

ENSAYO

KARL MARX COMO FILOSOFO DE LA LIBERTAD*

Andrzej Walicki**

El presente ensayo analiza la concepción filosófica de la libertad de Marx de un modo crítico y fundamentado.

Recordemos que Karl Marx entendía la libertad como el control total sobre las fuerzas alienadas del hombre. La libertad en esta concepción tiene dos aspectos: primero, ser capaz de dominar la naturaleza, a través del desarrollo de las fuerzas productivas, y segundo, la eliminación del poder de fuerzas sociales alienadas. De este modo, es el hombre quien controla. El hombre es el único actor y autor de la historia. La libertad determina el propio destino; Libertad es autodeterminación.

Pero esta libertad se entiende como libertad colectiva. Este ideal de Marx es obviamente incompatible con el pluralismo. La libertad de Marx se opone a la irracionalidad del azar. En este sentido se condena al capitalismo y parece contradictorio que Marx haya dicho que el dominio del hombre de su destino sería logrado a través de una democracia participativa. No lo es si sabemos que Marx entendía por Democracia una variedad de colectivismo —lo suficientemente fuerte como para subordinar los planes y objetivos de vida de todos los individuos a un plan colectivo y a un conjunto de objetivos colectivos. En fin, ofrece participación, pero no libertad como autonomía individual. El artículo revela así verdades esenciales del marxismo no muy conocidas en Occidente debido a la gran ignorancia de la genuina tradición de esta filosofía.

*Este artículo fue publicado originalmente en *Critical Review, A Journal of Books and Ideas*, Volumen 2. Número 4, 1988. Su reproducción y traducción cuentan con la debida autorización.

**El autor es actualmente *O'Neil Professor* de la Universidad de Notre Dame. Su libro más reciente se titula *Legal Philosophies of Russian Liberalism*.

El término "libertad" es notorio por la multiplicidad de sus significados. Puede decirse, sin embargo, que su significado básico, y generalmente más utilizado, coincide con la definición clásica de libertad "como independencia de la voluntad arbitraria de otro".¹ De acuerdo con esta definición, solamente obstáculos puestos por el hombre al esfuerzo individual pueden considerarse como limitaciones de la libertad. Podemos estar libres de coerción y restricción, pero no podemos estar "libres" de necesidad natural u objetiva. Ciertamente, la necesidad objetiva pone límites a nuestra habilidad para hacer cosas, pero la habilidad no debe confundirse con libertad. No soy un esclavo si mi fuerza física no me permite hacer ciertas cosas, pero soy un esclavo si mi fuerza física no está a mi propia disposición. En forma semejante, no estoy sin libertad si no puedo pensar creativamente, pero no soy libre si se suprime mi capacidad creativa por indoctrinación forzada.

Marx es conocido como un crítico severo de la concepción liberal de libertad: del concepto de "libre contrato", entre el capitalista y el trabajador, del carácter "formal" de la democracia burguesa, y especialmente de la noción liberal de los derechos humanos. Es también conocido como teórico de un determinismo universal, enfatizando que los sistemas socioeconómicos no pueden elegirse libremente, que tanto su secuencia en el tiempo (su aspecto diacrónico), como su lógica interna (su aspecto sincrónico), están sujetos a necesidades objetivas independientes de la voluntad humana.² He analizado estos problemas en otras oportunidades.³ En el presente artículo, me concentraré en la propia concepción filosófica de libertad de Marx.

En contraste con los liberales, Marx vio la libertad, no como individual

¹F.A. Hayek, *The Constitution of Liberty* (Chicago: University of Chicago Press, 1960), pp. 11-12.

²Esta opinión de Marx, característica del "marxismo clásico" de la Segunda Internacional, ha venido a ser radicalmente cuestionada por una cantidad de pensadores que reclamaban que se basaba en una errónea interpretación de Engels de la filosofía de Marx. El primer pensador que desarrolló esta antiengeliana interpretación de Marx fue el polaco, Stanislawc Brozowski (1878-1911; véase L. Kolakowski, *Main Currents of marxism*, vol. 2 [Oxford: Oxford University Press, 1981], pp. 215-39). El mejor texto clásico conocido que interpreta a Marx en este sentido es el *Geschichte und Klassenbewusstsein* de George Lukács (1923). Para una presentación amplia de la interpretación "antiengeliana" de Marx, véase Norman Levine, *The Tragic Deception: Marx contra Engels* (Oxford-Santa Bárbara, 1975).

³Véase A. Walicki, "The Marxian Conception of Freedom", en Z. Pelczynski y J. Gray, eds., *Conceptions of Liberty in Political Philosophy* (Londres: Athlone Press, 1984), pp. 217-42, y A. Walicki, "Marx and Freedom", *The New York Review of Books*, Nov. 24, 1983: pp. 50-55.

y negativa, sino como colectiva y positiva: como la plena e ilimitada autorrealización de la "esencia-especie" humana en la historia. La realización de la libertad era, en su opinión, un proceso de liberar personas de la dominación de cosas, tanto en la forma de necesidad física como en la forma de relaciones sociales cosificadas. Finalmente, la característica más específica de la concepción de libertad de Marx fue su aproximación invariablemente histórica al problema. Su visión de libertad formaba parte de su filosofía general de la historia; de hecho, constituía su parte más importante porque, como se mostrará, la libertad estaba concebida en ella como el estándar de evaluación transcultural, el único criterio común para medir el progreso histórico entre diferentes modos de producción y diferentes sistemas sociales.⁴

En otras palabras, Marx siguió a Hegel en la elaboración de "una historiosofía de la libertad", esto es, una visión amplia de la historia como un proceso dialéctico de desarrollar la libertad. En esta filosofía se definía la libertad como la total autorrealización de la "especie-ser" del hombre (*Gattungswesen*), como la posibilidad más verdadera de desenvolvimiento de la naturaleza humana, de desarrollo de sus capacidades inherentes y sus riquezas potenciales. A su vez, el desarrollo se concebía como el movimiento dialéctico de alienación autoenriquecedora. Este concepto, básico en toda la filosofía de Marx, asume —en pocas palabras— que para desarrollarse a sí mismo, uno debe exteriorizar sus fuerzas y someterse a la alienación, porque sólo de esta manera puede lo que es potencial, latente, llegar a ser real y autoconsciente.

El término "alienación" —originalmente un término teológico, tomado y desarrollado por Hegel, Feuerbach y otros pensadores alemanes— significa, primero, salirse de sí mismo, llegar a ser algo diferente de, y ajeno a, la propia esencia; y segundo, entregar algo, ceder algo de nuestro propio ser, llevándose a efecto una amputación, por así decirlo. En este sentido la Encarnación fue la alienación de Dios, que tuvo que renunciar a sus atributos divinos para asumir una forma corporal no divina; en un sentido similar escribió Hegel acerca de la alienación del Espíritu (*Geist*) que tuvo que

⁴La importancia de tal entendimiento del marxismo, se ha enfatizado en años recientes por algunos estudiosos americanos. Así, Alien W. Wood, indicaba que libertad y autorrealización como valores directamente dependientes del desarrollo del trabajo, tienen una significación transcultural, mientras justicia tiene un significado o contenido sólo dentro de un determinado modo de producción (véase A.W. Wood, "Marx on right and justice" en Marx, *Justice and History*, ed., M. Cohen, T. Nagel and T. Scalon [Princeton: Princeton University Press, 1980], pp. 121-22). Una opinión similar se desarrolla hábilmente en G.G. Brenkert's *Marx's Ethics of Freedom* (London: Routledge and Kegan Paul, 1983).

exteriorizarse a sí mismo para constituir el mundo material.⁵ La alienación autoenriquecedora es un movimiento dialéctico a través de la alienación para el autoenriquecimiento. Así, el período total de separación del hombre de Dios, después de la Caída podría ser interpretado como un camino del Paraíso perdido a un Paraíso no sólo recuperado sino también enriquecido —enriquecido por el conocimiento de lo que es bueno y de lo que es malo, por la libertad y la conciencia. Igualmente, en la filosofía hegeliana el espíritu absoluto se aliena a sí mismo en el tiempo para después de alcanzar el climax de la alienación, absorber en sí mismo sus contenidos alienados, enriqueciéndose a través de ella, al elevarse al nivel de autoconsciencia.

Es sabido que Marx se impresionó profundamente con la inversión de Feuerbach de la visión de alienación hegeliana (y cristiana): por la afirmación de que no era el espíritu Absoluto el que se había alienado a sí mismo en el mundo y en el hombre, sino, por el contrario, que era el hombre el que había alienado su esencia genérica externalizándola en la imagen de Dios. De acuerdo a una difundida opinión, Feuerbach, al contrario de Hegel, "consideraba la alienación como un fenómeno completamente negativo", como algo puramente perverso, que no presentaba valores positivos.⁶ Esta opinión, sin embargo, parece ser errónea. Indudablemente Feuerbach ponía el acento en la parte negativa de la alienación; pero sin embargo, él también la vio como un proceso autoenriquecedor. Al crear a Dios, razonaba, el hombre se había, en un cierto sentido, empobrecido a sí mismo y, más aún, había sido dominado por su propia creación; no obstante, superar esta alienación, causaría que el hombre absorbiese atributos divinos, transformando así al hombre en un ser verdaderamente divino.

Marx siguió a Feuerbach al relacionar esta teoría de la alienación con el ser del hombre, pero su tema propio fue la alienación socioeconómica a través de la división social del trabajo en condiciones de propiedad privada de los medios de producción —un proceso que entraba en su fase culminante con el desarrollo del capitalismo moderno. Veía el mercado capitalista como una fuerza creada por el hombre, pero ajena a él, teniendo sus propias leyes cuasinaturnales de desarrollo que se oponían al hombre y lo dominaban, impidiendo sus objetivos en lugar de someterse a leyes de control consciente. De esta manera, el hombre se volvió esclavo de sus propios productos, de cosas; incluso las relaciones interhumanas se materializaron tomando la

⁵Véase A. Schaff, *Alienation as a Social Phenomenon* (Oxford: Pergamon Press, 1980), pp. 24-29.

⁶Kolakowski, vol. I, p. 116.

apariencia de relaciones objetivas entre bienes en proceso de intercambio, completamente independientes de la voluntad del hombre. Este "fetichismo de bienes" o materialización era, según Marx, lo peor, y una forma de alienación específicamente capitalista.

Por el contrario, Marx describía el comunismo como "la abolición positiva de la propiedad privada y por ende de la autoalienación y, por lo tanto, la reapropiación real de la esencia humana por y para el hombre"; como "el completo y consciente retorno del hombre, conservando todas las riquezas del desarrollo previo para el hombre mismo, como ser social, esto es humano"; como "la genuina solución al antagonismo entre el hombre y la naturaleza y entre hombre y hombre", "la verdadera solución de la lucha entre existencia y esencia, entre objetivación y autoafirmación, entre libertad y necesidad, entre el individuo y la especie", y finalmente, como "la solución al enigma de la historia", sabiéndose a sí mismo esta solución.⁷

Estas citas del joven Marx son notablemente reveladoras. Se ajustan perfectamente al modelo de alienación autoenriquecedora: la vuelta del hombre hacia sí mismo se ve como autoenriquecimiento, una vuelta a un nivel más alto. Muestran al comunismo como el objetivo preordenador de la historia, exponiendo así la estructura teleológica de la filosofía de la historia marxista. Finalmente, describen el comunismo como necesario para la causa no de la igualdad, sino de la completa autorrealización de la esencia humana—esto es, por la causa de la libertad—, como lo entendió Marx. Y, como veremos, a pesar de muchas calificaciones, a pesar de la apariencia de un cienticismo naturalista, el mismo patrón de pensamiento se encontrará en los trabajos del Marx maduro, el autor de *Capital*.

La autorrealización de la esencia humana en la historia, es decir, la realización de la libertad, en opinión de Marx, era el anteriormente mencionado proceso de liberar al hombre de la dominación, tanto de la necesidad física como de las relaciones sociales materializadas. Con el objeto de liberarse a sí mismo, de desarrollar todas las capacidades inherentes a su naturaleza como especie, el hombre debe ser capaz de ejercitar el control racional consciente sobre su ambiente natural y sobre su propia fuerza social. Por lo tanto, la libertad en esta concepción tiene dos aspectos. En la realización entre el hombre y la naturaleza, consiste en la maximización del poder de la especie humana lograda a través del desarrollo de las fuerzas productivas. En la relación entre el hombre y la sociedad, libertad significa, para Marx, la formulación consciente por los hombres de las condiciones sociales de su

⁷K. Marx, *Selected Writings*, David MacLellan ed. (New York: Oxford University Press, 1985), p. 89.

existencia y, con esto, la eliminación del poder impersonal de fuerzas sociales alienadas y materializadas. En este contexto, describe la futura sociedad libre como "la asociación de individuos (que asumen, por cierto, la etapa avanzada de fuerzas productivas modernas), que ponen las condiciones del libre desarrollo y el movimiento de individuos bajo su control".⁸ En ambos casos, la libertad se concibe como la habilidad para determinar el propio destino, como la libertad positiva; en ambos casos la libertad es opuesta, no a la coerción arbitraria sino a la incontrolada objetividad de las fuerzas impersonales —tanto las fuerzas naturales como las fuerzas "de segunda naturaleza" producidas históricamente, esto es, el funcionamiento cuasinatural de las alienadas fuerzas sociales. Finalmente, la libertad así concebida es inseparable de la racionalidad, de la predictividad racional, y se opone a la irracionalidad del azar.⁹ Se condena al capitalismo como no siendo suficientemente racional, y la victoria final de la libertad es vista como el reemplazo de los mecanismos de mercado por "la producción por hombres libremente asociados, conscientemente regulados por ellos de acuerdo a un plan establecido".¹⁰

En opinión de Marx, los dos aspectos de la libertad representaban dos etapas sucesivas en la historia de la alienación autoenriquecedora: la maximización de los poderes productivos de las especies al costo de la alienación (capitalismo) y la desalienación de estos poderes a través de la planificación racional (socialismo). Siguiendo *Phenomenology of Spirit* de Hegel, vio la época capitalista, tanto la más alienada, como la más progresiva hasta ese entonces. Con respecto al desarrollo de los poderes productivos del hombre, el capitalismo era, por cierto, un triunfo de la libertad; pero con respecto al control del hombre sobre sus propias relaciones sociales, representaba, al mismo tiempo, la más grande negación de la libertad, la más completa dominación por fuerzas alienadas y materializadas. Por eso, como leemos en *The Germán Ideology* es sólo ilusión burguesa que el capitalismo haya liberado al individuo; de hecho lo que la burguesía llama "libertad personal" queda reducida a dejar el destino de los individuos al azar, que es el otro aspecto de la necesidad ciega que gobierna las relaciones sociales como un

⁸K. Marx y Engels, *Collected Works*, vol. 5 (New York: International Publishers, 1975ff), p. 80.

⁹Tal noción de libertad estaba, por supuesto, hondamente enraizada en el hegelianismo. Se ha observado correctamente que en la crítica de Marx a la filosofía legal de Hegel, "el verdadero enemigo de Marx es el liberalismo y no la *Rechtsphilosophie*". G. Haarscher, *L'ontologie de Marx* (Bruxelles, 1980), p. 88.

¹⁰K. Marx, *El Capital*, vol. I (New York: International Publisher, 1984),

todo. "Así, en la imaginación, los individuos parecen más libres bajo el dominio de la burguesía que antes, porque sus condiciones de vida parecen accidentales; en realidad, por cierto, son menos libres porque en una gran medida están gobernados por fuerzas materiales".¹¹

Tal es el modelo general, el esquema trivalente de la historiosofía de la libertad de Marx. Subyace a través de toda su obra, aunque, por supuesto, es más pronunciada y explícita en sus escritos filosóficos tempranos. Fue así, porque Marx se dio cuenta rápidamente que una concepción teleológica del significado de la historia se relacionaba muy estrechamente con el idealismo especulativo y, por lo tanto, difícil de reconciliar con el programa del materialismo histórico. De aquí que pronto en *The Holy Family* y en la *Germán Ideology* encontremos una serie de declaraciones que rechazan en forma decisiva toda teleología sobre una escala macrohistórica. La historia misma, repite Marx, no hace nada; el hombre es al mismo tiempo el actor y el autor —el único autor— del drama histórico. Desde este punto de vista, es muy significativo un cambio de definición del comunismo: "El comunismo no es para nosotros un estado de cosas que hay que establecer, un ideal al cual la realidad (tendrá) tiene que ajustarse a sí misma. Llamamos comunismo al movimiento real que suprime el presente estado de cosas".¹²

A pesar de estas advertencias sería difícil de sostener que las observaciones de Marx acerca de la totalidad del proceso histórico no contienen, implícitamente, la convicción de que conforman una cierta estructura de mucho significado. Igualmente difícil sería un intento de reducir la noción marxista de "necesidad" a una mera ilusión de conciencia de la época capitalista.¹³ Al rechazar un postulado *a priori*, un "sentido de la historia" metafísico, Marx estaba al mismo tiempo inclinado a buscar en la historia (por supuesto, sólo en la escala de la humanidad) un significado dialéctico, interno. Esto, a su vez, fortificaba su convicción de que la historia se gobierna por necesidad y que esta necesidad es "de mucho significado", y origina que el destino de los hombres sea más que el resultado de una cierta conjunción de occidentes, garantizando una solución favorable al drama histórico. En otras palabras, Marx veía en la historia el funcionamiento de una necesidad racio-

¹¹Marx y Engels, *Collected Works*, vol. 5, pp. 78-79.

