

Traducción de
MARILUZ CASO

Revisada por
ALBERTO CUE

CAROL C. GOULD

ONTOLOGÍA SOCIAL DE MARX

*Individualidad y comunidad en la
teoría marxista de la realidad social*

V- 96

Libro de consulta no (25)
Biblioteca de la Universidad de Chile
1974
H 11



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO

Primera edición en inglés, 1978
Primera edición en español, 1983

A mi madre y en memoria de mi padre

Título original:
*Marx's Social Ontology. Individuality and Community
in Marx's Theory of Social Reality*
© 1978, The Massachusetts Institute of Technology
Publicado por The MIT Press, Cambridge
ISBN 0-262-07071-5

D. R. © 1983, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
Av. de la Universidad, 975; 03100 México, D. F.

ISBN 968-16-1348-1

Impreso en México

AGRADECIMIENTOS

Ante todo, deseo agradecer a Marx Wartofsky, del departamento de filosofía de la Universidad de Boston, sus comentarios —que me fueron inmensamente útiles— sobre el manuscrito, así como las extensas discusiones que sostuvimos, y que iluminaron varios puntos difíciles de la interpretación de Marx. También le estoy agradecido por haberme ayudado a desarrollar el marco filosófico que he aplicado aquí. Deseo expresar mi gratitud a Richard Bernstein, del departamento de filosofía del Haverford College, y a Mihailo Marković, ex miembro del departamento de filosofía de la Universidad de Belgrado y profesor visitante de filosofía de la Universidad de Pennsylvania, por sus agudos comentarios sobre el manuscrito y por varias seminales discusiones. Mi labor en este libro recibió gran ayuda de diversas personas, cuyos comentarios y observaciones me ayudaron a definir mejor mis propias ideas. Son Jurgen Habermas, del Instituto Max Planck; Justin Leiber, ex colega mío en el departamento de filosofía del Lehman College, C.U.N.Y.; Nette Terestman, de la ciudad de Nueva York; David-Hillel Rubin, del departamento de filosofía, Universidad de Essex; Seyla ben-Habib, del departamento de filosofía, Universidad de Yale, y Linda Nicholson, del departamento de educación, S.U.N.Y. en Albany. También agradezco las útiles sugerencias y comentarios críticos que recibí de Alasdair MacIntyre y de Joseph Agassi, ambos del departamento de filosofía de la Universidad de Boston; de William Macbride, del departamento

detallada crítica de la economía política capitalista y su teoría de las etapas del desarrollo histórico. Este trabajo fue pasado por alto en gran parte hasta fecha muy reciente.¹ En la actualidad ha llegado a ser objeto de discusiones muy difundidas, aunque hasta ahora no ha habido estudios importantes basados en este trabajo. Mi reconstrucción de la ontología social de Marx se basa sobre todo en esa obra. Hablaré en favor de cinco tesis:

Mi primera tesis es que Marx usa la lógica dialéctica de Hegel como método de averiguación y como lógica de la historia. O sea, el análisis de Marx no sólo está ordenado de acuerdo con la dialéctica de Hegel, sino que el desarrollo real de las etapas históricas parece tener dicha forma dialéctica. Así, por un lado, Marx deriva la estructura específica y el desarrollo de las formas sociales de los conceptos de estas formas, pero por otro lado él ve esta derivación como posible porque los conceptos mismos son sustraídos del desarrollo social concreto.

Mi segunda tesis es que al interpretar la lógica de los conceptos de Hegel también como una lógica de la realidad social, Marx se comporta como un aristotélico. Él sostiene que son los individuos reales, concretamente existentes, los que constituyen esta realidad social por su actividad.

Mi tercera tesis es que en su idea de autocrea-

¹ Marx escribió los *Grundrisse* [*Grundrisse der Kritik der politischen ökonomie (Rohentwurf)*], en 1857-1858, pero el libro no fue publicado hasta 1939, cuando apareció una edición alemana en la Unión Soviética. Sin embargo, esta edición fue muy limitada, y el libro no llegó a estar ampliamente disponible hasta 1953, después de su publicación en Alemania. La primera traducción completa al inglés apareció en 1973. [En lengua española apareció en 1971 el primero de tres tomos, terminándose de publicar completa la obra en 1976.]

ción por medio del trabajo como la característica fundamental del ser humano, Marx introduce un concepto ontológico de libertad que distingue su ontología de las de Aristóteles, Hegel y otros filósofos tradicionales. Contradiciendo la opinión de que los seres humanos tienen una naturaleza fija e inmutable, Marx argumenta que los individuos crean libremente su naturaleza y la cambian por medio de su actividad.²

Mi cuarta tesis es que, para Marx, se requiere una comunidad justa para el cabal desarrollo de la libre individualidad. Además, el valor de la libre individualidad y el valor de la comunidad son compatibles entre sí.

Mi quinta tesis es que los *Grundrisse* son el resultado de la anterior teoría de Marx sobre la enajenación como economía política. Así, los análisis de Marx sobre la plusvalía y sobre la función de la maquinaria bajo el capitalismo, así como su teoría de las crisis, no pueden ser entendidas sin su concepto de enajenación.

En los siguientes capítulos defenderé estas tesis al examinar cuatro temas importantes del trabajo de Marx: sociedad, trabajo, libertad y justicia. Según mi interpretación, estos temas no son simplemente aspectos de una teoría social, sino ingredientes fundamentales de una teoría filosófica sistemática de la naturaleza de la realidad social, o sea, una ontología social.

² Aunque Hegel introduce el concepto de autocreación y autotransformación por medio del trabajo (por ejemplo, en la *Fenomenología del espíritu* y en su *Filosofía real de Jena*), sostendría que él no puede, en última instancia, afirmar que dicha autocreación es la actividad de individuos independientemente reales, o que estos individuos son libres en lo fundamental.

Al presentar dicha ontología social, este libro plantea una nueva problemática para la filosofía contemporánea, que es la reinterpretación de disciplinas filosóficas tradicionales, como la metafísica y la teoría del valor en términos de su relación con la realidad social. Al mismo tiempo, este enfoque ontológico nos ayuda a entender el trabajo de Marx en una forma nueva. Por lo tanto, sería de utilidad que desde el principio se especificara el sentido en que se usa en este libro el término "ontología social".

La ontología social será tomada en dos sentidos: 1) Puede significar el estudio de la naturaleza de la realidad social, esto es, la naturaleza de los individuos, instituciones y procesos que componen la sociedad. Este estudio trata de determinar las entidades básicas de la vida social (ya sea que se trate de personas o de instituciones); las formas fundamentales de la interacción social, y la naturaleza del cambio social. En esta acepción, la sociedad es tomada como un dominio específico de la existencia, como la naturaleza, y las formas de ontología social como una rama de la ontología general. O bien, 2) puede significar ontología socializada, o sea, un estudio de la realidad que se refleja en las raíces sociales de los conceptos de esta realidad. Así, por ejemplo, la ontología que considera que la realidad está compuesta de individuos separados y fragmentados, tiene sus raíces en la sociedad capitalista o de libre mercado, en la cual las personas son concebidas como individuos separados y aislados, que se relacionan entre sí sólo mediante formas externas. Según este concepto de la ontología social, las teorías de la realidad son consideradas como influenciadas por su contexto social. Además, las categorías ontológicas mismas (por

ejemplo, individuos y relaciones) son interpretadas en las formas concretas y específicas que tienen en diversas estructuras históricas y sociales.

Estos significados alternativos del término ontología social no son mutuamente excluyentes. Ambos pueden combinarse en un tercer sentido que daré al término, y que guiará su interpretación en este libro. En este sentido, la ontología social es el análisis de la naturaleza de la realidad social por medio de categorías socialmente interpretadas.

En este libro, Marx es considerado como creador de la ontología social en este tercer sentido. Así como los ontologistas tradicionales, Marx se dedica al estudio de la naturaleza de la realidad; pero al revés de la mayoría de los ontologistas tradicionales, la realidad de la que él se ocupa es la realidad social. Incluso aquí, se aparta radicalmente de la tradición: interpreta las categorías ontológicas concretamente por su significado social e histórico. Así, por ejemplo, en su análisis sobre el capitalismo, la distinción metafísica tradicional entre apariencia y esencia aparece como la distinción entre el mercado libre y la explotación, en la cual se considera que la apariencia o fenómeno de intercambio encubre las relaciones sociales esenciales de explotación.

Pero leer a Marx desde el punto de vista de su ontología social sistemática es dar una interpretación de Marx. Puesto que este libro es un trabajo de interpretación, es importante aclarar lo que es una interpretación, y también si el método de interpretación usado en este libro es el más apropiado para entender el trabajo de Marx.

El objetivo más general de una interpretación de Marx es proporcionar una comprensión de su obra. En mi opinión, dicha comprensión requiere

captar su trabajo como un todo coherente, y no meramente como una colección de temas e ideas. Esto requiere ordenar los complejos y aparentemente inconexos elementos del pensamiento de Marx. Yo realizo esto partiendo de la estructura del trabajo de Marx en términos de sus primeras normas, su método y sus conclusiones. Enfocándonos en estos parámetros básicos de su trabajo, seremos capaces de ver las interconexiones entre los varios aspectos del argumento de Marx; por ejemplo, entre su teoría de la enajenación y su teoría de la plusvalía. Esta interpretación, por lo tanto, proporciona una guía para leer a Marx. Por añadidura, nos permite discernir cuál sería el enfoque de Marx respecto a un asunto que él no trató explícitamente, aplicando su método y sus primeras normas a otros contextos. Dicha proyección del pensamiento de Marx no sólo nos permite llenar las lagunas que existen en su obra en una forma plausible, sino también valorar la capacidad fructífera del método de Marx en su aplicación a los asuntos contemporáneos, tales como la teoría de las crisis económicas y el carácter de la sociedad socialista.

Leer así a Marx es una forma de volver explícito lo que es implícito en su obra. Esto es, hace brotar de la masa de detalles la estructura lógica y el desarrollo del argumento de Marx. Este aspecto de mi enfoque, como el anterior que insiste en tomar su obra como un todo coherente, es comparable a lo que se llama método hermenéutico.³

³ Este método hermenéutico se originó como una forma de interpretar la Biblia como un texto. Su objetivo era penetrar bajo la superficie del texto literal a fin de revelar su significado más hondo. Se ha desarrollado más recientemente como un método para interpretar cualquier texto (aunque se ha usado

Ambos enfoques tratan de dar una interpretación interna de un trabajo, por medio del desarrollo de estructuras y significados inherentes al mismo y del intento de entenderlo como un todo.

Mi interpretación puede ser comparada con el método hermenéutico en una forma más: en su énfasis sobre un texto. El método hermenéutico depende de la lectura detenida de un texto, generalmente de un solo texto. De modo similar, mi lectura está basada primordialmente sobre los *Grundrisse*, la obra en que la sistematicidad del pensamiento de Marx emerge más claramente. Sin embargo, yo no considero los *Grundrisse* como un texto único, aislado del resto de sus escritos. Más bien, lo veo como un trabajo que integra sus anteriores escritos "humanistas" con su economía política posterior, y nos permite captar la continuidad de sus ideas a través de todas sus obras.

Uno puede volverse a las circunstancias especiales en que se redactaron los *Grundrisse* para explicar su lugar característico entre las obras de Marx. Yo sugiero que los *Grundrisse* es la obra más evidentemente filosófica de Marx, precisamente porque él no la escribió para publicarla sino más bien para su propio esclarecimiento.⁴ En estos cuader-

primordialmente para textos filosóficos y literarios). En este uso, el intérprete trata de captar el sentido interno de un texto, creando de nuevo el proyecto del autor por medio de un examen de lo que se da en el texto mismo. Para discusiones de este método véanse, por ejemplo, Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method* (Verdad y método), especialmente la segunda parte, y Paul Ricoeur, *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*. [Esta obra fue publicada en español con el título de *Freud: una interpretación de la cultura*.]

⁴ A este respecto, los *Grundrisse* son comparables a los primeros *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, que igualmente fueron escritos para autoelucidación y no para publicación.

nos, Marx emplea el método dialéctico de Hegel (con referencias a *La ciencia de la lógica* de Hegel) como su propio método para analizar el capitalismo, y también desarrolla sus propias ideas filosóficas sobre asuntos como la libertad y la historia. Uno puede suponer que como los *Grundrisse* no fueron hechos para publicarse, Marx no vio la necesidad de restringir sus reflexiones filosóficas y su uso de un método y terminología explícitamente filosóficos. Por contraste, en sus trabajos que iban a publicarse, como por ejemplo *El Capital*, Marx tendía a evitar un uso explícito de Hegel porque esas obras tenían propósitos prácticos o políticos a la vez que teóricos. O sea, que se proponían persuadir tanto a los lectores de la clase trabajadora como a los intelectuales de su tiempo. El lenguaje y las formas de pensamiento de Hegel eran extraños a los lectores de la clase trabajadora, y estaban desacreditados entre los intelectuales radicales, que hacían objeciones a las implicaciones conservadoras de la "filosofía especulativa" de Hegel.

Afirmé antes que mi interpretación trata de hacer explícito lo que está implícito en la obra de Marx. Pero sería incorrecto concluir que al explicar su texto en esta forma, mi interpretación simplemente va leyendo lo que dice en el texto. Más bien, yo sostendría que una interpretación requiere una selección de aquellos aspectos de la obra que más claramente iluminan su significado y estructura. En mi interpretación de Marx, es su ontología social la que escojo como la característica que más claramente ilumina su obra.

y que también son explícitamente filosóficos en su enfoque. Sin embargo, estos primeros escritos son fragmentarios y no tan sistemáticos ni tan completos como los *Grundrisse*.

Sin embargo, uno podría preguntar cómo una interpretación selectiva puede evitar ser meramente arbitraria y nada más que impuesta a la obra, desde fuera, por el intérprete. Una interpretación puede ser considerada como interna si revela el trabajo como un todo coherente, tomando en cuenta la totalidad de sus diversos elementos. Pero este enfoque presupone que cualquier trabajo es coherente porque muestra necesariamente la unidad del proyecto del autor. Se afirma que dicha unidad o coherencia es el distintivo de cualquier creación humana. El problema de esta opinión es su circularidad, esto es, que presupone la coherencia misma del trabajo que se piensa va a ser revelada por la interpretación. Esta circularidad es reconocida por los metodólogos hermenéuticos, pero es considerada como una característica necesaria inherente a toda interpretación.

Un segundo criterio que puede proponerse para la internalidad de una interpretación, es el grado en que la interpretación logra iluminar el texto para el lector. Aquí la cuestión es si la interpretación guía al lector al reconocimiento del sentido o significado de la obra.

Sin embargo, la interpretación que aquí ofrezco trata de internarse en el texto, no sólo en estas dos formas sino en un sentido aún más hondo. En este sentido, la internalidad de mi interpretación reside en el hecho de que el método que yo uso al presentar el pensamiento de Marx es el método mismo que Marx usó en la construcción de su sistema. Así, mi interpretación busca no sólo internarse en el contenido del pensamiento de Marx, sino llegar aún más adentro hasta el modo mismo de su investigación.

Sería útil considerar aquí brevemente lo que es

el método de Marx, y cómo me propongo usar ese método en la interpretación de su obra. En esta discusión también aclararé en qué forma difiere mi enfoque de la metodología hermenéutica, y llega más lejos que ésta.

El método de Marx, como él lo esboza en la introducción de los *Grundrisse* y lo ilustra en esa obra, consiste en tratar un asunto en su totalidad. Específicamente, Marx comienza desde lo que él llama un "todo concreto", o sea, un asunto dado complejo, del que sólo tenemos una concepción amorfa. El todo concreto que Marx estudia es el del capitalismo. Luego, procede a analizar este todo concreto para descubrir principios fundamentales o abstracciones conceptuales de las que uno puede derivar una comprensión de sus funciones y de las interrelaciones dentro de él. De este modo, en su análisis del capitalismo, Marx llega a abstracciones conceptuales tales como el valor de cambio, el capital y el trabajo, en términos de los cuales reconstruye luego las funciones del sistema, incluyendo fenómenos como la explotación, las crisis, la innovación tecnológica, etc. Tal reconstrucción conceptual de un asunto dado es, de acuerdo con Marx, comprenderlo en su totalidad. Mi estudio, en una forma comparable, trata la obra misma de Marx como un todo concreto. Así, los *Grundrisse* aparecen al principio como una masa de detalles compleja y relativamente inestructurada. Siguiendo el método de Marx, trato de analizar su trabajo para descubrir principios fundamentales, en términos de los cuales uno puede reconstruir su obra como una totalidad sistemática en que las diversas dimensiones de sus análisis se ven relacionadas entre sí.

