.

Creemos que tenía razón Mandel cuando planteaba en 1976: "El mundo occidental de hoy se aproxima mucho más al modelo "puro" de El Capital que aquel en el que fue escrito".¹⁹ "El propósito de El Capital - consideraba- es mostrar las leyes del movimiento, es decir, el surgimiento, desarrollo, decadencia y desaparición del modo de producción capitalista." Cita al izquierdista Korsch, "es imposible separar el contenido científico de la intención revolucionaria" de la obra. El motivo es que para Marx el socialismo debe basarse en un fundamento científico, por lo tanto el capitalismo ha de ser analizado de una manera rigurosa y científica.

Entramos a lo que Ernst Bloch llamaba la "corriente fría" del marxismo. Cabe insistir en que en El Capital no hay ruptura, sino continuidad, con la obra anterior de Marx. Althusser mismo ha de reconocerlo: "El Capital contiene una teoría de la historia, indispensable para la comprensión crítica de la economía". También se ve obligado a aceptar que es ésta "una obra de esencia hegeliana. El método de exposición de El Capital se confunde con la génesis especulativa del concepto según Hegel". Althusser demanda desconocer por "hegelianas" y "no científicas" las obras previas de Marx, incluso en su valoración de El Capital pretenderá que hay partes que no son propiamente "marxistas". Si se rechaza por dogmática y absurda esta posición, lógicamente hay que defender el punto de vista de considerar la dialéctica materialista presente en El Capital como parte integrante y fundamental de la obra misma y del método marxista. Es decir, en esta obra los fenómenos no son analizados aisladamente sino como partes de una totalidad. En esto el método sigue a Hegel, pero invierte su dialéctica al poner en su centro a la realidad material.

¹⁸ Althusser, L./ Balibar/E.: "Para leer El Capital", siglo XXI, México, 1968.

Una serie de predicciones hechas por Marx han resultado confirmadas en el casi siglo y medio que ha transcurrido desde que fueron postuladas. Por ejemplo, el progreso tecnológico acelerado y el incremento tan notable de la productividad, la tendencia de la ciencia y la técnica a sustituir al trabajo humano. Asimismo las leyes de la acumulación de capital, la tendencia a la concentración y centralización del capital. La tendencia a la proletarización creciente, es decir, a convertir a la gran mayoría de trabajadores en asalariados es algo todavía en discusión, al igual que la predicción de Marx de una pauperización progresiva del proletariado. Más polémica aún su previsión de una creciente agudización de la contradicción principal presente en el modo de producción capitalista, la que opone a burguesía y proletariado, en la que centra su expectativa de una revolución proletaria triunfante. Un poco en contradicción con ello, fragmentos donde las perspectivas de un futuro socialista parecen descansar en un automatismo económico, por el cual “las fuerzas productivas harán estallar las relaciones de producción capitalistas”,²⁰ lo que se ha interpretado como una teoría del colapso inevitable del sistema capitalista.

Revisemos una por una tales previsiones. Es notable la capacidad de anticipación que demuestra Marx con respecto al papel de las innovaciones técnicas introducidas en el proceso de producción bajo el capitalismo. La valoración de Marx es siempre ambivalente, reconociendo el “papel revolucionario” que ha tenido la burguesía en la historia al revolucionar el desarrollo de las fuerzas productivas, así como en su apreciación de que tal incremento desmesurado de las capacidades humanas de producción constituyen la base material para una sociedad comunista concebida, no sólo como un mundo sin explotación ni desigualdades, sino también como mundo de la abundancia. Pero por otro lado denuncia que en las condiciones del sistema capitalista el desarrollo de la ciencia y la técnica al servicio de la clase dominante perjudica directamente al trabajador, incrementa el grado de explotación objetiva del mismo y deshumaniza aún más las relaciones sociales. Dicho desarrollo tecnológico aumenta la productividad, a costa de reducir la cantidad de puestos de trabajo. Con ello se incrementa el “ejército industrial de reserva” de que dispone la burguesía, perjudicando la capacidad de negociación y de presión del proletariado. Esta tendencia se ha materializado hoy día provocando el surgimiento de un fenómeno nuevo en el capitalismo, aunque coherente con las previsiones de Marx: el crecimiento económico ya no viene acompañado de la creación de puestos de trabajo sino de desempleo creciente. Cunde el empleo precario e impera la política de “flexibilización laboral”. Muchas conquistas sociales logradas en arduas luchas sindicales y políticas se esfuman repentinamente.