¹²*Ibid.*, p. 49.

¹³Como lo hizo Lukács en su *Geschichte und Klassenbewusstsein*. Ver en G. Lukács, *History and Class Consciousness* (Cambridge, Mass: MIT Press, 1971), los capítulos sobre "reification" y sobre "The Changing Function of Historical Materialism".

nal, y no solamente "la necesidad natural" sobre la cual escribió en el prefacio de la primera edición de *Capital*. A pesar de frecuentes y enérgicas negaciones de su parte (especialmente en *The Holy Family* y *The Germán Ideology*), era para Marx una necesidad parecida a la Providencia secularizada o a la "Razón en la historia" hegeliana, haciendo de un modo "astuto" uso del hombre para alcanzar varios fines que eran suyos, fines que sólo en la etapa final de la historia llegarían a ser idénticos a los objetivos conscientes del hombre.

La lealtad esencial de Marx a la concepción de la alienación autoenriquecedora, se manifestaba a sí misma diferentemente en diversas etapas de su evolución intelectual: desde la adopción explícita de esta concepción en los *Economic and Philosophical Manuscripts* (1844) hasta intentos deliberados de esconderla detrás, o más bien debajo, de la estructura aparentemente "científico naturalista" de *El Capital*. Por lo tanto, es útil presentar diferentes aspectos de esta concepción en orden cronológico y, para el bien de la claridad y de la concisión, limitar nuestra presentación a aquellas obras de Marx especialmente importantes en este aspecto.

El Comunismo como Liberación Universal

Deberíamos partir, por supuesto, con los escritos tempranos de Marx, entre los cuales sus *Economic and Philosophical Manuscripts* ocupan el lugar principal.

Siguiendo a Feuerbach, Marx concibió el sujeto de la alienación, no como Espíritu Absoluto Hegeliano sino "como hombre real de carne y sangre, parado sobre la tierra redonda y sólida y aspirando y expeliendo todos los poderes de la naturaleza".¹⁴ Tal sujeto no es un sujeto "puro", idealísticamente concebido. Es, en cambio, un ser objetivo dotado de ciertas cualidades físicas y biológicas; "sólo crea y sitúa objetos porque es situado por objetos, porque es por origen natural. Por esto, en el acto de situar, no degenera de su 'actividad pura' en creación de un objeto; su producto objetivo sólo confirma su actividad objetiva, su actividad como una actividad de un ser natural y objetivo".¹⁵

Sin embargo, Marx continúa, "el hombre no es sólo un ser natural, es un ser natural y humano. Esto significa que es un ser que existe para sí mismo, por lo tanto, un ser-especie que debe confirmarse y ejercitarse a sí mismo como

¹⁴Marx, *Selected Writings*, p. 103.

¹⁵*Ibid*, pp. 103-4.

tal, en su existencia y conocimiento".¹⁶ Es un ser que lucha por independencia y "un ser sólo se cuenta como independiente cuando se sostiene sobre sus propios pies, y se sostiene sobre sus propios pies en tanto deba su existencia a sí mismo".¹⁷ La independencia, por lo tanto, presupone autocreación, que es lo que distingue precisamente al hombre de otros seres naturales. La humanización de la especie llamada "hombre" es el producto de un largo proceso histórico de autocreación a través de trabajo colectivo.¹⁸ Por eso, para el hombre la naturaleza no es algo ya hecho, dado; más bien aparece frente a él como naturaleza "formada en la historia humana", "modelada por laboriosidad".¹⁹ A través del trabajo el hombre moldea tanto la naturaleza externa como a sí mismo, sus sentidos, sus facultades. La laboriosidad debe concebirse "como la revelación abierta de las facultades humanas", o como "las relaciones históricas reales de la naturaleza con el hombre".²⁰ En forma semejante, la ciencia natural debería concebirse como un poderoso instrumento de la praxis histórica humana y, con ello, "perder su orientación materialista unilateral o más bien idealista".²¹ En otras palabras, los científicos naturales, deberían tomar conciencia que la ciencia trata solamente con la "naturaleza del hombre", que la "naturaleza en sí misma" es una metafísica materialista, y que la ciencia divorciada de la práctica, encaminada a una verdad puramente teórica y desinteresada, es una ilusión idealista.

De esta manera, Marx quería distinguir su punto de vista tanto del idealismo que ve al hombre como un sujeto descorporizado, como del materialismo contemplativo y metafísico, que lo ve como un objeto natural pasivo. "Vemos", escribió, "cuán consistentemente se distingue el naturalismo o el humanismo, tanto del idealismo como del materialismo y constituye al mismo tiempo su verdad unificada".²² Esta verdad unificada consistió en la visión del hombre como una parte verdaderamente única de la naturaleza: un ser natural capaz de autocreación, progresivamente independiente de la naturaleza, dota-

¹⁶ *Ibid.*, p. 105.

¹⁷ *Ibid.*, p. 94.

¹⁸ *Ibid.*, p. 95.

¹⁹ *Ibid.*, p. 94

²⁰ *Ibid.*, p. 93

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*, p. 104.

do con la posibilidad de alcanzar una autodeterminación racional y consciente. La realización de esta posibilidad —libertad— fue en opinión de Marx (como en el Hegelianismo) el contenido interno y el último objetivo de la historia.

Sin embargo, la trágica ley del desarrollo a través de la alienación demanda sacrificios. La especie humana puede desarrollarse sólo exteriorizando sus facultades internas, objetivando su actividad y perdiendo el control sobre ella, creando así un mundo externo y autónomo, que confronta a las personas como fuerzas extrañas de la naturaleza, y crece a expensas de los seres humanos individuales. Este mundo alienado de productos humanos, los objetos de la economía política, es una forma de autocreación humana, que sienta los fundamentos para la liberación del hombre del yugo de la naturaleza externa; al mismo tiempo, es una forma de autoesclavitud humana. El trabajo humano asume en sí mismo la forma de trabajo alienado, esto es, una actividad que aliena 1) a la naturaleza del hombre, 2) al hombre de sí mismo y también, 3) al hombre de su especie.²³ La actividad del trabajo alienado aumenta la libertad del hombre en relación a la naturaleza externa pero, al mismo tiempo, trae consigo la degradación del hombre como un ser racional y autoconsciente. Este estado de cosas afecta a todos los hombres pero, sobre todo, a los trabajadores, que se niegan a sí mismos en su trabajo, sintiéndose libremente activos sólo en las funciones animales de comer, beber y procrear.²⁴ La relación entre el trabajador y el producto de su trabajo se vuelve inversamente proporcional: "Mientras más poderoso se vuelve el mundo objetivo y ajeno que él cree opuesto a sí mismo, más pobre se vuelve él mismo en su vida interior y menos puede llamarla propia".²⁵ Por lo tanto, el esquema general era aquí el mismo que en Feuerbach, y Marx reconoció esto totalmente. "Es lo mismo en la religión" comentaba. "Mientras más pone el hombre en Dios, menos retiene en sí mismo".²⁶ Pero la alienación económica era, en su opinión, el fenómeno primario, que explicaba la alienación religiosa-no viceversa: "La alienación religiosa como tal, ocurre solamente en la conciencia interior del hombre, pero la alienación económica es aquella de la vida real y, por eso, su abolición cubre ambos aspectos".²⁷

²³*Ibid.*, pp. 81-82.

²⁴*Ibid.*, p. 80.

²⁵*Ibid.*, pp. 78-79.

²⁶*Ibid.*, p. 79.

²⁷*Ibid.*, p. 89.

Los únicos lazos que mantienen unido este mundo de personas alienadas unas de otras, de la naturaleza, de sus productos y de su esencia-especie, son las mismas fuerzas en las cuales la autoalienación de la humanidad alcanza su expresión más extrema: es decir, la división del trabajo y el intercambio monetario. Ambas crean dependencias externas mutuas, mientras destruyen todas las ataduras internas que brotan de la naturaleza común del hombre. Ambas aumentan el poder del hombre sobre la naturaleza externa al costo de su deshumanización. Marx estaba especialmente fascinado por el milagroso poder del dinero para intercambiar todo por todo y así alcanzar la colosal extensión de las relaciones interhumanas —al costo de su completa alienación. Llamó al dinero "el verdadero agente tanto de separación como de unión", "el ser-especie autoexteriorizado y exteriorizado del hombre".²⁸

La alienación económica resulta no sólo al colocar a la persona bajo el dominio de los objetos creados por ella, sino también, y particularmente, al colocar a los trabajadores bajo el yugo de los dueños de propiedad privada.²⁹ En opinión de Marx, todas las relaciones de esclavo eran sólo modificaciones y consecuencias de esta relación básica del trabajador con su producto. Por lo tanto, la abolición de la propiedad privada era consustancial a la emancipación humana general. Pero esta abolición no debería tener nada en común con el "comunismo primitivo", esto es, "una regresión a la innatural simplicidad del hombre pobre sin ninguna necesidad".³⁰ Por el contrario; debió ser la trascendencia positiva de la propiedad privada, esto es, una abolición de la propiedad privada en condiciones de necesidades altamente desarrolladas y universales. La propiedad privada sería abolida, pero propiedad en el sentido de la genuina apropiación de los productos del trabajo por los trabajadores sería restaurada en su verdadero significado y sólidamente establecida. En otras palabras, la abolición de la propiedad privada proporciona una solución positiva a la lucha "entre objetificación y autoafirmación", permitiendo a los trabajadores la reapropiación de objetos creados por ellos, al liquidar el poder autónomo de estos objetos y reduciéndolos a los órganos obedientes del cuerpo extendido de la humanidad.

Concebido de este modo, el comunismo, en opinión de Marx, significaba el término final del drama de la alienación autoenriquecedora: "La abolición de la autoalienación humana y, por lo tanto, la real reapropiación de

²⁸ *Ibid.*, p. 110.

²⁹ *Ibid.*, p. 84.

³⁰ *Ibid.*, p. 88.

la esencia humana por el hombre".³¹ Este argumento parece contradecir la afirmación de Marx de que "el comunismo es la forma necesaria y el principio dinámico del futuro inmediato, pero el comunismo no es como tal, la meta del desarrollo humano".³² Esta contradicción, sin embargo, obedece a diferentes usos del término comunismo. En *sus Manuscripts*, Marx distingue tres formas de comunismo, y está claro que su descripción del comunismo "no es como tal la meta del desarrollo humano" se refiere a la segunda forma de comunismo, esto es, al movimiento comunista existente, muy superior al "comunismo primitivo" (la primera forma) pero que aún capta inadecuadamente la esencia positiva de la propiedad privada, definiendo su fin como la simple negación de ella y, por lo tanto, aún aprisionada y contaminada por ella".³³ Existe, sin embargo, la tercera y más alta forma comunismo, la reconciliación final entre existencia y esencia, la "solución al enigma de la historia". Esta forma de comunismo es, por supuesto, la meta de la historia humana, pero no puede seguir definiéndose como la negación de la propiedad privada: con la desaparición de la propiedad privada: el comunismo concebido como su negación, también está condenado a desaparecer. En forma semejante, el ateísmo no tendrá ningún significado en la etapa en la que la alienación religiosa es positivamente trascendente: las personas que han reconquistado sus atributos divinos no necesitan más una negación de Dios.³⁴

Como la abolición positiva de la propiedad privada, esto es, como el retorno final del hombre a su esencia natural después del largo y penoso desarrollo a través de la alienación, el comunismo traerá un banquete verdaderamente nunca escuchado e inimaginable de liberación universal. Introducirá la completa emancipación de todos los sentidos y cualidades humanas: los ojos y oídos de las personas desalienadas del futuro, serán completamente diferentes de los ojos y oídos primitivos e inhumanos de las personas deshumanizadas del presente.³⁵ En verdad, los individuos permanecerán mortales, pero para Marx éste no era un problema grave. "El individuo", razonaba, "es el ser social... El individuo y la vida-especie del hombre no son diferentes, aunque, necesariamente, el modo de existencia de la vida individual es un modo de

³¹ *Ibid.*, p. 89.

³² *Ibid.*, p. 96.

³³ *Ibid.*, pp. 88-89.

³⁴ *Ibid.*, p. 95.

³⁵ *Ibid.*, p. 92.

vida-especie más particular o más general".³⁶ Por eso, lo que es mortal es meramente lo particular, lo inesencial. En este hecho, basó Marx su esperanza de que los seres humanos superiores del futuro desalienado sentirán tan fuertemente su identidad esencial con la especie, que la mortalidad personal dejará de ser percibida como una tragedia. En este sentido, la tercera forma de comunismo era para él la reintegración universal y la "verdadera solución de la lucha entre individuo y especie".³⁷ No hay ninguna exageración en decir que el comunismo, así concebido, era para él nada menos que una versión secularizada del ideal milenario de la salvación terrenal colectiva.

La División del Trabajo y la Utopía de la Propia Identidad Humana

El próximo paso en el desarrollo de las visiones de Marx sobre libertad es su *Germán Ideology* —un extenso manuscrito escrito en conjunto con Engels en 1845-1846. Rechazado con diferentes pretextos por los editores y abandonado por los autores "a la vejatoria crítica de los ratones",³⁸ sólo apareció en 1932.

"No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia".³⁹ Con este aforismo Marx quería proporcionar el nuevo terreno para las discusiones posthegelianas de la liberación humana. Los jóvenes hegelianos, e incluso Feuerbach, vieron a los seres humanos como esclavizados por diferentes alienaciones ideológicas, esto es, por ilusiones de la conciencia que habían asumido una existencia independiente; por lo tanto, se rebelaron contra los seres imaginarios, reemplazándolos con "pensamientos que corresponden a la esencia del hombre". Esto, de acuerdo con Marx, era una expresión de las ilusiones idealistas: las inocentes creencias que una crítica puramente intelectual puede traer una genuina liberación intelectual, y que la última puede ser equivalente a la emancipación humana general. De hecho, sin embargo, el camino a la liberación es mucho más largo y más dificultoso: las ilusiones de la conciencia están enraizadas en las formas de cooperación

³⁶*Ibid.*, p. 91.

³¹*Ibid.*, p. 89.

³⁸Véase prefacio de Marx a *A Critique of Political Economy* (Selected Writings, 390)

³⁹Marx y Engels, *Collected Works*, vol. 5, p. 37.

humana; ideas alienadas reflejan formas alienadas de vida social, por eso la liberación intelectual en escala masiva no es concebible sin una emancipación social de las masas. Más aún, el grado de emancipación social depende no sólo de la lucha de clases y de la energía revolucionaria de las masas, depende sobre todo, del grado de logros humanos en el desarrollo económico y, particularmente, tecnológico. "Las precondiciones de la liberación real del hombre" fueron descritas por Marx como sigue: "la 'liberación' del 'hombre' no avanza a través de un solo paso, reduciendo la filosofía, la teología, la sustancia y toda la basura a 'autoconciencia' y liberando al 'hombre' del dominio de estas frases... es posible alcanzar la real liberación solamente en el mundo real y por medios reales... la esclavitud no puede abolirse sin la máquina de vapor y la hiladora mecánica, la servidumbre no puede abolirse sin el mejoramiento de la agricultura y, en general, la gente no puede ser liberada en tanto estén incapacitadas de obtener comida y bebida, habitación y ropa en adecuada cantidad y calidad. 'La liberación' es un acto histórico y no mental, y surge por condiciones históricas, el nivel de industrialización, comercio, agricultura, comunicación".⁴⁰

Desarrollando más estos pensamientos, Marx señaló que por el término "social" quería decir "la cooperación de varios individuos" y que un determinado modo de cooperación, o una etapa social, siempre se combinaba con un modo de producción definido, o etapa industrial.⁴¹ Se sigue de esto, que el nivel de desarrollo industrial y social "se muestra en forma más clara por el grado al que se ha llevado la división del trabajo".⁴² Al mismo tiempo, sin embargo, el grado de desarrollo de la división del trabajo es la medida de la autoalienación del hombre.