Una segunda característica del método de Marx

es que no se limita a hacer una mera reconstrucción de un asunto, sino una reconstrucción crítica. Es decir, que Marx va más allá de una relación de las funciones del sistema del capital para descubrir sus limitaciones. Así, afirma que la relación entre trabajo asalariado y capital es tal que aumenta la explotación y conduce a crisis económicas recurrentes. Su crítica prosigue en términos de una teoría de valor, en que la libertad y la justicia son consideradas como los valores centrales. Marx sostiene que estos valores no son impuestos por él sobre la realidad social que analiza. Más bien sostiene que estos valores emergen en el curso del desarrollo de la sociedad misma, pero que las formas sociales presentes dificultan la plena realización de estos valores. En esta forma, la dimensión crítica o normativa del pensamiento de Marx no es algo añadido a su análisis descriptivo de los procesos sociales, sino más bien resulta ser esencial para la reconstrucción de estos mismos procesos.

De modo similar, mi método para interpretar el trabajo de Marx es el de la reconstrucción crítica. Así, no sólo reconstruyo la ontología social de Marx, sino que lo hago en forma crítica. Mi enfoque crítico de la teoría de Marx se ocupa primero en determinar si en Marx existe realmente dicha teoría filosófica de la realidad social, y qué es exactamente ésta. Como Marx no articula explícitamente la teoría de la realidad social, esta limitación de su trabajo necesita ser superada por medio de una reconstrucción creativa de lo que sería la teoría explícita. En este libro trataré de mostrar que dicha teoría puede deducirse del trabajo de Marx, y de articularla en forma sistemática.

Además, me ocuparé de llegar más allá de lo que dijo Marx, hasta lo que pienso que él habría dicho

sobre ciertos asuntos fundamentales si hubiera elaborado más ampliamente algunas de sus hipótesis y si hubiera sido más constante y riguroso en sacar las conclusiones cabales de sus propias normas. Los conceptos principales que amplió en esta forma, sobre la base de lo que dice Marx, son la causalidad, la libertad y la justicia. Creo que mi reconstrucción de estos conceptos lleva hacia adelante el impulso principal del pensamiento de Marx.

Sin embargo, no me quedo dentro de los límites de la problemática de Marx en mi reconstrucción de su sistema y en mi desarrollo ulterior de sus conceptos básicos. O sea, el enfoque crítico que aquí tomo está basado en el punto de vista externo de mi comprensión de la realidad social, y en mi interés en el problema de cómo lo individual se relaciona con la comunidad.

Dos tareas adicionales para poder enfocar críticamente el trabajo de Marx son: valorar si ofrece una relación verdadera del funcionamiento del sistema capitalista, y una descripción ontológica adecuada de la naturaleza de las relaciones sociales y de la actividad humana. No emprendo estas tareas críticas directamente en este libro. Sin embargo, creo que mi reconstrucción crítica de su teoría, en la cual articulo y desarrollo sus opiniones, proporciona una base para dicha valoración.

El método de interpretación que he designado como de reconstrucción crítica puede llamarse un método dialéctico de interpretación. En resumen, podríamos decir que dicha interpretación de un trabajo no sólo lo trata en su totalidad, sino que también lo enfoca críticamente. Respecto a esto último, el método dialéctico de interpretación va más allá de ser un método hermenéutico, que se limita al problema de entender el significado del

texto mismo. Aunque el método dialéctico también da una reconstrucción del significado del texto, lo hace tanto desde el punto de vista de una comprensión interna del proyecto que abarca el texto, como desde el punto de vista externo basado en conocimientos e intereses que son independientes de la estructura del texto.

Además de las consideraciones anteriores sobre el uso específico del método dialéctico de interpretación, uno puede señalar en este libro otra característica de este método que lo distingue más aún del enfoque hermenéutico. Sostendría que el método hermenéutico presupone la idea de que uno no puede ir más allá de las interpretaciones, y que las estructuras alternativas de interpretación fijan los límites a lo que podemos considerar cierto. Un método dialéctico, por contraste, trata de llegar más allá de las estructuras alternativas de interpretación examinando críticamente una interpretación dada en términos de lo que nosotros conocemos, independientemente de esa estructura. Por medio de dicho examen crítico de interpretaciones alternativas, el método dialéctico en su forma plenamente ramificada aspira a establecer la verdad. Estas exigencias obviamente producen una cantidad de graves dificultades epistemológicas, que no voy a tratar aquí.

Además de sus otras aspiraciones, el método dialéctico de reconstrucción crítica aspira a servir de guía en la práctica. En este trabajo, la contribución que espero hacer para lograr una práctica social más racional, es poner en claro los ideales de individualidad y comunidad, y mostrar que no están en conflicto, sino que se fomentan mutuamente. Con el interés de servir de guía en la práctica,

este libro comparte la aspiración de la propia crítica de Marx.

La interpretación que doy de Marx por medio de este método, lo sitúa en la labor de hacer una síntesis de filosofía sistemática y de teoría social. Mi interpretación puede mostrar diferencias con las dos interpretaciones prevalecientes de su obra. La primera interpretación se enfoca en la crítica de Marx sobre la enajenación, y lo trata principalmente como un filósofo humanista. Esta opinión se basa primordialmente en sus primeros escritos, y sobre todo en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Aquí, Marx es considerado como filósofo, aunque no sistemático. Esta interpretación "humanista" hace énfasis en la preocupación de Marx por la opresión y explotación social, y por las posibilidades de libertad humana.⁵ La segunda interpretación se enfoca en la economía política de Marx, y lo trata no como a un filósofo sino más bien como a un teórico de la economía. Esta opi-

⁵ Las interpretaciones de Marx en estos términos pueden encontrarse en las siguientes obras: E. Fromm, *Marx y su concepto del hombre*; H. Marcuse, *Nuevas fuentes para fundamentar el materialismo histórico*; M. Markovic, *From Affluence to Praxis* ["De la abundancia a la praxis"]; S. Stojanovic, *Between Ideals and Reality* ["Entre los ideales y la realidad"]; G. Petrovic, *Marx in the Mid-Twentieth Century* ["Marx a la mitad del siglo XX"]; I. Mészáros, *La Teoría de la enajenación en Marx*; E. Bloch, *On Karl Marx*. ["Sobre Karl Marx"]; R. Garaudy, *L'Humanisme Marxiste* ["El Humanismo Marxista"]; E. Kamenka, *The Ethical Foundations of Marxism* ["Las bases éticas del marxismo"]; L. Dupré, *The Philosophical Foundations of Marxism* ["Las bases filosóficas del marxismo"], y E. Fromm, ed., *Socialist Humanism* ["Humanismo socialista"]. Claro que hay muchas diferencias importantes entre estos intérpretes. Pero todos ellos comparten la opinión de dar importancia a los aspectos filosóficos y humanistas en la obra de Marx, particularmente en sus primeros escritos.

nión se basa primordialmente en sus escritos posteriores, y de manera especial en *El Capital*. Aquí, Marx es considerado sistemático, mas no filósofo. Esta segunda interpretación subraya el análisis de Marx sobre la economía capitalista, y específicamente sus teorías de la plusvalía, de la acumulación capitalista y de las crisis económicas.⁶

Por contraste, mi interpretación ve la continuidad entre estos dos aspectos del trabajo de Marx y de hecho muestra cómo, en los *Grundrisse*, Marx desarrolla su teoría de la enajenación como economía política. Además, mi interpretación nos permite ver cómo en su teoría social concreta, ya sea de sus obras iniciales o posteriores, Marx continúa siendo un pensador filosófico y sistemático.⁷ De hecho, yo argumentaría que es su misma sistemati-

⁶ Tal interpretación de Marx se encuentra (aunque en formas muy diferentes) en L. Althusser, *La revolución teórica de Marx*; L. Althusser y E. Balibar *Para leer El Capital*; E. Mandel, *La formación del pensamiento económico de Marx, de 1843 a la redacción de El Capital*, e *Introducción a la teoría económica marxista*, y anteriormente en el libro de R. Hilferding, *La crítica de Böhm-Bawerk a Marx*, entre otras.

⁷ Hay otros comentaristas que ven esta continuidad en la obra de Marx. Puede mencionarse a G. Lukács, *Historia y conciencia de clase y Ontologie-Marx* ["Ontología de Marx"]; B. Ollman, *Alienación*; J. Plamenatz, *Karl Marx's Philosophy of Man* ["La filosofía de Karl Marx sobre el hombre"]; I. Fetscher, *Marx and Marxism* ["Marx y el marxismo"]; S. Avineri, *The Social and Political Thought of Karl Marx* ["El pensamiento social y político de Karl Marx"]. Estos autores, en diversos grados, interpretan la posterior economía política sistemática de Marx como ligada a sus conceptos anteriores de la enajenación. Sin embargo, yo creo que mi estudio va más allá de estas interpretaciones al proponer que Marx es fundamentalmente filosófico y no sólo en sus primeros trabajos sino también en su economía política posterior. Además, intento elaborar la síntesis de la filosofía característica de Marx con la teoría social y político-económica, a modo de una ontología social.

cidad filosófica la responsable de que Marx desarrollara su teoría de la enajenación como economía política. Esto es, la preocupación de Marx por la sistematicidad lo lleva a su construcción de una ontología social que proporciona una sola base para su análisis del capitalismo y de otros sistemas sociales, y para su teoría del ser humano; de la naturaleza de la actividad humana, sus formas enajenadas y las posibilidades que pueden lograrse por esta actividad. De este modo, Marx se ocupa de la actividad humana en términos de las formas concretas que toma en la vida social, y las posibilidades humanas en términos de su desarrollo a través de las diversas etapas históricas. A la inversa, Marx trata la economía capitalista en términos de las formas de la actividad humana y de posibilidades humanas que realiza y restringe, a la vez. Así, Marx muestra cómo la producción capitalista abarca la enajenación de las capacidades humanas, así como el desarrollo de nuevas capacidades.

Mi interpretación de Marx trata de trascender el punto de vista unilateral de las dos interpretaciones prevalecientes. Y lo hace, sin embargo, no simplemente uniendo los dos aspectos del pensamiento de Marx que enfatiza cada una de las interpretaciones alternativas, sino mostrando cómo la preocupación de Marx por las posibilidades humanas, por un lado, y su crítica económica del capitalismo, por el otro, están unificadas en su teoría filosófica sistemática de la realidad social.

I. LA ONTOLOGÍA DE LA SOCIEDAD: INDIVIDUOS, RELACIONES Y DESARROLLO DE LA COMUNIDAD

EN ESTE capítulo mostraré que, para Marx, las entidades fundamentales que componen la sociedad son individuos en relaciones sociales. De acuerdo con Marx, estos individuos llegan a ser plenamente sociales y capaces de realizar posibilidades humanas en el curso de un desarrollo histórico. En este capítulo sigo también el relato de Marx sobre la aparición de tales individuos sociales universales a través de diversas etapas históricas.

En forma sorprendente, Marx argumenta que el modo de producción capitalista es la condición primordial para el desarrollo de esta individualidad social. En los *Grundrisse* Marx presenta en forma impresionante una visión de las potencialidades humanas que desata el capitalismo y que forman la base para la sociedad del futuro. En su frase "La gran influencia civilizadora del capital", ésta consiste en

el cultivo de todas las propiedades del hombre social y la producción del mismo como un individuo cuyas necesidades se hayan desarrollado lo más posible, por tener numerosas cualidades y relaciones; su producción como producto social lo más pleno y universal que sea posible (pues para aprovechar multilateralmente es necesario que sea capaz de disfrute, y por tanto cultivado al extremo) constituye asimismo una condición de la producción fundada en el capital (p. 361).*

* La paginación entre paréntesis corresponde a la ed. de Siglo

Más adelante escribe:

Los individuos universalmente desarrollados, cuyas relaciones sociales, en cuanto relaciones propias y colectivas, están ya sometidas a su propio control colectivo, no son un producto de la naturaleza, sino de la historia. El grado y la universalidad del desarrollo de las facultades, en las que se hace posible esta individualidad, suponen precisamente la producción basada sobre el valor de cambio, que crea, por primera vez, al mismo tiempo que la universalidad de la primera enajenación del individuo frente a sí mismo y a los demás, la universalidad y la multilateralidad de sus relaciones y de sus habilidades (pp. 89-90).

Uno podría preguntar cómo es posible que Marx critique el capitalismo y al mismo tiempo vea en él la fuente para el surgimiento de la individualidad social. La respuesta a esta pregunta está en el hecho de que Marx ve el capitalismo como una etapa de desarrollo histórico. Así, en los *Grundrisse* sigue la pista a este desarrollo a través de tres etapas sociales; 1) formaciones económicas precapitalistas, 2) capitalismo, y 3) la sociedad comunal del futuro. El individuo social universal descrito en las citas anteriores es presentado como producto de este desarrollo histórico.

En la primera parte de este capítulo, seguiré la pista del surgimiento de esta individualidad social, y mostraré cómo califica Marx las diferentes etapas de la historia, en términos de las diferentes formas de relaciones sociales entre individuos que se establecen en cada etapa. Yo argumentaría, de acuerdo con mi primera tesis, que en la descripción de Marx del desarrollo de estas etapas, la

XXI; la que va entre corchetes a la nueva trad. de W. Rocca, FCE, 1983 (que es la misma de la ed. alemana).

lógica de este proceso histórico sigue la forma hegeliana de la dialéctica.¹ Luego consideraré la cuestión de si Marx impone esta lógica a la historia como una forma *a priori*, o si cree que la historia tiene una necesidad lógica interna en sí misma. Probaré que Marx rechaza ambas perspectivas, y sostiene una tercera opinión sobre la relación entre la lógica y la historia. Para ser capaces de determinar cuál es la opinión de Marx, primero debemos examinar la dialéctica hegeliana, y el uso que le dio Marx en su teoría del desarrollo histórico.

El análisis de la teoría de Marx sobre las cambiantes relaciones sociales que caracterizan las etapas históricas, es esencial para la reconstrucción de su ontología de la sociedad. Porque al revés de los ontólogos tradicionales, Marx concibe las entidades fundamentales de su ontología (o sea, los individuos en sus relaciones sociales) no como entidades fijas, sino como históricamente cambiantes. Sobre la base de una reconstrucción de este desarrollo histórico, es posible abstraer una relación filosóficamente coherente de la ontología de la sociedad de Marx. Esta es la tarea de la segunda parte de este capítulo. Allí mostraré que, como Aristóteles, Marx da prioridad ontológica a los individuos (o sea, que los toma como los seres fundamentalmente reales) y ve a la historia y a la sociedad como producto de sus actividades. Pero

¹ G.A. Cohen similarmente propone que la descripción de Marx de los tres estadios del desarrollo social en los *Grundrisse*, sigue la forma de la dialéctica de Hegel. Sin embargo, la interpretación de Cohen de esta dialéctica y de su comprensión de la diferencia entre Hegel y Marx son diferentes de la mía. Comparar con G. A. Cohen, *Marx's Dialectic of Labor* ["Dialéctica de Marx sobre el trabajo"].

además, sostiene que los individuos no pueden ser entendidos si se les separa de sus relaciones. En relación con esto, examinaré lo que Marx quiere decir cuando habla de un individuo como "universal" y "social", y por su descripción de este individuo como "el producto social más total y universal posible". Se verá que el concepto de Marx sobre la individualidad no es un concepto individualista (como lo es, por ejemplo, el de la teoría política liberal clásica).

RELACIONES SOCIALES EN LAS TRES ETAPAS DE DESARROLLO HISTÓRICO

Se necesita algún trabajo preliminar para establecer mi primera tesis, la de que Marx ve la forma hegeliana de la dialéctica como la lógica del desarrollo histórico. Esto requiere investigar en detalle la forma de la dialéctica hegeliana. Este esfuerzo, emprendido en las páginas siguientes, nos permitirá discernir el principio regulador que sirve de fundamento a la discusión concreta de Marx sobre las etapas históricas.

Podría ser útil construir de antemano un conjunto de esquemas que representen la interpretación de Marx sobre la dialéctica de Hegel como una lógica del desarrollo histórico. Estos esquemas servirían de guía en la reconstrucción del argumento de Marx. Pero la elaboración de estos esquemas no se emprenderá sino después de discutir la dialéctica de Hegel y el análisis histórico concreto de Marx.

Las tres etapas históricas son:

1. Formaciones (pre)capitalistas
2. Capitalismo
3. Sociedad Comunal

Las formas de relaciones sociales que corresponden a estas etapas son:

1. Dependencia personal
2. Independencia personal basada en la dependencia objetiva
3. Individualidad social libre.

Estas etapas pueden calificarse más adelante como:

1. Relaciones internas que son concretamente particulares
2. Relaciones externas que son abstractamente universales
3. Relaciones internas que son concretamente universales

Con respecto a la característica de igualdad, las tres etapas históricas pueden ordenarse en términos de:

1. Relaciones de desigualdad
2. Relaciones de igualdad formal
3. Relaciones de igualdad concreta

Finalmente, las relaciones sociales en las tres etapas pueden clasificarse como:

1. Comunidad
2. Individualidad y socialización externa
3. Individualidad comunal.

Cada uno de estos esquemas subraya un aspecto de la lógica del desarrollo social.

