

LA LIBERTAD EN MARX.¹

1. *Tres reflexiones preliminares.*

Pensemos la libertad. Pero, “*Qué libertad?*”. Decía Aristóteles que “el ser se dice de muchas maneras”; la libertad, lo que ella es, también se dice de formas diversas; su concepto presenta diversos contenidos. Libertad de pensamiento, expresión, enseñanza...; libertad de reunión, de asociación, de afiliación..., libertad como liberación (de la opresión, del dominio, de la coerción), como emancipación, como autonomía, autodeterminación, como independencia... Las situaciones son innumerables, y el sentido que tiene en cada caso es peculiar. Sí, la libertad se dice -y se vive, y se desea, y se reivindica- de muchas maneras.

Al fin “libertad” es una categoría de doble uso, por la razón teórica y la razón práctica; tiene esa doble dimensión de *ser* y de *valor*, de descripción de la realidad (el individuo, la sociedad) y de denuncia, de norma o modelo. Pero incluso limitándonos al campo práctico, al del mundo social, al de las acciones, relaciones e instituciones sociales -el mundo de las cosas humanas, el mundo producido por los hombres...-, sigue siendo un concepto, multiuso, ambiguo, confuso, profundamente *histórico* -ligado a una época, un país, unas condiciones particulares del mismo- y *subjetivo* -ligado a las condiciones materiales objetivas de vida de quienes piensan y usan la idea, de quienes reivindican o rechazan su presencia².

A la dificultad del concepto como categoría de la razón práctica hay que añadirle otras, debidas al tratamiento que de la libertad hace Marx. Una de ellas es que no la tome como objeto directo de su reflexión. En

¹ Intervención en la *Escola d'estiu de la CUP* (Barcelona, 16-09-2023)

² Es una dificultad semejante a las de otras categorías, como igualdad, justicia, que tienen ese doble estatus. Conocemos mejor la injusticia y sus múltiples formas que la justicia; conocemos mejor la infinita variedad de figuras de la dominación que la libertad, que siempre queda difusa en el horizonte, como un significante vacío esperando significado.

gran medida en los textos de Marx la libertad es una “*categoría ausente*”, sin lugar propio, aunque se presiente en todas partes. Podríamos decir - usando una metáfora de Althusser referida a la ontología dialéctica de Marx- que la libertad se encuentra en sus obras “en estado práctico”, regulando la producción del texto: pero no como “medio de producción teórico” que interviene inmediatamente en la elaboración del producto, sino con una presencia *exterior*, que también se deja ver en el producto, se hace sentir en el mismo, deja allí su huella, su marca.

Marx no tematiza la libertad, pero cuando habla del *trabajador* en el capitalismo, o de la *clase obrera*, o de la *acumulación* capitalista, o del *fetichismo* de la mercancía o el derecho, su *idea* de libertad participa en la producción de esos conceptos, orienta y regula su elaboración. La libertad no es allí objeto titular del conocimiento, no aparece en un apartado propio de exhibición, no está geolocalizada; pero está allí, oculta entre bastidores, como marcando los fines y determinando el camino, dejándose oír, manifestando su presencia. Una presencia exterior, propia del ideal; no debemos confundir la idea con el concepto: aunque ambos se mueven a lo largo de la historia, la idea lo hace al ritmo de la experiencia de la dominación, desde las múltiples luchas contra la misma; por decirlo literariamente: con los gritos de sufrimiento de los oprimidos y excluidos. El concepto, en cambio, expresa los equilibrios inestables que fijan las leyes, una especie de concreción de la idea reducida a lo posible. Pero ambos avanzan determinándose mutuamente. Aquí los trataremos como una unidad; cuando sea necesario los diferenciaremos.

Otra dificultad añadida cara al conocimiento de la libertad en Marx surge de la posición filosófica -y también política- que adopta en su tarea de pensar el presente, la formación social capitalista: se propone fundamentalmente negarla y argumentar y defender una alternativa, otro modelo social. Para Marx la filosofía, el pensamiento, es *crítica*. No una

crítica “criticona” -en términos de verdad/error, bien/mal, justo/injusto³-; sino una crítica que revele las condiciones de necesidad y posibilidad de lo existente⁴. Pero es difícil desde una posición política ejercer la crítica y no proponer una alternativa mejor.

Marx, que en principio buscaba ejercer de filósofo, compartía con su contexto que el pensamiento es crítica del presente. Pero el presente siempre es complejo, híbrido y plural. Mientras los críticos de su tiempo ponían la mirada en el orden feudal y la religión como causa de todos los males -y especialmente de la privación de libertad-, y buscaban con la crítica salvar ambos obstáculos para sacar a su mundo del anacronismo y ponerlo a la altura de su tiempo -tiempo de la razón y la libertad, la “mayoría de edad” que Kant veía en la ilustración (*Aufklärung*)-, Marx apuntará pronto a otras formas de dominación, que no procedían del pasado -la nobleza y la Iglesia- sino del capitalismo naciente, del futuro que pugnaba por sacar la cabeza en el mundo germánico, pero que ya habían arraigado en otros países europeos. El pensamiento de Marx, con raíces hegeliana, militaré en la negación del presente en todos sus aspectos aun cuando ni conocía ni quería soñar el futuro, pues esos sueños, que ala fin resplandecían en los socialistas utópicos, formaban parte del presente: eran figuras de la consciencia enajenada que se vengaba en la cabeza lo que no podía hacer en la realidad social; era expresión de la huida a lo ilusorio ante la impotencia práctica. Marx prefería hacer la crítica sin destino fijo, dejando a la historia la historia haga su trabajo; pensaba que, por negra que sea la noche, acabará dejando paso al alba.

Detengámonos en este punto un momento. El marxismo filosófico es material y formalmente “crítica”; crítica de la realidad, sin duda, pero también crítica de la consciencia ilusoria, de la falsa consciencia, aunque

³ Recordemos que a la crítica *crítica* de los jóvenes hegelianos él responde con ironía con la “crítica de la *crítica crítica*”, subtítulo de *La Sagrada Familia*.

⁴ En el fondo ese era el concepto de “ciencia revolucionaria”: un saber que lejos de decir cómo se nos presenta la realidad -positivismo,- describe cómo y por qué es así y hacia adonde va. Así se muestra *product*o de la historia, momento de la misma, necesariamente finito.

ésta sea la representación dominante en la sociedad. Y esa consciencia ilusoria la proporcionaba la *Economía política*, una ciencia nueva y de moda- de esa realidad, crítica de la economía política. Muy joven, ya en el exilio tras el fracaso de la *Gaceta Renana*, en su mochila la experiencia del fracaso de la lucha por la libertad de prensa, escribe una carta a Ruge (1843) que le había invitado a sacar una revista impulsora del comunismo. Es una bella carta⁵, donde Marx deja ver su posición teórica y política. Allí dice cosas como “sólo queremos encontrar el nuevo mundo a través de la crítica del viejo” [...] “si construir el futuro y asentar todo definitivamente no es nuestro asunto, es más claro aun lo que en el presente debemos llevar a cabo: me refiero a la *crítica despiadada de todo lo existente*, despiadada tanto en el sentido de no temer las consecuencias de la misma y de no temerle al conflicto con aquellos que detentan el poder”.

Su filosofía y su política se concentra en la crítica. En esos momentos es la única arma que tiene y en la que confía; enseguida señalará la necesidad de unir al “arma de la crítica” (a su negación) la “crítica de las armas” (la fuerza social); llamaría a unir la filosofía (el cerebro) y el proletariado (el corazón)⁶. La *crítica*, en estos momentos juveniles, con posicionamiento subjetivo militante de la negación, irá tomando forma anticapitalista, distanciándose del “comunismo filosófico” de su época. Marx desde el principio se mostró resistente a *ver* -soñar- el futuro. Las formas de las sociedades son obra de la historia, y ésta es un proceso abierto, indefinido, que no sigue siempre el orden de la razón, que no se deja encerrar en conceptos cosificados; al contrario, los conceptos también son productos, tienen movimiento y vida, en cada momento son pensados con contenidos diferenciados. Lo importante es el movimiento, la negación creadora. Dice en la carta a Ruge: “Las dificultades internas

⁵ La carta y un amplio comentario a la misma podéis encontrarlos en mi web: www.jmbermudo.es

⁶ “Lo mismo que la filosofía encuentra en el proletariado sus armas materiales, el proletariado encuentra en la filosofía sus armas intelectuales. Bastará con que el rayo del pensamiento prenda en este ingenuo suelo popular, para que los alemanes, convertidos en hombres, realicen su emancipación” Karl Marx-Arnold Ruge, *Los Anales Franco-Alemanes*. Barcelona, Martínez Roca, 1970, 116.

[entre los comunistas] parecen ser mayores que los obstáculos externos. Si bien no caben dudas en cuanto a “de dónde” [venimos], gran confusión prevalece en el “hacia dónde” [vamos]. No sólo se ha instalado un estado de anarquía general entre los reformistas, sino que todos deberán admitir que no tienen idea exacta de lo que ocurrirá en el futuro”. “[...] No le decimos al mundo: *termina con tus luchas, pues son estúpidas; te daremos la verdadera consigna de lucha*. Nos limitamos a mostrarle al mundo por qué está luchando en verdad, y la conciencia es algo que tendrá que asimilar, aunque no quiera”⁷

Esta posición filosófica pesaría siempre en la consciencia de Marx; pero, claro está, su compromiso político le impone el imperativo práctico de delinear la alternativa; el filósofo puede asistir desde las alturas al viaje al infinito de la historia, pero el político, que mira a la cara a los compañeros, ha de tener algún mapa, por muy provisional que sea, y ha de saber su destino. Es muy difícil negar lo existente sin ofrecer una alternativa, sin hacer la crítica en nombre de un orden social mejor; es muy difícil anunciar y animar al fin del capitalismo sin mencionar “el fantasma” que recorre Europa” y describir de qué viene cargado. Sin decir qué nos trae, qué nos es dado esperar, ese fantasma del comunismo no nos ofrecería seguridad, nos inquietaría, no sería atractivo, no devendría un objetivo. Por ello el mismo Marx cederá a este imperativo de diseñar una alternativa, especialmente en sus textos más “políticos”, como el *Manifiesto*, *Crítica del programa de Gotha*, escritos para la AIT, o sobre la Comuna, etc. En estos textos, por las coyunturas y objetivos respectivos, había que presentar la idea de comunismo como negación absoluta de la explotación y la dominación, de las injusticias y las exclusiones, como refractario a esas relaciones; pero incluso esta construcción negativa no bastaba, era necesario presentara la idea tal

⁷ Carta a Ruge. Ed. cit.

que en ella se visualizarse en positivo la igualdad, la libertad, la justicia, el individuo humano devenido sujeto real, autor de su vida⁸.