En la sociedad tribal la división del trabajo estaba confinada, de hecho, a una extensión adicional de la división natural del trabajo existente en la familia; así la "estructura social se limitaba a una extensión de la familia",⁴³ preservando el despotismo patriarcal pero, al mismo tiempo, ejerciendo un control consciente sobre la producción y distribución de los recursos. Bajo el feudalismo, la división en estados se marcó fuertemente pero la división social del trabajo no había avanzado mucho: en la agricultura la economía natural aún prevalecía mientras "en la industria no había división del trabajo en los

⁴⁰*Ibid.*-p. 38.

⁴¹*Ibid.*, p. 43.

⁴²*Ibid.*, p. 32.

⁴³*Ibid.*, p. 33.

negocios individuales y muy poco entre ellos".⁴⁴ Un desarrollo total de la división social del trabajo sólo llegó a realizarse en la etapa capitalista, cuando la producción se hizo muy especializada y destinada a un mercado más amplio y anónimo, un poder sujeto a sus propias leyes, creado por los hombres pero incontrolable por ellos, contrariando sus planes y jugando cruelmente con sus vidas. De este modo, la espontánea división del trabajo, surgida de la necesidad del intercambio de mercancías, produjo una situación en la cual la gente se volvió esclava de sus propios productos. Marx definió este proceso en términos de su teoría de la alienación: "esta consolidación de lo que nosotros mismos producimos en un poder material por encima de nosotros, que crece fuera de nuestro control, contradiciendo nuestras expectativas, llegando a frustrar nuestros cálculos, es uno de los principales factores en el desarrollo de la historia hasta ahora... En la historia, pasada y presente, es ciertamente, también, un hecho empírico el que individuos separados se hayan vuelto, con la ampliación de su actividad dentro de la actividad histórico-mundial, más y más esclavizados bajo un poder ajeno a ellos (una presión que han concebido como un juego sucio de parte del así llamado mundo espiritual, etc.), un poder que se ha vuelto más y más poderoso y que, en última instancia, tiende a ser el mercado mundial".⁴⁵

Al llegar a este punto, Marx pudo aplicar su historiosofía dialéctica de la libertad: la peor alienación resultó ser autoenriquecedora, de manera que la esclavitud universal mutua, probó ser una condición necesaria para la mutua liberación universal. El mercado mundial, razonó Marx, libera a los individuos de variadas barreras locales y nacionales, los coloca en corrección práctica con la producción material e intelectual de todo el mundo y, así, los pone en una posición de adquirir la capacidad para disfrutar esta producción múltiple de toda la tierra.⁴⁶ De esta manera, las relaciones humanas universales crean no sólo dependencias completas, sino también la posibilidad de un desarrollo completo de cada individuo. Completa dependencia, esta forma natural de la cooperación histórico-mundial de los individuos, se transformará, por la revolución comunista, en una cooperación histórico-mundial voluntaria, y terminará, debido a esto, con la alienación humana. Individuos libremente asociados ganarán el control y la maestría consciente sobre su poder social. La regulación comunista de la producción y el intercambio creará así un mundo verdaderamente humano en el cual las personas, como

⁴⁴*Ibid.*, p. 35.

⁴⁵*Ibid.*, pp. 47-48, 51.

⁴⁶*Ibid.*, pp. 51-52.

seres racionales y conscientes, se sentirán libres y en casa, ejercitando el total control consciente sobre sus productos, en lugar de permitir que ellos crezcan formando un mundo ajeno, esclavizando a sus productores. La libertad personal ya no será confundida con "el derecho al goce no perturbado, dentro de ciertas condiciones de fortuna y de azar".⁴⁷ Se realizará de acuerdo con su verdadero significado —que es una autodeterminación consciente, racional, que presupone el control y dirección de una persona de sus autoobjetivaciones y armoniosas relaciones comunes con otras personas.⁴⁸

Es necesario hacer ciertas observaciones en esta coyuntura. Como podemos ver, el término "libre" era, en el uso de Marx, un sinónimo de "conscientemente regulado" y un antónimo de "natural" (en el sentido peculiar de "ajeno", es decir, que existe independiente del hombre). La libertad estaba también asociada con racionalidad y, por ende, opuesta al azar. El término "espontáneo" significaba "no subordinado a un plan general de individuos libremente unidos" y, por eso, evocaba asociaciones con necesidades naturales ciegas, no libertad.⁴⁹ En otras palabras, Marx está aquí mucho más cerca de Hegel que de Feuerbach: como el primero, excluye la "natural" de su noción de libertad y define la libertad en términos de actividad racional y consciente, esto es, como una superación de determinaciones "meramente naturales".

Otra característica hegeliana de esta concepción era la identificación de libertad con el autoengrandecimiento del sujeto creativo a través de la absorción de todo lo existente fuera de él con el objeto de volverse, en un completo sentido, él mismo. En forma diferente a Hegel, Marx no trató, por supuesto, con la relación entre el Espíritu Absoluto y el mundo: trató solamente con la relación entre la humanidad, como sujeto creativo de la historia, y los productos humanos que habían llegado a ser independientes de los hombres, al tomar la forma cuasiobjetiva de "segunda naturaleza". En esta interpretación, libertad significaba el establecimiento del control total sobre las fuerzas alienadas del hombre y, finalmente, de su total reabsorción por los seres humanos superiores, universalmente desarrollados del futuro comunismo. El comunismo, según Marx, era el triunfo de la libre autocreación del hombre, la

⁴⁷*Ibid.*, pp. 80-81.

⁴⁸Cf. Brenkert, pp. 88-89.

⁴⁹Cf. Marx y Engels, *Collected Works*, vol. 5, p. 83.

⁵⁰Cf. R.C. Tucker, *Philosophy and Myth in Karl Marx* (Cambridge: Cambridge University Press, 1964), p. 63.

superación final de la alienación económica y social. "El comunismo", escribió Marx, "por primera vez trata conscientemente todas las premisas naturalmente evolucionadas como las creaciones de los hombres, hasta aquí existentes las despoja de su carácter natural sometiénolas al poder de los individuos unidos... La realidad que crea el comunismo es, precisamente, la verdadera base que hace imposible que cualquier cosa exista independientemente de los individuos, en la medida en que la realidad es, no obstante, sólo un producto de las relaciones precedentes de los individuos".⁵¹

En opinión de Marx, la victoria del comunismo presupone la abolición de la división del trabajo.⁵² Esto debería dejar en claro, que los individuos libres de su sociedad comunista fueron concebidos como especímenes individuales de la humanidad, y no como individualidades específicas, cualitativamente diferentes, producto de la función diferenciadora de la división del trabajo. Serían "seres comunales" porque "sólo dentro de la comunidad tiene cada individuo los medios de cultivar sus dones en todas las direcciones".⁵³ No debían ser libres para desarrollar sus específicas, particulares individualidades, distinguiéndose de otros individuos; por el contrario, debían ser libres para desarrollar su naturaleza humana natural, esto es, no en una dirección específica sino como seres humanos totales, capaces de satisfacer todas sus necesidades propias, sin volverse dependientes de otros y sin ser aprisionados en una esfera de actividad particular y exclusiva. En la sociedad comunista, escribió Marx, será posible para cada individuo "hacer una cosa hoy día y otra mañana, cazar en la mañana, pescar al mediodía, cuidar ganado en la tarde, criticar después de comida, sin llegar a ser nunca cazador, pescador, pastor o crítico".⁵⁴

A pesar de la forma algo jocosa, Marx realmente creía lo que escribió. No quería, por supuesto, una vuelta a las condiciones primitivas que precedieron al desarrollo de la división del trabajo, tales utopías retrospectivas estaban estrictamente prohibidas en su teoría general de la historia. Su utopismo era mucho más imaginativo y definitivamente futurista. Su idea esotérica preferida de la alienación autoenriquecedora, lo convenció que la etapa de exteriorización y alienación de nuestro contenido interior, debe estar seguida por la reapropiación de este contenido, alcanzándose de este modo un retorno a uno

⁵¹ Marx y Engels, *Collected Works*, vol. 5, p. 81.

⁵² *Ibid.*, p. 78.

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ *Ibid.*, p. 47.

mismo en el más alto nivel. Esto significaba, en la práctica, que el desarrollo industrial producido por la división social del trabajo, siendo de hecho la forma exteriorizada, alienada de los poderes del hombre especie, debía abrir camino a la libertad comunista que desalienaría estos poderes, al reemplazar el poder de la industria capitalista y la total dependencia del mercado mundial por el poder de individuos libremente unidos y universalmente desarrollados.

Este aspecto milagroso de una nueva y vastamente muy superior raza de hombres, debía ser el resultado de la abolición de la propiedad privada. Marx osadamente creía que la apropiación de la totalidad de las fuerzas productivas existente —a través de la expropiación de sus dueños privados— resultaría en "el desarrollo de las capacidades individuales que correspondían a los instrumentos materiales de producción. La apropiación de una totalidad de instrumentos de producción es, por esta misma razón, el desarrollo de la totalidad de las capacidades en los individuos mismos".⁵⁵

¿Qué podría agregarse a esta fantástica utopía, resumida por autores que en otros casos se definían a sí mismos como resueltos antiutópicos? Unos cuantos detalles, tales como la abolición del Estado, la desaparición del profesionalismo en el arte (ya que cada miembro de la sociedad estaría en condiciones de llegar a ser un artista sin profesores profesionales), y, aun, la abolición del estado de cosas en el cual "la individualidad está subordinada al azar"⁵⁶—en una palabra, "la verdadera solución de la lucha entre existencia y esencia", como se promete en los *Economic and Philosophical Manuscripts*.

Esta estructura utópica debía asegurar la realización de la idea marxista de libertad. Es bastante sorprendente que muchos estudiosos, en otros aspectos muy críticos del marxismo y, especialmente, conscientes de los peligros de un desenfrenado utopismo, encuentren la idea muy atractiva y digna de una defensa apasionada. Leszek Kolakowski, por ejemplo, escribe sobre esto como sigue: "La restauración de la humanidad total del hombre, al remover las tensiones entre las aspiraciones individuales y los intereses colectivos, no implica una negación por parte de Marx de la vida y libertad del individuo. Ha sido una mala interpretación común tanto de los marxistas como de los antimarxistas, suponer que consideraba a los seres humanos meramente como especímenes de clases sociales, y que la 'restauración de su especie esencia' significaba la desaparición de la individualidad o su reducción a una naturaleza social común. Dentro de esta visión, la individualidad no tiene lugar en la doctrina marxista, excepto como un obstáculo en el

⁵⁵*Ibid.*, p. 87.

⁵⁶*Ibid.*, p. 438.

camino de la sociedad para alcanzar una unidad homogénea. Tal doctrina no puede, sin embargo, derivarse de *La Ideología Alemana...*⁵⁷ Marx, continúa Kolakowski, criticó la situación en la cual "las personas se confrontaban unas a otras como representativas de las fuerzas impersonales que gobernaban el mundo —bienes, dinero o autoridad civil— mientras la 'libertad' del individuo significaba una falta de control sobre las condiciones de su propia vida, un estado de impotencia *vis-a-vis* el mundo exterior. Revertir esta cosificación y restaurar el poder del hombre sobre las cosas, es semejante a restaurar su vida individual, la posibilidad de desarrollo total de sus aptitudes personales y talentos".⁵⁸

Examinemos, lo más brevemente posible, este extraño razonamiento.

La libertad concebida como control total y consciente del destino colectivo del hombre presupone, por cierto, la habilidad para controlar, esto es, un cuerpo público capaz de ejercer un control efectivo sobre todas las esferas de la vida social. Esto liquidaría de inmediato la esfera de lo "incontrolable", es decir, aquella libertad individual "negativa". Más aún, el reemplazo de los mecanismos impersonales autorregulados por decisiones conscientes, restringiría también fuertemente el alcance del sentido positivo de la libertad individual. "Porque es la asociación de los individuos (que asumen la etapa avanzada de las fuerzas productivas modernas, por cierto) la que establece las condiciones del libre desarrollo y el movimiento de los individuos bajo su control",⁵⁹ dice Marx. Esto sólo puede significar que la dependencia de las cosas, será reemplazada por una situación en la cual el desarrollo y movimiento de los individuos será controlado por una asociación; o, para ponerlo (de otro modo diferente), en la cual la dependencia impersonal sería intercambiada por una dependencia personal total de un cuerpo colectivo. Parecería que ningún liberal genuino podría ver esto como un aumento de la libertad personal.

¿Pero qué pasa con la libertad de la dependencia de las cosas, la libertad como el dominio consciente del hombre sobre sus productos? No parece que tal libertad pueda jamás obtenerse: productos producidos en escala masiva, incluyendo los productos del conocimiento, tienen una tendencia natural para volverse autónomos, para vivir su propia vida, originando resultados inintencionados, a veces desastrosos, a veces beneficiosos, muy a menu-

⁵⁷ Kolakowski, vol. i, p. 161.

⁵⁸ *Ibid.*, pp. 161-62.

⁵⁹ Marx y Engels, *Collected Works*, vol. 5, p. 80.

do con variaciones en los diferentes grupos de la población. ¿Sería en realidad un aumento de la libertad si todo se hiciese completamente predecible y firmemente controlado? En tal universo social completamente controlado no habría ningún elemento dejado al azar, ningún lugar para la aventura, ninguna elección individual de nuestro propio camino en persecución de la felicidad. En este sentido, Hayek estaba probablemente en lo correcto cuando escribió: "La libertad significa que en alguna medida confiamos nuestro destino a fuerzas que no controlamos".⁶⁰

Finalmente, el ideal de Marx de libertad colectiva es obviamente incompatible con el pluralismo y la diferenciación social. Presupone la abolición de la división del trabajo que significa también la "abolición" de los individuos especializados, "individualizados", cada uno con diferentes habilidades y diferentes intereses. En verdad, en contraste con comunistas igualitarios tales como Babeuf o Tkachev, Marx explícitamente rechazó la idea de igualar hacia abajo, al igual que toda concepción de una reglamentación forzada de la sociedad. También hizo explícito que el dominio del hombre sobre su destino sería llevado a cabo, no a través de la dictadura de una élite ilustrada sino más bien a través de una democracia participativa: "La moderna relación universal no puede ser controlada por los individuos, a no ser que sea controlada por todos".⁶¹

Sin embargo, la democracia participativa universal es completamente inadecuada para una sociedad moderna, compleja y pluralista. Kolakowski mismo subraya en alguna parte que tanto por razones históricas como técnicas "es obviamente impracticable en cualquiera comunidad más extensa que una villa suiza medieval".⁶² ¿Cómo podía imaginar Marx que una sociedad comunista basada sobre "una relación moderna universal" y, por consiguiente, extendida en una dimensión global podría permitir a todos sus miembros una participación igual en la toma de decisiones? ¿Cómo era posible creer que todos estos diferentes individuos podían cooperar armoniosamente con cada uno de los otros, perseguir los mismos objetivos, estar completamente de acuerdo el uno con el otro respecto de su bienestar común, aceptar el mismo criterio de racionalidad y, sobre todo, exponer la misma jerarquía de valores?

⁶⁰F.A. Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, vol. 2 (London: Routledge and Kegan Paul, 1982), p. 30.

⁶¹Marx y Engels, *Collected Works*, vol. 5, p. 80.

⁶²Kolakowski, "The myth of Human Self-Identity" en *The Socialist Idea: A Reappraisal*, ed. L. Kolakowski and Stuart Hampshire (London: Weidenfield and Nicholson, 1974), p. 33.