Lo que yo sostengo es que la lógica que está ilustrada en este desarrollo social tal y como Marx la reconstruye, es la lógica dialéctica de Hegel, que se encuentra en *La fenomenología del espíritu*, la *Ciencia de la lógica*, y otras obras.² Marx interpre-

² Debe anotarse que la lógica de Hegel está presentada en formas algo diferentes en estas diversas obras. Así en *La fenomenología del espíritu* Hegel comienza su dialéctica con la proximidad de la experiencia ordinaria de los sentidos, desarrolla la dialéctica de la conciencia desde este principio hasta

ta la lógica dialéctica de Hegel como una lógica del desarrollo histórico, y adopta la forma de esta lógica al clasificar las diversas etapas de la vida social. Sin embargo, como se verá, para Hegel la dialéctica es fundamentalmente la lógica de la conciencia, mientras que para Marx caracteriza fundamentalmente el desarrollo de actividad práctica y de relaciones sociales.³ Para Hegel, la dialéctica puede

su forma totalmente realizada como Espíritu Absoluto. En la *Ciencia de la lógica*, por otro lado, Hegel comienza del "conocimiento puro" como lo que él llama un comienzo abstracto o absoluto. La descripción que doy de la dialéctica de Hegel en lo que sigue está basada primordialmente en la versión de la *Ciencia de la lógica*, pero es complementada por ciertas consideraciones sacadas de *La fenomenología del espíritu*, de la *Filosofía del derecho*, y de las *Lecciones sobre la filosofía de la historia*. El uso de las versiones alternativas de Hegel de la dialéctica no es problemática, sin embargo, puesto que estas versiones son complementarias y la forma de la dialéctica es la misma en todas ellas.

³ Esto no quiere decir que para Marx la actividad práctica no sea consciente, o que, para Hegel, la lógica de la conciencia no tenga una dimensión social e histórica. De hecho, en opinión de Marx, la actividad práctica y las relaciones sociales que le corresponden son las actividades y relaciones de agentes conscientes, y, así, Marx también se dirige a él mismo hacia la dialéctica del desarrollo de la conciencia. De modo similar, en opinión de Hegel, la dialéctica de la conciencia tiene lugar por medio de la actividad social e histórica, y, por lo tanto, es igualmente una dialéctica del desarrollo de las relaciones e instituciones sociales. Sin embargo, la diferencia entre Hegel y Marx es clara, como veremos. Ellos difieren tanto en su enfoque como en sus ontologías. Además, difieren en su comprensión de cómo se genera la dialéctica o dónde está su origen. Así, Hegel concibe la dialéctica como la forma del proceso por medio del cual la Idea viene a conocerse a sí misma por medio de su autoactividad; esta actividad es mostrada en forma externa en los procesos sociales e históricos, así como en la naturaleza, el arte, la religión y demás. Para Marx, por otro lado, la dialéctica es la reconstrucción de la forma accidental en que la actuación social e histórica se revela a sí misma cuando se

caracterizarse como un proceso en varias etapas, o "momentos" como él les llama, que son; 1) El ser en sí mismo o inmediato, 2) Ser para otro o ser mediato, y finalmente 3) Ser en sí mismo y para sí mismo, o inmediación mediata.

Los términos "ser en sí mismo" o "unidad inmediata" designan el caso en que algo es tomado en su inmediación, o sea, como una unidad no relacionada con algo externo a ello. Sin embargo, de acuerdo con Hegel, este ser en sí mismo ya contiene una autodiferenciación implícita, porque este algo tomado en sí mismo es un ser determinado, o sea que se trata de este ser y no de algún otro. Como tal, presupone que otros seres son diferentes de él. Para Hegel, esto no es simplemente una argumentación lógica, sino una argumentación ontológica,⁴ o sea que la existencia de algo como un ser concreto presupone una relación con aquello que él no es, y por lo tanto sitúa esta diferencia de sí mismo como su propia condición de autoidentidad. El ser determinado, por lo tanto, significa literalmente ser limitado o negado por otro ser. Hegel cita la frase de Spinoza a este respecto: Cada determinación es una negación.⁵ (Yo podría aña-

vuelve objeto de reflexión filosófica o científica, o sea, cuando los seres humanos llegan a entender su propia actividad práctica consciente.

⁴ Para Hegel la lógica es ontología, o sea, las categorías de la lógica son las categorías del Ser, puesto que para él, el pensamiento es Ser y el Ser es pensamiento. Así, Hegel concibe el Ser como la Idea misma, como un objeto de su propia conciencia. Y él ve la lógica como la forma del proceso, mediante el cual la Idea llega a conocer el Ser como idéntico a ella.

⁵ Compárese el libro de Hegel *Ciencia de la Lógica*, Libro I, sección uno, capítulo 2 ("Ser determinado"). Esta referencia a Spinoza ocurre en la discusión de Hegel de la autodiferenciación como una condición para la autoidentidad, tal como se

dir que en los *Grundrisse* Marx también cita aprobatoriamente esta frase de Spinoza.) En la medida en que el ser en sí mismo ahora se encuentra en relación con este otro, ya no es un ser en sí mismo sino un ser para otro, tal y como el otro es ahora un ser para éste. Ahora, por primera vez, podemos introducir los términos sujeto y objeto: el otro, en la medida en que es un otro para el ser en sí mismo, es un objeto para este ser, respecto del cual el ser en sí mismo es ahora un sujeto.⁶ En la medida en que el sujeto se conserva en relación consigo mismo únicamente, es como dijo Hegel "para sí mismo" o "subjetividad desnuda". Pero hasta dónde este sujeto se mantiene en relación con otro, es un objeto para ese y por lo tanto no es para sí mismo, sino para otro. De acuerdo con Hegel, puesto que el objeto en esa etapa es externo o bien totalmente otro que el sujeto, "se mantiene en contra del sujeto vigilándolo" o, como él dice, es "antagónico" al sujeto. Por lo tanto, el ser en sí mismo ya no es una unidad inmediata, puesto que está mediado por su relación con otro. (Estar mediado significa estar cambiado, o determinado por las relaciones en las que se entra.)

En esta segunda etapa, consecuentemente, la unidad

describe anteriormente. Hegel desarrolla más ampliamente esta idea en *La Lógica* especialmente en el libro I, sección uno, capítulo 3; y en libro II, sección uno, capítulo 1.

⁶ En la *Fenomenología del Espíritu*, Hegel desarrolla la relación entre sujeto y objeto como una dialéctica, en la cual la conciencia está relacionada con aquéllo de lo que se da cuenta como su objeto. En la ciencia de la *Lógica*, por otro lado, Hegel no comienza con la relación de sujeto y objeto, sino más bien con el Ser (como abstracto e indiferenciado) como el "Comienzo absoluto", y sobre esta base genera la relación de sujeto y objeto como una relación de reflexión. Confróntese con la nota 2 anterior.

original ha llegado a ser una desunión en que las cosas parecen estar relacionadas entre sí en una forma externa. Sin embargo, como ya hemos visto, esta separación entre sujetos y objetos es generada por la propia autodiferenciación del ser original, en que éste sitúa al otro como la condición de su propia autoidentidad. Así, la separación de sujeto y objeto no es realmente una separación entre dos cosas totalmente diferentes, como parece, sino que es concebida por Hegel como la autoseparación del ser. En realidad, por lo tanto, esta desunión es superada por la unión más profunda en que el objeto se realiza como el sujeto mismo en su separación. En esta etapa final la desunión es, para decirlo así, negada y superada, y la unidad de la primera etapa es lograda nuevamente como una unidad diferenciada. La proximidad de la primera etapa ha sido ahora mediada, o sea, diferenciada, en la segunda etapa, y esta proximidad reaparece en la tercera etapa pero como una proximidad mediada.

Esta dialéctica también puede comprenderse como un proceso de creciente conciencia de sí mismo o auto-realización de un sujeto, como Hegel lo presenta, por ejemplo, en *La fenomenología del espíritu*. En este proceso, un sujeto que llega a conocerse a sí mismo, o llega a tener conciencia de sí mismo, al principio se conoce a sí mismo sólo en una forma separada, o como han dicho tanto Hegel como Marx, en su forma objetiva. Para llegar a conocerse a sí mismo en la forma de un otro, debe transformarse o adoptar una identidad externa, en su otra identidad o en "su otro yo". Pero en esta forma se conoce a sí mismo como un objeto externo o ajeno, y no se conoce a sí mismo como él

mismo. O sea, surge un engaño en el que el sujeto toma al otro como totalmente desligado o extraño a él. Esta etapa es de enajenación. En la tercera etapa, el sujeto logra autoconocimiento al reconocer que lo que él conoció en la segunda etapa como un ser separado, es nada menos que el sujeto mismo en su forma objetiva o externa. Puede verse que la dialéctica presupone una actividad del sujeto, o sea, una actividad en que el sujeto crea sus propios objetos, en términos de los cuales o por medio de los cuales llega a conocerse o reconocerse a sí mismo. Esta actividad es llamada por Hegel y Marx la actividad de objetivación.

Finalmente, las etapas en la dialéctica se caracterizan por diferentes clases de relaciones que se obtienen en cada etapa. En la primera etapa, que es una unidad inmediata (o el ser en sí mismo), las relaciones están dentro de la unidad o le son inherentes. Esta unidad es, en efecto un todo orgánico. Como hemos visto, hay diferenciaciones implícitas dentro de ella; pero éstas todavía no tienen carácter independiente, o sea, no son individuos sino únicamente aspectos que dependen del ser en sí mismo o del conjunto. Estas diferenciaciones son las otras entidades implícitas del ser en sí mismo, pero son entidades que todavía no se han separado de él como los objetos se separan del sujeto. Estas entidades están, para decirlo así, sumergidas en el todo del cual también se deriva cualquier carácter que ellas tengan. Las relaciones dentro de este todo o conjunto no son relaciones entre las partes, sino más bien relaciones entre la parte y el todo. Como tales, las relaciones entre las partes no son relaciones externas entre entidades, sino más bien relaciones dependientes que derivan de su ser partes del todo o conjunto. Las relaciones en

esta etapa son por lo tanto relaciones internas, o sea, inherentes al conjunto.

En la segunda etapa, la unidad o ser en sí mismo es negada, y transformada en una desunión en la cual sólo hay sujetos y objetos separados. Las únicas relaciones que se producen en esta etapa son relaciones entre estas entidades aparentemente inconexas o separadas. Por lo tanto, las relaciones entre ellas son relaciones externas en el sentido de que cada entidad está fuera de la otra. Así es que cada una parece extraña a la otra. La única unidad que permanece, por lo tanto, no es la totalidad, ni un conjunto o todo orgánico, sino una suma total. Por lo tanto, es meramente un sistema de relaciones externas. Sin embargo, de acuerdo con Hegel, la objetividad y desunión en esta etapa es meramente una apariencia, porque es sólo la forma objetiva de la unidad original, que se ha transformado a sí misma en esta suma total de relaciones externas.

En la tercera etapa, los sujetos separados que no se relacionaron entre sí sólo como objetos, o sea, como seres para otro, ahora se reconocen a sí mismos en estos objetos, o reconocen a estos objetos como semejantes a sí mismos. Por lo tanto, se reconocen entre sí como sujetos, y la unidad entre sujetos y objetos se restablece en este reconocimiento. Los sujetos, entonces, se relacionan entre sí no como extraños externos, sino como aspectos de un sujeto de especie común. Las relaciones son por lo tanto internas, puesto que son interrelaciones dentro de este sujeto común o comunal que ya no está formado de individuos inconexos en relaciones externas, sino más bien de individuos que están unidos por medio de su subjetividad común. Además, es precisamente en el hecho de que se reconocen entre sí como sujetos, en lo que reside

su especie o carácter común (o sea, que uno llega a reconocerse a sí mismo como sujeto por medio del reconocimiento de otro sujeto). Aquí, se supera la enajenación. Los sujetos son, por lo tanto, interdependientes entre sí y las reacciones entre ellos son internas porque cada sujeto es lo que es (un sujeto), a través de su relación con el otro, o sea, al ser reconocido como sujeto por el otro. Estos individuos, por lo tanto, forman un sujeto comunal pero diferenciado que se expresa a sí mismo en cada individuo y por medio de él. El todo o unidad que es reconstituido en estas relaciones internas entre los individuos, es así mediado o diferenciado por su individualidad, pero unificado por su comunalidad.

Habiendo revisado las formas hegelianas de la dialéctica, podemos ahora volvernos a Marx para ver si su análisis concreto de las etapas de desarrollo social sigue realmente la estructura formal de la dialéctica de Hegel.⁷ Se recordará que esta fue

⁷ Aquí y en otras partes de esta obra uso el término "concreto" en una forma que es similar al uso que le da Marx, o sea, para referirme a lo que es práctico, empírico, o realmente existente. Este uso del término es cercano al del sentido común. Debe notarse que el uso de Marx de este término difiere del de Hegel. Hegel usa "concreto" para calificar lo que es conocido por el pensamiento en todas sus interconexiones sistemáticas, mientras que "abstracto" connota lo que se toma fuera de su contexto, separado de sus relaciones. En esta perspectiva, los fenómenos empíricos son abstractos en el sentido de que no tienen conexión sistemática o interna entre sí; estas conexiones sólo se logran en la reflexión del pensamiento. Sin embargo, hay una dimensión del significado de Hegel que conserva Marx. Marx también interpreta "concreto" como refiriéndose a lo que se halla en relación con otras cosas. Para Marx, sin embargo, el mundo práctico y empírico es concreto pues las cosas en él están interconectadas, y el pensamiento es concreto cuando capta estas interconexiones.

mi primera tesis. En los *Grundrisse*, la etapa pre-capitalista de la sociedad (incluyendo la asiática, la clásica antigua y las formas germánicas) es descrita como una etapa de la comunidad en que el individuo aparece

como dependiente, y formando parte de un todo mayor (p. 4).

En la caracterización de Marx, esta etapa aparece como lo que podríamos llamar una unidad inmediata, porque en su opinión, aunque hay diferencias internas dentro de esta comunidad (por ejemplo, entre amo y esclavo o entre señor y siervo) la comunidad como un todo es autosuficiente, es una totalidad orgánica y constituye una entidad relativamente estática o estable.⁸ Además, en esta etapa donde la propiedad de las tierras y la agricultura forman la base del orden económico, hay una unidad entre la fuerza de trabajo y sus condiciones objetivas, o entre el individuo y la naturaleza. Así, el

⁸ Aunque Marx distingue diversas formas de sociedades pre-capitalistas en los *Grundrisse*, considera que todas tienen ciertas características fundamentales en común, siguiendo su análisis, estoy reuniendo estas características comunes en lo que podríamos llamar un modelo de sociedad pre-capitalista. Es claro que hay muchas excepciones históricas que no encajan en este modelo, y Marx mismo menciona algunas importantes. Así por ejemplo, Marx señala que en las antiguas comunidades de Grecia y Roma, el intercambio ya se desarrolló hasta cierto grado y que en el derecho romano ya existe el concepto jurídico de persona. Pero su punto es que éstas no son las formas dominantes de relaciones sociales en estas sociedades. Además, es evidente que el estadio de las formas sociales pre-capitalistas, como se describieron en los *Grundrisse*, no es equivalente a un estadio de comunismo primitivo, y, de hecho, no incluye tal modalidad. Así, la proximidad que caracteriza tales formas pre-capitalistas, es una proximidad relativa a la siguiente etapa del capitalismo.

que produce está identificado con los materiales de su producción y está ligado a ellos. Estos materiales son, primordialmente, la tierra y las herramientas de trabajo y la forma de su producción, o sea su arte o habilidad. La relación entre productor y producto es también directa e inmediata: él o ella produce a fin de poder consumir, y consume lo que produce.⁹ Debido a esta unidad inmediata entre la fuerza de trabajo y las condiciones naturales de la producción, tanto la forma de producción, como las relaciones en que se encuentran los individuos parecen naturales; o sea, aparecen como la forma en que son las cosas, como otorgadas a los individuos, no como creadas por ellos. En realidad, de acuerdo con Marx, estas relaciones son productos sociales e históricos. Por tal motivo, esta etapa debe calificarse como una unidad relativa inmediata, es decir que esta etapa puede verse en retrospectiva como una unidad inmediata relacionada con la próxima etapa de organización social.