He hecho este rodeo para mostrar que la dificultad de aprehender la libertad en el texto marxiano, pues se presenta desigual en el momento de la *negación* del capitalismo -donde aparece como nueva aurora- que en el de la *afirmación* del comunismo, donde ronda insegura e imprecisa. Tanto más cuanto que la elaboración teórica que la crítica exige -para devenir crítica de la realidad y de la consciencia- le llevarán a una concepción de la historia y a una teoría del capitalismo que le irán limitando las posibilidades de pensar el futuro, e irán deslegitimando cualquier tentación “utópica” de soñarlo⁹. Por eso considero que las referencias descriptivas de Marx sobre el comunismo están hechas con las manos atadas por su filosofía y por su teoría del capital. El embellecimiento y la sacralización de los ideales no encaja en su pensamiento. Como dice en *La Guerra Civil en Francia* (1871), la clase obrera no tiene ideales que realizar, sino ayudar a salir los elementos libres de la nueva sociedad que ya están encubados en la vieja¹⁰.

⁸ Con todo, Marx siempre fue prudente, e incluso reacio, a esta vía. La ascesis que le imponía su teoría le situaban en las antípodas de quienes, décadas después y en su nombre, rivalizaban en colorear la idea de modo bizarro, discutiendo aspectos de la misma tales como si en la sociedad comunista habría un solo partido o varios, si habría ejército regular o milicias armadas, jueces o jurados, jornada de trabajo o trabajo libre, incluso si habría o no mercado, o dinero. No debieran extrañarnos estos hechos, pues en cada época los hombres soñaron sus “ciudades ideales” y “espejos de príncipes”; sí, en cambio, que los debates se hicieran en el nombre de Marx, cuyo pensamiento estuvo siempre orientado a evitar esas fugas ilusorias. Hume decía que el ser humano tiende por naturaleza a creer, y que la filosofía debe luchar por evitarlo y hacerle pensar; pienso que podríamos maquillarlo y aplicarlo a Marx: aunque los hombres tiendan por naturaleza a por condición histórica a soñar el futuro, la crítica ha de hacer lo posible para que viva en la realidad.

⁹ Sería interesante ver cómo estos límites de la teoría de Marx a su práctica política están en la base de sus numerosas, constantes, querellas contra otros teóricos y dirigentes de los trabajadores.

¹⁰ “La clase obrera no esperaba de la Comuna ningún milagro. Los obreros no tienen ninguna utopía lista para implantar por *decret du peuple*. Saben que para conseguir su propia emancipación, y con ella esa forma superior de vida hacia la que tiende irresistiblemente la sociedad actual por su propio desarrollo económico, tendrán que pasar por largas luchas, por toda una serie de procesos históricos, que transformarán las circunstancias y los hombres. Ellos no tienen que realizar ningunos ideales, sino simplemente liberar los elementos de la nueva sociedad que la vieja sociedad burguesa agonizante lleva en su seno. Plenamente consciente de su misión histórica y heroicamente resuelta a obrar con arreglo a ella, la clase obrera puede mofarse de las burdas investivas de los lacayos de la pluma y de la protección profesoral de los doctrinarios burgueses bien intencionados, que vierten sus perogrulladas de ignorantes y sus sectarias fantasías con un tono sibilino de infalibilidad científica” (K. Marx., *La guerra civil en Francia*).

No estoy sugiriendo que Marx menosprecie la consciencia; en absoluto, todo lo contrario; ni siquiera la “falsa consciencia”, pues en definitiva es una determinación de la existencia real. Lo que trato de argumentar es que a medida que desarrolla su teoría ésta se le impone -aunque ocasionalmente ceda a las determinaciones que impone el contexto-, y le empuja a reconocer -lo haga o no explícitamente- que no podemos tener el concepto de “comunismo”-o de “sociedad futura”- hasta que no esté entrando por la puerta; o sea, el comunismo se realizará cuando le llegue el momento y por quienes les toque realizarlo. Y lo harán “libremente”, es decir, adecuándolo a sus sensibilidades, necesidades, consciencia..., no como sus abuelos lo soñaron en la distancia, desde la ilusión. ¿Quiere esto decir que vendrá sólo, como regalo de los dioses? No, en absoluto, su momento será cuando se haya conseguido su *base material*, nos dice Marx; y de esa base “material” también forma parte de la “consciencia”, pues las ideas devienen fuerza material cuando arraigan en la consciencia; aunque Marx crea que, en el devenir, las ideas que se materializan son las que responden a las necesidades (subjetivas) y posibilidades (objetivas) de los hombres.

Trataré a continuación de argumentar esta tesis. Ilustraré la crítica de Marx al capitalismo en algunos lugares donde se deje ver más o menos oculta la libertad; y luego recogeré algunas de sus variadas, vagas y dispersas descripciones del comunismo que vislumbran su nueva figura. Y explicaré esa asimetría como efecto de su ontología materialista y su teoría del capitalismo.

2. La posición crítica.

La libertad ha sido siempre una cualidad de lo humano. Siempre ha sido considerada ausencia de obstáculo, poder de actuar sin subordinaciones ni límites. La idea de ser humano libre se concretado en el “sujeto”, centro de decisión, frente al objeto, mera cosa manejable. Como lo esencial del sujeto era “ser pensante”, la libertad se decidía primordialmente en su consciencia. Pensar por sí mismo, tener ideas propias..., eran expresión de libertad, “vida conforme a la esencia”; hacer

tuyas las ideas de otros era falsa conciencia, sin libertad, enajenada, “vida inesencial”. Por eso la crítica filosófica había sido siempre crítica de las ilusiones de la conciencia; en especial *crítica de la religión*, su ilusión más sublime.

La libertad, pues, se piensa de los sujetos, es un elemento constituyente de los mismos. Con más precisión, la libertad se piensa de los individuos, si bien en nuestra cultura éstos se representan en modo *sujeto*. El *cogito* cartesiano, el *sujeto transcendental* kantiano, o la *Idea* hegeliana son formas de pensar la subjetividad; y en todas ellas está presente la libertad, con su figura propia, expresada en el automovimiento, en la autocreación.

Para aprehender la libertad como constituyente del individuo hemos de representarnos éste en *modo sujeto*; no sólo sujeto pensante, sino que puede hacer y hace cosas; o sea, hemos de representárnoslo en su actividad, en sus relaciones sociales. En el capitalismo estas relaciones tienen dos ámbitos privilegiados: el *Estado*, forma capitalista de la comunidad política; y el *trabajo* (propriadamente burgués, en otros tiempos el trabajo era zona servil). En consecuencia, Marx lee la libertad en estas dos situaciones paradigmáticas del individuo; y como lo hace en clave anticapitalista, busca las “ilusiones de libertad” de la conciencia burguesa, la ocultación de la dominación bajo esa figura de la libertad, en esa falsa conciencia.

2.1. *Crítica al Estado y sus ilusiones.*

La cuestión judía es el texto juvenil que mejor expresa su posición. Era un problema real, el de la *diferencia*, de la *exclusión* política y social de una minoría; un tema de largo recorrido; y a pesar de su singularidad podía y puede extenderse a otras diferencias o “particularidades”, que decía Hegel, como la etnia, la nación, los metecos de ayer o los migrantes de hoy. Marx vio en el caso la esencia del problema del estado moderno, del estado capitalista. Veamos el planteamiento del problema:

“Los judíos alemanes aspiran a la emancipación. ¿A qué emancipación aspiran? A la emancipación *civil*, a la emancipación política. Bruno Bauer les contesta: En Alemania, nadie está políticamente emancipado. Nosotros mismos carecemos de Libertad. ¿Cómo vamos a liberaros a vosotros? Vosotros, judíos, sois unos *egoístas* cuando exigís una emancipación especial para vosotros, como judíos. Como alemanes, debierais trabajar por la emancipación política de Alemania y, como hombres, por la emancipación humana; y no sentir el tipo especial de vuestra opresión y de vuestra ignominia como una excepción a la regla [de la opresión universal], sino como su confirmación de ésta” [...] “El Estado cristiano no puede, con arreglo a *su esencia*, emancipar a los judíos; pero, además, añade Bauer, el judío no puede, con arreglo a su esencia, ser emancipado. Mientras el Estado siga siendo *cristiano* y el judío *judío*, ambos serán igualmente incapaces el uno de otorgar la emancipación y el otro de recibirla. El Estado cristiano sólo puede comportarse con respecto al judío a la manera del Estado cristiano, es decir, a la manera del privilegio, consintiendo que se segregue al judío entre los demás súbditos, pero haciendo que sienta la presión de las otras esferas mantenidas aparte”¹¹

La respuesta de Bauer es aguda, y brillante, desde una posición ilustrada universalista; pero Marx ya ha visto por dentro las tripas del Estado, como periodista “parlamentario” en la Gaceta Renana; ha presenciado los debates sobre diversas leyes, ha analizado sus argumentos. Y ha sacado una sospecha que no le abandonará, aunque aún no pueda argumentarla de modo convincente. Esa sospecha es que el Estado se viste de universal, se alza contra las particularidades, pero en su funcionamiento se niega a sí mismo, niega su concepto, se revela fiel servidor de ellas. Y esa función le es intrínseca, nació para ello, no puede ir contra su verdadera esencia disimulada; no hay esperanza.

El error y la culpa están en Hegel, que enseñó a todos a ver en el Estado la encarnación de la razón en su camino hacia lo universal. Por eso, ante el texto de Bruno Bauer, con quien tenía una gran amistad, dice:

¹¹ Ambos trabajos, el de Bruno Bauer (*Die Judenfrage*) y el de K. Marx (*Zur Judenfrage*), se han publicado juntos, en castellano, con un excelente estudio introductorio de Reyes Mates, en Bruno Bauer-Karl Marx, *La Cuestión Judía*. Barcelona, Anthropos, 2009. Aunque la tendremos presente, normalmente citaremos sobre la edición castellana de Los Anales Franco-Alemanes, Barcelona, Martínez Roca, 1970, 223 ss.

“Por eso nosotros no decimos a los judíos, como hace Bauer: no podéis emanciparos políticamente si no os emancipáis primero radicalmente del judaísmo. Les decimos, más bien: porque podéis emanciparos políticamente sin llegar a desentenderos radical y absolutamente del judaísmo, por eso mismo la *emancipación política* no es la emancipación *humana*. Cuando vosotros, judíos, queréis emanciparos políticamente sin emanciparos humanamente a vosotros mismos, la solución a medias y la contradicción no radica en vosotros, sino en la *esencia* y en la *categoría* de la emancipación política”¹².

Marx ha descubierto la perfidia del Estado desarrollado, emancipado, laico, universalista: se ha librado de la sumisión a las particularidades -no son relevantes en la vida pública-, pero las mantiene, respeta y defiende en la vida privada. Más aún: la mantiene sacralizadas, como derechos de los individuos, de todos.