La única explicación posible es que Marx vio a los individuos libres del futuro, no como seres humanos individualizados sino como seres-especies, esto es, "seres comunales". El aceptaba que libertad significaba autodeterminación, actuar de acuerdo con el verdadero yo de cada uno, pero discrepaba drásticamente del liberalismo individualista en su definición del "verdadero yo". No habría estado de acuerdo con que "la libertad individual es la libertad limitada por la individualidad",⁶³ o que significa el libre desarrollo de la unicidad y especificidad de los individuos, y que por ello exige más y más espacio para la diferenciación social. El verdadero yo, pensaba, no puede ser algo diferente de la esencia humana fundamental. Una vez que las personas han sido liberadas de todo lo que no es completamente ellos mismos, quedarán con su identidad esencial como seres humanos, especímenes de la misma especie. En ese caso —solamente en ese caso— puede esperarse que se fusionen en una unanimidad espontánea, para compartir los mismos valores y para luchar por el mismo objetivo colectivo, para cooperar uno con el otro sin conflictos, sin la mediación de las cosas (como el dinero) y por supuesto, sin cuerpos políticos separados sirviendo como instrumentos de mediación o moderación.

En su ensayo sobre "El Mito de la Auto-Identidad Humana", Kolakowski, señaló "que el sueño de una comunidad humana perfectamente unificada", profundamente enraizada en la cultura europea y hecha suya por tantos pensadores socialistas, es la fuente más profunda de las utopías totalitarias cuyas consecuencias prácticas son siempre destructoras de la libertad. Escribió: "No existe ninguna razón como para esperar que este sueño pueda alguna vez llegar a ser verdad, salvo en una forma de despotismo cruel; y el despotismo es una desesperada simulación del paraíso".⁶⁴

Como es evidente, yo comparto completamente esta opinión. Sólo quiero agregar que puede aplicarse legítimamente a *La Ideología Alemana*—a pesar de la defensa de Kolakowski de este texto. Parece que sólo hay dos posibilidades cuando se interpreta esta curiosa utopía: bien como un programa en que se suprimen todos los mecanismos de autorregulación de la sociedad, al someter a todas las esferas de la vida humana a una regulación consciente por "productores asociados", o bien, más radicalmente, como una visión de la perfecta unificación de la humanidad. En el primer caso, tendríamos una clase de totalitarismo democrático que podría funcionar sólo en las improbables condiciones de unanimidad universal o, al menos, disposición universal para

⁶³Las citas pertenecen a G. Simmel. Véase G. Simmel, *On Individuality and Social Forms*, ed. D.N. Levine (Chicago y Londres, 1971), p. 169.

⁶⁴Kolakowski, "The Myth of Human Self-Identity", p. 35.

conformarse a las presiones colectivas. La segunda interpretación, evoca asociaciones con sueños místicos-metafísicos de superación de la individualización pecaminosa y un retorno a la Unidad original. En ambas interpretaciones, sin embargo, la libertad individual —esto es, libertad de seres humanos individualizados, libertad como diversidad y pluralismo, autonomía individual y la posibilidad de "ser diferente"—, está resueltamente excluida. Esto constituye el sentido esencial de la antipatía de Marx a la división del trabajo.

La Función Liberadora y Esclavizadora del Mercado Mundial

En el *Grundrisse* (1857-1858) Marx, el filósofo, comienza a volverse Marx el economista, pero sus preocupaciones generales, y su opinión de la libertad en general, permanecen iguales. Porque ahora surge que la subyugación del individuo a la división del trabajo, es el precio pagado por la "libre" competencia económica, y el resultante desarrollo de la productividad económica.

Así, en opinión de Marx, la libertad económica resulta en la subyugación de las personas al dominio de las cosas, simbolizada por el dinero. Pero lo interesante es que Marx estaba completamente consciente de la relación inversa entre dependencia impersonal cosificada, y dependencia personal de otras personas: "Mientras menor el poder social poseído por los medios de intercambio... mayor deberá ser el poder de la comunidad que ata a los individuos, la relación patriarcal, la comunidad antigua, el feudalismo y el sistema gremial... Despoja al objeto de este poder social y deberás dárselo a personas para ejercerlo sobre personas".⁶⁵ Pero, en agudo contraste con los liberales, él rechazaba la opinión de que en comparación con la dependencia personal que era la característica de las relaciones patriarcales, tribales o feudales, la dependencia cosificada impersonal o interdependencia aumentaba la libertad. Por el contrario, continuaba sosteniendo que, como lo decía en *La Ideología Alemana*, los miembros de la sociedad burguesa son de hecho, "menos libres porque están en una mayor medida gobernados por fuerzas materiales".⁶⁶ Admitía que su libertad parecía ser mayor que bajo la servidumbre feudal, pero insistía que "examinándolo más detenidamente" esto

⁶⁵K. Marx, *Grundrisse*, trad. Martin Nicolaus (Harmondsworth: Penguin, 1973), pp. 157-58.

⁶⁶Marx y Engels, *Collected Works*, vol. 5, pp. 78-79.

resulta ser una mera ilusión.⁶⁷ Relaciones objetivas de dependencia, explicaba, permiten mayor libertad sólo a individuos particulares que "pueden por azar quedar por sobre estas relaciones", pero ellas no cambian la relación básica entre el explotador y la clase explotada; por lo tanto, ellas encierran "ciertas relaciones definitivas de dependencia personal, pero despojadas de todas las ilusiones" y además, grandemente fortalecidas por la apariencia de "objetividad" que es naturalidad y permanencia.⁶⁸ En el hecho, las relaciones objetivas de dependencia no son "nada más que relaciones sociales que han llegado a ser independientes" o "relaciones recíprocas de producción separadas y autónomas de los individuos"; su "objetividad". Por lo tanto, es meramente una ilusión de la conciencia, una ilusión que ayuda a los oprimidos a reconciliarse con su destino a través de la creencia en su naturalidad y objetiva inevitabilidad. Por eso, comentaba Marx esta creencia "está claramente consolidada, alimentada e inculcada por la clase gobernante por todos los medios disponibles".⁶⁹

Meditemos por un momento sobre este razonamiento. No explica por qué "la dependencia objetiva" debería ser peor, desde el punto de vista de la libertad, que la dependencia personal. Más bien muestra el rechazo de Marx para reconocer el hecho de que la mayoría de las personas sienten que la dependencia personal es peor, como también su conocimiento de que la creencia en el carácter objetivo de las relaciones de dependencia existentes, hace que la tarea del derrumbe revolucionario del sistema sea especialmente difícil, si no imposible. Así, su intento de probar que la "objetividad" es solamente una ilusión de la conciencia, un intento que se asemeja las opiniones de los Hegelianos de Izquierda (que se especializaban en combatir diferentes "ilusiones de la conciencia") y contradice su propia concepción de la alienación como una etapa necesaria del desarrollo, y no meramente como un fenómeno de conciencia.

Por otro lado, es obvio que su visión del capitalismo como la época de la mayor supresión de la libertad individual, era una suposición dogmática que derivaba de su teoría general de la alienación autoenriquecedora, que sostenía que el dominio de la especie humana sobre la naturaleza no humana (la tarea de la industrialización capitalista) podría ser alcanzado solamente a expensas de los seres humanos como individuos. Por esa razón no podía ver el capitalismo como un agregado a la libertad en la relación "hombre-sociedad". Pero él

⁶⁷Marx, *Grundrisse*, p. 164.

⁶⁸*Ibid.*, pp. 164-65.

⁶⁹*Ibid.*, p. 165.

estaba más que dispuesto, sin duda, para verlo como la no-libertad que colocaba los cimientos para una liberación universal en el futuro.

El esquema triádico que sintetiza esta concepción contiene muchas brillantes perspicacias sociológicas. Dice como sigue:

Las relaciones de dependencia personal (completamente espontáneas al comienzo) son las primeras formas sociales, en las cuales la capacidad productiva humana se desarrolla solamente en una breve extensión y en puntos aislados. La independencia personal fundada en la dependencia objetiva (*sachlicher*) es la segunda gran forma, en la cual un sistema de metabolismo social general de relaciones universales, de necesidades totales y capacidades universales, se forma por primera vez. Individualidad libre, basada en el desarrollo universal de los individuos y en la subordinación de su productividad social, comunal como su riqueza social, es la tercera etapa. La segunda etapa crea las condiciones para la tercera.⁷⁰

En esta segunda etapa, caracterizada por un alto desarrollo de la división del trabajo e intercambio mediatizado por el dinero, la producción ya no es directamente social. Los individuos se subordinan bajo la producción social pero no viceversa, ya que son incapaces para manejarlo como su "riqueza común". La idea de que una economía monetaria pueda estar sujeta a un control racional en el interés de la comunidad le parecía a Marx "erróneo y absurdo".⁷¹ Esta fue otra de sus muchas suposiciones esencialistas y apriorísticas: "La esencia de la sociedad burguesa consiste precisamente en esto, de que *a priori* no existe regulación social consciente de la producción".⁷² Concebida de esta manera la sociedad capitalista se oponía a dos formas diferentes de asociación que distribuían internamente el trabajo: a las sociedades precapitalistas (patriarcal, antigua o feudal) en las cuales la distribución se basaba "en una super y subordinación natural o política de unos individuos a otros", por un lado, y, por el otro, a una sociedad futura de individuos libremente asociados sobre la base de una común apropiación y control de los medios de producción.⁷³ Esta futura sociedad será la antítesis de la de

⁷⁰*Ibid.*, p. 158.

⁷¹*Ibid.*, pp. 158-59.

⁷²Carta de Marx a Kugelmann, 11 July 1868, en *Selected Writings*, p. 525.

⁷³*Grundrisse*, p. 159.

economía de mercado, ya que el intercambio de los productos del trabajo no será más privado y mediatizado por el dinero.

La libertad burguesa, argumentaba Marx, consiste en la independencia recíproca y la indiferencia de individuos aislados y privados. Pero el otro lado de esta independencia privada, el inevitable y no atomístico producto del intercambio privado, es "una completa dependencia del así llamado mercado mundial".⁷⁴ Al describir esta dependencia Marx no sólo usa el término "alienación sino también el término *Versachlichung*, literalmente cosificación; escribe, por ejemplo que "la existencia del dinero presupone la objetivación (*Versachlichung*) del nexo social".⁷⁵ El aprecia el rol del mercado al proporcionar conocimiento económico pero, en forma característica, reduce este problema a un conocimiento consciente y articulado, mientras desdeña completamente la posibilidad que la cantidad de información inherente a las operaciones del mercado, pueda ser incomparablemente mayor que la cantidad de información accesible a los observadores externos de estas operaciones.⁷⁶ Por definición, por así decirlo, la aplicación práctica del conocimiento significa para él regulación consciente, mientras autorregulación es sinónimo de alienación. Así, el mercado como tal es una esfera de alienación, mientras las instituciones "en las cuales cada individuo puede adquirir información acerca de la actividad de todos los otros", esto es, lista de precios actuales, tasas de cambio, diferente información estadística, etc., son tratados como esfuerzos para superar la alienación.⁷⁷ Por supuesto, estos esfuerzos no podrían jamás tener éxito: en las condiciones de una economía monetaria, la alienación es inevitable.

Los sentimientos de Marx hacia el mercado mundial no eran de ninguna manera unilateralmente negativos. Para él era alienación universal, pero también una forma de interconexión universal o de relación universal. Tratemos de analizar, frase por frase, lo que dijo en una importante página de su *Grundrisse*.

⁷⁴*Ibid.*

⁷⁵*Grundrisse*, p. 160. La palabra "*Versachlichung*" significa literariamente "cosificación".

⁷⁶En este sentido, F.A. Hayek señaló que el mercado es una especie de "proceso de descubrimiento" y que el "conocimiento disperso" que contiene su mecanismo autorregulado es infinitamente mayor que la cantidad de información que pueda poseer cualquier persona o agencia. Cf. F.A. Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, vol. 2, p. 71.

⁷⁷*Grundrisse*, p. 161.

"Se ha dicho y puede decirse que ésta es precisamente la belleza y grandeza de él: esta interconexión espontánea, este metabolismo material y mental que es independiente del conocimiento y la voluntad de los individuos, y que presupone su recíproca independencia e indiferencia".⁷⁸ Obviamente, Marx no se refiere aquí a sus propias opiniones: para él, espontaneidad significaba falta de libertad consciente y racional, y ser independiente del conocimiento y de la voluntad de los individuos era sinónimo de una alienación humillante. La visión positiva del mercado que él presenta pertenece a los clásicos de la economía política liberal. El contraste entre esta visión y sus propios valores, muestra lo inadecuado de la conocida opinión que atribuye a los liberales clásicos una visión racionalista unilateral de la sociedad. Marx era de hecho un defensor consistente de la racionalización de la vida social; desde su punto de vista el capitalismo no era lo suficientemente racionalista.

"Y, por cierto, esta conexión objetiva es preferible a la carencia de toda conexión, o a meramente una conexión local basada en lazos de sangre, o en relaciones señor-siervo primitivas y naturales".⁷⁹ Por cierto, dependencia total creada por el mercado mundial es una victoria del universalismo, aunque en una forma alienada. La dependencia total, objetiva, de las víctimas de la alienación capitalista es la condición necesaria para el desarrollo total de los seres humanos desalienados del futuro.

Igualmente cierto es que los individuos no pueden adquirir dominio sobre sus propias interconexiones sociales, antes de haberlas creado. Pero es una noción insípida concebir este nexo meramente objetivo como un atributo natural, espontáneo, inherente a los individuos e inseparable de su naturaleza (en antítesis de su conocimiento y voluntad consciente). Este nexo es su producto. Es un producto histórico. Perteneció a una etapa específica de su desarrollo. El carácter ajeno e independiente en el cual existe en el presente *vis-a-vis* los individuos, prueba solamente que los últimos están todavía comprometidos en la creación de las condiciones de su vida social, y que ellos no han comenzado aún, sobre la base de estas condiciones, a vivirla. Es el lazo natural de los individuos dentro de relaciones de producción específicas y limitadas.⁸⁰

⁷⁸*Ibid.*

⁷⁹*Ibid.*

⁸⁰*Grundrisse*, pp. 161-62.

Este pasaje es más difícil y, ciertamente, abierto a interpretaciones divergentes. Parece, sin embargo, que su significado esencial coincide con la famosa sentencia del *Prefacio a la Crítica de la Economía Política* de Marx: "Ningún orden social parece antes de que todas las fuerzas productivas para las cuales haya cabida en él se hayan desarrollado".⁸¹ La interconexión social universal parece a las personas como objetiva y ajena, porque todavía están comprometidas en la etapa capitalista de autocreación, porque las fuerzas productivas capitalistas, es decir, los poderes exteriorizados y alienados de la humanidad,⁸² aún tienen lugar para un mayor desarrollo. Antes de que comience la etapa de autoconciencia y libertad, la etapa de desarrollo a través de la alienación debe ser completada. Pero ésta es una ley de autocreación humana en la historia, no una ley de la naturaleza enteramente objetiva e inmutable.

El resto del citado párrafo confirma esta interpretación aunque, al mismo tiempo, elevándolo, por así decirlo, a un nivel más alto de abstracción historiosófica. Marx escribe:

Individuos universalmente desarrollados, cuyas relaciones sociales, como sus propias relaciones comunales (*gemeinschaftlich*), están por tanto también subordinados a su propio control comunal, no son producto de la naturaleza, sino de la historia. El grado y la universalidad del desarrollo de la riqueza donde esta individualidad se hace posible supone producción sobre la base de valores de intercambio como una condición previa, cuya universalidad produce no sólo la alienación del individuo de sí mismo y de los otros, sino también la universalidad y la comprensión de sus relaciones y capacidades. En etapas de desarrollo más tempranas, el individuo aislado parece desarrollarse en forma más completa, porque no ha alcanzado aún sus relaciones en plenitud, ni las ha establecido como relaciones y poderes sociales independientes, opuestas a él mismo. Es tan ridículo el ansiar un retorno a la totalidad original como lo es el creer que con esta completa variedad la historia ha llegado a detenerse.⁸³

⁸¹Citado de *Selected Writings* de Marx, p. 390.

⁸²Marx utiliza en dicho contexto la palabra "Vermögen".

⁸³*Grundrisse*, p. 162.