Sin embargo, la producción de los individuos en esta etapa siempre estuvo mediada por la relación del productor con la *comunidad*, en la cual y para la cual produce, como por ejemplo, el clan, la tribu, el feudo. De hecho, según Marx, la *comunidad misma es la "primera gran fuerza de producción"*. La producción se efectúa por medio de una división de la fuerza de trabajo, y por medio de relaciones jerárquicas determinadas por la comunidad;

⁹ La relación directa entre productor y producto debe entenderse como manteniéndose generalmente, y en su mayor parte, como se indicó en la nota anterior. Hay, por supuesto, excepciones históricas como por ejemplo: los campesinos sin tierras de la antigua Roma que trabajaban en las grandes posesiones, y producían artículos para el comercio o la exportación y no para el consumo personal.

De hecho, como ve la fuerza de trabajo...
...el producto de la producción...

la propiedad es también conservada en virtud de ser miembro de la comunidad, cuyo poder puede ser simbólicamente otorgado a un jefe de tribu, a un señor feudal o a un rey. El objetivo de la producción en estas formas precapitalistas es la reproducción del individuo en su relación específica con la comunidad. Así, estas relaciones emplean la fuerza de la tradición.

Las relaciones entre los individuos dentro de esta comunidad orgánica son relaciones internas. O sea, los individuos, aquí, se relacionan entre sí personalmente y de acuerdo con su categoría, papel y función dentro de la comunidad. De acuerdo con Marx, ellos

entran en vinculación recíproca solamente como individuos con un carácter determinado, como señor feudal y vasallo, propietario territorial y siervo de la gleba, etc., o bien como miembro de una casta, etc., o también como perteneciente a un estamento, etc. (p. 91).

En esta forma las identidades de los individuos, así como el carácter de sus relaciones entre sí, están determinadas por su lugar dentro de la totalidad. Además, en estas comunidades (por ejemplo, bajo el feudalismo y las formas primitivas de comunidad tribal), las formas de obligación y de derechos legales no funcionan primordialmente por medio de un instrumento objetivo que las pone en vigor desde el exterior, por ejemplo, un Estado o un sistema legal institucionalizado en forma de cortes, jueces y demás. Más bien, estas relaciones sociales son incorporadas en las relaciones tradicionales entre personas en la comunidad local, y tienen su fuerza casi como una condición natural. Por contraste, las relaciones entre una y otra comunidad están

constituidas, en general, sólo por los acuerdos que las comunidades decidan hacer o se vean obligadas a hacer (por negociación, contrato, guerra y conquista). En este sentido, Marx nota que es sólo en la periferia de la comunidad, en su intercambio con otras comunidades, donde comienza a aparecer la noción de contrato o de relaciones entre dos grupos independientes. Dichas relaciones entre comunidades pueden ser consideradas externas.

Las relaciones internas dentro de dicha comunidad orgánica son además calificadas por Marx como relaciones de dependencia personal y como relaciones de dominio o relaciones entre amo y esclavo. Así, las relaciones sociales en la sociedad precapitalista no son libres ni equitativas. La forma de dependencia personal que está arraigada en el lazo entre el esclavo, siervo o miembro de la comunidad, y la tierra o la naturaleza, está siempre identificada con el dominio de un amo (el dueño del esclavo, el señor feudal, el dirigente de la tribu o el rey) y con la prestación personal de servicio o trabajo a ese amo. Además, dichas relaciones de dominio se refieren más generalmente a la dependencia del individuo de la totalidad o comunidad, en la que él o ella está

con un carácter determinado (p. 91).

En este sentido, incluso los "ciudadanos libres" de la antigua Atenas o de Roma son personalmente dependientes. Además, estas relaciones de dominación se han o incorporado ellas mismas. Constituyen un conjunto de relaciones estáticas y tradicionales, que parecen ser relaciones naturales; por ejemplo, están basadas en lazos de consanguinidad, parentesco, sexo, o derecho hereditario.

Así, finalmente, en esta etapa, la individualidad sigue ligada a una particularidad, o sea, a servir una función o papel particular sin ningún cambio o posibilidad de cambio. Los individuos no pueden levantarse e irse, o tomar un papel social diferente. Están fijados en un conjunto de relaciones sociales establecidas, y en una forma particular y concreta de desempeñar una función. En este sentido el individuo es concreto, particularizado y sin libertad. La universalidad pertenece sólo a la comunidad, y esta universalidad está limitada a lo local, lo regional, lo tradicional, y por lo tanto no es plenamente universal. Así, en la medida en que la comunidad constituye el universo entero de actividades de la vida de una generación a otra, el universo de la vida está severamente limitado en términos geográficos y culturales. Es meramente *local*, dice Marx. Por lo tanto, el pleno desarrollo de las capacidades humanas individuales no puede llegar a lograrse porque la gama de actividades humanas requeridas está fijada dentro de estos estrechos confines.

Para resumir, podemos decir lo siguiente: La Etapa Uno, que es la etapa de formaciones económicas precapitalistas, es una unidad inmediata. Su forma social es de comunidad, y las relaciones sociales son relaciones internas que son concretamente particulares o meramente locales. Estas son característicamente relaciones de dependencia personal, y son desiguales y no recíprocas. Finalmente, en esta etapa, las relaciones sociales aparecen como relaciones naturales.

De acuerdo con Marx, la segunda etapa de organización social, es decir la del capitalismo, presupone la disolución de la unidad inmediata, característica de la comunidad precapitalista, la unidad

del productor tanto con la comunidad como con la tierra. Por lo tanto, una condición para su desarrollo es que surja el trabajador sin tierras ni propiedades. Este trabajador ya no participa en la producción comunal, ni está arraigado a la fuente de su subsistencia en la tierra por relaciones personales de esclavitud o servidumbre, ni es dueño de los instrumentos de la producción. La única cosa que a dicho individuo le queda hacer, es una distinción entre su habilidad para trabajar y su propia persona, como su única propiedad. Esto resulta posible sólo si él o ella puede intercambiarlo por los medios para su subsistencia. Y él o ella se vuelve un trabajador asalariado.¹⁰ Esto presupone, por un lado, la disponibilidad de un fondo de capital que pueda comprar esta fuerza de trabajo. Una presuposición ulterior para que surja el capitalismo, es la existencia de un sistema simple de cambio. Este sistema, que prolifera con el desarrollo del capitalismo, presupone que los agentes en el intercambio poseen lo que van a intercambiar, y tienen libertad para negociar en el mercado, o sea, para ponerse de acuerdo sobre los equivalentes en el cambio. Ni el esclavo ni el sirvo poseen esta libertad.

Sin embargo, para Marx, estos individuos no son plenamente independientes. Más bien, él sugiere que su independencia

podría designarse más exactamente como indiferencia (p. 91).

¹⁰ El trabajador asalariado fue históricamente del sexo masculino en los primeros casos. En general, las mujeres entraron más tarde a ocupar trabajos en el capitalismo occidental.

Así, la unidad de la comunidad precapitalista, es remplazada por la desunión de estos individuos indiferentes. Además, ellos ya no están relacionados entre sí en forma inmediata, como antes, por medio de relaciones internas, más bien están mediados o relacionados socialmente por medio de relaciones externas. Así, dice Marx:

La dependencia mutua y generalizada de los individuos recíprocamente indiferentes constituye su nexos social (p. 84).

Y como explicaba él anteriormente:

Esta dependencia recíproca se expresa en la necesidad permanente del cambio y en el valor de cambio como un mediador generalizado (p. 83).

En el cambio, la afinidad personal o interna de la sociedad precapitalista es remplazada por relaciones externas en el mercado, o sea, entre los valores de las mercancías. En el capitalismo,

el intercambio general de las actividades y los productos, que se ha convertido en condición de vida para cada individuo particular y es su recíproca [con los otros] se presenta ante ellos mismos como algo ajeno, independiente, como una cosa (pp. 84-85).

El cambio es, por lo tanto, una relación externa entre entidades personalmente independientes. La independencia o libertad de estas entidades consiste en su condición de personas legales. Marx describe la libertad de cambio en términos que toman mucho del contenido de la discusión de Hegel del derecho abstracto en la *Filosofía del Derecho*. Según Marx

aunque el individuo *A* siente la necesidad de poseer la mercancía del individuo *B*, no se apodera de la misma por la violencia, ni viceversa, sino que ambos se reconocen mutuamente como propietarios, como personas cuya voluntad impregna sus mercancías (pp. 182-183).

Así, el trabajador o trabajadora que vende su tiempo de trabajo no está obligado a hacerlo, sino que se despoja de él voluntariamente. (Dicho acto libre de despojarse de una propiedad, es el distintivo de una persona legal o jurídica para Hegel y Marx.)

De manera semejante, el sistema de simple cambio introduce *igualdad y reciprocidad* entre los productores. Así como en el análisis de Hegel del derecho abstracto, el acto de hacer un contrato establece la igualdad de las personas que lo hacen; así para Marx,

En lo tocante a la forma pura... los sujetos están puestos precisamente como individuos que intercambian, como iguales, y sus objetos como equivalentes, también iguales... Los sujetos existen mutuamente en el intercambio sólo merced a los equivalentes; existen como seres de valor igual y se confirman en cuanto tales mediante el cambio de la objetividad, en donde uno existe para el otro (t. I, p. 180).

Así, en contraste con las sociedades precapitalistas, que se caracterizaban por la dependencia personal y las relaciones de dominio, la segunda etapa social, la del capitalismo, se caracteriza por la independencia personal. Sin embargo, esta transformación es una ilusión en la medida en que la dependencia no es eliminada, sino que continúa en forma objetiva. Así, al hablar de las relaciones entre los productores en el cambio, Marx escribe:

Hasta tal punto estas relaciones externas no son una remoción de las "relaciones de dependencia" que más bien constituyen únicamente la reducción de éstas a una forma general... Estas relaciones de dependencia materiales, en oposición a las *personales*... se presentan también de manera tal que los individuos son ahora dominados por *abstracciones*, mientras que antes dependían unos de otros. (t. I, pp. 91-92).

La dependencia objetiva que emerge en el capitalismo toma tres formas: primero, la objetividad del dinero o intercambio; segundo, la objetividad del capital, que se mantiene vigilante contra la fuerza de trabajo; y tercero, la objetividad de la máquina. Estas tres formas designan tres momentos o etapas dentro del propio capitalismo, que por lo tanto deben ser consideradas como cambiantes y desarrolladas internamente.

Podemos comenzar con la primera forma, la forma del dinero. Marx califica la primera nueva forma de dependencia que emerge con el capitalismo como una relación abstracta que llega a ser universal. ¿Qué quiere decir con esto?

En el cambio, los participantes son libres de relacionarse uno con otro en términos de un medio abstracto de intercambio, esto es, el valor equivalente de los productos que intercambian, que es una abstracción del valor particular concreto que estos productos tienen para los consumidores. Así, las relaciones entre estas personas libres son todas traducidas a un medio universal, o a un lenguaje universal, o sea, valor o personificación en la forma simbólica del dinero. De este modo, los individuos que permanecen individualmente diferentes fuera del cambio, y cuyas diferentes necesidades y diferentes productos son la base misma del cambio, llegan a existir uno para otro no en sus rela-

ciones personales, sino sólo en la forma objetivizada de su valor mutuo en el mercado, o sea, como cantidades abstractas.

Con este desarrollo de la producción para favorecer el cambio, la dependencia objetiva se convierte en la dominación de la fuerza de trabajo por el capital. Esto constituye el segundo momento de la dependencia objetiva. Como hemos visto, el pequeño propietario precapitalista o el siervo ahora aparecen como trabajadores libres y sin propiedad, y toda la propiedad (todos los materiales para la producción y subsistencia) están en manos del capital. El trabajador se vuelve (objetivamente) dependiente no de un individuo, ya que la persona particular a quien el trabajador vende su labor es indiferente, sino del sistema del capital. El trabajador o trabajadora debe vender la única propiedad que tiene, o sea su capacidad de trabajo, para ganar los medios de su subsistencia. Este acto de vender la capacidad de trabajo es un cambio. Pero este producto particular (lo que Marx llama fuerza de trabajo) es diferente de cualquier otro producto, y como consecuencia este cambio es diferente de cualquier otro. Marx analiza el supuesto cambio entre fuerza de trabajo y capital en dos actos separados. El primero es la venta de la fuerza de trabajo por un precio, una suma de dinero, llamado salario. Esto es, de hecho, un acto de cambio. Al segundo acto en el cual

aquella igualdad y libertad aparentes de los individuos se desvanecen (t. I, p. 186).

Marx le llama la apropiación del trabajo por el capital. Este es el uso del trabajo por el capital, en el cual el trabajo es

una actividad productiva, real, que pone valores (t. I, página 238); es la fuente viva del valor (t. I, p. 236).

En este acto, la fuerza productiva del trabajo se vuelve la fuerza productiva del capital, una fuerza que mantiene y multiplica el capital. Este segundo acto da lugar a la posibilidad de que el trabajo produzca plusvalía, más valor del que cuesta reproducir al trabajador o trabajadora, o sea, reproducir su poder de trabajo como una mercancía.

El segundo acto, en que el trabajo produce un nuevo valor que aumenta el valor del capital, es una actividad de objetivación. Según Marx, el proceso de objetivación es aquel en que el trabajo forma objetos a la imagen de sus necesidades. Es un proceso de formación de objetos que tienen valor. Así, el valor es el trabajo objetivado. En la producción capitalista, la objetivación toma la forma de enajenación. La enajenación designa esta separación o apariencias externas entre el trabajo vivo, que aparece como pura sumisión o como pobreza, y el capital, que aparece como posesión de la riqueza objetiva o como propiedad; aquí el capital está en situación

como dominación sobre la capacidad viva del amo sobre la capacidad viviente del trabajo, como valor dotado de poder y voluntad propios (t. I, p. 413).

El capital, que toma el uso del valor trabajo o trabajo creador de valor, puede obtener la plusvalía y por lo tanto crece en relación con el trabajo. Según esto, para Marx,

el trabajador no puede enriquecerse mediante este intercambio puesto que, así como Esaú vendió su

primogenitura por un plato de lentejas, él cede su fuerza creadora por la capacidad de trabajo como magnitud existente. Más bien tiene que empobrecerse... ya que la fuerza creadora de su trabajo, en cuanto a fuerza del capital, se establece frente a él como poder ajeno (t. 1, p. 248).

Pero nosotros veremos que esta objetivación enajenada por el trabajador o trabajadora de sus poderes creativos, fija ella misma las condiciones para que el trabajador o trabajadora se reconozca a sí mismo en su objetividad externa. El tercer movimiento de dependencia objetiva (o sea, la dependencia de la fuerza de trabajo respecto de los sistemas de maquinaria) es decisivo para este reconocimiento y, por lo tanto, para que se realice la transformación a la tercera etapa social. Pero antes de continuar con esta transformación, revisaremos los elementos dialécticos en la transición de la sociedad precapitalista a la sociedad capitalista, como los he presentado.

Hay una cantidad de formas en que esta transición puede ser expresada, y que han de ser halladas en Marx. Como hemos visto, la forma general de la dialéctica determina que cada etapa constituya la negación de la etapa precedente. Esto quiere decir que mientras en la primera etapa tenemos dependencia personal, en la segunda tenemos independencia personal y dependencia objetiva. En la primera tenemos relaciones externas que son concretamente particulares, y en la segunda tenemos relaciones externas que son abstractamente universales. De modo similar, los que aparecen como lazos naturales en el primer caso, dan lugar a lazos sociales creados por medio del cambio en el segundo. Otra característica de la

dialéctica es que la unidad indiferenciada o inmediación de la primera etapa, se vuelve autodiferenciada en la siguiente. Y el proceso dialéctico se nos aparece como una diferenciación en aumento. Así, por ejemplo, la comunidad como una totalidad relativamente no mediada y constituida por sus relaciones internas, explota en fragmentos semejantes al átomo que ya no sostienen relaciones internas, sino que se mantienen opuestos entre sí en relaciones externas. Sin embargo, hay una dimensión ulterior a esta diferenciación de la segunda etapa. Las diferencias que aparecen aquí en primer plano llegan a ser abiertamente antagonistas, y la aparente unidad o comunidad de clan o de sociedad medieval se transforma eventualmente en su franca antítesis, o sea en el capital y el trabajo que proporcionan la fuerza motriz al capitalismo.

Así, la transición de la sociedad precapitalista a la capitalista, como Marx la describe, puede entenderse en términos de una cantidad de categorías alternativas, como por ejemplo: relaciones internas y relaciones externas; lo concreto y lo abstracto. Yo he sugerido que la relación de Marx sobre la transición es dialéctica en su uso de los conceptos hegelianos de negación y diferenciación, de acuerdo con los cuales cada etapa surge de la anterior por dicha negación y diferenciación. Si fuéramos a seguir la relación de Marx de las tres etapas de desarrollo histórico como el desenvolvimiento de un plan lógico, esperaríamos que la tercera etapa sea simplemente deducible de las dos primeras. Esto es, uno esperaría que la tercera etapa fuera una negación de la segunda, como la segunda lo es de la primera; y así lo que tendríamos en la tercera etapa sería una negación de la negación. Y de hecho la lógica dialéctica de Hegel tiene esta forma.