“Sin embargo, la anulación política de la propiedad privada no sólo no destruye la propiedad privada, sino que, lejos de ello, la presupone. El Estado anula a su modo las diferencias de *nacimiento*, de *estado social*, de *cultura* y de *ocupación* al declarar el nacimiento, el estado social, la cultura y la ocupación del hombre como diferencias *no políticas*, al proclamar [ciudadano] a todo miembro del pueblo, sin atender a estas diferencias, como copartícipe *por igual* de la soberanía popular, al tratar a todos los elementos de la vida real del pueblo desde el punto de vista del Estado. No obstante, el Estado deja que la propiedad privada, la cultura y la ocupación *actúen* a su modo, es decir, como propiedad privada, como cultura y como ocupación [privadas], y hagan valer su naturaleza *especial*. Muy lejos de acabar con estas diferencias *de hecho*, el Estado sólo existe sobre estas premisas”¹³

El Estado nació de la diferencia y para reproducir ésta; pero la mejor manera de hacerlo es presentándose como universal, igual para todos. Al final su universalidad se revela como permisividad hacia las diferencias, como protector de las mismas: elimina la presencia de las particularidades en el Estado -libertad de religión, libertad o derechos políticos no censatarios...-, pero no las elimina, las conserva, las protege. La emancipación que permite el Estado, la figura del individuo emancipado

¹² *Ibid.*, 231.

¹³ *Ibid.*, 232.

es el sujeto de derechos. Y qué son los derechos: la consolidación de la particularidad bajo la ficción de la universalidad.

2.2. Crítica a los derechos

La figura de la libertad en la sociedad capitalista se concreta en el individuo libre y se representa en el sujeto de derechos; cuantos más mejor, pues miden su poder (poder hacer, poder crear, poder soñar). Marx dirá que la doctrina de los derechos es la filosofía del estado burgués, o sea, la forma ideal del Estado, su existencia en la idea; por tanto, lo que no es. El individuo sujeto de derechos se caracteriza por su autoposesión (de sus manos y su cerebro y cuanto logra producir con ellas, decía Locke), por el disfrute libre y seguro de su propiedad. Por ello el tratamiento marxiano de los derechos es la crítica al orden burgués, a la libertad burguesa, a su enmascaramiento de la realidad; crítica de lo que el Estado dice ser y no es. Su crítica conduce a desvelar lo que el Estado realmente es: el templo de la “libertad” que oculta la dominación.

Hegel había divinizado el Estado, encarnación de la razón, que en abstracto se vestía de universalidad; la marcha hacia su desarrollo, hacia la realización de su concepto, era saltando, venciendo, negando sus formas históricas concretas, objetivas, dominadas todas por alguna particularidad (la sangre, la nacionalidad, la propiedad, la religión, el saber...); pasaba por estas finitudes -esos “océanos de sangre”- para devenir lo que es conforme al concepto, reinado de lo universal.

Pue bien, Marx constata que las “Declaraciones de derechos del hombre y del ciudadano” (DH y DC), que proliferaron en la aparición de los estados modernos, revelan sin quererlo que esconden la particularidad que defienden. Las declaraciones ya enuncian el problema al distinguir y contraponer DH y DC; están construidas sobre la particularidad, no sobre la universalidad. Los DH no describen el ser del hombre en general, sino del hombre burgués, del hombre en las sociedades capitalistas. Y por eso, como este individuo tiene una doble existencia, una doble vida, se distinguen los DH de los DC. Los DH consagran ese individuo, lo adornan

con sus cuatro derechos “universales”: libertad, igualdad, seguridad y propiedad. Tal como son pensados, aíslan, separan al individuo burgués del hombre en general y de los otros hombres. Por tanto, aunque se postulan como universales están subordinados a defender una particularidad.

Por su parte, los DC introducen una nueva particularidad en el Estado: el ciudadano oculta al individuo privado; bajo las leyes universales, reconociendo iguales a los ciudadanos, no sólo superviven las diferencias entre los individuos, sino que se consolidan y protegen; el Estado las defiende, las cosifica.

Marx desvela el rostro jánico, la función doble de los derechos del hombre, como jaula de hierro que protege al individuo y a la vez lo controla y ahoga. Argumenta que todos ellos están subordinados a la protección de la propiedad: "Le droit de *propriété* est celui qui appartient à tout citoyen de jouir et de disposer à *son gré* de ses biens, de ses revenus, du fruit de son travail et de sa industrie"¹⁴. La libertad es libre uso de la propiedad: “El derecho humano a la libertad es, por tanto, el derecho a disfrutar de su patrimonio y a disponer de él arbitrariamente (*à son gré*), sin atender a los demás hombres, independientemente de la sociedad: el derecho del interés personal. Aquella libertad individual y esta aplicación suya constituyen el fundamento de la sociedad burguesa”¹⁵. Y la igualdad apunta en el mismo sentido: “La *égalité*... no es otra cosa que la igualdad de la *liberté* más arriba descrita, a saber: que todo hombre se considere por igual como una mónada atendida a sí misma”. Y la seguridad: “(la seguridad) no hace que la sociedad burguesa se sobreponga a su egoísmo. La seguridad es, por el contrario, el *aseguramiento* de ese egoísmo”. Todo gira, pues, en torno a la propiedad privada, y la libertad aparece como su principal barrera protectora; aunque se ponga como base de la dignidad del hombre, la libertad de las declaraciones de derechos sólo defiende a la propiedad privada. Y, en el fondo, no es

¹⁴ *Ibid.*, 245.

¹⁵ *Ibid.*, 245.

contradictorio: en el capitalismo la dignidad es muy difícil sin propiedad. Por eso en *La ideología alemana* dirá: “A este derecho a disfrutar libremente, dentro de ciertas condiciones, de lo que ofreciera el azar, se le llamaba, hasta ahora, libertad personal”¹⁶

En conjunto, nos dice, son derechos que definen un tipo de hombre para un tipo de vida: el hombre aislado, protegido, separado de los otros y de la sociedad, privado de su ser genérico. Derechos apropiados para seres enfrentados a los demás, que ven en los otros una amenaza, un enemigo; seres que no se reconocen en los otros, que no se identifican con ellos sino exteriormente, en el intercambio para la propia sobrevivencia y en las condiciones iguales de lucha de todos contra todos.

Por tanto, paradójicamente, los derechos “universales” responden a una idea de individuo enfrentado a la comunidad, que ven a los otros, alternativamente, como instrumentos útiles y como enemigos. “Muy lejos de concebir al hombre como ser genérico, estos derechos hacen aparecer, por el contrario, la vida genérica misma, la sociedad, como un marco externo a los individuos, como una limitación de su independencia personal originaria. El único nexo que los mantiene en cohesión es la necesidad natural, la necesidad y el interés privado, la conservación de su propiedad y de su persona egoísta”¹⁷.

En definitiva, para Marx los derechos de las Declaración de Derechos no expresan el ser genérico del hombre, sino el de un tipo, una particularidad. Ni los DH ni los DC expresan la universalidad del ser humano, sino la de tipos particularizados. Los derechos, por tanto, no instauran una comunidad genérica, sino que introducen en ella la escisión, la aíslan y separan en conjuntos discretos. Así, los DC ponen y expresan la “identidad política”, como miembros de un Estado, no la “identidad humana”; e identidad política es un artificio, pone como vínculo

¹⁶ K. Marx, *La Ideología Alemana*. En K. Marx- F. Engels, *Obras escogidas*. Tomo I. Moscú, Ed. Progreso, 1980, 33.

¹⁷ *La cuestión judía*. Ed. cit., 244-245.

un lazo exterior particular, las leyes de cada Estado. Por su parte, los DH tampoco son universales, pues no están pensados para el género humano, sino hechos a medida de una particularidad del mismo, de un tipo de hombre, el “burgués”. Marx puede concluir: “Los “llamados derechos del hombre son los derechos del *miembro de la sociedad burguesa*, es decir, del hombre egoísta, del hombre separado del hombre y de la comunidad”¹⁸.

En conjunto, nos dice, los DH y los DC son derechos que definen un tipo de hombre para un tipo de vida: aislado, protegido, separado de los otros y de la sociedad, privado de su ser genérico. Derechos apropiados para seres enfrentados a los demás, que ven en los otros una amenaza, un enemigo; seres que no se reconocen en los otros, que no se identifican con ellos sino exteriormente, en el intercambio para la propia sobrevivencia y en las condiciones iguales de lucha de todos contra todos. En ese contexto la libertad tiene el atractivo que tiene y para quien lo tiene. En todo caso, en tanto subordinada a la propiedad, la alternativa posible desde la crítica será su abolición. Pero ¿puede ser abolida la propiedad? En su forma capitalista sí, del mismo modo que el capitalismo negó otras figuras anteriores; en absoluto, no. El comunismo, la sociedad alternativa al capitalismo, inaugurará una forma buena de propiedad. ¿Podemos conocerla? Podemos soñarla, e incluso podemos -por oposición a otras formas históricas conocidas- ir elaborando su concepto, aunque siempre en forma provisional. Sólo al final el concepto quedará desarrollado; sólo al final, y de hecho al final del socialismo, pues ahí también se estará en movimiento. Fijarlo puede ser psicológicamente satisfactorio, pero la crítica pone límites a la imaginación.

¹⁸ *Ibid.*, 246.

2.3. Crítica al trabajo y sus ilusiones.

La conciencia burguesa del trabajo -que nadie expresó mejor que Fichte y Hegel-, sin duda ligada a la historia de esta clase social, lo elevó a actividad “esencial” del hombre, no sólo como medio de vida sino como expresión de su actividad creadora, categorizada en la dialéctica entre el espíritu subjetivo y el objetivo. Marx asume esta perspectiva y la desplaza y concreta. En *La ideología alemana* dice: “Podemos distinguir al hombre de los animales por la conciencia, por la religión o por lo que se quiera. Pero el hombre mismo se diferencia de los animales a partir del momento en que comienza a *producir* sus medios de vida, paso éste que se halla condicionado por su organización corporal. Al producir sus medios de vida, el hombre produce indirectamente su propia vida material”¹⁹. Piensa el trabajo como actividad creadora de productos (medios de vida y medios de producción), pero también creadora del arte y los valores, del progreso y la ciencia, de la sociedad y la historia. Todas las manifestaciones de la vida estaban ligadas al trabajo, elevado a medio de autocreación y de transformación del mundo.

Es normal que, en su crítica, buscara en el trabajo la manera de vivir y las condiciones de esa vida; es comprensible que en esa mirada se le revela la relación del trabajador con la libertad, o con su ausencia, en ese trabajo asalariado, “trabajo enajenado”. Y es normal que su crítica se dirigiera también a la conciencia que tenía la sociedad del trabajo, conciencia que se manifestaba y legitimaba en la naciente y floreciente ciencia: la *economía política*; y es comprensible que en su crítica se le revelara que esta ciencia ocultaba la realidad del trabajador, reduciéndolo a “propietario” de su *fuerza de trabajo*, que vendía como mercancía en el mercado. O sea, desde sus primeros contactos con la ciencia económica, como muestran los llamados *Manuscritos económico-filosóficos*, de 1844, su mirada se fija en el trabajo enajenado, una forma de sumisión que no deja rendijas a la libertad. Después, en los diversos manuscritos

¹⁹ K. Marx, *La Ideología Alemana*. Ed. cit, 9.

preparatorios de su proyecto de *Crítica de la Economía Política*, así como en *El Capital*, va deconstruyendo la libertad ilusoria de los sujetos -el trabajador y el propietario-, que bailan al ritmo de la mercancía, que convierte al trabajador en su “porteador” -con ironía dice que “las mercancías no van solas al mercado, necesitan alguien que las porte”- y al propietario capitalista en un súbdito guardián del templo del valor. O sea, la libertad no aparece en el trabajo, presunto lugar y medio donde el ser humano debe construir la base material de su existencia genérica; al contrario, allí la libertad está ausente, allí reina la dominación, intrínseca a la reproducción del valor.