Así, la producción sobre la base de valores de cambio y, por lo tanto, la alienación total, el "completo vacío", ligada a ella, es una condición inevitable para alcanzar la etapa más alta del desarrollo humano, aquélla de los "individuos universalmente desarrollados". El despliegue de la esencia humana en la historia es un movimiento dialéctico que envuelve tres etapas: la etapa de una totalidad primitiva, indiferenciada, que presupone una economía autosuficiente, esto es, la economía natural; la etapa de completa alienación, completa destrucción de la plenitud primitiva del hombre a través del desarrollo de la división del trabajo, intercambio universal y dependencia mutua universal; y, finalmente, la etapa de desalienación en la cual los seres humanos reconquistarán su "plenitud" sin perder la universalidad y la comprensión de sus relaciones. En esta tercera etapa, las relaciones sociales estarán subordinadas al control comunal. En otras palabras, la producción ya no se basará en valores de intercambio. Las fuerzas que originaron el desarrollo alienado de las relaciones del hombre y sus capacidades —la economía monetaria y el mercado mundial— se abolirán y reemplazarán por una regulación consciente de procesos económicos y sociales.

Las palabras "control comunal" testifican que Marx trató de preservar su compromiso juvenil con la democracia participativa. Obviamente no tenía conciencia o la disposición para reconocer que "una agencia de planificación humana debe organizarse jerárquicamente o mostrará la misma falta de control que constituye su razón de ser".⁸⁴ Pero estaba completamente consciente que, para citarlo una vez más, "cuanto menos poder social posean los medios de intercambio... mayor deberá ser el poder de la comunidad que une a los individuos".⁸⁵ Por eso debe haber estado consciente que, a pesar de su constante uso del término "individuos libres", su visión de la liberación humana encerraba un tremendo fortalecimiento de la cohesión social y del poder comunal sobre el individuo. Sus "individuos libres" serían libres como especímenes de la especie humana, no como seres individualizados, que persiguen sus propios objetivos, no necesariamente idénticos a los objetivos de la comunidad; serían liberados de la cosificación y la alienación, pero su dependencia del poder de la comunidad debía ser acrecentada, no aflojada. Marx podía creer sinceramente que ésta podía ser la "verdadera libertad" porque él estaba preocupado de la libertad del hombre como un "ser comunal".

⁸⁴Don Lavoie, *National Economic Planning: What is Left?* (Cambridge, Mass: Ballinger Publishing Co., 1985), p. 76.

⁸⁵*Grundrisse*, p. 157.

Si libertad significa "vivir de acuerdo con su propia naturaleza",⁸⁶ entonces la definición de libertad es dependiente, por supuesto, de la definición de lo que constituye nuestra verdadera naturaleza, nuestra verdadera identidad. No puede haber ninguna duda que para Marx el verdadero yo era idéntico a la "esencia comunal". En verdad, a diferencia de la mayoría de los colectivistas, él escribió acerca de "los individuos libres" en un sentido positivo, creando así la impresión de que suscribía los valores individuales. Pero esto es profundamente erróneo. "Individuo libre" en el sentido de Marx no es un individualista en busca de un máximo de independencia de la comunidad, inmune a sus presiones, autodeterminado en el sentido de estar determinado por su propia y única individualidad más que por su esencia humana general. El uso de Marx de este término vuelve al vocabulario de los *Paris Manuscripts* de 1844 inspirados por Feuerbach, esto es, como expresando el punto de vista del humanismo naturalista (como opuesto a las abstracciones del idealismo especulativo y a todas las otras formas de conciencia alienada). En otras palabras, su uso del término "individuo libre" no tenía connotaciones antiolektivistas; significaba "hombre libre de la alienación", no "hombre libre de la dependencia de otros hombres". Por lo tanto, su visión de la liberación universal de la humanidad no incluye ninguna salvaguardia para la libertad individual. Se concentra en la superación de la dependencia del hombre de "las vastas fuerzas impersonales",⁸⁷ tal como el poder social cosificado del capital, mientras descuidaba completamente los problemas clásicos de prevenir la coerción directa, la tiranía personal y otras amenazas no cosificadas a la libertad humana. No se le ocurría que la aspiración a la libertad como autodomínio colectivo, como control consciente sobre el destino de la humanidad, podría crear una concentración de poder, en el cual la salvaguardia de la libertad individual se necesitará mucho más que en las condiciones de falta de libertad causada por el proceso de cosificación y de alienación.

Liberación a través de la Planificación

Como podemos ver, la división del trabajo y producción de mercancía eran en la "historicidad" de Marx un mal necesario por el cual debe pasar la

⁸⁶Cf. G. Simmel, *The Philosophy of Money*, Trad. T. Bottomore y D. Frisby (Boston: Routledge y Kegan Paul, 1978), p. 313.

⁸⁷La expresión Isaiah Berlin usada en su ensayo "Histórica Inevitability". Ver Berlin, *Four Essays on Liberty* (New York: Oxford University Press, 1979).

humanidad de modo de alcanzar la total y armoniosa realización de su especie-esencia. La división del trabajo fue el blanco principal de sus ataques en *La Ideología Alemana*. Pero es importante notar que con el paso del tiempo su actitud hacia la división del trabajo se volvió más ambivalente,⁸⁸ más compleja, mientras la producción de mercancía, producción por dinero, y la libertad "atomizada" ligada a ellas, la llegó a ver como el peor mal, la más completa forma de alienación humana. Comenzó a reconciliarse con la división del trabajo como una forma necesaria de la realización de los procesos de producción, y a insistir que era perfectamente concebible sin el intercambio monetario y la producción de mercancía. En *El Capital* subrayó que la "división del trabajo es una condición necesaria para la producción de mercancías", pero no se desprende, inversamente, que la producción de mercancías sea una condición necesaria para la división del trabajo. En la comunidad India primitiva existe la división del trabajo, sin producción de mercancías. O, para tomar un ejemplo más próximo, en toda fábrica el trabajo está dividido de acuerdo a un sistema, pero esta división no es causada por los operarios intercambiando mutuamente sus productos individuales. Tales productos sólo pueden volverse mercancías con respecto a los otros, como un resultado de diferentes tipos de trabajo, cada cual desarrollado independientemente y para ventaja de los individuos particulares.⁸⁹

El capítulo XIV del primer volumen de *El Capital* contiene una sección titulada "La División del Trabajo en la Manufactura, y División del Trabajo en la Sociedad". Aunque a ambas formas de división del trabajo se les acusa "de cierta mutilación del cuerpo y la mente" de los trabajadores como individuos, la primera es apreciada por introducir principios de organización eficiente y planificación racional, mientras la segunda se concibe como una rendición al control sobre la producción y el intercambio, causando así el dominio de las cosas sobre los hombres. La importancia de esta distinción, justifica, creo, extensas citas. Marx escribió:

La división del trabajo en el taller implica la concentración de los medios de producción en manos de un capitalista, la división del trabajo en la sociedad implica su dispersión entre muchos productores independientes de mercancías. Mientras dentro del taller, la ley de hierro de la proporcionalidad somete

⁸⁸Esto ya puede verse en sus polémicas contra Proudhon en *The Poverty of Philosophy* (1847).

⁸⁹Marx, *El Capital*, vol. I (New York, 1984), p. 49.

a un definido número de trabajadores a funciones definidas, en la sociedad fuera del taller, el azar y el capricho tienen todo el derecho para distribuir los productos y sus medios de producción entre las varias ramas de la industria... El sistema *a priori* sobre el cual, la división del trabajo, dentro del taller, es regularmente desarrollada, se vuelve en la división del trabajo dentro de la sociedad, una necesidad impuesta por la naturaleza *a posteriori*, controlando los caprichos desenfrenados de los productores, y perceptible en las fluctuaciones barométricas de los precios del mercado. La división del trabajo dentro del taller implica la autoridad indisputada del capitalista sobre los hombres, que no es sino un instrumento de un mecanismo que le pertenece a él. La división del trabajo dentro de la sociedad pone en contacto a productores independientes de mercancías, que no reconocen ninguna otra autoridad sino la de la competencia, de la coerción ejercida por la presión de sus mutuos intereses, tal como en el reino animal la *bellum omnium contra omnes* (la guerra de todos contra todos) más o menos preserva las condiciones de existencia de toda especie. La misma mentalidad burguesa que alaba la división del trabajo en el taller, la anexión de por vida del trabajador a una operación parcial, y su completa sujeción al capital, como una organización de trabajo que incrementa su productividad, denuncia con igual vigor cada intento consciente de controlar socialmente y de regular el proceso de producción, como un ataque a cosas tan sagradas como el derecho de propiedad, la libertad y el juego sin restricciones en beneficio del capitalista individual. Es muy característico que los apologistas entusiastas del sistema de fábrica no tengan nada más perjudicial que propugnar en contra de una organización general del trabajo en la sociedad, que decir que transformarían toda la sociedad en una inmensa fábrica.⁹⁰

Desde una retrospectiva histórica la falsedad de la visión de que la concentración de los medios de producción es equivalente a dar todo el control sobre ellos a un capitalista, o que la división del trabajo dentro de la fábrica implica la autoridad indiscutida de un capitalista individual, es obvia y no

⁹⁰*Ibid.*, pp. 336-37.

necesita ningún comentario. Lo que de alguna manera se esconde en el pasaje anterior y necesita esclarecerse, para el mejor entendimiento de la concepción de la libertad en Marx, es el hecho de que a pesar de su sombrío cuadro de ambas formas de la división capitalista del trabajo, vio el peor mal no en el "despotismo en el taller" sino en la "anarquía del mercado",⁹¹ y no negó que la sociedad socialista de futuro tendrá alguna semejanza con "una inmensa fábrica". De hecho, ya había dicho algo similar en su *Poverty of Philosophy* (1847). Ahí escribió:

La sociedad como un todo tiene en común con el interior de un taller, que ella también tiene su división del trabajo. Si uno tomara como modelo la división del trabajo en un taller moderno, para aplicarlo a toda la sociedad, la sociedad mejor organizada en la producción de riqueza sería indudablemente aquella que tiene un simple jefe empleador, que distribuye tareas a los diferentes miembros de la comunidad de acuerdo a una norma previamente fijada.⁹²

Esta sorprendentemente ingenua idealización de lo que hoy llamamos "la economía impuesta" también la encontramos en las opiniones de Marx sobre la organización interna de las fábricas capitalistas, y este factor no debe ocultarse por concentrarse en los lados oscuros de la industrialización. Lo que no fue explícitamente dicho en *El Capital*, se dijo en los trabajos de Engels, especialmente en su *Socialismo Utópico y Científico*. Ahí encontramos una clara distinción entre la "vieja" (espontánea) y la "nueva" (conscientemente planificada) división del trabajo, es decir, la "división del trabajo de acuerdo a un plan definitivo, como se organiza en la fábrica".⁹³ Engels enfatizó que la última se ha vuelto más fuerte que la primera. El crecimiento de los consorcios fue a sus ojos un fenómeno que pavimentó el camino al socialismo: "En los consorcios, la libertad de competencia cambia a su opuesto exacto —en monopolio—, y la producción sin ningún plan definido de la sociedad capitalista cede ante la producción de un plan definido de la extendida sociedad socialista".⁹⁴

⁹¹ *Ibid.*, p. 337.

⁹² Marx y Engels, *Collected Works*, vol. 6, p. 184.

⁹³ Marx y Engels, *Selected Works*, vol. 3 (Moscow: Progress Publishers, 1977), p. 136.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 144.

Marx fue más cauteloso al expresar opiniones positivas sobre las fábricas o corporaciones capitalistas, pero su concepción de la libertad, sin embargo, requería el reconocimiento de la superioridad "del despotismo de la fábrica" sobre la "libertad del mercado". Esto era así porque la libertad, entendida como un dominio consciente sobre el destino humano colectivo, presuponía en su opinión el control total de la economía, esto es, la abolición de sujetos particulares actuando independientemente de la actividad económica, el reemplazo de mecanismos autorreguladores del mercado por producción "directamente social" —en otras palabras, por la "producción acorde a un plan definido—. Por lo tanto, tenía que condenar la libertad "atomizada" y verla como la fuente principal de la cosificación, esto es, la peor forma de alienación humana. La producción de mercancía y el libre mercado significaban para él una sociedad en la cual "el comportamiento del hombre en el proceso social de producción es puramente atómico. Así, sus relaciones con cada uno en la producción, asumen un carácter material independiente de su control y acción individual consciente".⁹⁵ En este sentido la libertad individual en la esfera económica, es decir, libertad de actividad económica privada, parece incompatible con la libertad individual concebida como autodeterminación consciente. Todas estas consideraciones lo llevaron a concebir el socialismo o "la sociedad cooperativa", como un orden caracterizado por la ausencia de producción de mercancía e intercambio monetario. En su *Crítica al Programa de Gotha* escribió acerca de él en términos no comprometedores:

Dentro de la sociedad cooperativa, basada en la propiedad común de los medios de producción, los productores no intercambian sus productos, el trabajo empleado en estos productos aparece aquí tan poco como el valor de estos productos una cualidad material. Poseída por ellos, ya que ahora, en contraste con la sociedad capitalista, el trabajo individual ya no existe en un modo indirecto, sino directamente como parte integrante del trabajo total.⁹⁶

Esto provocó no solamente el fin de la producción no planificada, sino también el fin del consumo no planificado o, para ponerlo en forma diferente, la abolición de la libertad individual en la esfera del consumo, como garantizada por el dinero. Algunos de los contemporáneos de Marx vieron muy

⁹⁵Marx, *El Capital*, vol. i, p. 96.

⁹⁶Marx y Engels, *Selected Works*, vol. 3, p. 17.

claramente los peligros de tal propósito. Franz Mehring, por ejemplo, acusa a Marx de querer establecer el reino de la libertad sobre las ruinas "de la libertad individual al definir nuestras necesidades" y concluía que la enseñanza de Marx podía proporcionar motivos de justificación para las peores tiranías posibles.⁹⁷

La falta de libertad causada por la alienación y la cosificación, que surge del desarrollo de la producción de mercancías y del intercambio monetario, no tenían paralelo en las formaciones sociales precapitalistas, sin importar cuán restrictivo y despótico fuesen en todos los otros aspectos. Así, la falta de independencia individual característica de las sociedades primitivas, tal como la antigua comunidad India o el Estado Inca Peruano, fue idealizada en *El Capital* como la falta de extrañamiento mutuo (*Fremdheit*) y, por lo tanto, como una forma de libertad comunal, un estado de cosas en el cual los productos humanos no estaban alienados por sus productores y, por ende, no se les permitía quedar fuera de control.⁹⁸ En la Edad Media todos eran dependientes, pero precisamente por ello "no había necesidad de que el trabajo y sus productos asumieran una forma fantástica diferente de la realidad... No importa, entonces, lo que podamos pensar de las partes que juegan las diferentes clases de personas mismas en esta sociedad; las relaciones sociales entre los individuos en el desarrollo de su trabajo aparecen, de todas maneras, como propias relaciones personales mutuas, y no disfrazadas bajo la forma de relaciones sociales entre los productos del trabajo".⁹⁹

Así, "el fetichismo de la mercancía" debido al cual las relaciones sociales entre los hombres asumían en sus ojos "la forma fantástica de una relación entre las cosas"¹⁰⁰ no existía en la Edad Media, esto es, en la etapa temprana de la producción mercantil. Esto significaba para Marx que el fenómeno de la cosificación tampoco existía. La dependencia personal, en un sistema autoritario construido jerárquicamente, no se había reemplazado aún

⁹⁷Ver F. Mehring, *Die Deutsche Sozialdemokratie: Ihre Geschichte Lehre* (Brema, 1879), pp. 296-97. Como es sabido, en años posteriores, Mehring cambió sus opiniones y se transformó en un marxista.

⁹⁸Cf. Marx, *El Capital*, vol. i, p. 91. En la edición citada la palabra "Fremdheit" se tradujo bastante erróneamente por "independene". Terrel Carver, que cita este pasaje de *El Capital* en su prefacio a las "Notes on Adolpg Wagner" de Marx, corrigió este error obvio. Véase Marx, *Texts on Method*, ed. Terrel Carver (New York, 1975), p. 171.

⁹⁹*El Capital*, vol. i, pp. 81-82.