Pero el concepto de la negación para Hegel no debe ser tomado en los términos tradicionales de lógica formal, en que la negación de la negación produciría simplemente el primer término originalmente negado, o sea, donde P es equivalente a P. Al leer esto, uno tendría un círculo en que la tercera etapa sería un regreso a la primera. En vez de esto, Hegel ve este movimiento como una espiral donde la tercera etapa tiene algo de la forma y contenido de la primera, pero también adopta algunas de las tendencias de la segunda etapa. Por lo tanto, la tercera etapa sólo tiene un parecido superficial y parcial con la primera, es decir, la repite en un nivel más alto de desarrollo.

Hemos visto que en la relación de Marx, la primera y segunda etapas de desarrollo histórico siguen la forma de la dialéctica hegeliana. Sin embargo, como yo argumentaré, sería erróneo ver estas etapas como consecutivas a causa de una necesidad lógica, o exhibiendo cualquier ley de desarrollo histórico. De nuevo, la proyección de Marx de la tercera etapa, según se verá, incluye una negación de algunas características de la segunda etapa, e incorpora en un nivel más alto algunas de las características de la primera etapa así como de la segunda. Pero aquí, también, argumentaré que la proyección de Marx no tiene la fuerza de una deducción lógica o de una predicción histórica. Más bien, yo alegraría que en la opinión de Marx el desarrollo de las relaciones sociales de una etapa a la siguiente es casual, y que este desarrollo procede de elecciones y acciones humanas. Así, como veremos, en el trabajo de Marx la forma dialéctica no debe entenderse como una imposición de la lógica sobre la historia, sino más bien en una forma radicalmente diferente.

Teniendo en cuenta esta advertencia, todavía podemos ver que en la proyección de Marx, la tercera etapa está situada en la relación dialéctica de negación y trascendencia de las dos primeras etapas. Así, en la relación de Marx, las relaciones internas de la primera etapa pueden ser consideradas como negadas por las relaciones externas de la segunda, pero en la segunda estas relaciones externas tienen el aspecto formal de igualdad, mientras que en la primera son relaciones de desigualdad y de la jerarquía de puestos, deberes y atributos personales. En la tercera etapa Marx proyecta que las relaciones internas pueden ser establecidas de nuevo, pero ahora con una comprensión de la igualdad formal de la segunda etapa en tanto que igualdad real o sustantiva. O, nuevamente, los individuos sociales sin libertad en las comunidades orgánicas de la primera etapa dan lugar a individuos formal o abstractamente libres, que son sociales sólo en forma externa (o sea, relacionándose sólo por medio de leyes o de relaciones de mercado). En esta tercera etapa, Marx prevé el restablecimiento de una comunidad de individuos sociales, pero ahora concretamente libres. Además, en la proyección de Marx de esta tercera etapa, los individuos se caracterizan por la universalidad y las diferenciaciones que la segunda etapa capitalista introduce en la vida social.

Ahora estamos listos para regresar a las citas con que comenzamos, o sea, a la relación de Marx de la tercera etapa, como quedó preparada por la segunda (capitalismo). Marx ve el capitalismo como una tendencia a la universalidad y socialización de las capacidades humanas, pero sólo en una forma externa u objetiva. Esta tendencia puede ser entendida partiendo del hecho de que el capital se

esfuerzo por aumentar la plusvalía, y esto puede ocurrir en dos formas: primero, por medio del aumento de la plusvalía absoluta (aumentando la duración de la jornada de trabajo), y segundo, aumentando la plusvalía relativa (disminuyendo la proporción de tiempo de trabajo total que se dedica al trabajo necesario o al salario) lo cual puede lograrse aumentando y desarrollando las fuerzas productivas. Este aumento se realiza más frecuentemente por medio de la introducción de maquinaria en gran escala. Para obtener la plusvalía, el capitalista debe ser capaz de vender los productos elaborados y poner a trabajar la plusvalía nuevamente en otra producción. Por lo tanto, el aumento de la plusvalía presupone un aumento, tanto del consumo como de la producción.

Según Marx, la tendencia del capital a crear más plusvalía absoluta tiende a propagar la producción basada en el capital, y, así, crear el mercado mundial, una tendencia

dada directamente en la idea misma del capital (t. I, p. 360).

Al aumentar la plusvalía absoluta por medio del aumento de la productividad, el capitalismo también produce más mercancías que deben ser consumidas. Para lograr la expansión del consumo, el capitalista se esforzará en descubrir nuevos valores de uso, y en crear nuevas necesidades. Pero esto, a su vez, lleva al desarrollo de nuevas capacidades de trabajo para llenar estas nuevas necesidades. Así, el trabajo mismo se vuelve más diversificado y más internamente diferenciado. De acuerdo con Marx, el capitalismo produce:

Intercambio universal de los productos... La exploración de la tierra en todas direcciones para descubrir

tanto nuevos objetos utilizables como nuevas propiedades de uso de los antiguos, al igual que nuevas propiedades de los mismos en cuanto materias primas... [Además, el capital crea] un sistema de explotación general de las propiedades naturales y humanas... El capital crea así la sociedad burguesa y la apropiación universal tanto de la naturaleza como de la relación social misma por los miembros de la sociedad. De ahí la gran influencia civilizadora del capital; su producción de un nivel de la sociedad, frente al cual todos los anteriores aparecen como *desarrollos* meramente *locales* de la humanidad y como una *idolatría* de la naturaleza (t. I, páginas 361-362).

Pero las nuevas tendencias laborales que desarrolla el capitalismo son desarrolladas sólo unilateralmente, o sea, que cada trabajador desarrolla sólo una capacidad. La universalidad caracteriza sólo el proceso objetivo de producción y consumo en su conjunto. Además aunque el capitalismo es el desarrollo de todas las capacidades, actividades y necesidades humanas, esto no quiere decir que sea el desarrollo de las capacidades humanas.

De modo similar, Marx describe el capitalismo como el cultivo del ser humano social, pero esto también es una forma meramente objetiva. Esto quiere decir que produce esta socialidad al aumentar la división del trabajo, en intercambio y después en máquinas; pero esta socialización se realiza de espaldas a los sujetos, como dice Marx.

Según Marx, esta combinación y cooperación social requerida por el proceso de trabajo capitalista, está personificada en la máquina. El sistema de maquinaria puede ser considerado como la forma más extrema de enajenación del trabajador, o de dependencia objetiva. Porque

en la maquinaria, la mano de obra ya no aparece como la unidad que rige el proceso de producción; esta unidad más bien está en la maquinaria viva (activa), la cual se presenta frente al obrero, frente a la actividad individual e insignificante de éste, como un poderoso organismo (t. 2, p. 219).

De hecho en la maquinaria, hasta el conocimiento mismo (en forma de la aplicación tecnológica de la ciencia), llega a parecer ajeno y superficial al trabajador; las "fuerzas productivas generales del cerebro social" son así incorporadas al capital y en contra de la fuerza de trabajo.

Sin embargo, esta tendencia de la maquinaria también tiene un momento positivo. Porque la maquinaria sirve para aumentar la abundancia y, correlativamente, para aumentar el tiempo libre de los trabajadores por medio de la disminución del tiempo de trabajo necesario. Además, la maquinaria automática aumenta la combinación social de los trabajadores. Esta capacidad "redundará en beneficio del trabajo emancipado", como dice Marx. Así, en la industria en gran escala, el producto ya no es fabricado por un trabajador aislado, sino más bien por la combinación de la actividad social, una combinación hecha objetiva en la máquina. Esta calidad social consiste en la instalación de la fábrica, en la organización de la maquinaria que requiere muchas manos, y en la combinación del trabajo de hombres de ciencia, operadores de máquinas, mineros, y demás, que hacen posible que exista la máquina. Así, la maquinaria hace interdependientes a los individuos en formas internas crecientes, en contraste con las anteriores conexiones externas de los individuos, que eran sociales únicamente por medio del cambio.

La máquina es así la objetivación de la calidad social de los trabajadores, pero en una forma ajena, esto es, en una forma que pertenece al capital. Lo que les queda a los productores es reconocerse a sí mismos en este objeto extraño (reconocer todo el sistema del capital como su propio trabajo).

Según Marx, este reconocimiento lleva a una tercera etapa, en que los individuos vuelven a apropiarse de esta calidad social objetiva o extraña, y de su universalidad.¹¹ Se vuelven subjetivamente sociales y universales, o sea, se vuelven individuos comunales.

A esta subjetividad, que resultó miserable en la enajenación de todas sus capacidades en la segunda etapa, se le ha devuelto ahora su riqueza. Las muchas facetas de necesidades y satisfacciones se convierten en el cultivo de los individuos, o sea, en su autorrealización. Como dice Marx:

Pero in fact, si se despoja a la riqueza de su limitada forma burguesa, ¿qué es la riqueza sino la universalidad de las necesidades, capacidades, goces, fuerzas productivas, etc., de los individuos, creada en el intercambio universal? [¿Qué, sino] el desarrollo pleno del dominio humano sobre las fuerzas naturales, tanto las de la así llamada naturaleza como sobre su propia naturaleza? [¿Qué, sino] la elaboración absoluta de sus disposiciones creadoras sin otro presupuesto que el desarrollo histórico previo, que convierte en objeto a esta plenitud total del desarrollo, es decir, al desarrolló de todas las fuerzas humanas en cuanto tales, no mediadas con un patrón preestablecido? (t. 1, pp. 447-448).

¹¹ Sobre este punto, confróntese en los *Grundrisse*, páginas [355-358].

Así, los individuos son ahora libres de desarrollar sus capacidades, y ya no están constreñidos a desarrollar las capacidades que demanda el proceso de producción. Ellos, de este modo superan su dependencia objetiva. Al hacerlo, la combinación social se convierte ahora en las relaciones subjetivas inmediatas y recíprocas entre los individuos. Las relaciones, nuevamente, se vuelven relaciones personales, como en la etapa precapitalista, pero ya no son relaciones de dominio y ya no están mediadas, como en la segunda etapa, por objetos externos. Las relaciones son por lo tanto relaciones internas, en que cada individuo reconoce a los demás como individuos libres como él o ella. Pero, de hecho, este reconocimiento del otro es una condición para la plena realización de la libertad del otro. Así, la libertad se realiza por medio de la interacción social.

La libertad formal de la segunda etapa se vuelve libertad sustantiva en la tercera en cuanto los individuos se vuelven independientes objetivamente. Esta independencia, sin embargo, no es la eliminación del reino objetivo de la producción, sino más bien la asignación de este reino a la forma plenamente objetiva de producción automática que está ahora bajo el control comunal de los individuos. Ellos están, por lo tanto, liberados para relacionarse entre sí, no a causa de las necesidades de la dependencia objetiva sino en términos de necesidades subjetivas, esto es, en términos de su mutua realización, así como de sus cualidades y logros personales. El enriquecimiento de este dominio de interacción personal libre fomenta, así, el pleno desarrollo de diferencias entre los individuos y también el pleno desarrollo de diferencias dentro de cada individuo. En esta forma de socie-

dad, por lo tanto, los individuos logran la independencia tanto subjetiva como objetiva.

En consecuencia, aquí la universalidad no es universalidad abstracta, es decir, no está definida en términos de esas cualidades en las que todos los individuos son iguales, sino más bien es una universalidad en el sentido de una realización de la diferenciación concreta entre los individuos. La universalidad entonces es un concepto de totalidad con límites abiertos, en que las potencialidades de las especies son satisfechas por el libre desarrollo de cada individuo, y donde cada uno es libre de desarrollarse en varios sentidos y en cooperación con otros. En este sentido, dicha universalidad es concreta y diferenciada.

Así, Marx ve el desarrollo social a través de estas tres etapas como un proceso que toma la forma de la dialéctica de Hegel. ¿Qué significación tiene esto para una ontología social? Primero, es significativo porque en la opinión de Marx sobre la realidad social misma, ésta es un proceso de cambio dialéctico. El carácter ontológico de esta realidad es que no es fija o estática; más bien sus entidades básicas y relaciones deben ser comprendidas como algo cambiante. Así, la teoría de Marx de la naturaleza de la realidad social es al mismo tiempo una teoría del cambio social. Esto es, su ontología filosófica misma es inseparable de la descripción aplicada del desarrollo social e histórico.

Si la realidad social revela una lógica en su desarrollo, ¿significa esto que Marx (como frecuentemente se ha argumentado sobre él así como sobre Hegel) simplemente impone una forma lógica *a priori* sobre la realidad social que la historia tiene luego que acomodar? ¿O significa esto que Marx ve la lógica misma de la historia como poseedora

de la necesidad interna de deducción lógica, como que los sucesos acarrearán otros sucesos? Primero, está claro que Marx rechaza una concepción *a priori* del desarrollo, y explícitamente critica a Hegel por esta opinión. En los *Grundrisse* él escribe:

Hegel cayó en la ilusión de concebir lo real [o sea, la realidad social] como resultado del pensamiento que, partiendo de sí mismo, se concreta en sí mismo, profundiza en sí mismo y se mueve por sí mismo (t. I, p. 21-22).

En respuesta a la segunda pregunta, es claro que Marx también rechaza la opinión de que el desarrollo social objetivo tiene una necesidad interna de tipo lógico. Mas bien, es sólo en forma retrospectiva que uno puede reconstruir esta lógica como una contingencia basada en lo que de hecho ha sucedido. De modo similar, es sólo en perspectiva que uno puede proyectar el futuro en términos de posibilidades contingentes, que se generan en el presente pero que han de ser determinadas después por elecciones y actos humanos.

Así, como en contra de estas opiniones (atribuir necesidad lógica a la historia) Marx defiende una concepción alternativa de la forma dialéctica de la realidad histórica o social. Primero, como veremos en los siguientes capítulos, Marx considera el curso de los sucesos históricos como dependientes enteramente de la actividad de agentes que son fundamentalmente libres. Por lo tanto, su concepto del desarrollo histórico debe distinguirse estrictamente del de Hegel. Mientras que para Hegel, la historia se desenvuelve con una necesidad interior tal que el curso de su desarrollo es determinista, para Marx, por contraste, la historia es el produc-

to de las elecciones y acciones de agentes, y el curso de su desarrollo está por lo tanto basado en las posibilidades y contingencias de estas elecciones y acciones. Además, a diferencia de Hegel, Marx ve la dialéctica del desarrollo social, no como una serie de etapas en el desarrollo de una idea, o sea, como una dialéctica del pensamiento, sino más bien como una dialéctica generada por las acciones de individuos reales, concretamente existentes. A este respecto Marx da prioridad ontológica a tales individuos existentes activos, mientras que para Hegel estos individuos emergen simplemente como vehículos o agentes al servicio de una idea autónoma e independiente.¹² Al dar prioridad a la actividad de los individuos reales, Marx introduce un elemento fuertemente aristotélico, el cual distingue su dialéctica de la de Hegel.¹³ Próximamen-

¹² Hay interpretaciones de Hegel que piensan que sostiene que el individuo actúa de hecho independientemente y no meramente como una expresión de la Idea. Sobre este punto de vista, la Idea es entendida como no más que la especie y naturaleza de estos individuos. Tal interpretación es sugerida, por ejemplo, en *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*, de Kojève. Yo no estoy de acuerdo con tales interpretaciones puesto que creo, primero que nada, que ignoran las propias formulaciones de Hegel al efecto de que los individuos son momentos finitos del Espíritu Absoluto o del autodesarrollo de la Idea y, segundo, que no reconocen cómo el sistema de Hegel mismo acarrea dicha conclusión (aunque no me ocuparé aquí de investigar ese punto). Finalmente, podría sugerir que tales interpretaciones de Hegel de hecho le atribuyen conceptos que fueron introducidos más tarde, especialmente por Marx y Heidegger.

¹³ Como se verá, es el énfasis de Marx en los individuos independientemente reales, y no su concepto de la constitución del mundo social por estos individuos, lo que en mi opinión constituye el elemento aristotélico. Debe también notarse que, aunque este elemento aristotélico está presente en Marx y no en Hegel, hay por supuesto otras dimensiones del análisis de Hegel que son aristotélicas.

te consideraré las implicaciones de esta noción sobre una relación ontológica de entidades y relaciones. Su importancia para una relación de la lógica de la realidad social, es que la dialéctica es considerada como producida por las acciones de individuos concretos.