2.4. Propiedad privada y trabajo enajenado

No me detendré en la descripción y análisis de las diversas *formas de la enajenación en el trabajo*; son bien conocidas²⁰. Me limitaré a recordar un par de aspectos, que considero relevantes. El primero, que Marx pone mucho énfasis en la importancia de la *enajenación* en el proceso de

²⁰ 1ª: “El obrero es más pobre cuanto más riqueza produce, cuanto más crece su producción en potencia y en volumen. El trabajador se convierte en una mercancía tanto más barata cuantas más mercancías produce. La desvalorización del mundo humano crece en razón directa de la valorización del mundo de las cosas. El trabajo no sólo produce mercancías; se produce también a sí mismo y al obrero como *mercancía*, y justamente en la proporción en que produce mercancías en general” [...]. “Este hecho, por lo demás, no expresa sino esto: el objeto que el trabajador produce, su producto, se enfrenta a él como un *ser extraño*, como un *poder independiente* del productor” (M, XXII, 105); 2ª: El producto no es más que el resumen de la actividad, de la producción. Por tanto, si el producto del trabajo es la enajenación, la producción misma ha de ser la enajenación activa, la enajenación de la actividad; la actividad de la enajenación. En el extrañamiento del producto del trabajo no hace más que resumirse el extrañamiento, la enajenación en la actividad del trabajo mismo”. [...] “el trabajo es *externo* al trabajador, es decir, no pertenece a su ser; en su trabajo, el trabajador no se afirma, sino que se niega; no se siente feliz, sino desgraciado” (M, XXIII, 108-109); 3ª: “En la forma de la actividad vital reside el carácter dado de una especie, su carácter genérico; y la actividad libre, consciente, es el carácter genérico del hombre. La vida misma aparece sólo como *medio de vida*”. [...] “El animal es inmediatamente uno con su actividad vital. No se distingue de ella. Es *ella*. El hombre hace de su actividad vital misma el objeto de su voluntad y de su conciencia. Tiene actividad vital consciente”. [...] “La producción práctica de un *mundo objetivo*, la elaboración de la naturaleza inorgánica es la afirmación del hombre como un ser genérico consciente, es decir, la afirmación de un ser que se relaciona con el género como con su propia esencia o que se relaciona consigo mismo como ser genérico” (M, XXIV, 112-113); 4ª: “Una consecuencia inmediata del hecho de estar enajenado el hombre del producto de su trabajo, de su actividad vital, de su ser genérico, es la enajenación *del hombre respecto del hombre*. Si el hombre se enfrenta consigo mismo, se enfrenta también al *otro*”. [...] “Si el producto del trabajo me es ajeno, se me enfrenta como un poder extraño, entonces ¿a quién pertenece? Si mi propia actividad no me pertenece, si es una actividad ajena, forzada, ¿a quién pertenece entonces? A un ser otro que yo. ¿Quién es ese ser?” (M, XXIV, 113-114). Citamos de la edición en castellano Karl Marx, *Manuscritos. Economía y Filosofía*. Madrid, Alianza Editorial, 1968. En números romanos la referencia a la versión original de V. Adoratsky.

trabajo, en los medios de trabajo. De hecho considera que ella es la base de las otras formas de enajenación, incluidas la que se dan en las sobreestructuras. Su posición materialista se lo exige: la dominación de clase no nace de la voluntad del capitalista, sino de la enajenación de los medios de producción; y esta enajenación no es para Marx obra del demonio, sino que está inscrita en la lógica del trabajo.

Esto es coherente con los principios ontológicos y con la teoría marxiana del capitalismo, que se representan las relaciones sociales cabalgando sobre las técnicas, sobre las condiciones de trabajo, sobre la relación de los trabajadores con los medios de producción. Esta posición, además, anticipa la que mantendrá en el conocido “Fragmento sobre las máquinas”, de los *Grundrisse*, asumida definitivamente en *El Capital*. De ver la pérdida de subjetividad en el proceso de trabajo, que no controla, que siente exterior, “trabajo forzado”, y que le priva de su realización como ser humano.., pasa a ver al trabajador disuelto en la máquina, formando parte de ella, moviéndose a su ritmo como una pieza mecánica; una megamáquina que le ha robado el saber -ya no le pertenece, está incorporado en la máquina-; y, sobre todo, una megamáquina que le está disputando lo único que aparentemente le mantiene útil al capitalismo, la “producción de plusvalor”.

El segundo aspecto que quiero resaltar es que Marx considera tan decisiva la enajenación del trabajador en el proceso, en los medios, que disputa y gana la posición de privilegio que goza la “propiedad privada” como referente de los males del capitalismo. Se comprende que la representación que concentra los males sociales en un elemento o relación tiene ventajas estratégicas, pues favorece la identificación del enemigo y la lucha; además, de paso facilita la alternativa: basta abolir al diablo para pasar de la noche al alba. Eso ha pasado con la propiedad privada: símbolo de todo mal que hace de su abolición el remedio. Pero a Marx le gusta ir siempre un par de pasos más lejos, no se fía de la consciencia que una época tiene de sí misma; la consciencia hay que contrastarla con las condiciones de existencia, no sea que se trate de una falsa consciencia. Y eso es lo que hace, y al hacerlo descubre que el

origen del mal no está en la aparición de la propiedad privada, como creía Rousseau, sino que ésta es resultado de un demonio más resiliente, más complicado de eliminar: el trabajo enajenado. O sea, para lo que aquí nos interesa, la propiedad privada es el medio o instrumento creado por el trabajo enajenado mediante el cual éste niega la libertad de los individuos, les impone niega como sujetos y les convierte en súbditos²¹.

Cuando consideramos que la negación de la libertad del individuo es *efecto de la propiedad privada*, tenemos fácil la lucha y, sobre todo, nos facilita el conocimiento del destino. Basta su abolición para que el individuo brote libre rompiendo sus cadenas; en cambio, si la base de la enajenación es el trabajo enajenado, el trabajo en su determinación tecnológica, el problema de la libertad en el comunismo -si se prefiere, en el "postcapitalismo"- se nos resiste. Si la enajenación está más allá y más acá de la propiedad privada, más allá del capitalismo y del socialismo está en la forma tecnológica que adquiere la sociedad desarrollada, la enajenación persiste en la alternativa, cualquiera que sea ésta -a no ser que ahora soñemos un comunismo austero y ascético, que no era la idea de Marx-; la enajenación sobrevive a la abolición de la propiedad privada.

Marx lo ve claro desde su teoría: "Sólo en el último punto culminante de su desarrollo descubre la propiedad privada de nuevo su secreto, es decir, en primer lugar, que es el *producto* del trabajo enajenado, y, en segundo término, que es el *medio* por el cual el trabajo se enajena, la *realización de esta enajenación*"²². Por si hay dudas de su convicción: "El salario es una consecuencia inmediata del trabajo enajenado y el trabajo enajenado es la causa inmediata de la propiedad privada. Al desaparecer un término debe también, por esto, desaparecer el otro". [...] "La relación del trabajador con el trabajo engendra la relación de éste con el del capitalista o como quiera llamarse al patrono del trabajo. La *propiedad privada* es, pues, el producto, el resultado, la consecuencia necesaria del

²¹ Recuerdo aquí y recomiendo el bello libro de J. Ramón Capella, *Los ciudadanos siervos*. Madrid, Trotta, 2005.

²² *Manuscritos*, ed. cit., XXV, 116.

trabajo enajenado, de la relación externa del trabajador con la naturaleza y consigo mismo”²³. Claro, esto es lo que piensa Marx, no tenemos por qué creerlo; pero aquí hablamos de la libertad en Marx, y hemos de reconocer que estos problemas los pensó intensamente.

2.5. *La crítica y sus límites.*

La posición crítica de Marx era de inicio muy filosófica, y muy dirigida a la denuncia de las incoherencias y ficciones que afectan a la consciencia. No tenía aún una teoría de capital; esa teoría había que elaborarla. Ni siquiera tenía de inicio una filosofía de la historia *materialista* (“materialismo histórico”), que aportara perspectiva y consistencia a su crítica. Se puso a la tarea enseguida, en *La Ideología alemana*. Por eso enfatizo que en estos textos domina su posición subjetiva anticapitalista; posición que irá madurando con el desarrollo de la teoría, pero que a su vez marcará la orientación de ésta. El marxismo no es una lectura neutra e imparcial de la realidad; el positivismo es también una falsa consciencia.

Consideremos de nuevo la posición que mantiene: “no conocemos adónde vamos, pero sabemos de donde venimos”. Se lo cuenta a Ruge, cuando proyectan una revista de lucha, de crítica. En ella queda la consigna: como no podemos saber adónde vamos, nuestra tarea será *ayudar a la historia a hacer su camino*; en otros tiempos muchos de nosotros considerábamos que la tarea revolucionaria era agudizar las contradicciones. Marx mantendrá esta idea juvenil hasta el último día, cada vez más forzado por la teoría que iba elaborando, que no le permitía saltos al vacío. Estaba convencido que el destino es desconocido, indefinido, que la historia es abierta; son exigencias de la razón práctica, diría Kant; son condiciones para creer en la libertad, y sin esa creencia ¿cómo puede desearse? Y sin voluntad ¿cómo puede realizarse? ¿Encomendándonos a la pendiente del río? Marx lo tenía claro: sólo hay libertad si no hay destino, si el futuro no está escrito. Así lo creía y así se

²³ *Ibid.*, XXVI, 117.

lo exigía su posición teórica (su materialismo histórico y su crítica del capitalismo). Era así, aunque se permitiera alguna licencia, como la de ver al final la sociedad sin clase. ¿No cerraba así la historia al estilo de Kant -reino del derecho- o de Hegel -vita ética?

La crítica de Marx al capitalismo le llevaba a elaborar su teoría, y a grandes rasgos la teoría de la historia. Era necesario para incidir en el presente, para cambiar el mundo, para crear las condiciones de posibilidad de un orden nuevo; y ello se consigue mediante el conocimiento, mediante el saber (la consciencia es saber). Hay que elaborar la teoría del capital y de la historia. Y al elaborar la teoría se domina el futuro, se racionaliza, se desencanta, se puebla de nuevos lugares, formas y límites; *cuanto más potente es la teoría, menos espacio queda para la libertad*. Esta es la paradoja. Marx, como militante, no puede quedarse en la crítica; ha de alumbrar la alternativa, con los límites que su teoría del capitalismo y su materialismo filosófico le imponen. Pero la teoría, por científica, por racional, ve, exige o crea una figura de la realidad en clave de necesidad, en clave “determinista”. En esa tensión hemos de situar su pensamiento.