¹⁰⁰*ibid.*, p. 77.

por una dependencia cosificada objetiva (*sachlicher*) y esto, en opinión de Marx, significa menos alienación y, por lo tanto, más libertad. En contraste, con los liberales, Marx obviamente sentía que las formas cosificadas de las relaciones sociales, esto es, las relaciones de dependencia vistas como algo "objetivo" y "natural" son más destructivas de la realidad humana que la dependencia personal claramente percibida.¹⁰¹

La idealización de Marx de la economía natural del comunismo primitivo iba mucho más lejos. En una carta a Engels del 25 de marzo de 1868, legitimó su idealización subrayando que lo que es viejo a menudo contiene los gérmenes de lo que es más nuevo; consecuentemente, encontraba normal que "mirar más allá de la Edad Media hacia la edad primitiva de cada nación", se volviera cada vez más corriente entre los socialistas.¹⁰² Años más tarde, estuvo encantado de encontrar un fuerte respaldo para tales tendencias en *La Sociedad Antigua* de Morgan. Estaba de acuerdo con Morgan que el orden socialista del futuro restauraría, en un nivel más alto, la igualdad, la libertad y la hermandad de la antigua sociedad de parentesco. Al final de su vida, en el borrador de su famosa carta a Vera Zasulich, citó las palabras de Morgan en respaldo de la opinión de que el Comunismo sería "la restauración en una forma superior" de un tipo arcaico de sociedad.¹⁰³

La diferencia entre los populistas rusos y Marx en sus respectivas idealizaciones de la "sociedad arcaica" puede definirse axiológicamente. Para los populistas las estructuras sociales arcaicas, eran en su mayor parte un parangón de igualdad, mientras Marx las veía como encarnación de un importante aspecto de la libertad, libertad como control humano sobre los productos humanos. Engels, en su *Origen de la Familia, la Propiedad Privada y el Estado*, no vaciló en concluir que en cuanto a esto la "barbarie" era definitivamente superior a la civilización. En las sociedades antiguas, decía, "la producción se llevaba a cabo dentro de los límites más estrictos, pero, los productores ejercían control sobre su propio producto. Esta era la inmensa ventaja de la

¹⁰¹Marx y Engels, *Collected Works*, vol. 5, pp. 78-79.

¹⁰²Citado de K. Marx, *Pre-capitalist economic formations*, ed. E.J. Hobsbawm (London, 1964), p. 140.

¹⁰³Marx y Engels, *Selected Works*, vol. 3, pp. 153-54. Para un análisis de los borradores de las cartas de Marx a Zasulich, véase A. Walicki, *The Controversy over Capitalism* (Oxford: Clarendon Press, 1969), pp. 188-92; y T. Shanin, *Late Marx and the Russian Road Marx and the Peripheries of Capitalism* (London: Routledge and Kegan Paul, 1983). El último libro contiene tres introducciones (por T. Shanin, por Haruki Wada, y por D. Sayer y P. Corrigan) y una selección de textos relevantes, incluyendo la correspondencia Marx-Zasulich.

producción bárbara que se perdió con la llegada de la civilización; recuperarla sobre la base del enorme control que el hombre ejerce ahora sobre las fuerzas de la naturaleza, y de la asociación libre que ahora es posible, será la tarea de las próximas generaciones".¹⁰⁴

La "inmensa ventaja" definida en esta cita era la ventaja de la economía natural autosuficiente, sobre todas las formas de intercambio: "Cuando los productores ya consumieron directamente sus productos, pero dejaron que saliera de sus manos en el curso del intercambio, perdieron el control sobre ellos. Ya no supieron más lo que llegó a ser de ellos, y surgió la posibilidad que el producto pudiera volverse algún día contra los productores, usado como una manera de explotarlos y oprimirlos".¹⁰⁵ Estas palabras también pertenecen a Engels, pero el extremo prejuicio que expresan contra el mercado, no fue de su propia invención. En *El Capital* de Marx este prejuicio fue expresado con tal fuerza que muchos teóricos socialistas, incluyendo a estudiosos de primera clase, como Otto Neurath y Otto Bauer, llegaron a ver la economía socialista como una economía natural en macroescala.¹⁰⁶ Para estar seguros, Marx y Engels, una vez más de acuerdo con la idea de la alienación autoenriquecedora, unieron su antipatía hacia el intercambio con una clara conciencia de que lo que vieron como su aspecto negativo era el precio necesario para desarrollar las capacidades humanas a través del "intercambio universal". Sin embargo, el intercambio "libre" no planificado era en sus ojos no una expresión de libertad sino una negación de ellas. La verdadera libertad en la esfera económica la concibieron como antitética a la "libertad económica" liberal; la definieron, no como "libertad de comprar y vender" sino como control consciente sobre la producción y la distribución. Y desde este punto de vista, la economía natural primitiva, podría sin duda verse como superior a la producción de mercancías e intercambio monetario, como digna de ser restaurada en un nivel superior y, en un sentido, como proveyendo un modelo hecho para el futuro socialista.

Una expresión extrema, casi caricaturesca de esta visión, se puede encontrar en el paralelo de Marx entre la economía socialista del futuro y las

¹⁰⁴ *Ibid.*, vol. 3, p. 278.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 279.

¹⁰⁶ Muchos economistas soviéticos tomaron estas opiniones y las continuaron defendiendo aun después de la muerte de Stalin. Ver G. Temkin, *Karola Marksa obraz gospodarki Komunistycznej* (Marx's *Image of the Communist Economy*) (Warsaw, 1962), esp. 266-301.

¹⁰⁷ Marx, *El Capital*, vol. i, p. 81.

actividades económicas de Robinson Crusoe.¹⁰⁷ En ambos casos, existe un sujeto único de actividad económica (aunque en un caso es simplemente un individuo, mientras en el otro es una colectividad dotada con una sola voluntad y que trabaja de acuerdo con un plan establecido)¹⁰⁸, en ninguno de los casos, diferentes clases de trabajo envuelven la existencia de sujetos diferentes e independientes en la actividad económica, intercambiando sus productos "privada" y "libremente", esto es, sin preocupación acerca del bien común y sin ningún plan racional. Debido a esto podemos decir, que bajo el socialismo "todas las características del trabajo de Robinson se repiten".¹⁰⁹

¿Pero cómo asegurarse que "individuos libremente asociados" actuarán realmente como un solo individuo? La misma idea de tal posibilidad conlleva dos suposiciones más bien riesgosas. Primero, que todos los individuos pueden formarse (o, más bien, reducirse) a su común especie-esencia; segundo, que la esencia humana puede expresarse enteramente en cada individuo. La primera de estas suposiciones fue para Marx un axioma: nunca dejó de creer que todos los hombres, como miembros de la misma especie, tenían básicamente los mismos intereses y que solamente su división en diferentes clases, los prevenía de actuar de acuerdo con un consenso racional. Pero se volvía cada vez más y más escéptico sobre la segunda suposición, que encerraba su temprana visión de la liberación humana, como la desarrolló en el período de los *Manuscritos Económico-Filosóficos* y *La Ideología Alemana*. Como recordamos, en este primer período creía en la total desalienación de la humanidad a través del proceso de superación de la división del trabajo; incluso postuló "la transformación del trabajo en autoactividad",¹¹⁰ ya que la misma palabra "trabajo" significaba para él, entonces, actividad alienada, esto es, el reino de la no libertad. Bajo el socialismo, el trabajo debía dejar de ser alienado, esto es, transformado en actividad diversificada, comprehensiva; "actividad forzada", depositada sobre los individuos, "a través de una necesidad exterior", arbitraria, tendría que abrir paso al trabajo que sería "una expresión libre" de la vida humana, y por eso "un goce libre de la vida".¹¹¹ El precio a pagar por este resultado final tendría que ser muy alto porque tendría

¹⁰⁸*Ibid.*, p. 84.

¹⁰⁹*Ibid.*, p. 83.

¹¹⁰Marx y Engels, *Collected Works*, vol. 5, p. 88. Raya Dunayeskaya, comenta "Tan hostil era Marx respecto del trabajo bajo el capitalismo que, al comienzo, llamó no por la "Emancipación" del trabajo, sino por su "abolición". R. Dunayevsakaya, *Marxism and Freedom* (Atlantic Highlands. N.J.: Humanities Press, 1982), p. 60.

¹¹¹Marx. *Selected Writings*, p. 122 ("On James Mill").

que ser preparado por la industrialización capitalista, esto es, por el desarrollo alienado de las capacidades humanas, que conducen a una "completa deshumanización".¹¹² Pero las capacidades de la especie de la humanidad, desarrolladas al costo de los seres humanos como individuos, debían dejar de estar alienadas a través "del desarrollo de una totalidad de capacidades en los individuos mismos".¹¹³ Así, la división del trabajo sería superada, pero sin perder sus logros en el dominio de la naturaleza; esto, por supuesto, presupone la reapropiación de las capacidades de la especie de la humanidad por seres humanos individuales, en otras palabras, elevando los seres humanos como individuos al nivel alcanzado por la humanidad como especie. Sería difícil imaginar una utopía más optimista. La humanidad continuaría su misión prometeica de subyugar la naturaleza, mientras, al mismo tiempo, haría esto sin la ética puritana del trabajo, sin subyugarse a sí misma a una disciplina rigurosa; la productividad continuaría creciendo mientras, al mismo tiempo, llegaría a transformarse en libre creatividad, en libre gozo de la vida.

En posteriores trabajos de Marx esta visión ultraoptimista dio paso a una concepción más realista, y más de acuerdo con las duras leyes de la producción material como están descritas en *El Capital*. Marx, aparentemente, llegó a la conclusión de que, la libertad como "dominio sobre el destino colectivo", esto es, como control consciente y racional que permita a los hombres evitar la dependencia humillante tanto de la ciega necesidad como del azar, no es compatible con el reemplazo del trabajo por la autoexpresión libre y el autogoce; esta planificación racional no puede ir unida a la abolición de la división del trabajo, esto es, permitiendo a los individuos hacer lo que quieran, y desarrollarse a sí mismos en todas las direcciones posibles. Por lo tanto, fue necesario para él reconciliarse con la división del trabajo, y esto es lo que hizo distinguiendo entre división del trabajo en la sociedad, que presupone una actividad económica incontrolada, descentralizada de diferentes productores independientes, y la división del trabajo en la fábrica, basada en un plan establecido y un estricto control de trabajo de todos. Continuó condenando la primera; la segunda la postuló como un modelo para la sociedad socialista del futuro.

A diferencia de Engels, Marx tenía claro que el control consciente y racional sobre la economía, aun si realmente permitía a los hombres conducir su historia y evitar todas las consecuencias no propuestas de sus acciones, no puede igualarse a la libertad en el completo sentido del término. Continuaba

¹¹²*Ibid.*, p. 93.

¹¹³Marx y Engels, *Collected Works*, vol. 5, p. 87.

soñando con la libertad como una autorrealización irrestricta, aunque cesó de creer que podía realizarse en la esfera económica. Así, dividió tajantemente la vida humana en dos esferas, productiva y no productiva, enfatizando que la libertad no podía realizarse en ambas. Esta nueva concepción suponía que "de hecho el reino de la libertad comenzaba realmente sólo donde el trabajo, que es determinado por la necesidad y las consideraciones mundanas, cesa; por lo tanto, en la naturaleza misma de las cosas yace más allá de la esfera de la producción material real". En la esfera de la producción,

la libertad sólo puede consistir en el hombre socializado, los productores asociados, que regulan racionalmente su intercambio con la Naturaleza, trayéndola ante su común control, en lugar de ser gobernada por ella como las fuerzas ciegas de la Naturaleza; y alcanzando esto con el menor gasto de energía y bajo las condiciones más favorables para, y dignas, de su naturaleza humana. Pero ella todavía, sin embargo, permanece como reino de necesidad. Más allá de ella comienza aquel desarrollo de las capacidades humanas que es un fin en sí mismo, el verdadero reino de la libertad, que, sin embargo, puede florecer hacia adelante, sólo con este reino de la necesidad como su base.¹¹⁴

En otras palabras, el máximo desarrollo de las fuerzas productivas y su sujeción al control consciente y planificado, es ahora meramente una condición de la auténtica libertad. Es una condición indispensable, ya que solamente ella puede permitir a los hombres los medios materiales y el tiempo libre que se necesita para satisfacer necesidades humanas comprehensivas, "abundantes" y verdaderas. La realización de verdadera libertad —el libre desarrollo de los poderes del hombre— depende, sin embargo, del conocimiento de cómo utilizar esos medios y ese tiempo. En esta materia Marx representaba un exagerado optimismo, que ni siquiera intentaba justificar. Estaba convencido que en una sociedad benefactora —por supuesto en una sociedad benefactora socialista, ya que no vislumbraba la posibilidad de bienestar masivo bajo condiciones capitalistas—, las necesidades artificiales, o esos hombres degradados, no aparecerían. La visión prometeica del hombre como creador, siempre presente en su trabajo, lo inclinaba a la creencia que la realización de una oportunidad objetiva para un desarrollo libre, comprehensivo y creativo de la personalidad sería completamente utilizada por el hombre, y que la

¹¹⁴Marx, *El Capital*, vol. 3 (quoted ed), p. 820.

victoria del socialismo sería seguida, usando la lengua de sus primeros escritos, por el cumplimiento de la esencia humana crecientemente perfecta en su existencia, por una disminución crecientemente rápida de la diferencia entre "el hombre verdadero" y el "hombre verdaderamente existente".

Pero éste es solamente un lado o una cara de la utopía de Marx: su cara humanista, sobreoptimista, por cierto, pero no dañina. Si la concepción de libertad de Marx pudiera reducirse a la idea de acortar el día de trabajo para liberar la creatividad del hombre, habría sido muy fácil absolverlo de toda responsabilidad de las interpretaciones totalitarias de su legado. Desafortunadamente, debemos recordar que el otro lado de la concepción de Marx es su firme convicción, una convicción central de su entera filosofía de la historia humana, de que la necesaria condición de "la verdadera libertad humana" es "la libertad en el reino de la necesidad", esto es, total control sobre la economía, completa supresión de la libertad de producir, de intercambiar y de consumir. Marx cambió sus opiniones sobre la división del trabajo, pero el dinero, el libre intercambio y la producción para la venta por agentes económicos autónomos —en otras palabras, los mecanismos autorreguladores del mercado— permanecieron para él como un anatema. Modeló su visión de la división del trabajo bajo el socialismo, sobre lo que él mismo llamó el "despotismo del taller" o "la organización del trabajo en la sociedad de acuerdo a un plan aprobado y autoritario".¹¹⁵ Lo que esto significaba, de hecho, era nada menos que, abandonar la esperanza de que bajo el socialismo los individuos se volverían "universalmente desarrollados", y podrían así restaurar en un nivel más alto su "totalidad" original, mientras significaba, al mismo tiempo, el aumento de la necesidad de control autoritario. Engels (como de costumbre) hizo esto aún más explícito. Enfatizó la importancia del principio de autoridad en toda organización social y especialmente en la industria, donde no hay virtualmente lugar para la autonomía individual.¹¹⁶ La victoria del socialismo no cambiará esto de ninguna manera. Sin tener en cuenta completamente cómo y por quién sería tomada la decisión —por "un delegado ubicado a la cabeza de cada rama del trabajo" o por un voto mayoritario— "la voluntad del solo individuo tendrá siempre que subordinarse, lo que significa que los problemas son resueltos de un modo autoritario... Querer abandonar la autoridad en la industria en gran escala, equivale a querer abolir la industria misma".¹¹⁷

¹¹⁵ *Ibid.*, vol. i, p. 337.

¹¹⁶ Ver Engels's "On Authority" en Marx and Engels, *Selected Works*, vol. 2, p. 377.

¹¹⁷ *Ibid.*

Esto dice mucho acerca del socialismo como una "asociación de productores libres" pero, todavía no lo suficiente. Ni Marx ni Engels, fueron capaces de imaginar las terribles consecuencias de los intentos por realizar su visión utópica de una economía totalmente controlada. Si tal economía fuera a desarrollarse de acuerdo con un plan racional y autoritario, habría sido necesario suprimir, no sólo la libertad individual sino también la libertad del grupo, por lo tanto todas las formas de democracia directa, aunque el ideal de la democracia directa —como encarnada, por ejemplo, en la polis griega y otras formas de la "sociedad antigua"— estuvo en otro aspecto tan cercano a los corazones de Marx y Engels. Si resultados no intencionados tuvieran que evitarse, el control desde arriba tendría que ser verdaderamente global y despiadado. Si las fuerzas del mercado, incluyendo el dinero, fueran totalmente eliminadas, la libertad para definir las necesidades individuales de comprar o no comprar, tendrían que dar paso a decisiones autoritarias de las autoridades planificadoras, acerca de lo que las personas realmente necesitan, en qué cantidad, en qué orden y así por el estilo. Y como esas decisiones siempre dependen de una escala de valores común, no sería posible implementarlas sin vigorosos esfuerzos para crear, o imponer, una unanimidad intelectual y moral.

¿Planificación Comprehensiva o Democracia Participativa?