¹⁹ Mandel, Ernest: "El Capital: cien años de controversias en torno a la obra de Marx", siglo XXI, 1985.

Como bien señala Aurelio Arteta: El tiempo de trabajo necesario es la condición para el tiempo de trabajo superfluo; pero en el capitalismo se invierte: el tiempo de trabajo necesario está condicionado por la creación de tiempo superfluo (que es tiempo no retribuido). Con lo cual se da lo que señalaba Marx: "Si el capitalista no necesita el pleno trabajo del obrero, éste no puede producir sus medios de subsistencia."²¹ Se provoca así el fenómeno de la exclusión que se ha vuelto tan extendida hoy día dando lugar a que sectores importantes, incluso mayoritarios de la población resulten excluidos. Quedan aparentemente "fuera" del sistema, como población "sobrante", desarrollando la llamada "economía informal", marginal y marginada del sistema. En cierta medida no sólo grupos sociales sino países enteros, incluso continentes completos, son excluidos del sistema mundial. Ante esta realidad más del alguno tiende a pensar que quedaron cortos los análisis de Marx, dado que hoy día ser "explotado" es casi un lujo frente a quienes no gozan de dicho "privilegio". No obstante, en la obra de Marx está contemplada dicha tendencia y la analiza como fenómeno de "sobrepoblación". Es consecuencia de la lógica de funcionamiento del sistema; ejerce presión contra el trabajo y favorece al capital, al menos hasta el momento en que lo intolerable de la situación revierta esa ventaja.

Respecto a la tendencia del sistema a concentrar y centralizar el capital, difícilmente va a ser discutida: es también otra constatación de la época. Sucesivas operaciones financieras de adquisición de otras empresas - las llamadas "opas"-, de fusiones y de "alianzas estratégicas" entre grandes compañías transnacionales, demuestran que dicha previsión se está cumpliendo. Con efectos en la distribución, que resulta más y más desequilibrada. Un informe muy reciente de la economía estadounidense mostraba esa tendencia de los ricos a "hacerse más ricos" mientras los pobres se empobrecen aún más: el 10% de las familias con mayores ingresos acapara casi el 70% de la renta de Estados Unidos, mientras que un 50% de la población se reparte tan sólo el 2.5% del ingreso nacional.²² Si esto se da en el "centro" mucho mayor es la desigualdad en la "periferia" del sistema. No se "globalizan" los salarios. Se fomenta desde el poder la "libre circulación" de mercancías y capitales, pero se obstaculiza e intenta frenar la de personas. Marx analizaba en *El Capital* el caso de Irlanda, cómo la pérdida del acceso a la tierra proletarizó al campesinado y expulsó a decenas de miles hacia los Estados Unidos. La periferia entera reproduce ahora la experiencia irlandesa con migraciones masivas del Sur al Norte.

²⁰ La frase inspiró el título de una ponencia en el simposio "Repensar a Marx con motivo del centenario de su muerte" celebrado en Berlín Oeste en febrero de 1983. Tjaden, K.H.: "¿Qué significa que las fuerzas productivas harán estallar las relaciones de producción capitalistas?"; "mientras tanto" #16-17 opus cit.

²¹ Arteta, A.: "Teoría de la alienación en Marx" (tesis doctoral); una síntesis en "mientras tanto" 16-17.