De entrada, tras su crítica subjetiva al trabajo y al Estado, la tentación es clara: abolir el trabajo enajenado (la propiedad privada de los medios de producción) y abolir el Estado. Y en el hueco de esas tareas destructivas, negativas, surge impreciso y difuso lo nuevo; de la *aniquilación* surgirá una *creación*: el comunismo. Tras el ángel exterminador surge un mundo *ex novo*. Éste en realidad será lo que pueda ser, posibilidad determinada; pero de momento se deja soñar, se deja desear, y así mantiene su posibilidad abierta. Marx también cede a esa tentación, pero la teoría que va elaborando le va cerrando las puertas; la ciencia recorta el espacio de los dioses, del mundo mágico.

Marx, para que su crítica fuera radical y efectiva, más práctica, le iría exigiendo límites muy precisos en la imaginación del futuro; ponía barreras a la tentación de ver el final de la historia, o al menos el destino hacia el que se desliza. Recordemos las dos tesis que enuncia en un lugar privilegiado, en el “Prólogo” de 1859 a la Contribución a la Crítica de

la Economía Política. Inmediatamente después de ofrecer una síntesis brillante del materialismo histórico, que parece enunciar la inevitabilidad del recorrido y el desenlace, escribe: “Una formación social no desaparece nunca antes de que se desarrollen todas las fuerzas productivas que caben dentro de ella, y jamás aparecen relaciones de producción nuevas y superiores antes de que hayan madurado, en el seno de la propia sociedad antigua, las condiciones materiales para su existencia”. Y enseguida: “Por eso la humanidad se plantea siempre únicamente los problemas que puede resolver, pues un examen más detenido muestra siempre que el propio problema no surge sino cuando las condiciones materiales para resolverlo ya existen o, por lo menos, están en vías de formación”

Hablan por sí mismas. Ponen los límites de lo que se puede decir del futuro de la sociedad. En los límites de esa teoría, cada vez más estrechos, la libertad se va redefiniendo y reubicando para subsistir. Cada vez más se desplaza al horizonte, como una “idea” kantiana, que ilumina e interviene desde fuera, pero que no se deja apresar, no se deja reducir a concepto, no se deja usar como parte en una realidad constituida; en su función de *ser constituyente* le va la vida.

Lógicamente, esta posición crítica seguirá adelante, ayudada y modulada por la ontología y la teoría del capitalismo que iba construyendo. La crítica seguirá activa, cambiando el vocabulario, perdiendo retórica y ganando racionalidad; seguirá siendo crítica de la realidad, pero cada vez más crítica de la economía política, es decir, de la consciencia dominante, de la representación de su realidad que se hacía la clase burguesa. Como ejemplo, la enajenación deja paso a los análisis del fetichismo de la mercancía en el primer capítulo de *El Capital*. Allí se juega con los secretos de ese elemento pobre de la sociedad devenido amo: la mercancía como sujeto, como ciudadana del mercado, con los derechos que este concede a los suyos, incluido el de libertad; la mercancía a lomos de su porteador, su “propietario”, que ilusoriamente se cree libre y amo cuando, en realidad, sigue el baile de la mercancía y sólo posee el valor que le asigne el mercado.

2.6. *El fetichismo de la mercancía.*

Permitidme, para cerrar el apartado “crítico”, una reconstrucción irónica del fetichismo de la mercancía. Para un observador ingenuo, que contempla de cerca el fenómeno, la mercancía es ese objeto miserable e insignificante, mero producto concebido y realizado libremente por un sujeto poderoso que decide sus formas de existencia. Decide libremente producir ese objeto y decide libremente si lo consume o lo lleva al mercado, es decir, si convierte ese objeto en mercancía -la intercambia o la vende- o lo condena a ser mero bien de consumo para sí mismo. Y en esa mirada ingenua el sujeto, el individuo humano como productor, decide libremente las condiciones del intercambio, su valor de cambio, su precio. En ese movimiento de la mercancía se revela la *libertad* del sujeto propietario de la misma, que preside toda la escena, que rige los gestos y figuras; la libertad está allí -así lo parece- sólo como libertad del individuo propietario y poseedor; y está allí, en el proceso, operando, sin necesidad de justificación, sin exhibir credenciales. Es una mercancía porque su amo lo ha decidido así, y se mueve a su ritmo, baila a su son.

Pero, desde una planta superior, otro espectador, a quien los árboles no ocultan el bosque, sonrío irónico ante aquella ilusión de libertad como poder hacer, crear y decidir. Desde allí las cosas se ven de otra manera. Este espectador de altura ve que el productor ha sido obligado a producir esa mercancía -imaginemos que se trata de aceite- renunciando al cultivo del trigo, que producía antes, porque cuando llevaba éste al mercado, no le dejaban entrar, no aceptaban que fuera “mercancía”, sufría la represión de esa regla del mercado -que no es territorio libre- que establece el “reservado el derecho de admisión”. Regla sutil, que sirve para distinguir entre “sin papeles” y “legales”... Claro, el mercado no prohíbe la entrada *ad hominem*, pero considera que un objeto o producto del trabajo para ser aceptado como mercancía, ha de reunir una condición esencial: ser deseado por otro. Su propietario puede amar mucho el trigo, pero si nadie más lo ama, ese trigo no es mercancía. Podríamos decir: “nació para mercancía, luego...” No, nació como producto, y su productor cargó en su

concepto su destino: mercancía. Pero, como el cocodrilo, a veces no pasa de caimán. Devenir mercancía no está en la mano, en el poder, en la libertad, del productor, sino en las reglas del mercado.

Podríamos seguir la historia: al intercambiarla, ha de hacerlo conforme a la ley del valor... Incluso al producirla, ha de hacerlo teniendo en cuenta las exigencias del mercado. En la economía mercantil se produce para el mercado, teniendo en cuenta sus reglas, objetivos y condiciones. El sujeto ahora aparece como mero soporte. Marx decía: "las mercancías no van solas al mercado". Claro, necesitan un "porteador", un lacayo que les preste su cuerpo. Ahora, pues, la libertad no es del sujeto; la reina es la mercancía, que parece tener vida propia, pues tiende a perseverar en el ser... Claro, Marx se burla de esa "libertad" del individuo en el mundo de la producción capitalista

3. *La posición práctica: "Il comunismo è mobile".*

3.1. *Del dónde al hacia dónde.*

Marx no quería ni podía ofrecernos un *propuesta o alternativa comunista* medianamente desarrollada. Su comentada posición inicial en la carta a Ruge era el comienzo: respondía a una filosofía de la historia que, reformulada en clave materialista, sería determinante. Por otro lado, la teoría del capital que construyó se acoplaba bien a esa concepción; filosofía y teoría se apoyaban y limitaban mutuamente, dando lugar a una representación del ser social bastante consistente. Su formulación se iría matizando, pero progresivamente consolidándose. En consecuencia, su idea del comunismo -en especial respecto al trabajo, el Estado, las formas de la libertad...-, muy subordinada a esta elaboración teórica, no se desplegaría nunca de modo satisfactorio, ni devendría un concepto equivalente al del capital. No hay comparación posible entre su idea vaga y provisional (de comunismo) y su concepto sólido y definido (de capitalismo). Éste es minucioso y realista mientras que el comunismo queda descrito con alusiones dispersas, fragmentadas, ocasionales, y cada vez menos "libres", menos creativas, por su creciente subsunción en

la filosofía materialista y la teoría del capital. De hecho, las descripciones del comunismo son cada vez más inferencias permitidas o exigidas por la dialéctica del capital. A Marx le interesaba más mostrar la génesis del comunismo desde las entrañas del capitalismo; así el concepto ganaba realidad pero perdía visibilidad y atractivo revolucionario²⁴.

Ahora bien, como he dicho, es difícil ejercer una crítica social sin tener de fondo una alternativa, una idea de mundo mejor. La misma ciencia hace predicciones, es ésta una de sus funciones más apreciadas. Y aunque en las ciencias sociales la imaginación siempre ha tenido límites más estrechos, la experiencia nos revela que deja espacios a la imaginación razonable; o que el crítico social se los toma por su cuenta. En el caso de Marx, con una consciente posición política (de clase) y teórica (materialista y dialéctica), la neutralidad perdía todo atractivo; la suya era una teoría hecha para negar (la realidad y la consciencia).

En la reflexión política hay siempre un *imperativo práctico* que empuja lo suyo: la crítica ha de servir para algo, si no pierde sentido y legitimidad. La crítica, aunque sea con luces cortas, ha de alumbrar el futuro; la de Marx había de pensar el comunismo, aunque fuera a grandes trazos. Y había de pensarlo como lo otro de lo existente: y puesto que lo existente era la dominación, el comunismo había de ser la libertad. “Hasta donde se pueda, hay que pensar el comunismo como libertad” parece ser el compromiso objetivo de Marx.

Ahora bien, esos límites son problemáticos; y no sólo para quienes tengan una idea “subjetivista” de la libertad, sino para quienes comparten o están dispuestos a compartir la que Marx elabora. En general se tiende a pensar que la determinación básica del comunismo es la *igualdad*, no la *libertad*. ¿Es esto así? Es lo que suele decirse, pero con los textos en la mano parece que, en realidad, Marx las ve muy unidas. La igualdad es más fácil de establecer, apenas necesita determinaciones; la libertad, en

²⁴ La historia del marxismo estuvo convulsionada por este problema; deberíamos valorar sus cicatrices.

cambio, se resiste; no es fácil pensar un orden socioeconómico que realice la libertad; lo intenta, pero no logra expresarlo con claridad. Dice: “la sociedad comunista es la única sociedad en la cual el libre desarrollo de los individuos deja de ser una mera frase” (*La ideología alemana*). Y en otro momento: “En lugar de la vieja sociedad burguesa, con sus clases y sus antagonismos de clases, deberíamos tener una asociación, en la cual el libre desarrollo de cada uno es la condición para el libre desarrollo de todos” (*Manifiesto*). Incluso: “[El comunismo es] una desarrollada forma de sociedad, una sociedad en la cual el completo y libre desarrollo de todas las formas individuales constituye la regla general” (*El Capital*). No pasan de ser expresiones genéricas orientativas, que aportan poco al concepto de “sociedad libre”, y menos al de “libertad”

Es razonable pensar que habla de otra figura de la libertad; libertad como significante flexible, que incluye *emancipación* de toda opresión y explotación, *liberación* del dominio de clase; *participación*, como *auto-realización* mediante el trabajo de los seres humanos en tanto en cuanto seres-genéricos. Pero, en realidad, se trata de una idea -y difusa- más que de un concepto; una idea que sugiere relaciones positivas por negación de las hegemónicas en el capitalismo. Diría más, una idea de libertad que seleccionaba y recogía lo que no se temía ni cabía en el capitalismo; por tanto, una idea que iba alumbrando un concepto hecho de experiencias de vida y de lucha en el capitalismo y que esperaba su momento, su tiempo; esperaba un nuevo orden social donde aparecer dominante.