Así, la opinión de Hegel parece implicar que lo que es captado por el pensamiento es el punto de partida, y que el acontecimiento concreto es sólo la explicación de las determinaciones contenidas en el concepto abstracto. En cierto sentido, Marx también parece argumentar que tenemos que ser capaces de formar dichas abstracciones, y que de ellas podremos deducir una relación de la realidad concreta. Pero su crítica de Hegel se refiere precisamente a cómo dichas abstracciones pueden llegar a formarse. Marx argumenta en la sección sobre "El método de la economía política", en los *Grundrisse*, que todas estas determinaciones concretas tienen primero que realizarse en la realidad social misma, antes que una concepción adecuada de su naturaleza dialéctica pueda ser captada por el pensamiento. Es sobre la base de nuestra experiencia y conocimiento de estas circunstancias sociales reales que hemos llegado a formar dichas abstracciones, como será adecuado explicarlas. Otra forma de expresar esto es que Marx dice que uno no puede formar un principio de explicación adecuado hasta saber qué es lo que se va a explicar; y que uno no puede saber qué es lo que se va a explicar hasta tener las circunstancias reales y la experiencia de ellas.¹⁴ Por lo tanto, según Marx, es

¹⁴ Esto parece ser similar a la opinión de Hegel sobre la reflexión filosófica en el prefacio de *La filosofía del derecho*, donde él escribe que "la filosofía es el propio tiempo aprehendido con el pensamiento". O de nuevo: "La filosofía... llega

sólo en la época de la sociedad burguesa que el desarrollo social ha alcanzado el punto donde es posible formar un concepto abstracto adecuado que nos permitirá captar la etapa presente de desarrollo social, como un adelanto desde una etapa previa y como conteniendo en sí mismo las condiciones para una nueva etapa.

Esta dimensión del método de Marx introduce en su análisis un elemento aristotélico ulterior. Específicamente, el método de Marx es aristotélico en su noción de que uno no puede ver más adelante, de la potencialidad a la realidad, sino sólo hacia atrás, de las realidades a las potencialidades que las hicieron acontecer. Es en este sentido que dice Aristóteles que la realidad es anterior a la potencialidad.¹⁵ Así para Marx,

siempre demasiado tarde. Como pensar del mundo surge por primera vez en el tiempo, después que la realidad ha cumplido su proceso de formación y está realizada... El búho de Minerva inicia su vuelo al caer el crepúsculo". (pp. 15 y 17). Sin embargo, Marx y Hegel llegan a esta noción de la reconstrucción retrospectiva desde perspectivas radicalmente diferentes. Para Marx, la historia sólo puede ser entendida retrospectivamente debido a los accidentes mismos de las acciones y sucesos humanos concretos. O sea, puesto que son las elecciones mismas de los agentes las que constituyen la historia, uno no puede conocer de antemano esas elecciones. Para Hegel, por otro lado, el terreno para tal método retrospectivo no es la eventualidad, sino la necesidad. La reflexión filosófica es el momento de la autoconciencia de la Idea, y por lo tanto es esencialmente el reconocimiento por la Idea de su propia necesidad. En la reflexión filosófica sobre la historia, el punto de vista de la filosofía en su propio tiempo puede sólo ser retrospectivo, puesto que sólo puede reflexionar sobre lo que la Idea o Espíritu le ha presentado como una expresión de la necesidad de la propia naturaleza de la Idea. Para Hegel, la reflexión filosófica sobre la historia está por lo tanto, siempre ligada a una determinada etapa de la autoobjetivación de la Idea, y por eso no puede trascenderla.

¹⁵ Véase, por ejemplo, la *Metafísica* Libro IX, capítulos 7 y 8.

La sociedad burguesa es la más compleja y desarrollada organización histórica de la producción. Las categorías que expresan sus condiciones y la comprensión de su organización permiten al mismo tiempo comprender la organización y las relaciones de producción de todas las formas de sociedad pasadas, sobre cuyas ruinas y elementos ella fue edificada y cuyos vestigios, aun no superados, continúa arrastrando, a la vez que meros indicios previos han desarrollado en ella su significación plena, etc. La anatomía del hombre es una clave para la anatomía del mono. Por el contrario, los indicios de las formas superiores en las especies animales inferiores pueden ser comprendidos sólo cuando se conoce la forma superior. La economía burguesa suministra así la clave de la economía antigua, etc., (t. 1, p. 26).

Esta comprensión de la dialéctica como reconstrucción lógica también nos permite rechazar la opinión de que el desarrollo social e histórico tiene una necesidad interna. La única "necesidad" es que el pasado es pasado y, por lo tanto, fijo, y, así, la dialéctica es tomada como descripción y explicación de este proceso originalmente contingente.

LA ONTOLOGÍA DE LOS INDIVIDUOS EN RELACIÓN

Esta contingencia del desarrollo social tiene para Marx como sus cimientos ontológicos las acciones de individuos reales, que producen la historia en sus relaciones uno con otro, y a través de ellas. Estas relaciones son relaciones sociales, estos individuos son individuos sociales, y la sociedad es aquello constituido por estos individuos en relaciones. Surgen por lo tanto las preguntas: ¿Qué es

La Política, Libro I, capítulo 2 y *Sobre el alma*, libro II, capítulos 1 y 2.

un individuo social? ¿Qué son relaciones sociales? ¿Qué clase de entidad es la sociedad? Aquí yo delinearé la ontología de Marx sobre la sociedad en una forma abstracta, que se derivará de mi relación anterior.

Permítanme comenzar con dos citas: En la sexta tesis sobre Feuerbach, Marx escribe: "la esencia no es algo abstracto inherente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales."¹⁶

Correlativamente, en los *Grundrisse*, Marx argumenta que

La sociedad no consiste en individuos sino que expresa la suma de las relaciones, y condiciones en las que esos individuos se encuentran recíprocamente situados (t. 1, pp. 204-205).

Partiendo de estas aseveraciones, parecería que para Marx no hay una entidad independiente ontológicamente que uno pueda describir como un individuo o como una sociedad, sino sólo un sistema de relaciones. Basándose en esta concepción, el ser de las relaciones no sería nada separado de la relación, ni habría un "eso que" se halla en relación con algún otro. Tendríamos una ontología de puras relaciones, con "entidades que no tendrían una condición ontológica independiente en lo absoluto, excepto como nudos de relaciones o momentos de relación. Y, sin embargo, Marx habla sobre el individuo concreto real, y sobre la sociedad como una realidad social constituida por individuos. Uno, por lo tanto, podría interpretar que Marx sostiene la opinión de que sólo los individuos son reales, y que las relaciones no son reales

¹⁶ C. Marx, "Tesis sobre Feuerbach", en: *C. Marx-F. Engels, Obras Escogidas*, 3 vol., vol. 1, p. 9.

sino sólo formas derivativas de describir cómo dichos individuos se colocan entre sí. Yo argumentaría en vez de eso, que de la lectura de los *Grundrisse* así como de otras obras de Marx, se desprende que él está operando con una ontología tanto de los individuos reales como de relaciones reales. Lo que necesitamos mostrar es que los conceptos "individual" y "relación" no son conceptos separables, y que Marx considera la separación de los individuos de sus relaciones, postulada por las dos interpretaciones unilaterales que acabamos de presentar, como una abstracción conceptual de la realidad concreta.

Una manera de interpretar la opinión de que tanto los individuos como las relaciones son reales, sería ver a cada uno como una entidad ontológica básica o independiente, que luego en alguna forma se coordinan. Pero si esta fuera la opinión de Marx, él tendría el problema tradicional, presentado agudamente por Bradley, de cómo las relaciones pueden relacionarse, ya sea entre sí o con las posesiones materiales.¹⁷ Esto podría llevar a una regresión infinita de relaciones relacionadas con relaciones, y demás. Pero esto sería malinterpretar a Marx.

Para Marx, las relaciones no existen separadas de los individuos que están relacionados; éstas pueden considerarse abstractamente sólo en concepto. El escribe:

en general, las relaciones, si han de adquirir fijeza sólo pueden ser pensadas diferenciándolas de los sujetos que ellas relacionan (t. I, p. 68).

¹⁷ Compárese con *Appearance and Reality* ["Apariencia y realidad"], de F. H. Bradley.

Las relaciones, como universales sin forma corporal y sin ejemplos, existen sólo en el pensamiento como universales y abstractas. Esto está de acuerdo con la opinión conceptualista de Aristóteles de los universales (por ejemplo, especies y géneros, que existen sólo como "sustancias secundarias" y por lo tanto sólo como lo que puede ser predicado de sustancias primarias o individuos). Sin embargo, las relaciones no son irreales; más bien, existen en los individuos relacionados y a través de ellos, o como propiedades relacionales de esos individuos.

Por otro lado, estos individuos son entes ontológicamente independientes. Pero eso no quiere decir que su existencia pueda ser abstraída de las propiedades relacionales que ellos tienen. Aquí, Marx sigue de cerca a Aristóteles. Para ambos, el individuo concretamente existente es siempre un este tal, o sea, un individuo de una clase dada. Así, en *Las categorías*, Aristóteles dice: "Toda sustancia parece significar aquello que es individual"; y "Todo excepto las sustancias primarias es o predicado de una sustancia primaria o está presente en ella, y si estas últimas no existieran sería imposible que existiera cualquier otra cosa".¹⁸ El énfasis en el "este" es que el individuo es un ente numéricamente definido e idéntico a sí mismo, o sea, una sustancia, pero una sustancia con atributos. El "tal", por lo tanto, designa aquellos atributos que hacen que aquello que de otro modo sería un ente particular abstracto, sea un individuo concreto.

Además, para Aristóteles, cada individuo concreto tiene su esencia, la naturaleza de su especie, misma que le permite llegar a ser en la realidad lo que era en potencia. Así, para Aristóteles una cosa

¹⁸ Aristóteles, *Categorías*.

logra o realiza su naturaleza en su modo característico de actividad. Para Marx, también el individuo es un individuo concreto al ser de una clase determinada, pero siempre es un individuo, o sea, una persona numéricamente definida, concretamente existente, caracterizada por una clase de actividad determinada. Si uno abstrae a este individuo de sus atributos o de su clase de actividad, a uno le queda sólo un individuo abstracto, o sea, uno que es numéricamente diferente de los otros pero sin carácter concreto.

Aunque Marx no presenta un argumento ontológico explícito en los *Grundrisse* respecto de que individuos concretamente existentes son las entidades básicas de la realidad social, sin embargo, dicha opinión está claramente presupuesta a través de toda esta obra. Como he indicado, dichos individuos son captados por Marx como individuos en relaciones, o lo que él llama individuos sociales. La primacía ontológica de dichos individuos concretos en la ontología de Marx es evidente tanto en sus construcciones conceptuales como en su uso a través del texto. Por ejemplo, en sus observaciones generales sobre la naturaleza de la producción al comienzo de los *Grundrisse*, Marx escribe:

Toda producción es una apropiación de la naturaleza por parte del individuo en el seno y por intermedio, de una forma de sociedad determinada (t. 1, p. 7).

O nuevamente:

Por eso, cuando se habla de producción, se está hablando siempre de producción, en un estadio determinado del desarrollo social, de la producción de individuos en sociedad (t. 1, p. 5).

Además, Marx subraya la condición fundamental de los individuos, a quienes considera como constituyentes del mundo social a través de su actividad. Así, escribe:

Toda producción es una objetivación del individuo (t. 1, p. 161).

Este énfasis en los individuos es también evidente en la comprensión de Marx de las formas sociales, como formas en que

los individuos se reproducen como individuos pero como individuos sociales (t. 2, p. 395).

Así mismo, Marx expone el significado de

una relación social como un determinado vínculo entre los individuos (t. 1, p. 177);

en esta forma, sugiere que las relaciones sociales no existen como entidades abstractas separadas de los individuos que están relacionados.¹⁹

Pero ahora podremos preguntarnos: ¿Cuáles son los atributos, y cuáles son las formas de actividad determinadas de estos individuos? Aquí Marx separa de la opinión de Aristóteles (así como de todos los que consideran a la naturaleza humana como fija). Donde Aristóteles concibió la esencia de una cosa dada como una naturaleza fija o una clase natural, Marx sostiene que los individuos crean esta naturaleza en su actividad, y por lo tanto no es ni fija ni presupuesta. Esto eventualmente lleva a la concepción de una esencia cambiante

¹⁹ Otros ejemplos que aparecen en los *Grundrisse* sobre el énfasis de Marx sobre los individuos concretos, se encuentran en *Grundrisse*, p. [596].

y en desarrollo. Marx llama a esto trabajo de actividad creativa, que debe tomarse en un sentido amplio que especificaré en el siguiente capítulo.

Además, para Marx, la forma fundamental de esta actividad es social. Eso quiere decir que los atributos primarios que caracterizan al individuo concretamente existente y a la actividad primaria de este individuo, abarcan sus relaciones con otros individuos. Estas relaciones constituyen a estos individuos como individuos sociales. Puesto que la sociabilidad es el modo de ser de estos individuos, tomar a los individuos simplemente como humanos y no sociales es sustraerlos del contexto concreto que los hace los individuos que son. Además, para Marx, puesto que estos individuos crean su modo de ser y lo cambian por su actividad, y este modo de ser es la sociabilidad, por lo tanto, esta sociabilidad debe ser tomada como cambiante, es decir, como desarrollándose históricamente. Tomar esta sociabilidad aparte de una forma social e histórica determinada, es también abstraerla. Así, en los *Grundrisse* Marx critica el punto de vista de que en la sociedad sólo hay seres humanos como tales; más bien, de acuerdo con él,

constituyen determinaciones sociales, relaciones entre los hombres A y B. El hombre A, en cuanto tal, no es esclavo. Lo es en y a causa de la sociedad (t. I, p. 205).

Para Marx, por lo tanto, el sujeto ontológico primordial es, propiamente hablando, un individuo social. Sin embargo, parece haber una equivocación en el uso del término "social" en Marx: por un lado, los seres humanos son esencialmente sociales a través de todas las épocas históricas, aunque en determinadas formas; por otro lado, Marx

habla frecuentemente sobre el individuo plenamente social de la tercera etapa, como un producto de la historia y por social de la tercera etapa, como un producto de la historia y por lo tanto existente anteriormente solo en potencia. De hecho, al describir la etapa del capitalismo, habla de las relaciones sociales entre personas que llegan a convertirse en una extraña forma de relaciones entre cosas. En este segundo uso, el individuo social plenamente universal puede ser visto como un concepto teleológico, como la noción de Aristóteles de la realidad, o sea, es la forma plenamente realizada de desarrollo humano, o su objetivo final. Así, aunque esta sociabilidad aparece en todas las etapas de desarrollo social, estas etapas son también etapas del desarrollo de la sociedad misma.

Hablar de sociabilidad en desarrollo es hablar de individuos dentro de formas de relaciones sociales cambiantes o en desarrollo (creadas por estos mismos individuos). Y hablar de la sociedad, para Marx, es hablar del producto y la estructura constituidos por individuos en relaciones determinadas. Esta se halla formada fundamentalmente por las relaciones que estos individuos establecen entre sí, y de las formas institucionalizadas de esas relaciones. Así, la sociedad es una entidad constituida, y no una entidad básica; existe sólo en los individuos que la constituyen, y a través de ellos. Esto no quiere decir que porque la sociedad es tal entidad generada, resulta una mera apariencia o una abstracción conceptual. Más bien, es una entidad real, como los individuos que la constituyen. Además, como el producto de las interacciones de estos individuos, la sociedad no es entendida por Marx como una suma total de sus partes, sino más bien como una totalidad o conjunto, que es más

que la suma de sus partes. Como tal, la sociedad no puede entenderse simplemente conociendo las entidades individuales que la componen. Requiere, además de esto, una comprensión de las interrelaciones entre ellos. Por otro lado, para Marx, puesto que la sociedad es el producto o creación de tales individuos sociales, no puede ser comprendida separada de esos individuos y de sus actividades.

En mi análisis, las relaciones sociales se ha visto que toman tres formas en las tres etapas que he examinado: relaciones internas que son concretamente particulares en la comunidad pre-capitalista; relaciones externas que son abstractamente universales en el capitalismo; y relaciones internas que son concretamente universales en la sociedad comunal del futuro. Para mis propósitos, en este tratamiento ontológico más abstracto, distinguiré entre las relaciones internas y externas.