Todo eso tiene que ver con las dinámicas de acumulación de capital en condiciones de globalización. Las mismas deben ser consideradas, sostenía Mandel, “como un todo orgánico y no como una simple suma de procesos en distintos países. La operación del mercado mundial como un sifón gigante que transfiere valor del Sur al Norte del planeta, de los países con baja productividad a los de productividad más alta, yace en la raíz misma del sistema imperialista. Aun cuando el debate sobre este fenómeno se encuentra todavía en sus etapas iniciales (...) introduce en el análisis del capitalismo todas esas dimensiones que Marx reservó para los libros cuarto, quinto y sexto, jamás escritos del plan original de *El Capital*.”²³ El marxismo, en cuanto análisis concreto de la realidad concreta, está obligado a ir “más allá de Marx” y no simplemente limitarse a repetirlo.

La hipótesis de la proletarización creciente de la población tiene indudablemente que ver a la altura de nuestro tiempo con la realidad del sistema globalizado. Al respecto, forzoso será recordar que Marx tiene, no una, sino hasta tres definiciones de “proletariado”. La primera es la forma más usual con que entendemos este término: se trata de la clase obrera fabril. Marx fue sin duda impactado por las luchas obreras, políticas y sindicales, de su época y a menudo usa la expresión proletariado como sinónimo de clase obrera industrial. Pero también utiliza de un modo más amplio la categoría proletariado para referirse, no sólo al obrero que trabaja en una fábrica, sino a todo un círculo social que le rodea: su familia y su vecindario, dada la tendencia a constituirse “barrios obreros”. En esta segunda acepción resultan incluidos los desempleados, o sea, obreros que perdieron su empleo, y los desocupados, es decir, aquellos que nunca han conseguido un puesto de trabajo pero que estarán en la producción fabril en cuanto se dé una expansión económica. Por último, en el tercer nivel de definición proletariado va referido a la clase social basada en el trabajo libre asalariado. Frente a los poseedores de medios propios de producción toda la masa desposeída de propiedad privada, es efectiva o potencialmente parte de los asalariados, proletarios frente al capital. Incluye al ejército de reserva. ¿Qué duda cabe de que la gran mayoría de la población tercermundista encajaría en esa definición? Igualmente, visto desde esta perspectiva globalizadora, cobra sentido la hipótesis de una pauperización creciente de dicho proletariado, tal como se sostiene en el Manifiesto. Esa tendencia Marx la va a relativizar mucho en *El Capital*, donde la reserva para el fenómeno de la sobrepoblación, a los desempleados y subempleados, y no directamente a los proletarios insertos en la producción.

²² Estudio de Finanzas al Consumidor elaborado por la Reserva Federal (banco central) sobre la base de datos correspondientes a 2004, comentado en *The Wall Street Journal* y publicado en El Salvador por La Prensa Gráfica el 2 de marzo de 2006, página 40.

²³ Mandel, E.: “*El Capital: cien años de controversias...*”; opus cit.; pág 62. Mandel cita varios autores con investigaciones sobre el problema: Samir Amin, Arghiri Emmanuel, Christian Palloix, Ch. Bettelheim, etc.

Otra cosa importante a la altura de nuestro tiempo: la conciencia ecológica de Marx, que redactó en el primer Tomo de El Capital: “la producción capitalista no desarrolla la técnica y la combinación del proceso social de producción más que minando al mismo tiempo las fuentes de las que mana toda riqueza: la tierra y el trabajador.”²⁴ Ligado a esto, Marx señala la inversión dialéctica que se realiza en el sistema burgués: las fuerzas productivas se convierten en fuerzas destructivas. La constatación empírica es la catástrofe ambiental a la que asistimos, provocada por la codicia ciega del sistema, por su propio automatismo movido por el hambre de ganancia. De modo que ésta no se resuelve con programas de “saneamiento ambiental” o “amigables con el medio ambiente”, condenados a estrellarse ante la lógica implacable de la competencia del mercado. Lo cual aboca a la humanidad a la terrible perspectiva de la autodestrucción, tal como ha venido denunciando reiteradamente Franz Hinkelammert como un “suicidio colectivo”, capaz incluso de acabar en nuestro planeta con las posibilidades de toda vida en general. Es de subrayar, entonces, la posibilidad alternativa de la barbarie, de la “común ruina de las clases en lucha”, que se mira más probable hoy por hoy que la del socialismo.