Durante muchas décadas el "socialismo científico" de Marx, fue entendido como una antítesis de proyectos utópicos para el futuro. En otras palabras, se creía que Marx y Engels, en contraste con los socialistas utópicos, no tenían "un ideal del futuro"; sus teorías proporcionaban conocimientos científicos de las inexorables leyes de la historia, no una fantasía utópica. Se repetía interminablemente, que los "socialistas científicos" no se complacen en pensamientos ahistóricos, no comparten la creencia del siglo XVIII de la omnipotencia de la legislación racional y no exigen poseer una visión ya hecha en el futuro.¹¹⁸ Esto estaba, por cierto, fuertemente respaldado por Engels en su *Socialismo Utópico y Socialismo Científico*. En comparación con este tratado clásico, la crítica del socialismo utópico de Marx era menos sistemática y, tal

¹¹⁸De acuerdo a Engels el "juridical world view" esto es, la creencia en la omnipotencia de la legislación racional, era la clásica visión del mundo de la burguesía. Ver. F. Engels and K. Kautsky, "juridicalm socialism" en Piers Beirne (int), *Politics and Society*, vol. 7, 1977, p. 204.

vez, igualmente menos consistente. Sin embargo, no se puede negar que a él también lo disgustaba fuertemente ser visto como un "utópico", esto es, como alguien comprometido con un ideal del futuro, ya hecho y apriorístico. En su opinión, las tendencias "utópicas" eran completamente ajenas a la clase obrera madura. En su análisis de la Comuna de París, escribió: "La clase obrera no esperaba milagros de la Comuna. No tienen utopías ya hechas para introducir *par decret du peuple* (por decreto del pueblo). Saben que para lograr su propia emancipación, y junto a ella esa forma más elevada a la cual la presente sociedad tiende irresistiblemente, a través de sus propios agentes económicos, tendrán que pasar por largas luchas, por una serie de procesos históricos, transformando las circunstancias y los hombres. No tienen que realizar ideales, sino poner en libertad los elementos de la nueva sociedad preñada con las viejas fuerzas erosionantes que la sociedad burguesa lleva dentro de sí".¹¹⁹

De hecho, como he tratado de demostrar, el pensamiento de Marx estaba fuertemente permeado por el utopismo. A pesar de sus negativas estaba comprometido con un ideal de futuro definitivo. Ciertamente este ideal no se describía en detalle; sin embargo, estaba lo suficientemente claro y fácilmente reconocible: el socialismo de Marx debía consistir en la abolición de la producción mercantil e intercambio monetario.¹²⁰ Hoy día esta verdad esencialísima sobre el marxismo no es conocida ampliamente, incluso entre las personas que se consideran a sí mismas como marxistas. En Occidente esto se debe mayormente a la gran ignorancia de la genuina tradición marxista; en los países de "socialismo realmente existente", donde la producción de mercancía aun existe, los más lúcidos y abiertos marxistas hacen todo lo posible para olvidar este desagradable dogma perteneciente al marxismo clásico, e incluso los de línea dura, a pesar de su temor al mercado autorregulado, ya no se interesan en mantener vivo el espíritu del utopismo económico marxista. Pero los hechos históricos no pueden cambiarse. Tenemos que estar de acuerdo con Ernest Mandel, que ha entregado el siguiente resumen de la visión de Marx sobre la naturaleza de la economía socialista:

Marx y la tradición marxista no muestran ambigüedad en esta materia: el socialismo, como "la primera etapa del comunismo" se caracteriza por la ausencia de producción de mercan-

¹¹⁹K. Marx, *Selected Writings*, p. 545 (*The Civil War in France*).

¹²⁰Esto lo enfatizó de manera contundente G. Temkin (ver Arriba, n. 136). Su libro, a pesar de su declaración verbal de lealtad a la línea del partido, parece haber sido escrito con el deliberado propósito de exponer la presencia y vitalidad de los elementos utópicos en el marxismo.

cía... Para Marx y los marxistas, hay sólo dos vías básicamente diferentes en las cuales las necesidades y los recursos pueden equilibrarse en cualquier sociedad dada: ya sea *a priori* de una manera consciente (sin considerar si acaso esto se hace democráticamente o en forma despótica, basada en prejuicios, en ritos mágicos, religión, hábitos, tradición, o en la aplicación de la ciencia; o, si acaso, es "irracional" o "racional"); o *a posteriori* a través de la ley del valor, esto es, leyes objetivas a espaldas de los "agentes económicos". Esquemáticamente, y en el último análisis, la adaptación *a priori* de recursos sociales a las necesidades sociales, implica la propiedad social de los medios de producción y del trabajo, que se reconoce directamente como trabajo social. La adaptación *a posteriori* de los recursos sociales implica la propiedad privada, implica trabajo que se gasta en la forma de trabajo privado, y que no se reconoce como trabajo social inmediata y directamente.¹²¹

La cita nos permite obtener un conocimiento firme de dos aspectos adicionales del ideal del socialismo de Marx: su aspecto retrospectivo, evidente en su admiración por las "sociedades primitivas", en las cuales "la regulación consciente", equilibraba las necesidades frente a los recursos de acuerdo con la tradición, la religión y aún ritos mágicos y prejuicios; y segundo, su compatibilidad teórica con la democracia y con el despotismo.

Democracia en este contexto significa, por cierto, no democracia liberal sino una variedad de colectivismo, lo suficientemente fuerte como para subordinar los planes de vida y objetivos de vida de todos los individuos a un plan colectivo, y a un conjunto de objetivos colectivos. En otras palabras, la democracia descrita por Marx, en su temprano ensayo "Sobre la Cuestión Judía": gobierno por el pueblo sin restricción de los derechos individuales, que ofrece libertad como participación, pero no libertad como autonomía individual. En años posteriores Marx describió esta forma de democracia como adecuada a la "dictadura del proletariado".¹²² Fue bastante vago para definir la última, pero Engels estaba en lo correcto al ver su primera encarna-

¹²¹E. Mandel, "Economics" en David Mc Lellan, ed., *Marx: The First Hundred Years* (Oxford: Fontana Paperbacks, 1983), pp. 234-35.

¹²²Ver carta de Marx a Weydemeyer de marzo 5, 1852 (en Marx and Engels, *Selected Works*, vol. I, p. 528.

ción histórica en la Comuna de París.¹²³ Criticó la Comuna por una insuficiente resolución revolucionaria pero, al mismo tiempo, la valoró altamente como forma de participación democrática directa, combinando funciones legislativas y ejecutivas, liberándose del parlamentarismo burgués y de la "falsa independencia" de los funcionarios judiciales, suprimiendo el ejército establecido y sustituyéndolo por el pueblo armado.¹²⁴ No dejó de enfatizar que la forma directa de gobierno del pueblo difería profundamente de la democracia representativa y no vaciló en valorar, en este contexto, tan arcaico detalle como la "instrucción formal" de los representantes por sus constituyentes.¹²⁵

Comprensiblemente, Marx se mostró especialmente entusiasmado sobre los esfuerzos de la Comuna en abolir la propiedad privada capitalista y así transformar los medios de producción "en meros instrumentos del trabajo libre y asociado". Vio estos esfuerzos como conducentes al comunismo, porque solamente el comunismo podía dar una base adecuada a un principio de producción cooperativista: "¿Si la producción cooperativa no continúa siendo un engaño y una trampa; si es para sustituir el sistema capitalista; si las sociedades cooperativas unidas van a regular la producción nacional sobre un plan común, tomándola así bajo su propio control, terminando con la constante anarquía y las convulsiones periódicas que constituyen la fatalidad de la producción capitalista, qué más podría ser, señores, sino Comunismo, el posible "Comunismo"?¹²⁶

Pero, ¿cómo era posible combinar la democracia directa participativa, esto es, la más centralizada y en efecto, anárquica forma de toma de decisión con una planificación racional comprehensiva y un control eficiente sobre la producción y la distribución? No cabe duda de que el ideal de Marx fue la planificación democrática, esto es, la planificación como toma de decisión basada en el consenso. Sin embargo, como he tratado de demostrar, es igual de indudable que la lógica interna de su idea de una economía planificada lo llevó a aceptar el principio autoritario en la esfera de la producción material, para visualizar la sociedad del futuro como "una inmensa fábrica", y así proponer que el "reino de la libertad" comienza donde el trabajo determinado por la necesidad termina. De esta manera, en contraste con algunos

¹²³En su prefacio a la *Civil War in France* de Marx, Engels escribió: "Look at the Paris Commune. That was the Dictatorship of the Proletariat" (*Ibid.*, vol. 2, p. 189).

¹²⁴Marx, *Selected Writings*, p. 542.

¹²⁵*Ibid.*

¹²⁶*Ibid.*, p. 545.

"Marxistas Occidentales" de nuestro siglo, abandonó la visión optimista de que a un cierto nivel de afluencia general, en trabajo puede transformarse en una libre autoactividad. Enfatizó el hecho de que los deseos humanos aumentan constantemente y, por eso, ejercen una constante presión sobre la actividad productiva del hombre, prescindiendo del nivel de desarrollo de las fuerzas productivas. "Así como el primitivo debe luchar con la Naturaleza para satisfacer sus necesidades con el fin de mantener y reproducir la vida, así también debe hacerlo el hombre civilizado, y lo debe hacer en todas las formaciones sociales, y bajo todos los posibles modos de producción. Este reino de necesidad física se expande con su desarrollo como resultado de sus deseos; pero, al mismo tiempo, las fuerzas de la producción que satisfacen estos anhelos también aumentan".¹²⁷ De esta manera, las personas nunca se liberarán a sí mismas de la severa disciplina del trabajo colectivo. Por el contrario, en esta esfera la libertad puede consistir solamente en la racionalidad instrumental, permitiendo a las personas maximizar la eficiencia de sus esfuerzos productivos, y traerlos bajo un control consciente. Como sabemos, Marx prontamente reconoció que esto significa sólo "libertad dentro del reino de la necesidad", y no "el verdadero reino de la libertad", esto es, "ese desarrollo de la energía humana que es un fin en sí mismo".¹²⁸ Pero es obvio que la libertad como control consciente sobre la economía, era para él no sólo un medio necesario para acortar el día de trabajo y así el espacio para el "verdadero reino de la libertad". Lo vio también como liberación de personas del dominio de "las fuerzas ciegas" y, por ende, como un valor en sí mismo y basamento de todo el edificio de la libertad.

Si es así, podemos ver claramente que la opinión de Marx sobre la naturaleza de la economía socialista, no era fácilmente compatible con su ideal de democracia. La productividad, la eficiencia y el control racional apenas pueden lograrse a través de la participación universal directa. Aun si asumimos, como lo hizo Marx, que en una sociedad sin clases los intereses de las personas son básicamente los mismos, no se desprende que su capacidad para entender racionalmente estos intereses sea también la misma. De aquí la inevitable tensión entre libertad como "control racional consciente" y libertad como participación universal en la toma de decisión. Y no puede haber ninguna duda que la lógica interna de la concepción marxista de la libertad, exigía que, en caso de conflicto, el control sobre la economía, como la esencia misma del socialismo, no podía ser sacrificado por el bien de las demandas

¹²⁷ Marx, *El Capital*, vol. 3, p. 820.

¹²⁸ *Ibid.*

populares, ya que la última, después de todo, podía ser caótica, autocontradictoria e incompatible con la racionalidad económica.

Para estar seguros, la experiencia histórica ha demostrado que el control autoritario sobre la economía no proporciona realmente remedios efectivos frente a las obvias carencias de la planificación democrática descentralizada. Y no existen razones como para creer que una economía autoritariamente controlada pueda ser superior a economías de mercado desarrolladas al incrementar la productividad del trabajo, permitiendo así a las personas acortar su día laboral. Es cierto, esto podría ser visto como un problema meramente empírico o técnico. Es discutible (aunque más bien cuestionable) que un mejor modelo de economía centralizada pueda tal vez idearse, y un modelo así, si es aplicado consistentemente, pueda proporcionar una solución más racional a ciertos problemas (por ej., el del desperdicio), que de otra manera no puede resolverse adecuadamente. Diciéndolo de otro modo, un modelo de planificación central autoritario perfecto, es inimaginable, esto para decir, lógicamente concebible (en contraste con la concepción autocontradictoria de aplicar el principio de planificación racional a una compleja sociedad industrial en el contexto de la democracia participativa directa). Pero esta posibilidad puramente teórica no remueve la incompatibilidad intrínseca entre el principio de la planificación comprehensiva, como medio de lograr "dominio sobre el destino colectivo" y la libertad individual. Por el contrario: mientras más perfecto sea el modelo de tal planificación, menos espacio se deja para los planes de vida individual y la persecución individual de la felicidad.

El problema principal es que Marx veía esto de una manera completamente diferente. En su opinión la peor forma de falta de libertad era la dependencia de las cosas, no de la voluntad de otras personas; por esto, como vimos, es que no vaciló en declarar que las relaciones humanas cosificadas, características del capitalismo, eran más destructoras de la libertad que las diferentes formas de dependencia personal en las formaciones sociales precapitalistas. Tomando en cuenta todas las crueles restricciones sobre la libertad humana bajo el feudalismo o "en las sociedades antiguas", ésta era realmente una pretensión muy audaz y provocativa. Tal pretensión podría haber sido hecha solamente por un hombre para el cual era sumamente importante, descalificar la concepción liberal de la libertad como forma de embellecer el capitalismo y sirviendo, a través de ello, los intereses de los explotadores burgueses; un hombre que quería a toda costa, incluso al costo del simple sentido común, definir la libertad en forma diferente —no solamente en oposición a las prohibiciones y órdenes coercitivas, sino, preferentemente y sobre todo, en oposición a la fuerza ciega de las cosas, y a las relaciones humanas cosificadas (*sachlicher*), como encarnadas en el cuasimecanismo del mercado capitalista. Este era precisamente el caso de Marx, su escala de

valores y sus fines políticos. No es de extrañar entonces, que la subordinación a las decisiones conscientes y racionales de las autoridades planificadas, actuando en nombre de todos los hombres como "seres de la especie" fuera para él una forma de promover la causa de la libertad humana, mientras la subordinación a las fuerzas del mercado autorregulado, simbolizado por el dinero, representaba nada menos que la completa degradación humana como agentes libres y conscientes. Desde este punto de vista, el capitalismo, la más desarrollada forma de la economía de intercambio monetario, aparecía como un sistema especialmente destructivo de la libertad humana. Era sí, porque el mundo de la dependencia universal objetiva creada por el capitalismo reducía a los seres humanos, incluyendo a los miembros de la clase dominante, a meras muñecas, dominadas por sus propios productos y aceptando como su destino este humillante estado de cosas.¹²⁹

Marx versus Simmel

Había una cierta lógica y una cierta verdad en esta opinión. Pero había también una cierta ceguera y una completa incapacidad para ver el otro lado de la medalla. Para hacer justicia a este "otro lado" sería útil comparar la opinión de Marx de la relación entre capitalismo y libertad, con las opiniones relevantes del sociólogo postmarxista Georg Simmel, el autor de *The Philosophy of Money*.

Como Marx, Simmel se concentró en la conexión entre libertad y la economía de intercambio monetario, que culmina en el capitalismo moderno. Sus opiniones, sin embargo, son simétricamente opuestas a las de Marx: su análisis es paralelo a la presentación de Marx de la transición de la dependencia personal a la dependencia objetiva, pero sus juicios de valor y, consecuentemente, sus conclusiones respecto de la libertad son completamente diferentes.

Mientras Marx veía el dinero como el símbolo detestable de la alienación universal, y la esclavización por las cosas como un poder que externaliza las capacidades de la humanidad, desarrollándolas así a costa de la completa degradación de los individuos, Simmel se concentró en mostrar el inmenso rol del intercambio monetario para ganar y asegurar la libertad individual. La subordinación a personalidades individuales, decía, es siempre mucho peor que la subordinación a una organización estrictamente objetiva.¹³⁰ El creci-

¹²⁹Marx, *Grundrisse*, p. 158.