Para Marx, todas las relaciones entre individuos concretamente existentes son relaciones internas. Relaciones internas son aquéllas en que los individuos son cambiados por sus relaciones mutuas, o sea, donde estas relaciones entre individuos tienen una forma tal que ambos son recíprocamente afectados por la relación. En esta comprensión de las relaciones sociales como relaciones internas, Marx adopta algunas de las principales características del análisis de Hegel de las relaciones internas. Pero Marx difiere radicalmente de Hegel en un aspecto crucial, como ya veremos. Marx hace uso del ejemplo clásico de Hegel sobre relaciones internas o sea, la dialéctica de amo y esclavo en *La fenomenología del espíritu*. En la relación de Hegel, la subordinación del esclavo es tan esencial para que el amo se constituya como amo, como la

dominación del amo es esencial para que el esclavo se constituya como esclavo. En los términos de Hegel, las relaciones internas, aquí, son fenomenológicas, en el sentido de que la relación consiste en el reconocimiento consciente del otro en un cierto papel, y de uno mismo en relación con este papel.²⁰ Si el esclavo rehúsa reconocer al amo como amo, el esclavo ya no es esclavo y el amo ya no es amo; ellos resultan cambiados en lo que son por este cambio en sus relaciones. Esta cualidad esencial puede también verse en la lógica de los conceptos de dominación y subordinación en cuanto estos términos dependen uno de otro para su significado. Así, el término "dominación" lleva consigo una relación entre uno que domina y otro que es dominado, justamente como el término "más grande que" lleva consigo una relación entre algo que es más grande y otra cosa que es más chica.

Para Marx, como para Hegel, los individuos en relaciones internas están cambiados cada uno en la relación. Sin embargo, Marx difiere aquí de Hegel en que no considera a los individuos como totalmente interconstituídos por estas relaciones. Más bien, como hemos visto, Marx ve a estos individuos como independientemente reales, y, por lo tanto, no llegando a ser lo que son como resultado de sus relaciones. En esta forma, para Marx, aunque dichos individuos no existen separados de sus relaciones, y de hecho se desarrollan y cambian por medio de estas relaciones, la existencia y forma de actividad de estos individuos es la presuposición ontológica de las relaciones en las que entran. Estos individuos, que según Marx son agentes, pue-

²⁰ Compárese con la discusión en la *Ciencia de la lógica*, de Hegel, libro II, sección dos, capítulo 3, y sección tres, capítulo 3.

den considerarse como constituyentes de estas relaciones por su actividad, y, en consecuencia, no pueden verse como productos de estas relaciones.²¹ Así, estos individuos tienen una condición ontológica fundamental, y no han de ser considerados como meros nudos de relaciones o como constituidos totalmente por sus relaciones.²²

Pero si, de acuerdo con Marx, en el caso de las relaciones internas, las partes relacionadas son cambiadas recíprocamente debido a los cambios en sus relaciones, ¿qué son las relaciones externas? Para Marx como para Hegel, una relación externa es aquella en que cada parte relacionada es tomada como una entidad separada y autosuficiente, que existe aparte de la relación y parece ser totalmente independiente de ella. Las partes relacionadas son, en este sentido, indiferentes a la relación, a la que puedan entrar sin cambiar su naturaleza o constitución. De este modo, la relación aparece como si pudiera existir separada de las cosas que están relacionadas; tanto a las entidades como a las relaciones se les atribuye una existencia real. Sin embargo, una relación externa es

²¹ Véase la discusión al respecto que se encuentra más adelante, en el capítulo III.

²² Esto pone en claro cómo mi interpretación de las relaciones internas difiere de la interpretación que B. Ollman da en su estudio, *Alienación*. Ollman atribuye a Marx una perspectiva de las relaciones internas que es esencialmente la misma que la de Hegel. El propone que Marx ve a los individuos (y a las cosas) como constituidos por sus relaciones. En mi opinión, Ollman no reconoce la separación de Marx del modelo hegeliano. Este consiste en el énfasis aristotélico de Marx sobre la realidad independiente de los individuos, que entran en estas relaciones entre sí. Por eso argumento que, aunque Marx hace uso de la teoría de Hegel de las relaciones internas, él la transforma de un modo que es muy significativo ontológico y metodológicamente.

sólo una apariencia para Marx en el sentido de que son la forma en que aparecen las relaciones internas desde un punto de vista unilateral o abstracto.

Pero las relaciones externas no son una mera apariencia; esta apariencia o abstracción llega a personificarse en una determinada etapa del desarrollo de las relaciones sociales. Específicamente, para Marx, la sociedad misma presenta dicha apariencia en el sistema de cambio en la sociedad capitalista, donde los individuos aparecen como "gobernados por abstracciones", o sea, donde sus relaciones entre sí se presentan sólo en forma enajenada. Así, para Marx, las relaciones internas y externas no son meramente abstracciones conceptuales, sin existencia excepto en la mente (como él dice), sino que como hemos visto, son relaciones sociales reales, que caracterizan diferentes etapas del desarrollo social.

Podríamos preguntar cómo es que la vida social puede llegar a tomar diferentes formas de relaciones, y cómo es que las relaciones internas (las relaciones inmediatas de una comunidad) pueden llegar a personificarse en la realidad como relaciones externas (o sea, las formas enajenadas del cambio, capital, y maquinaria). ¿Cómo pueden las relaciones entre humanos llegar a transformarse en relaciones entre cosas, y cómo pueden las relaciones entre cosas transformarse en relaciones entre humanos? La respuesta reside en la relación de Marx sobre el proceso de objetivación, que es el tema del siguiente capítulo.

II. LA ONTOLOGÍA DEL TRABAJO: OBJETIVACIÓN, TECNOLOGÍA Y LA DIALÉCTICA DEL TIEMPO

EN ESTE capítulo sobre la ontología del trabajo, como la presentó Marx en los *Grundrisse*, defenderé las siguientes tesis:

1. Para Marx, el trabajo es una actividad de autocreación, o sea una actividad en la cual los individuos se crean a sí mismos o llegan a ser lo que son. Esta autocreación, sin embargo, no sucede de inmediato, sino más bien por medio de interacción con otros individuos y con la naturaleza. Marx califica a esta actividad como objetivación.

En el capitalismo, sin embargo, de acuerdo con Marx, esta actividad toma la forma de enajenación, en la cual el individuo es separado de su poder creador. ^(P)

2. De acuerdo con las tesis presentadas en el primer capítulo, mostraré que el modelo de objetivación y enajenación, aunque claramente trazado por Hegel, es modificado por el énfasis aristotélico de Marx sobre la realidad del individuo y la independencia del objeto. Pero Marx va más allá que Hegel y Aristóteles en la noción de que el individuo, hombre o mujer, crea su propia naturaleza por su actividad y que ésta no es una naturaleza o esencia fija, sino más bien cambiante en tanto que resultado de su actividad.

3. Los *Grundrisse* constituyen el desarrollo de la primera teoría de Marx sobre la enajenación como economía política. Mientras que las interpretacio-

nes de las discusiones de Marx sobre la enajenación en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, y *La ideología alemana* han sido considerados muy frecuentemente como conceptos morales, psicológicos y antropológicos, argumentaré que los *Grundrisse* ponen en claro como, según Marx, la enajenación en el capitalismo debe entenderse en términos políticos y económicos.¹ Así se verá que Marx desarrolla su concepto de enajenación en el contexto de sus análisis de la plusvalía, la función de la maquinaria bajo el capitalismo y la teoría de las crisis.

4. Para Marx, el trabajo es el origen del tiempo (tanto de la conciencia humana del tiempo como de la medición objetiva del mismo).

5. Marx interpreta diferentes modos de organización económica como diferentes economías del tiempo, y así Marx considera el tiempo como una categoría fundamental en su teoría del desarrollo social. Y de este modo presentaré las tres etapas del desarrollo social descritas en los *Grundrisse* como una dialéctica del tiempo.

OBJETIVACIÓN Y ENAJENACIÓN

Marx califica en forma amplia el trabajo como la actividad distintiva de los seres humanos, o sea, la actividad propia de su especie. Considera este trabajo como una actividad de objetivación. Este con-

¹ Esto no quiere decir que Marx pasó por alto las dimensiones políticas y económicas de la enajenación en sus primeras obras. De hecho, yo afirmaría que esta dimensión es fundamental también en sus primeros análisis. El punto aquí es que la enajenación llega a estar plenamente detallada como una categoría política y económica en las obras posteriores.

repto necesita ser aclarado. De acuerdo con Marx, la objetivación es un proceso bilateral, en el que un individuo por medio del trabajo forma objetos a la imagen de sus necesidades y, al hacerlo, se transforma a sí mismo (o a sí misma). Este modelo presupone una distinción entre el agente o sujeto de la actividad y el objeto, pero una distinción en que la actividad misma establezca una interrelación entre los dos términos. Así, la actividad u objetivación es aquella en que la actividad del sujeto constituye a los objetos como lo que son; o sea, que los objetos no son meramente dados al sujeto o son descubiertos por él, sino más bien resultan objetos por la actividad del sujeto. Por lo tanto, los objetos son constituidos por sujetos, y reciben de ellos su significado. Pero no son constituidos de la nada, o sea, no son meras proyecciones del sujeto. Más bien, el sujeto trabaja en aquello que le es dado, en una forma externa a ello.

Hasta aquí, sólo he calificado los términos de la relación pero aún no he calificado la actividad que relaciona a estos términos entre sí. Esta actividad consiste esencialmente en dar forma o significado al objeto, y donde un agente transforma objetos para sus propósitos. Por lo tanto es una actividad teleológica o intencional, y los objetos creados por el agente personifican sus intenciones o propósitos. En esta medida puede calificarse como una actividad de auto-realización. Además, puesto que estos objetos llenan o realizan los propósitos del agente, éste o ésta se encuentran al final del proceso en una situación diferente de la que tenían cuando comenzó. Subjetivamente, la situación del agente es distinta porque su propósito ha sido ahora realizado en un objeto que lo satisface. Objeti-

vamente, la situación es distinta porque el objeto confronta ahora al agente no simplemente como una entidad separada, sino como algo suyo; o sea, el objeto llega a ser, como comúnmente se dice, bueno para algo, y tiene un uso o valor para el sujeto. El sujeto ha creado así este valor en su actividad, y reconoce este valor en el objeto. Por lo tanto, este proceso de objetivación es aquél que dota de valores al mundo.

Además, sobre este modelo, la actividad de transformar objetos es al mismo tiempo una actividad que transforma al agente o sujeto. Habiendo realizado su propósito, el agente se da cuenta de su capacidad para realizar este propósito. Además, uno reconoce que una cierta clase de actividad, que llena dichos propósitos, está ahora a su disposición y llega a ser parte de su repertorio. Y por lo tanto se reconoce a sí mismo como una clase diferente de agente, en posesión de nuevas habilidades o nuevos modos de acción. El agente llega a conocer ésto de sí mismo (o de sí misma) al reconocer su nueva capacidad en el objeto, que ha creado por medio de esta nueva capacidad.² El agente (o la agente) se reconoce a sí mismo (o a sí misma) a través de esta objetivación de sus capacidades o necesidades. O, como dice la Biblia, "Por sus frutos los conoceréis". Además, el agente se vuelve diferente por medio de esta objetivación, debido a que las circunstancias de su acción, o sea el mundo en que actúa, han sido transformadas y, ahora, presentan al agente una gama diferente de proble-

² Aquí, como otras partes de este capítulo, el término creación no es usado en un sentido honorífico, sino más bien descriptivo, para denotar la formación de nuevos objetos por medio de la actividad.

mas y oportunidades que dan lugar a nuevos propósitos y nuevos modos de acción.

Por ejemplo, supongamos que el propósito es llegar rápidamente de un lugar a otro; la creación de un automóvil satisface este propósito. Además, abre nuevas modalidades de acción y nuevas oportunidades al extender los límites regionales del propio mundo, y, por lo tanto, la gama de los contactos sociales correspondientes. Esto también hace que se requiera una nueva tecnología de construcción de caminos, crea problemas de destrucción del campo y de contaminación, y el problema ubi-cuo de la congestión del tráfico, que hace que se frustren los propósitos originales. El agente también es transformado en este proceso, como puede atestiguar cualquiera que conduzca un automóvil. Para bien o para mal, se ha creado un nuevo carácter humano.

Hasta aquí hemos explicado el concepto de objetivación en términos de la relación abstracta entre un agente y un objeto. En Marx, este modelo abstracto es interpretado como la relación de individuos que trabajan con la naturaleza y con otros individuos. Así, el sentido primario de la objetivación, para Marx, es la producción, donde el sujeto en sus términos es "humanidad" y el objeto es "naturaleza" (p. [7]). Sin embargo, esta relación entre la humanidad y la naturaleza es siempre interpretada concretamente por Marx. Así él escribe, como vimos en el capítulo anterior:

Por eso, cuando se habla de producción, se está hablando siempre de producción en un estadio determinado del desarrollo social, de la producción de individuos en sociedad (t. I, p. 5).

Así, aunque la producción como objetivación puede describirse en términos de un modelo general siempre aparece concretamente en formas diferenciales. Pero además de ser un modelo de producción, la objetivación también se entiende como un modelo de relaciones sociales entre individuos, o sea que, como veremos más tarde, la objetivación es la forma en que los individuos crean su vida social. Y de hecho, para Marx, la producción misma siempre tiene lugar en formas específicas de relaciones sociales, y a través de ellas.

Para Marx,

Toda producción es apropiación de la naturaleza por parte del individuo en el seno y por intermedio de una forma de sociedad determinada (t. I, p. 7).

Este proceso de apropiación forma objetos a fin de satisfacer necesidades. Y así el trabajo es una

actividad viva y orientada a un fin (t. I, p. 249).

Esta actividad con un fin determinado crea objetos que sirven para algo o tienen algún valor. Así, Marx habla del trabajo como

una actividad que pone valores (t. I, p. 238)

y del valor como trabajo objetivado. Pero el trabajo en sí mismo no es el valor; es sólo la posibilidad de valor o, como dice Marx,

la fuente viva de valor.

El valor es, por lo tanto, creado en la actividad como una propiedad del objeto, y, así, el valor toma una forma objetiva. Esta objetivación del valor es de especial importancia en la relación de

Marx sobre la enajenación, porque hace posible la separación del valor en su forma objetiva, de su origen y de la actividad que lo produjo; y esta separación es lo que califica Marx de enajenación.

La relación de Marx de la objetivación es análoga a la relación de Aristóteles de los objetos hechos, o sea, de la actividad productiva o arte. Para Marx, como para Aristóteles, la actividad de trabajo tiene un fin determinado, y da forma a la materia.

Así, de acuerdo con Marx, en su objetivación, el trabajo

no sólo se consume, sino que al mismo tiempo se materializa al pasar de la forma de la actividad a la del objeto; en cuanto transformación del objeto modifica su propia figura y se convierte, de actividad que era, en ser. El término del proceso es el producto (t. I, pp. 240-241).

Tanto para Marx como para Aristóteles, los objetos producidos se distinguen de los objetos naturales en que su forma les es dada por el trabajo, que transforma la naturaleza de acuerdo con sus propósitos. Así, al hablar de la diferencia de forma entre la mesa y la madera o entre el cilindro y el hierro, Marx escribe:

A partir [del] tiempo de trabajo meramente objetivado, en cuya existencia como cosa el trabajo existe únicamente en tanto *forma* caduca y *exterior* de su sustancia natural, exterior a esta misma sustancia (por ejemplo la madera bajo la forma de la mesa, o el hierro bajo la forma del rodillo), como meramente existente bajo la forma exterior de lo sustancial, se desarrolla la indiferencia de la sustancia respecto a la forma; la recibe no por una ley viva, immanente de la reproducción, como recibe por ejemplo el árbol su

forma como árbol (la madera se conserva como árbol en determinada forma, porque esta forma es una forma de la madera; mientras que la forma como mesa es accidental para la madera no es la forma inmanente de su sustancia).

Aquí, hay una notable analogía con el pasaje de la *Física* de Aristóteles, donde al hablar sobre la distinción entre objetos naturales y objetos fabricados, en términos de lo que constituye la naturaleza de su forma, escribe Aristóteles (citando a Antifón) "Si plantas una parcela, y la madera descompuesta adquiere el poder de echar un retoño, no sería la parcela la que brotaría, sino la madera; lo que muestra que la disposición de acuerdo con las reglas del arte es meramente un atributo accidental, mientras que la verdadera naturaleza es la otra, que además persiste continuamente a través del proceso de elaboración."³

Pero para Aristóteles, este proceso de producción, que da una forma artificial a la naturaleza material, preserva sólo la naturaleza del material mismo a través de esta transformación. Aristóteles escribe: "Naturaleza significa el material primario del que consiste cualquier objeto natural o del cual está hecho... por ejemplo, se dice que el bronce es la naturaleza de una estatua de bronce o de utensilios de bronce, y que la madera es la naturaleza de objetos de madera, y así en todos los demás casos cuando un producto está hecho de estos materiales, el material primario se conserva a través del proceso".⁴ En contraste, para Marx no es sólo la sustancia o material natural, sino también el *valor* lo que se preserva a través de estas transfor-

³ Aristóteles, *Física*.

⁴ Aristóteles, *Metafísica*.