Sí, suena a hegeliano, pero Marx veía que el concepto de libertad “esperaba”, que de alguna manera estaba allí, en la base que iba produciendo el capitalismo, en el cuerpo y el alma de la gente herida y expoliada; la libertad tenía que estar allí subsumida, exigiendo desenredarse y desarrollarse. En lugar de caer en la tentación de buscarla en los sueños, Marx buscaba esclarecer cómo se estaba desarrollando en terreno enemigo. Claro, esa génesis de la libertad y su concepto es una exigencia de la teoría de Marx; y aunque no sea fácil explicitar su desarrollo, al menos podemos entender la conclusión: la *idea*

de libertad en el comunismo es un ideal exterior, guía, esperanza; en cambio, su concepto de libertad es un producto interior al capitalismo, que va abriéndose paso, definiéndose, determinándose; un concepto que se desarrolla, se construye, desde las necesidades y experiencias de la gente sometidas a la dominación. Aunque nos cueste asumir esos límites -con frecuencia el mismo Marx se olvida de ellos-, la libertad específica que atribuye Marx como propia del comunismo nace y se desarrolla subsumida en el capitalismo, y florecerá en la base material que se produce el capitalismo “cuando llegue su primavera”, cuando se produzca ese cambio de forma hegemónica que solemos llamar “revolución”²⁵

3.2. *Los dos reinos.*

En un pasaje de *El Capital* muy conocido y emblemático, Marx define el comunismo como el *movimiento* que va poco a poco arrancando a los hombres del *reino de la necesidad* y situándolos en el *reino de la libertad*. O sea, un movimiento en la sociedad que recorta y minimiza el trabajo y ensancha y fortalece el tiempo libre. En ese pasaje Marx pone la libertad -su posibilidad y realidad- fuera de esfera productiva, en su *exterior*. Dice, en substancia, que la libertad depende de la productividad y que su ámbito de existencia es el tiempo libre, fuera del tiempo de trabajo. Entiende que todos los modos de producción tienen su tiempo de necesidad, sin que ninguno escape a esa maldición bíblica; argumenta que ese tiempo disminuye, a pesar de las crecientes necesidades, por la *creciente productividad*; y sugiere que la solución más racional es el *trabajador colectivo*, que minimice esfuerzos y libere el trabajo de subordinaciones a objetivos exteriores al mismo.

Con sus propias palabras:

“La riqueza real de la sociedad y la posibilidad de ampliar constantemente el proceso de su reproducción no dependen de la duración del plustrabajo, sino de su

²⁵ También respecto a la “revolución” solemos identificar la idea con el concepto, pero ese es otro tema.

productividad y de las condiciones más o menos fecundas de producción en que se lleva a cabo. De hecho, el reino de la libertad sólo comienza allí donde cesa el trabajo determinado por la necesidad y la adecuación a finalidades exteriores; con arreglo a la naturaleza de las cosas, por consiguiente, está más allá de la esfera de la producción material propiamente dicha. Así como el salvaje debe bregar con la naturaleza para satisfacer sus necesidades, para conservar y reproducir su vida, también debe hacerlo el civilizado, y lo debe hacer en todas las formas de sociedad y bajo todos los modos de producción posibles. Con su desarrollo se amplía este reino de la necesidad natural, porque se amplían sus necesidades; pero al propio tiempo se amplían las fuerzas productivas que las satisfacen. La libertad en este terreno sólo puede consistir en que el hombre socializado, los productores asociados, regulen racionalmente ese metabolismo suyo con la naturaleza poniéndolo bajo su control colectivo, en vez de ser dominados por él como por un poder ciego, que lo lleven a cabo con el mínimo empleo de fuerzas y bajo las condiciones más dignas y adecuadas a su naturaleza humana. Pero éste siempre sigue siendo un reino de la necesidad. Más allá del mismo empieza el desarrollo de las fuerzas humanas, considerado como un fin en sí mismo, el verdadero reino de la libertad que, sin embargo, sólo puede florecer teniendo aquel reino de la necesidad como su base. La reducción de la jornada laboral es la condición básica”²⁶.

Ese es el texto. Quiero destacar esa referencia al reino de la libertad que “comienza allí donde cesa el trabajo determinado por la necesidad y la adecuación a finalidades exteriores”. Seguramente es la determinación más genuinamente “socialista”, dado que la más sorprendente, la identificación con la disminución de la jornada de trabajo, ya pertenece a la *base material* que está creando el capitalismo desarrollado. Liberarse de la sumisión del trabajador y su trabajo a determinaciones exteriores - producción de valor, acumulación de capital...- implica sacar el trabajo de su firma enajenada, sacar el trabajo de su subsunción capitalista y ponerlo bajo otra forma, con otros objetivos y funciones.

Libertad y necesidad quedan como dos territorios exteriores, en cierto sentido enfrentados, si bien condenados a la unidad, pues este reino de la libertad “sólo puede florecer tomando como base material aquel reino de

²⁶ K. Marx, *El Capital*, I, cap. 48. Cito de la edición de Siglo XXI.

la necesidad”²⁷. Hay que comprar la vida con la muerte, parece decirnos. Por eso, “conforme a la naturaleza de las cosas”, la libertad queda fuera de la producción. Se cierra la puerta a la ilusión del *trabajo-juego*, con la que coquetearon socialistas utópicos y marxistas optimistas; sólo queda la ilusión de *abolir el trabajo* (formalmente), alternativa tentadora, como veremos, pero también le llegará su hora.

3.3. Comunismo y tiempo libre

Es un tanto sorprendente que en el *pasaje de los dos reinos* la libertad se defina desde el “tiempo libre”, libre del trabajo. Esa idea parece ser hegemónica en nuestras sociedades, y podríamos calificarla como una *ilusión* del individuo capitalista; y en parte lo es. Lo cual no quita toda la validez a esa figura, pues la representación de la libertad como “tiempo libre” tiene su aspecto subversivo, no es muy del gusto del capital, que ha tenido que concederlo con sangre. Para el capital el tiempo libre es por definición improductivo, indiferente al valor, de ahí que -forzado a concederlo- se las haya ingeniado para “explotarlo”, para sacarle provecho... Pero éste es otro tema.

Marx ya había hablado de otra figura de la libertad que, aunque se apoyara en el tiempo libre -propiciado por el crecimiento de la productividad-, incluía otros contenidos. En *La ideología alemana* había escrito:

²⁷ Engels aborda este tema en *Anti-Dühring*) en términos semejantes a los de Marx: “Con la toma de posesión de los medios de producción por la sociedad se elimina la producción mercantil y, con ella, el dominio del producto sobre el productor. La anarquía en el seno de la producción social se sustituye por la organización consciente y planeada. Termina la lucha por la existencia individual. Con esto el hombre se separa definitivamente, en cierto sentido, del reino animal, y pasa de las condiciones de existencia animales a otras realmente humanas. El cerco de las condiciones de existencia que hasta ahora dominó a los hombres cae ahora bajo el dominio y el control de éstos, los cuales se hacen por vez primera conscientes y reales dueños de la naturaleza, porque y en la medida en que se hacen dueños de su propia asociación. Los hombres aplican ahora y dominan así con pleno conocimiento real las leyes de su propio hacer social, que antes se les enfrentaban como leyes naturales extrañas a ellos y dominantes. La propia asociación de los hombres, que antes parecía impuesta y concedida por la naturaleza y la historia, se hace ahora acción libre y propia. Las potencias objetivas y extrañas que hasta ahora dominaron la historia pasan bajo el control de los hombres mismos. A partir de ese momento harán los hombres su historia con plena conciencia; a partir de ese momento irán teniendo predominantemente y cada vez más las causas sociales que ellos pongan en movimiento los efectos que ellos deseen. Es el salto de la humanidad desde el reino de la necesidad al reino de la libertad” ((Secc. 3ª Cap. II, 280)

“Solamente dentro de la comunidad tiene todo individuo los medios necesarios para desarrollar sus dotes en todos los sentidos; solamente dentro de la comunidad es posible, por tanto, la libertad personal. En los substitutos de la comunidad que hasta ahora han existido, en el Estado, etc., la libertad personal sólo existía para los individuos desarrollados dentro de las relaciones de la clase dominante y sólo tratándose de individuos de esta clase. La comunidad aparente en que se han asociado hasta ahora los individuos ha cobrado siempre una existencia propia e independiente frente a ellos y, por tratarse de la asociación de una clase en contra de otra, no sólo era, al mismo tiempo, una comunidad puramente ilusoria para la clase dominada, sino también una nueva traba. Dentro de la comunidad real, los individuos adquieren su libertad en la acción de asociarse y por medio de la asociación”²⁸

Por tanto, la libertad alude a otras relaciones, a otro modo de asociarse y organizarse; es decir, apunta a una figura alternativa de libertad. Aunque, obligado por su teoría, la libertad pivotara siempre sobre las posibilidades que engendraba el capitalismo. El comunismo no podía nacer sólo del puro rechazo, como negativo de la dominación capitalista, sino de las entrañas del capital que -sin saberlo, sin quererlo y contra su propia existencia- iba creando la base material que lo hiciera posible

Esta concepción de la historia -que piensa los modos de producción como “formas” sociales que se imponen a otras y que acaban siendo desplazadas por unas nuevas- ya estaba esbozada en *La ideología alemana*. Ya allí planteaba el comunismo como desenlace del capitalismo, engendrado en el seno de éste; lo planteaba en concreto desde el movimiento de la “división de trabajo”. La “división del trabajo” radical, universal, la implanta el capitalismo y en esa forma basa su enorme productividad. La *división del trabajo* portaba bajo el brazo la *enajenación del trabajador*, el dominio del producto sobre el productor; pues bien, al final esa forma ha actuado en secreto para el comunismo, pues extiende la socialización a nivel universal; lo que hoy llamamos “capitalismo global”, todos dependiendo de todos. Marx, cuando esa división del trabajo estaba en pañales, si comparamos con la de hoy, supo leer en ella

²⁸ *La Ideología alemana*, ed. cit., 31

el futuro. Pensó que la división del trabajo, que había posibilitado en el capitalismo una rica base material y un pobre individuo unidimensional, era el referente para pensar la alternativa. Y así lo hace, primero describiendo la indigencia ontológica del individuo en el capitalismo y a continuación exponiendo su idea de sociedad alternativa: en contraposición a la unidimensionalidad del trabajo capitalista, una presentación del socialismo teñida de utopía:

“En efecto, a partir del momento en que comienza a dividirse el trabajo, cada cual se mueve en un determinado círculo exclusivo de actividades, que le es impuesto y del que no puede salirse; el hombre es cazador, pescador, pastor o crítico *crítico*, y no tiene más remedio que seguir siéndolo, si no quiere verse privado de los medios de vida; al paso que en la sociedad comunista, donde cada individuo no tiene acotado un círculo exclusivo de actividades, sino que puede desarrollar sus aptitudes en la rama que mejor le parezca, la sociedad se encarga de regular la producción general, con lo que hace cabalmente posible que yo pueda dedicarme hoy a esto y mañana a aquello, que pueda por la mañana cazar, por la tarde pescar y por la noche apacentar el ganado, y después de comer, si me place, dedicarme a criticar, sin necesidad de ser exclusivamente cazador, pescador, pastor o crítico, según los casos”²⁹

Queda en la oscuridad cómo la sociedad regula la producción para permitir esa ruptura con la división del trabajo; y cómo cabe esa libertad absoluta de la voluntad individual en un orden socialista donde se realiza el ser genérico del hombre. Hay muchos motivos para pensar que aquí Marx se deja ir al inferir un modo de vida donde no aparecen las necesidades. La vida a la que lude parece de ficción; esa libertad de ser en cada momento lo que uno quiere parece lo apuesto a la determinación que se sufre en el capitalismo. Ahora bien, no es arbitraria, cumple su función, pues apunta la dirección y genera esperanza; y sin esperanzas no hay convicciones, y sin éstas se debilita la acción necesaria para la negación del presente. Marx tendrá tiempo y ocasiones -y nuevas experiencias- para las matizaciones, para reconfigurar el dibujo con contenidos más realistas. El desarrollo de su teoría del capital le obligará

²⁹ *Ibid.*, 15.

a ello: le permitirá y exigirá pulir el concepto, someterlo a la disciplina de la racionalidad.