Urge por tanto la activación del sujeto, del factor subjetivo, para hacer que “otro mundo” sea posible. Esta realidad apremiante relativiza bastante la pertinencia del optimismo de Marx y sobre todo del papel de las contradicciones objetivas en provocar la superación del sistema. Es decir, ha de revisarse críticamente lo planteado en los párrafos del Prólogo a la “Contribución a la crítica de la economía política” que reprodujimos anteriormente. En una doble perspectiva. La primera tiene que ver con la idea, muy explícita, de que “ninguna formación social desaparece antes de que se desarrollen todas las fuerzas productivas que caben dentro de ella”. Porque si Marx tiene razón y lo que abre “una época de revolución social” es el hecho de que “las fuerzas productivas chocan con las relaciones de producción” y que éstas se han convertido “en trabas suyas” ¿de dónde la idea de que las condiciones para superar el capitalismo están ya maduras? ¿No resultaría evidente, vistas las oleadas sucesivas e incesantes de revolución tecnológica y la incorporación de más poderosas fuerzas productivas, de que este modo de producción está muy vigoroso y juvenil, pleno de energía? Las visiones de un capitalismo senil, decrepito y ya próximo a ser arrojado “al basurero de la historia”, podrían resultar refutadas desde Marx mismo si nos atenemos a lo que ahí dejó escrito. Claro que Marx añade, optimista, que “la humanidad se propone siempre únicamente los objetivos que puede alcanzar” pero fácilmente podría ser acusado de tautología si con ello se pretendiera argumentar la inevitabilidad del socialismo. Hay no obstante una segunda perspectiva que resuelve esta primera.

²⁴ Citado por Hinkelammert, F.: “Prometeo, el discernimiento de los dioses y la ética del sujeto”, opus cit.

La segunda perspectiva, en una lectura crítica de las tesis planteadas por Marx en el famoso Prólogo que venimos comentando, consiste sencillamente en plantearse la pregunta: ¿por qué? Es decir, ¿por qué al verse obstaculizadas las fuerzas productivas por las relaciones de producción existentes “se revoluciona la superestructura” y “se abre una época de revolución social”? El problema es que no necesariamente tenemos que creernos eso. Marx no se basa en datos empíricos sacados de la realidad material para sustentar su tesis. No la demuestra. Él simplemente generaliza para el conjunto de la historia conclusiones que ha sacado del examen de la transición del feudalismo al capitalismo en Europa. Aparece como parte de la corriente fría pero en realidad pertenece a la corriente cálida del marxismo, es decir, depende menos del materialismo de su teoría y muchos más del método dialéctico. Es muy heredero de Hegel en este punto, pues no se aparta de una concepción dialéctica abstracta y muy especulativa.

Para Hegel era la Idea Absoluta la que a través del tiempo iba efectuando la historia, empujándola a realizar las sucesivas figuras del Espíritu. En el hegelianismo los seres humanos sólo en apariencia son los sujetos de la historia, pues en esencia son objeto de la misma ya que el verdadero sujeto es el Concepto. Es el misticismo que Marx ha criticado duramente, mediante el cual Hegel justificaba que es la Libertad (la Idea, el Ideal, la Idea Ética, la Justicia, la Belleza, el Bien, la Verdad, la Felicidad, etc.) y su realización, el motor que hace avanzar a la historia. Pues bien, Marx ha caído en un esquema similar, aunque de matriz materialista, que equivale a un misticismo consistente en la convicción en el progreso y en el poder de imposición de una objetividad que, misteriosamente, realiza sus fines imponiéndose a las voluntades subjetivas de los seres humanos, a su acción consciente, a sus designios, propósitos y objetivos. ¿Por qué la historia ha de consistir en el progreso de la economía expresado como desarrollo de las fuerzas productivas? Si bien resulta lógico inferir que en la historia de la humanidad se da el esfuerzo por incrementar sus capacidades de producción y la posibilidad de satisfacer sus necesidades, naturales y culturales, materiales y espirituales, eso no autoriza a pensar que el mundo de lo económico desarrolle el grado de autonomía y la capacidad de imposición que Marx le atribuye. De hecho, la historia es testigo, tanto de grandes avances y creaciones notables, como lo es de enormes retrocesos y de procesos de destrucción en gran escala.