¹³⁰Simmel, *The Philosophy of Money*, p. 285.

miento de la libertad individual en la historia puede medirse por el aumento de la despersonalización de las obligaciones humanas. La esclavitud directa es la forma de dependencia más personal y más completa. El siervo que debe a su señor servicios específicos dentro de un tiempo limitado, es más libre que un esclavo, pero menos libre que un siervo del señor que debe a su propietario un pago en especie, y el último es menos libre que un campesino que puede reemplazar el pago en especie por pago en dinero. Esto es así, porque el pago en especie es aún una forma de servidumbre personal, mientras el pago en dinero es "la forma más congruente con la libertad personal".¹³¹ "El señor del feudo que puede exigir una cantidad de cerveza, o de ave, o de miel de un siervo, determina así la actividad del último en una cierta dirección. Pero al momento que impone meramente una recaudación en dinero, el campesino es libre, en tanto pueda decidir mantener abejas o ganado o cualquier otra cosa".¹³² El reemplazo de servicios naturales por pagos monetarios constituye un aumento de libertad para ambas partes, ya que una persona que recibe capital tiene mucho más libertad para escoger que una persona acreditada para servicios personales específicos.¹³³ Por eso, es precisamente la cualidad abstracta e impersonal del dinero, tanto como su capacidad "mágica" para cambiar todo en todo, lo que hace de la economía del dinero un factor poderoso para la liberación personal.

Como el intercambio en general, continúa Simmel, el intercambio monetario no significa necesariamente llevarse algo; existen casos similares al intercambio intelectual, donde "cada uno es mutua e igualmente enriquecido por los otros".¹³⁴ Esto más bien reduce la tragedia humana de la competencia. En contraste con el simple quitar o donar, el intercambio "supone una valoración objetiva, consideración y reconocimiento mutuo".¹³⁵ El intercambio constituye un excelente medio para combinar la justicia con cambios de propiedad, y el dinero es el que mejor sirve su propósito, un medio de intercambio que se caracteriza por la divisibilidad e ilimitada convertibilidad.¹³⁶ Debido a esto, "una economía monetaria es capaz de aumentar la libertad individual en su

¹³¹ *Ibid.*, pp. 285-86.

¹³² *Ibid.*, p. 286.

¹³³ *Ibid.*, pp. 288-89.

¹³⁴ *Ibid.*, pp. 289-90.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 291.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 292.

sentido máximo, esto es, liberarla de esa primaria forma de valores sociales en la cual una persona tiene que ser desprovista de lo que la otra recibe".¹³⁷

Simmel estaba, por supuesto, completamente consciente de que la economía monetaria evolucionada, desarrolla nuestras necesidades y, por esto, incrementa grande y constantemente nuestra dependencia mutua. "Comparado con el hombre moderno", escribió, "el miembro de una economía primitiva o tradicional solamente depende en un mínimo de otras personas".¹³⁸ Subrayó, sin embargo, que la dependencia de muchos deja espacios para la independencia. En la economía de mercado la dependencia humana, o, más bien, interdependencia, es mayor en alcance pero más relajada y, sobre todo, despersonalizada. "Mientras en una etapa más temprana, el hombre pagaba por un menor número de sus dependencias con la estrechez de sus relaciones personales, a menudo con objetos personales insustituibles, nosotros compensamos la gran cantidad de nuestras posesiones, con la indiferencia hacia las respectivas personas, y por nuestra libertad para cambiar estas posesiones a nuestra voluntad. Y aunque somos mucho más dependientes de la totalidad de la sociedad a través de la complejidad de nuestras necesidades, por una parte, y la especialización de nuestras habilidades, por la otra, que los primitivos que podían abrirse camino en la vida con su grupo muy estrechamente aislado, somos notablemente independientes de cada miembro específico de esta sociedad... Esta es la situación más favorable para originar independencia interior, el sentir la autosuficiencia individual".¹³⁹ Esta independencia no debe confundirse con indiferencia y aislamiento; implica distancia pero no alienación completa de cada otro: "Si cada relación humana consiste de elementos de aproximación y distancia, entonces independencia significa que la distancia ha alcanzado un máximo, pero los elementos de atracción pueden desaparecer por completo, lo mismo que puede suceder con el concepto de "izquierda" sin el de "derecha".¹⁴⁰

Como podemos ver, en todos estos aspectos, el punto de vista de Simmel era diametralmente opuesto al de Marx. Mientras Simmel compartía el concepto liberal clásico de que la peor forma de falta de libertad es la dependencia personal, características de *la* formaciones precapitalistas, Marx creía que la peor esclavitud de la especie humana, como sujeto colectivo,

¹³⁷ *Ibid.*, p. 294.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 297.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 298.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 299.

ocurre con la objetivación y cosificación de las relaciones humanas causadas por el capitalismo. Así, para Simmel despersonalización significaba libertad, mientras para Marx significaba su supresión. En consecuencia Simmel da la bienvenida a la economía monetaria como promotora de la liberación personal, que aumenta la libertad tanto del deudor como del acreedor, mientras para Marx el dinero simbolizaba alienación mutua y esclavitud, la destrucción de los lazos comunales y su reemplazo por la dependencia universal mutua. Marx, realmente no apreció la mayor movilidad individual y la elección que resultaba de la expansión del mercado en la economía; más bien, las vio como que hacían a los individuos más dependientes del mero azar y subrayó que el mercado mundial capitalista se desarrolla al costo de fragmentar y subyugar a los individuos. En verdad, trató esto como un proceso necesario y definitivamente benéfico, pero el razonamiento dialéctico que apoyaba esta conclusión, no afectó su pertinaz hostilidad hacia el libre intercambio de mercancías: por esto es que la economía de intercambio monetario definitivamente debía ser reemplazada por "la producción directa social". Para Simmel, las transacciones monetarias implicaban el reconocimiento mutuo de sujetos independientes; para Marx simbolizaban la subyugación a fuerzas ciegas, cuasinaturales. Lo que Simmel apreciaba como distancia interpersonal, disminuyendo la presión colectiva y, por lo tanto, creando espacios para la libertad individual, Marx lo vio como mutuo extrañamiento, transformando a los seres humanos en aislados egoístas y alienándolos así de su naturaleza humana. Y si "libertad significa vivir de acuerdo con nuestra propia naturaleza"¹⁴¹ (definición que tanto Simmel como Marx podían aceptar), la alienación de la naturaleza humana significa, por cierto, hasta la pérdida de la libertad. La principal diferencia entre Marx y Simmel, en lo que se refiere al problema de la libertad, queda reducida a su diferencia de apreciación del rol y significado de la cosificación y de la dependencia del hombre de las cosas en general. Como Marx, Simmel prestó mucha atención a los procesos de objetivación y cosificación pero, en contraste con Marx, los trató como incrementadores de la causa de la libertad. Escribió:

Así podemos observar el movimiento paralelo distintivo durante los últimos trescientos años, a saber, por un lado, las leyes de la naturaleza, el orden material de las cosas, la necesidad objetiva de los acontecimientos que emerge más clara y distintamente, mientras, por el otro, vemos el énfasis en la individualidad independiente, en la libertad personal, en

¹⁴¹Cf. *Ibid.*, p. 313.

la independencia (*Fürsichsein*) en relación con todas las fuerzas externas y naturales que se vuelven más y más agudas y cada vez más poderosas... La libertad individual crece hasta el extremo que la naturaleza se vuelve más objetiva y más real para nosotros y despliega las peculiaridades de su propio orden, de manera que esta libertad aumenta con la objetivación y despersonalización del universo económico.¹⁴²

Igualmente importante es la diferencia entre las concepciones de Simmel y de Marx respecto del rol del dinero para cambiar las relaciones entre el hombre y su propiedad, Marx distinguió entre propiedad privada capitalista y la propiedad de los productores inmediatos, basada esta última sobre el trabajo personal y, por eso, constituyendo, por así decirlo, una extensión de los seres humanos. Desde este punto de vista era natural ver el desarrollo de la economía monetaria como causante de la deshumanización de la propiedad, la expropiación de los productores directos y la alienación de los trabajadores de sus productos. Simmel lo vio bajo una luz diferente: pensó que el dinero tenía el mérito de hacer del dueño alguien independiente de su propiedad. Poseer un jardín o un campo hace al dueño dependiente de su propiedad, mientras que poseer dinero lo hace libre para hacer lo que quiera. Similarmente, la posesión "humanizada" y "personalizada" de un objeto específico determina la conciencia del propietario en un grado mucho mayor que la posesión de algo abstracto, impersonal y fácilmente convertible. En este contexto, Simmel se refiere directamente al principio de Marx "de si la consciencia del hombre determina su ser, o su ser determina su consciencia".¹⁴³ su respuesta a este problema fue: "Mientras más fundamental e intensamente se posee realmente la posesión, se hace útil y se goza, entonces más precisos y determinados serán los efectos sobre la naturaleza externa e interna de los sujetos. Así, hay una cadena desde el ser al tener, y del tener al ser".¹⁴⁴ El dinero disuelve esta dependencia de las cosas, creando la posibilidad de "la independencia del ser del poseer y del poseer del ser", aumentando así la libertad humana en relación al mundo de las cosas.¹⁴⁵

La filosofía del dinero de Simmel también desarrolla la idea de una

¹⁴² *Ibid.*, pp. 302-3.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 307.

¹⁴⁴ *Ibid.*

¹⁴⁵ *Ibid.*

relación causal entre el desarrollo de la economía del dinero, y el ascenso del racionalismo moderno. El dinero, observaba, "se preocupa solamente de lo que es común a todos, esto es, con el valor de cambio que reduce toda la cualidad y la individualidad a un nivel puramente cuantitativo". Lo mismo vale para el racionalismo, y debido a esto la "economía del dinero y la dominación del intelecto se encuentran en la más estrecha relación la una con la otra".¹⁴⁶ Como un representante de la *Lebensphilosophie*, profundamente interesada en el destino de los elementos irracionales, cualitativos de la vida humana, Simmel deploraba este desarrollo; como intelectual, sin embargo, le dio la bienvenida y lo describió como un aumento de la libertad. Como es sabido, problemas similares son tratados en la teoría del desarrollo del racionalismo occidental de Max Weber, una teoría que coloca el acento, no en el intercambio monetario, sino en la progresiva burocratización, y viendo el futuro en términos de una "jaula de acero" que deja poco espacio para la libertad individual. Este pesimismo respecto al destino de la libertad en la sociedad industrial "racionalizada", influyó profundamente a los Marxistas Occidentales que, siguiendo a George Lukács, trataron de identificar la "racionalización" de Weber con la "cosificación" de Marx.¹⁴⁷ Pero la teoría de la cosificación de Marx estaba dirigida, antes que nada, en contra de la producción de mercancías, esto es, en contra de la economía de mercado y de ninguna manera en contra de la idea de la regulación racional de todas las esferas de la vida (esto es, no en contra de la racionalización en el sentido de Max Weber). A diferencia de los pensadores de la escuela de Frankfurt, Marx se opuso a la cosificación, permaneciendo fiel a la tradición del racionalismo occidental. Acusó al capitalismo de racionalizar insuficientemente la vida social y asignó al socialismo la misión de traer el proceso de racionalización a su lógico fin, a través de la eliminación de la economía monetaria y la transformación de la sociedad en un sujeto económico. La idea de un control

¹⁴⁶G. Simmel, "The Metrópolis and Mental Life" en Simmel, *On Individuality and Social Forms*, p. 326.

Una visión similar fue desarrollada por Karl Mannheim, aunque él no puso un énfasis especial en el papel del dinero. De acuerdo con él, la génesis del "enfoque cuantitativo formal", característico del racionalismo moderno, estaba ligado a la búsqueda de formas de conocimiento que "apelaban a lo que es común en todos los seres humanos" y así podían ser "conocidos por todos y comunicables a todos" (K. Mannheim, *Ideology and Utopia* [Londres: Routledge and Kegan Paul, 1952], p. 149). La conexión entre esta capacidad de pensamiento cuantitativo, formal y abstracto, y el desarrollo de una economía del dinero puede ser fácilmente captado.

¹⁴⁷Para un análisis comparativo de las visiones de Weber y de Marx sobre "capitalismo y libertad", véase K. Löwith, *Max Weber and Karl Marx*, T. Bottomore y W. Outhwaite, ed. (Londres: George Alien and Unwin, 1982).

consciente y racional fue a sus ojos un remedio en contra de la cosificación. Dejó, sin embargo, de explicar cómo tal control podía ejercerse "por los productores libremente asociados", y cómo era posible salvar el "control racional" de degenerar en "control burocrático".

El contraste entre las opiniones de Marx y Simmel, muy agudizadas en sus respectivas teorías de la relación entre libertad e intercambio monetario, surgieron finalmente de sus diferentes juicios de valor acerca de lo que constituye la más grande violación de la libertad: la dependencia personal o la dependencia objetiva, la imposición de una voluntad arbitraria, ajena, o la dominación por las cosas que impedía a las personas el control de su destino colectivo. La experiencia histórica, así como el estudio empírico de la psicología social, proporciona suficientes argumentos en favor del planteado por Simmel. No es ni siquiera necesario implicar en esta conexión la tentación totalitaria inherente a la concepción marxista de la libertad, o el testimonio de aquellas personas que han experimentado la tiranía totalitaria. Odio de dependencia personal, de ser dirigido por otros, una mayor disposición para aceptar la necesidad objetiva o cuasi objetiva, que de obedecer las prohibiciones y órdenes arbitrarias es, en un cierto nivel de desarrollo, un fenómeno humano universal. En condiciones patriarcales de una sociedad premoderna la dependencia personal puede ser aceptable y aun querida, pero el movimiento hacia la individualización y racionalización de la conciencia lo hace irrevocable, y crecientemente incompatible con el sentimiento de la libertad. Negar esta verdad universal es igual a desafiar en forma deliberada la acumulada experiencia de la humanidad.

¿Significa que la concepción de libertad de Marx debe descalificarse como enteramente falsa e irrelevante? No lo creo. Es falsa y peligrosa si se absolutiza y utiliza como un arma contra los valores democrático-liberales, pero sería difícil negar que también contiene muchas agudezas críticas en la naturaleza de aquellas sociedades industriales modernas, que gozan los beneficios de la libertad política y desarrollan las economías de mercado. En tales sociedades, la ignorancia del marxismo, incluida la teoría de la libertad de Marx, equivaldría a una peligrosa complacencia, aunque una aceptación sin crítica de ella llevaría ciertamente a unos resultados aún más peligrosos. Por lo tanto, es comprensible que muchos intelectuales occidentales no conformistas vean en el marxismo, más que nada, un ideal humanista del hombre como un verdadero "amo de su destino", y una poderosa fuente de inspiración para la crítica de las condiciones sociales cosificadas. Pero, aún más comprensible es el hecho que los intelectuales inconformistas de Europa del Este se inclinan a ver en el marxismo, principalmente, un instrumento de represión ideológica, que legitima el poder que se ejerce contra la voluntad popular y proporciona argumentos para la supresión de la libertad política y económica.

Se ha dicho a menudo que el liberalismo es una doctrina "eurocentrista", que absolutiza algunas ideas occidentales, pero que este es totalmente irrelevante para el resto del mundo. Puede haber alguna verdad en esto, se entiende al liberalismo como una ideología que justifica una cierta estrategia de desarrollo económico, una estrategia que ha probado tener éxito en Occidente, pero ha fracasado en producir en otras partes resultados semejantes. Pero aún así, no implica, en mi opinión, que la concepción liberal de la libertad sea apropiada sólo para Occidente. Por el contrario, se necesita especialmente en aquellos países que han comenzado la modernización de sus economías bajo los auspicios de gobiernos autoritarios o totalitarios. Sería verdaderamente arrogante exigir que el liberalismo sea bueno solamente para occidentales acaudalados. Se puede argumentar que lo contrario es verdadero: como concepción de la libertad el liberalismo es de una significación universal, mientras la relevancia de la concepción marxista se limita a los países democráticos y ricos de Occidente.¹⁴⁸ En otras palabras, la crítica de Marx de la democracia liberal y producción de mercancía puede servir como una fuerza de libertad creciente, principalmente, sino en forma exclusiva, en los países liberales democráticos, esto es, países en los cuales la concepción liberal de la libertad está firmemente institucionalizada y la cual, por dicha razón, puede afrontar la crítica de sus carencias. Estas carencias son muy reales y, por ende, la legitimidad del marxismo occidental como un pensamiento común, está más allá de toda discusión. Pero los marxistas occidentales deben estar conscientes que el uso no crítico de las ideas de Marx, bajo el escudo confortable de la democracia liberal, puede equivaler a una indulgencia miope y egoísta de irresponsabilidad política e intelectual. □

¹⁴⁸Entiendo, por supuesto, la concepción de libertad de Marx, centrada alrededor de problemas de alienación y materialización, no la teoría leninista de liberación nacional y social.