La verdad es que en ese pasaje Marx se pasó cinco pueblos, se escapó de las cadenas de la teoría; se “liberó de la gramática”, que diría Nietzsche. Hoy, cuando el precariado se va instalando como forma del trabajo, esa figura de la libertad sólo engendra nostalgia o ironía. Hoy parece más alternativa la idea de libertad como una sociedad en que todos tengan un trabajo fijo. Fijo y *digno*, sí, pero hoy un “contrato de trabajo fijo” -incluso una variante débil del mismo, el “contrato indefinido”-, forma parte de lo que consideramos “dignidad” a reivindicar.

3.4. *Abolición del Trabajo*

Es comprensible que tendamos a imaginar el comunismo como abolición del trabajo alienado, y es tentador soñarlo como abolición del trabajo; el problema es que un modo de producción sin trabajo -no sin producción- no es fácil de pensar. Marx en *La Ideología alemana* defendía la conveniencia, y aún necesidad, de la abolición del trabajo; incluso ponía esta abolición como una característica propia del comunismo:

“todas las anteriores revoluciones dejaban intacto el modo de actividad y sólo trataban de lograr otra distribución de ésta, una nueva distribución del trabajo entre las personas; en cambio, la revolución comunista va dirigida contra el *carácter* anterior de actividad, elimina el *trabajo* y suprime la dominación de todas las clases al acabar con las clases mismas, ya que esta revolución es llevada a cabo por la clase a la que la sociedad no considera tal, no reconoce como clase, y que expresa ya por sí la disolución de todas las clases, nacionalidades, etc., dentro de la actual sociedad”³⁰.

Esa idea de abolición del trabajo ¿es una ensoñación juvenil? Bueno, Marx tendía a soñar que el trabajo, sacado de la subsunción en el capital, sería una actividad que perdería sus connotaciones negativas, antihumanas; y muchos marxistas pensarán después que en el

³⁰ *Ibid.*, 18.

comunismo sería un juego, el bello juego de construir su mundo y autoproducirse libremente.

En los *Grundrisse*, en el afamado “*Fragmento sobre las Máquinas*”, aborda esta cuestión en perspectiva muy diferente. Aquí el escenario es un momento del capitalismo en el que parece al alcance de la mano ese sueño de mantener la *producción* sin necesidad del *trabajo*; en cambio, no se siente contento. En el fondo se trata de decidir, en el capitalismo desarrollado y mecanizado -hay añadiríamos: y “digitalizado”, e “inteligente”-, el sujeto productor del valor. Tres opciones: a) la máquina material, la *máquina instrumento*; b) la *forma máquina* o *trabajo colectivo*, lógica e históricamente anterior al instrumento; y c) la máquina como *forma del capital*, como *capital fijo*, en definitiva, como *trabajo objetivado*. Sin entrar en la problemática, aquí Marx viene a decirnos que la megamáquina aspira a erigirse en la fuente del valor, desplazando de ese puesto al sujeto individual, al trabajador asalariado. Claro, si le desplaza y le usurpa el puesto, si le roba su puesto de privilegio³¹, le emancipa y le vuelve prescindible... No podemos entrar en este complejo tema, pero debo apuntar la contraposición que aparece en el debate: unos defienden que en esos textos se demuestra la posibilidad, y aún inevitabilidad, de la abolición del trabajo; otros, en cambio, ven en ello el fin del individuo -de sus resquicios de libertad- subsumido en el proceso de trabajo. El problema es que, si la fuerza de trabajo ha perdido su poder de crear valor, ¿de dónde saldrá éste?³². De ahí que no falten pensadores que

³¹ Sí, de privilegio, pues a pesar de ser el lugar de su encadenamiento, es también su posibilidad de emancipación. Recordemos al “siervo” hegeliano, que en su lucha con el amo encuentra en el trabajo su vía de salvación.

³² “Sino que la máquina, dueña en lugar del obrero de la habilidad y la fuerza, es ella misma la virtuosa, posee un alma propia presente en las leyes mecánicas que operan en ella, y así como el obrero consume comestibles, ella consume carbón, aceite, etc., (*matières instrumentales*) con vistas a su automovimiento continuo. La actividad del obrero, reducida a una mera abstracción de la actividad, está determinada y regulada en todos los aspectos por el movimiento de la maquinaria, y no a la inversa”.

“El proceso de producción ha cesado de ser proceso de trabajo en el sentido de ser controlado por el trabajador como unidad dominante. El trabajo se presenta, antes bien, sólo como órgano consciente, disperso bajo la forma de diversos obreros vivos presentes en muchos puntos del sistema mecánico, y subsumido en el proceso total de la maquinaria misma, sólo como un miembro del sistema cuya unidad no existe en los obreros vivos, sino en la maquinaria viva (activa), la cual se presenta frente al obrero, frente a la actividad individual e insignificante de éste,

consideran que ese escenario del actual capitalismo hay que pensarlo como anuncio de la sociedad socialista que llama a la puerta; que sólo en el socialismo es posible la producción (de las máquinas) sin el trabajo (de los hombres). Pero Marx no lo dijo así, tal idea de la libertad comunista iba más allá de su teoría social.

En los textos más políticos es donde Marx habla más del comunismo como sociedad de individuos libres. En el *Discurso Inaugural* de la AIT argumenta la posibilidad de suprimir el trabajo asalariado. Comentando elogiosamente la aparición de las cooperativas, “manos audaces” que han puesto de relieve que se puede producir exitosamente prescindiendo del patrón, decía: “Es imposible exagerar la importancia de estos grandes experimentos sociales que han mostrado con hechos, no con simples argumentos, que la producción en gran escala y al nivel de las exigencias de la ciencia moderna, puede prescindir de la clase de los patronos, que utiliza el trabajo de la clase de las «manos»; han mostrado también que no es necesario a la producción que los instrumentos de trabajo estén monopolizados como instrumentos de dominación y de explotación contra el trabajador mismo; y han mostrado, por fin, que lo mismo que el trabajo esclavo, lo mismo que el trabajo siervo, el trabajo asalariado no es sino una forma transitoria inferior, destinada a desaparecer ante el trabajo asociado que cumple su tarea con gusto, entusiasmo y alegría”³³.

En cambio, en los análisis del capitalismo suele apartarse de esa visión jovial del trabajo. Lo hemos señalado en los *Manuscritos del 1857* y la misma posición se expresa en los *Manuscritos Económicos de 1861-63*, donde el tiempo de trabajo no sólo parece imprescindible, sino que se usa como canon de distribución: de reparto de la fuerza de trabajo en las distintas actividades y de reparto del producto social entre los trabajadores. Y, como hemos visto en el “fragmento de los dos reinos”, del

como un poderoso organismo”. K. Marx, *Elementos fundamentales para la Crítica de la Economía Política (Grundrisse)*, 1857-1858, 3 vol. México, Siglo XXI, 2007. Vol. II, 216-221)

³³ El Manifiesto Inaugural puede verse digitalizado en el *Marxists Internet Archive*, 2001 (<https://www.marxists.org/espanol/>).

tercer volumen de *El Capital*, Marx se alejó de la idea feliz de suprimir la necesidad del trabajo en la futura sociedad.

En definitiva, creo que hemos de reconocer al menos cierta ambigüedad en el tratamiento que hace Marx de la presencia de libertad en el trabajo en el socialismo; y no debiera decepcionarnos, pues al fin el futuro lo han de escribir quienes lo construyan; nosotros sólo podemos soñarlo -tal vez ayude-, ejercer la crítica del presente -que sin duda ayuda-, y facilitar la entrada al nuevo orden social cuando llame a la puerta.

4. *El individuo, el Estado y la asociación de individuos libres.*

He insistido en ello: a medida que la teoría de Marx avanzaba, tendía más a explicar el comunismo desde el capitalismo, desde la “base material” que éste produce. Hasta los “vicios” capitalistas eran interpretados como materia prima para el comunismo. Este proceso podemos apreciarlo bien en su tratamiento del *individuo*, que parecía una figura del mundo burgués a desechar, encarnación de la libertad burguesa a negar, pero que -debidamente resignificado- acabará teniendo un lugar relevante en la idea marxiana del socialismo.

Efectivamente, aun siendo tan crítico del individuo burgués, Marx afirmará reiteradamente, de *La Ideología alemana* a *El Capital*, pasando por el *Manifiesto*, que el comunismo es “la única sociedad en la cual el genuino y libre desarrollo de los individuos deja de ser una mera frase”; que el comunismo garantiza el “genuino y libre desarrollo de los individuos”; que es la forma social que necesita y genera la “solidaridad del libre desarrollo de todos”, que se basa en la “conexión de los individuos”, o que funda el “carácter universal de la actividad de los individuos”. Estas expresiones, cuya constancia les da densidad, siempre se dan en un contexto en que se combate y elimina la figura *individualista* del individuo y se defiende y construye su figura *solidaria*. Toda una transubstanciación a la que no podemos renunciar “por imperativo práctico”.

El problema del “individuo”, ya lo he dicho, es central para la libertad. En su concepto se decide el modelo y la estrategia hacia la sociedad postcapitalista; en torno al mismo se juegan y enfrentan dos tipos de sociedad y dos vías hacia ellas. Unos interpretan el comunismo de Marx como abolición de la propiedad privada y la sustitución del mercado por una economía centralizada y planificada, o sea, una sociedad sin rastros del individuo burgués egoísta y enajenado (al menos sin la base material en que se sustenta); otros, en cambio, enfatizan las referencias marxianas al comunismo como “*asociación de individuos libres*”, a la que se llega por democratización creciente, o sea, con presencia de la individualidad, aunque redefinida y resignificada. En definitiva, unos miran más al *mercado* y otros al *Estado*, dos lugares de presencia y definición del individuo. En la confrontación entre ambas opciones están en juego nada menos que la existencia o abolición en el comunismo de esas dos esferas de la sociedad capitalista, así como la forma, función y sentido de las mismas si hubieren de prolongarse en la sociedad comunista. Merece, pues, un comentario, aunque breve.