La objeción a esta tesis de Marx es, entonces, doble: por un lado porque no demuestra que el capitalismo haya agotado sus posibilidades históricas y se haya convertido en una traba objetiva del continuado progreso y desarrollo de las fuerzas productivas, sino más bien todo lo contrario a la luz de los datos empíricos; por el otro, porque no demuestra que si ello se produce la consecuencia ineluctable sea su superación, determinada por sus contradicciones objetivas.

Alguien podría objetar que, sin capitalismo, las fuerzas productivas podrían estar siendo desarrolladas a niveles mucho más elevados. La objeción puede encontrar sustento en la tesis de Marx sobre la tendencia decreciente de la tasa media de ganancia. Tal como señala Enrique Dussel esta tendencia “es el momento central esencial de la imposibilidad del capital”.²⁵ La tesis no está fehacientemente comprobada, pues resulta difícil cuantificar la tasa media de ganancia en el actual sistema capitalista mundial. No obstante, sí puede inferirse que son síntomas de esta tendencia el volumen elevadísimo (del orden de 2 billones de dólares, o sea, 2 millones de millones) de capitales que diariamente se movilizan en inversiones especulativas, de compra y venta de divisas, por ejemplo. Tras las enormes burbujas de capital especulativo se esconde el espectro de la crisis de sobreproducción. La destrucción masiva de medios de producción que las crisis cada vez más severas generan le permite al sistema, una vez consigue salir de ellas, regenerarse en un nuevo ciclo expansivo de inversiones productivas. El mismo papel juegan las guerras. De modo que la conclusión a sacar no es la inevitabilidad del colapso automático del capitalismo sino la posibilidad que se abre, con el advenimiento de nuevas guerras y de crisis de carácter estructural, para que el sujeto histórico emprenda el movimiento de revolución social que Marx preveía y reclamaba.

Como afirma el teólogo de la liberación italiano Giulio Girardi, “tras la caída del muro de Berlín y el derrumbe del bloque socialista terminaron las certezas; el resultado de la rebelión es incierto, sin embargo no lo es el valor ético y político de la misma”. Desde una concepción de historia abierta y no predeterminada de antemano, porque como señalaba Ignacio Ellacuría “la historia avanza en la mala dirección” por lo que la tarea es “revertirla, subvertirla y lanzarla en otra dirección”.²⁶ Tarea para un sujeto muy amplio y pluriclasista, el que plantea que “otro mundo es posible” y que se carga de fuerza ética y de coraje en su lucha de resistencia, porque constata la verdad de lo escrito por Marx: “Acumulación del capital es aumento del proletariado. (...) La acumulación de riqueza en un polo es al propio tiempo, pues, acumulación de miseria, tormentos de trabajo, esclavitud, ignorancia, embrutecimiento y degradación moral en el polo opuesto, esto es, donde se halla la clase que produce su propio producto como capital.”²⁷

²⁵ Dussel, E.: “Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión”, Trotta, Madrid, 1998. La cita corresponde a la nota 155 del capítulo 4, donde el autor informa que ha tratado extensamente el tema en otra obra suya: “El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana”, siglo XXI, 1990.

²⁶ Ellacuría, I.: “Utopía y profetismo”, en Ellacuría/Sobrino: “Mysterium Liberationis”, Tomo I, UCA, San Salvador, 1991.

²⁷ Marx, K.: El Capital, Tomo I; citado por Dussel, E.: opus cit.; pág. 324.