En los *Grundrisse* reivindica para el comunismo el “individuo”, pero no en su figura burguesa de individuo enajenado, sino en su forma inconcreta de “*individualidad libre*”, de “individuo *social* libre”. Lo llama así: “el punto de partida (del comunismo) es el individuo social libre”. Habla de la “rica individualidad”, que considera poderosa “tanto en su producción como en su consumo”; y dice que su actividad no es ya nudo trabajo, sino “completo desarrollo de dicha actividad en cuanto tal”. Parece, pues, mantener su posición inicial. En todo caso, el comunismo mantiene y valora la *individualidad*; no en su figura enajenada, pero la mantiene; no en su figura individualista y egoísta, pero valora el individuo³⁴.

En *El Capital* insiste en esa idea del individuo como esencial al comunismo, pero ahora lo hace exhibiendo teoría: el comunismo, dice Marx, es movimiento, viene de lejos, se engendra en tierras del capital. En

³⁴ Karl Marx: Grundrisse, en MEGA2 II/1, pp. 91, 126, 241.

realidad, sus elementos y relaciones se gestaron en sus entrañas, pero sus semillas venían de más lejos, se perdían en la historia del hombre. Leamos el siguiente pasaje sobre las metamorfosis de la propiedad en extenso, para comprender bien su sentido.

“El monopolio ejercido por el capital se convierte en traba del modo de producción que ha florecido con él y bajo él. La concentración de los medios de producción y la socialización del trabajo alcanzan un punto en que son incompatibles con su corteza capitalista. Se la hace saltar. Suena la hora postrera de la propiedad privada capitalista. Los expropiadores son expropiados. El modo capitalista de producción y de apropiación, y por tanto la propiedad privada capitalista, es la primera negación de la propiedad privada individual, fundada en el trabajo propio. La negación de la producción capitalista se produce por sí misma, con la necesidad de un proceso natural³⁵. Es la negación de la negación. Ésta restaura la propiedad individual, pero sobre el fundamento de la conquista alcanzada por la era capitalista: la cooperación de trabajadores libres y su propiedad colectiva sobre la tierra y sobre los medios de producción producidos por el trabajo mismo”³⁶.

Explicitando el orden dialéctico, Marx pone en el origen próximo la *propiedad privada individual* (precapitalista, mercantil, a su vez negación de la *propiedad comunal*), donde el productor es dueño del producto; su *negación* origina la *propiedad privada enajenada* (capitalista); y la negación de ésta, *negación de la negación*, pone en escena la *propiedad individual asociada* (socialista), en que el productor (ahora no el individuo sino la asociación de individuos) vuelve a ser propietario de su producto. La propiedad socialista no aparece como creación *ex novo*, sino como negación de la propiedad capitalista, negación en de ésta en una fase muy desarrollada de la relación. Por tanto, es en la base material del capitalismo donde aparece la posibilidad -y la necesidad- de una nueva figura de la propiedad individual, ahora no individualista sino determinada por la asociación, por la “*cooperación*”.

³⁵ En la 3ª y 4ª ediciones el texto tenía, a partir de aquí, algunos matices distintos: "Pero la producción capitalista genera, con la necesidad de un proceso natural, su propia negación. Es la negación de la negación. Ésta no restaura la propiedad privada, sino la propiedad individual, pero sobre la base de la conquista alcanzada por la era capitalista: la cooperación y la propiedad común de la tierra y de los medios de producción producidos por el trabajo mismo". Para nuestros objetivos son aquí irrelevantes.

³⁶ *El Capital. La Tendencia Histórica de la Acumulación Capitalista*. Vol 1, cap. 24.

En conexión con esta individualidad surgida por mediación de la asociación podemos plantear otro aspecto, la función del Estado. La asociación *versus* Estado. Marx reivindica muchas veces la propiedad individual asociada o socialista como “*propiedad común de los productores asociados*”, o como la “*propiedad cooperativa de los trabajadores*”. Pero no queda del todo clarificado el papel que ahí juega el Estado, ni la lógica de su desaparición; conforme a su teoría del capital debería explicar su transformación dialéctica en asociación. El problema ha hecho correr mucha tinta. Engel en el Anti-Düring decía: “[comunismo es] por un lado, apropiación *social* directa, en tanto medios para el mantenimiento y extensión de la producción; por otro lado, apropiación *individual* directa, en tanto medios de subsistencia y de disfrute. (...) El proletariado se apodera del poder político y convierte los medios de producción -en primera instancia- en propiedad estatal”³⁷.

Pero, ciñéndonos a lo nuestro, hemos de reconocer que el mismo Marx abre esa vía, o no la cierra bien, cuando pensando en la socialización -y en la unificación creciente de la producción capitalista-, recurre a la presencia insatisfactoria del Estado. Nos dice en los *Manuscritos Económicos de 1861-63*:

“[Este proceso] es representado en el modo de producción capitalista por el hecho de que el capitalista -el no-trabajador- es el dueño de estas masas sociales de medios de producción. De hecho, el dueño de estos medios de producción nunca representa para los trabajadores su unificación, su unidad social. Por lo tanto, tan pronto como esta forma contradictoria deja de existir, surgen las condiciones para que los trabajadores posean socialmente estos medios de producción, no en tanto individuos privados. La propiedad capitalista es sólo una expresión contradictoria de su propiedad social -i.e. de su propiedad individual privada- en las condiciones de producción. (...) La propiedad enajenada del capitalista sólo puede ser abolida

³⁷ En realidad, aquí el referente es Lenin. Él, a quien le tocó construir el socialismo, y vivir la transición, tuvo la experiencia de la necesidad del Estado y de la función que había de jugar. Y aunque lo consideró necesario sólo para la fase socialista de transición, dejando al comunismo libre del mismo, lo cierto es que no pudo describir su progresiva abolición; su experiencia no nos desvela el paso a la “asociación de individuos libres”.

convirtiendo su propiedad en la propiedad de lo no-individual en su singularidad independiente, por tanto, de la propiedad individual social, asociada”³⁸

El pasaje es importante, pues expresa bien la perspectiva metodológica marxiana de la dialéctica de la subsunción. La propiedad privada capitalista, en su desarrollo deviene contraria al orden del capital, que genera creciente socialización. Y aquí viene lo sorprendente: deja o induce a pensar que en el capitalismo hay una creciente socialización de la propiedad, o sea, que el capitalismo genera “propiedad social”. ¿Se refiere al crecimiento manifiesto de la propiedad “pública”, estatal y local? ¿Se refiere a la creciente -aunque difusa- incidencia democrática en la propiedad en general, poniéndole límites, condiciones...? Dejemos ahí la cuestión.

En todo caso, la contradicción que Marx detecta y yo quiero resaltar aquí es la siguiente: propiedad *social* objetiva (creciente) *versus* propiedad *privada* subjetiva. Ésta, la genuinamente capitalista, la que trabaja inmediatamente en la reproducción del capital, ve y siente como obstáculo y negación a la otra, a la “propiedad social”, que ya ha aparecido en el capitalismo, adelantándose a su tiempo, como profeta que anuncia la venida del Mesías.

Nótese que Marx no se fija en la contradicción entre la “idea” de propiedad privada que corresponde a la realidad y la “idea” de propiedad socialista que se opone a ella desde el exterior; la oposición no es ideológica, “en la idea”; la oposición no se da entre dos figuras de la propiedad, una que representa la realidad existente y otra la realidad por venir, que amenaza con llegar. No, Marx fija la atención en la oposición entre dos figuras de la propiedad ya existentes en el capitalismo; la dialéctica, la contraposición, se da entre la *propiedad privada real* actual y la *propiedad social real* también actual, que ya está aquí, ambas subsumidas en la forma capital, y que objetivamente se disputan la

³⁸ Karl Marx, *Manuscritos económicos de 1861-63*. En MEGA2 II/3, pp. 2144/2145 (Ref., Seongjin Jeong, “El Comunismo de Marx como una Asociación de Individuos Libres: Una Revisión”, en *Marxismo Crítico*, 29/11/2017.

hegemonía. Es una oposición, una contradicción, interna al capital, immanente, que le lleva a Marx a decir de modo taxativo: “La propiedad capitalista es sólo una expresión contradictoria de su propiedad social y su propiedad individual privada”. Oposición con dominio o hegemonía de la privada en el capitalismo, y que se invertirá en el socialismo.

El movimiento de la propiedad privada -de la contradicción en su seno- genera la creciente división del trabajo y la imparable socialización de la producción y el consumo. La propiedad en el capitalismo aparece bajo esas dos figuras, en relación dialéctica; y la contradicción se mueve desde el dominio y supremacía de la propiedad privada a la hegemonía de la propiedad social. Y en cuanto a la dirección de ese movimiento, dice Marx: “La propiedad enajenada del capitalista (...) sólo puede ser abolida convirtiendo su propiedad en la propiedad de lo no-individual”³⁹

Ahora bien, ese ente “no-individual” ¿qué es? ¿el Estado? ¿el trabajador asociado? Marx dice que ese nuevo ente propietario “no-individual”, pensado desde su “*singularidad independiente*”, es la asociación de trabajadores en el comunismo; es ésta la que hace que la propiedad, ahora bajo su titularidad, sea “*propiedad individual social*”, sea propiedad “asociada”. La negación de la propiedad individual privada del capitalismo, por el cambio de propietario, ha de ser la “propiedad individual social, asociada”. No el Estado -sujeto de la propiedad “pública”- que es exterior a los individuos, que es otra instancia de enajenación. La negación de la negación devuelve la propiedad a los productores, a los trabajadores, pero ahora no como individuos libres separados sino como individuos libres asociados. El Estado no cabe ahí; si es necesario, lo será como mediación -propiedad pública como forma transitoria-, como forma política de la transición al comunismo.

En consecuencia, ahora la libertad socialista sigue descansando en la propiedad, en la apropiación de los productos por su productor, pero éste es ahora un trabajador colectivo. Sigue siendo libertad del individuo, pero

³⁹ *Ibíd.*

ahora un individuo libre asociado, un sujeto no-individual. No puede ser el Estado, que es un individuo abstracto universal... O sea, Marx ha ido avanzando en la construcción del *concepto* de libertad desde la *idea* de libertad; ha avanzado cuanto le permitía su teoría, pues los conceptos son móviles, su forma acabada sólo aparece al final de su recorrido. Hasta el infinito y más allá....

En todo caso, hemos de trabajar con conceptos históricos, provisionales, en construcción. El de la libertad en la sociedad socialista llegará con las experiencias en la construcción de la misma; corresponde elaborarlo a quienes estén construyendo esa sociedad. Y nosotros, mientras tanto, ¿qué podemos hacer? Pues eso, hacer caminar a la historia, negar todas las formas de opresión, acumular esas experiencias de lo que no queremos, de lo que no podemos sufrir. De este modo seguro que caminamos hacia la libertad; y ya la iremos conociendo y reconociendo al encontrarla.

J.M. Bermudo (2023)