ENAJENACIÓN
Sustancia
MARX

maciones. O sea, cuando el trabajo elabora las materias primas dándoles formas sucesivas, (por ejemplo, el algodón que se tuerce para convertirlo en hilo, y luego se teje para transformarlo en tela), el valor del algodón es preservado a través de estas transformaciones sucesivas. Pero la característica del proceso de trabajo para Marx es que el valor original no sólo es preservado sino acrecentado. Marx explica este uso del modelo de negación determinada o *Aufhebung*, que él deriva de Hegel. Así, Marx escribe:

De modo que el proceso de producción simple implica que la etapa posterior de la producción conserve la anterior y que, a través de la creación del valor de uso superior se conserve el anterior o que sólo se le modifique en la medida en que aumenta como valor de uso (t. I, p. 307).

De este modo, por ejemplo, el trabajo preserva la utilidad del algodón como hilo convirtiéndolo en tela.

De hecho, hay un sentido más amplio en que el modelo de objetivación es derivado por Marx de Hegel. Marx imita a Hegel al interpretar la objetivación como un proceso de auto-realización de un sujeto por medio de su transformación de los objetos. Pero mientras Hegel interpreta el objeto como el sujeto mismo en su identidad separada, Marx considera que el objeto posee una realidad aparte del sujeto, por lo menos inicialmente. Así para Hegel, la naturaleza no es más que el otro lado del espíritu y no tiene existencia independiente. Pero para Marx, la naturaleza se da como el material que el sujeto luego transforma en su otra imagen de sus necesidades. La naturaleza es inicialmente independiente del sujeto, o sea, del

individuo que trabaja, pero adquiere una naturaleza humanizada en la actividad del trabajo y a través de ella.

Otra diferencia entre Marx y Hegel en cuanto al concepto de objetivación, es la siguiente: para Hegel, lo que es convertido en objeto ya está "contenido en" el sujeto o implícito en él, y por lo tanto la conversión en objeto es la elaboración dialéctica de lo que ya está presente (o sea, en la Idea). Para Marx, por contraste, la conversión en objeto como trabajo es "actividad productiva, creadora", que crea algo fundamentalmente nuevo, o sea un nuevo valor. Pero en esta actividad creativa, el sujeto también se crea a sí mismo o a sí misma como algo nuevo, o sea, como un sujeto con una naturaleza nueva o cambiada.

Para Marx, la era del capitalismo introduce un modo distintivo de objetivación, que él califica de enajenación. En el primer capítulo, la segunda etapa de la dialéctica fue descrita como aquella en que el sujeto aparece como un yo aislado o pura "subjetividad", colocado contra un objeto considerado como enteramente ajeno a él. Las relaciones entre sujeto y objeto son vistas, por lo tanto, como relaciones externas porque cada una se presenta a la otra como un objeto. Para Marx, como para Hegel, esta relación es de enajenación. El sujeto es "aislado del" objeto y no lo reconoce como su propio objeto u otra cosa propia. Para Hegel, sin embargo, cada objetivación del sujeto es una enajenación, puesto que el otro no es sino el sujeto mismo en su forma objetivada, y el otro inicialmente aparece ante el sujeto no como otra cosa propia sino como un objeto externo. Toda la dialéctica es una sucesión de dichas enajenaciones, que son constantemente sustituidas por otras ena-

2^a dif.

R.F. MARX
 Haber sobre
 la naturaleza
 de la objetivación
 con y la
 indep. del
 otro o sujeto
 propio del sujeto

jenaciones, pero que finalmente son superadas sólo al final del proceso (donde la identidad del sujeto y el objeto es restablecida). Para Marx, por otro lado, la objetivación es la característica intrínseca de cada actividad productiva, y es enajenada sólo cuando la relación entre el sujeto y el objeto se vuelve externa. O sea, la objetivación no es enajenada cuando el objeto producido por la actividad del sujeto está relacionada con el sujeto como algo propio. Se vuelve enajenada cuando el objeto es separado de la actividad del sujeto que lo crea, y ya no está relacionada con el sujeto como algo propio, sino que pertenece a otro. Esta enajenación presupone la objetivación como su condición, porque el producto de la actividad de uno tiene que distinguirse de la actividad misma para poder ser separable de ella, y sólo puede ser enajenada del sujeto si de hecho este objeto es el producto de la actividad del sujeto.

En términos de un análisis de acto y objeto, la enajenación introduce la total separación del acto y de su objeto. En esta separación el acto mismo se vuelve una mera capacidad divorciada de las condiciones de su realización. Marx interpreta esta separación en términos políticos y económicos como el distintivo de la forma capitalista de producción social.⁵ Para Marx, la enajenación es la

⁵ Aunque el término enajenación ha sido usado en una amplia variedad de formas, tanto en estudios de Marx como en disertaciones más generales, está claro en los *Grundrisse* que Marx da a esa palabra un uso altamente específico. Él la usa para referirse a la forma particular de dominio que caracteriza fundamentalmente la modalidad capitalista de producción. Aunque en el análisis de Marx hay dominación en las sociedades precapitalistas, no hay enajenación estrictamente hablando, puesto que las presuposiciones del trabajo enajenado no existen como características de la sociedad en su conjunto.

separación del trabajo vivo y del trabajo objetivado, o sea la separación entre la capacidad del trabajo de producir valores y los medios para su realización en la producción (por ejemplo, tierra, materiales e instrumento) y el producto de su actividad. Estos medios o condiciones para la realización del trabajo pertenecen al capital, que se encuentra en oposición al trabajo como su condición objetiva. De hecho, incluso la capacidad misma de trabajar, así como los productos del trabajo, se encuentran vigilantes contra el trabajo, como poderes ajenos que pertenecen al capital.

Así, el contexto en que Marx interpreta la enajenación es la economía política. Aquí su diferencia con Hegel puede verse en su forma más definida. Para Hegel, el proceso de enajenación es visto como un proceso de conciencia, que luego llega a estar personificado en forma externa. En contraste, Marx ve este proceso de enajenación como un proceso de vida social real, de la cual los agentes llegan a estar conscientes en su actividad y a través de ella.

En los *Grundrisse* varias características distintivas del capitalismo, incluyendo la naturaleza específica del cambio entre trabajo y capital, y en una etapa posterior la función de la maquinaria, son presentadas como secuelas de la enajenación o se-

Como yo muestro en el texto, estas presuposiciones son básicamente la existencia del trabajo libre, así como la separación del trabajo de las condiciones objetivas de producción. Yo sugeriría también que tal concepto político-económico de la enajenación está presente en sus anteriores *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Sin embargo en estos manuscritos y en los *Grundrisse* el concepto de enajenación no está interpretado en ningún sentido reductivo, sino que más bien, representa una síntesis de filosofía sistemática y economía política.

Enajenación
como rasgo
distintivo
del m. de
capitalista

paración entre el trabajo vivo y el trabajo objetivado, o entre trabajo y capital. Debido a que las condiciones objetivadas del trabajo pertenecen al capital, que aquí aparece como riqueza, el trabajador debe vender la única propiedad que tiene, o sea su capacidad de trabajo, al capitalista, a cambio de los medios para su subsistencia. El trabajador vende esta capacidad a fin de mantenerse como trabajo vivo. Por otro lado, el capital, como un conjunto de condiciones objetivas para el trabajo, tales como materias primas e instrumentos, requiere del trabajo vivo para que prosiga el proceso de trabajo; por lo tanto, el capital necesita el trabajo como su valor uso. Por ello, el capital y el trabajo establecen entre sí un cambio. En este cambio, el trabajador o trabajadora no se vende a sí mismo o a sí misma, sino que más bien vende al capitalista el uso temporal de su capacidad de trabajo. En un aspecto, esta capacidad de trabajo o fuerza de trabajo es un producto como cualquier otro; y, como tal, tiene un precio. Así, el trabajo se cambia por una suma específica de valores de cambio, o por un salario.

Veamos ahora que este acto de cambio de equivalentes es como otros cambios en el mercado. Pero de acuerdo con Marx, este cambio es sólo el proceso superficial que encubre un proceso más hondo que no es en lo absoluto un cambio, y del que Marx dice:

aquella igualdad y libertad aparentes de los individuos se desvanecen (t. I, p. 186).

Marx llama al segundo proceso la apropiación del trabajo por el capital. Este segundo proceso resulta del primer cambio. Porque mientras el

trabajador vendió su poder de trabajo como un producto por un precio que equivale al costo de su producción, en esta transacción el capitalista recibe trabajo, no como un mero producto sino en su aspecto de actividad creativa, "actividad que postula un valor". Esto se deriva de la cualidad distintiva de este producto de ser el único producto productor de valor. El capitalista obtiene la fuerza de trabajo productiva, que, como ahora pertenece al capital, sirve para mantener y multiplicar al capital. Así, en este cambio el capital se vuelve "dominante, amo de la fuerza de trabajo".

De acuerdo con Marx, la enajenación del trabajo, o la separación entre trabajo y riqueza o entre trabajo y propiedad en el producto del trabajo se establece en este acto de cambio. Así, él escribe:

Es claro que el trabajador no puede enriquecerse mediante este intercambio, puesto que, así como Esaú vendió su primogenitura por un plato de lentejas, él cede su fuerza creadora por la capacidad de trabajo como magnitud existente. Más bien tiene que empobrecerse, como lo veremos más adelante, ya que la fuerza creadora de su trabajo, en cuanto fuerza del capital, se establece frente a él como *poder ajeno* (t. I, p. 248).

Esta enajenación de la actividad y productos del trabajo, que es establecida por medio de este acto de cambio, se vuelve real en el proceso de producción. En este proceso, el trabajador o trabajadora produce tanto el valor que lo reproduce (pagado al trabajador por el capitalista en el salario) así como la plusvalía, o más valor del que toma reproducirlo y que va al capitalista y aumenta el valor del capital. La parte del tiempo del trabajador que se gasta en reproducirlo se llama tiempo nece-

sario de trabajo. El resto del tiempo del trabajador se llama plus tiempo de trabajo, y es un trabajo no pagado. El valor producido durante este tiempo se llama plusvalía.

Por medio de la enajenación de su capacidad de trabajo, el producto del trabajo parece pertenecer al capital. Además, cada aumento en los poderes del trabajo

no enriquece al obrero sino al capital; una vez más sólo acrecienta el poder que domina al trabajo (t. I, p. 249).

La enajenación del trabajo recibe su culminación en sistemas automáticos de maquinaria. Aquí, la enajenación o la dominación del trabajo por el capital llega a caracterizar el proceso mismo de producción. Sobre esto escribe Marx:

La apropiación del trabajo vivo a través del trabajo objetivado —de la fuerza o actividad valorizadora a través del valor que es para sí mismo—, implícita en el concepto del capital, está, en la producción fundada en la maquinaria, puesta como el carácter del proceso de producción mismo... El proceso de producción ha cesado de ser proceso de trabajo en el sentido de ser controlado por el trabajo como unidad dominante. El trabajo se presenta, antes, bien, sólo como órgano conciente, 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, como un poderoso organismo (t. 2, p. 219).

Hasta aquí he tratado la objetivación como un proceso general de autocreación y autotransformación que actúa por medio de la producción de objetos de acuerdo con los propios propósitos. También hemos visto que esta actividad de objetivación toma la forma de enajenación en la etapa capitalista, en la cual los individuos no se reconocen a sí mismos en su propia objetivación, o sea, en el capital. Su propia objetivación es tomada como una entidad ajena, aparentemente no relacionada con ellos. Esta relación de la objetivación todavía no es completa, sin embargo, porque en mi primera tesis dije que la actividad de autocreación actúa no meramente por medio de la producción de objetos, sino por medio de la interacción con otros. De este modo describiré ahora brevemente la relación de Marx de esta interacción, en lo que se relaciona con el proceso de objetivación.

Marx sostiene que toda objetivación o actividad productiva tiene lugar en formas específicas de relaciones sociales y a través de ellas.⁶ O sea, la actividad transformadora del trabajo mediante la cual los individuos inciden sobre los objetos tiene lugar a través de relaciones personales con otros individuos, por medio de formas sociales institucionalizadas, y por medio de determinadas formas de propiedad que marcan los sistemas sociales en general. En los *Grundrisse* tales relaciones socia-

⁶ Esto sugiere una distinción importante entre Marx y Aristóteles. Marx ve el proceso de objetivación o producción como un proceso que transforma objetos por medio de relaciones sociales específicas. Así, la objetivación es una actividad que abarca la fabricación y la interacción social, o, en el sentido aristotélico, tanto *poiesis* como *praxis*. En contraste, Aristóteles trata la producción o fabricación de cosas aparte de la interacción social. Así, él considera que estas dos formas de actividad requieren ciencias separadas.

Ⓚ Porque para Aristóteles, la cultura que se genera a la actividad prod. crea y trabaja no puede ser de la sociedad

Orgen de la plusvalía

les son analizadas como relaciones de dominio o como relaciones recíprocas. Más aun, las relaciones sociales pueden ellas mismas ser objetivadas, o sea, ser personificadas en una forma externa de instituciones y reglas sociales y en sistemas sociales en general. En el capítulo 5, yo daré una exposición general de la teoría de Marx de las relaciones sociales en los *Grundrisse*. Aquí, únicamente presentaré una breve relación de las formas de interacción social que caracterizan la segunda y tercera etapas del desarrollo histórico. Esta relación proporcionará alguna base para ver cómo la objetivación tiene lugar por medio de formas definidas de relaciones sociales.

Enfocaré primero la discusión de Marx de la reciprocidad dentro del cambio en el capitalismo. La primera característica de la reciprocidad del cambio es que está mediada por los objetos creados por el trabajo. O sea, los individuos se relacionan entre sí pero no directamente, sino por medio de los productos de su trabajo. Las precondiciones para este cambio son: primero, que cada individuo tiene diferentes necesidades y diferentes productos que intercambiar que van a satisfacer estas necesidades, y segundo, que cada quien es libre de disponer de estos productos como su propiedad. Y así Marx ve esta relación de cambio como posible solo en cierta etapa del desarrollo social, cuando estas precondiciones están dadas. El acto mismo del cambio establece la igualdad de estos individuos en tanto que sujetos de cambio, o sea, que son iguales porque tienen entre sí la misma relación social. Además, el cambio mismo expresa la interdependencia mutua, y crea, así, un lazo social entre ellos. Este lazo social expresa su común naturaleza de necesitarse entre sí y de ser capaces de

satisfacer mutuamente sus necesidades. Por eso Marx escribe:

Si esa necesidad de uno puede ser satisfecha por el producto del otro y viceversa; si cada uno de los dos es capaz de producir el objeto de la necesidad del otro y cada uno se presenta como propietario del objeto de la necesidad del otro, ello demuestra que cada uno trasciende como hombre su propia necesidad particular, etc., y que se conducen entre sí como seres humanos, que son conscientes de pertenecer a una especie común (t. I, p. 181).

Puede verse que las relaciones entre los individuos en este proceso de cambio no son relaciones personales inmediatas. Más bien, cada uno reconoce al otro en el cambio sólo en términos de sus objetivaciones, o sea, de los productos o utilidades que intercambian. Así, las relaciones entre personas aparecen como relaciones entre cosas. Además, hasta donde cada persona representa para la otra sólo los medios para satisfacer sus propias necesidades, la relación recíproca dentro del cambio es utilitaria. Por eso Marx escribe:

el individuo *A* satisface la necesidad del individuo *B* por medio de la mercancía *A*, sólo en tanto que y porque el individuo *B* satisface la necesidad del individuo *A* mediante la mercancía *B* y viceversa. Cada uno sirve al otro para servirse a sí mismo; cada cual se sirve de otro y recíprocamente, como de un medio (t. I, p. 182).

Los individuos entonces están representados uno para el otro por sus productos, y como un medio únicamente, y se relacionan entre sí sólo en la forma externa del cambio de productos o cosas.

Además de las relaciones sociales en el cambio, >

hay otra forma de lazo social en el proceso de producción del propio capitalismo. Este lazo surge de la objetivación de las capacidades cooperativas o conjuntas de muchos individuos. Como vimos en el capítulo anterior, esto ocurre en la división del trabajo y especialmente en el uso de sistemas de maquinaria en la industria capitalista en gran escala. Tanto el producto común del trabajo conjunto, como la naturaleza común del proceso de trabajo, son objetivaciones de los individuos que trabajan combinados.⁷

Sin embargo, bajo el capitalismo, esta característica común aparece sólo en su forma objetivada, por ejemplo, en la maquinaria, y todavía no es reconocida como la propia objetivación social de los sujetos (o sea, de los trabajadores). En opinión de Marx, el reconocimiento de esta característica común como la propia creación de los trabajadores es la base para la reaprobación de la comunidad objetiva de trabajo como la propiedad de los trabajadores mismos. Las relaciones sociales se volverían entonces comunales. Los individuos ya no se relacionarían por medio del cambio o del proceso de producción sino por la interacción personal.

En la segunda etapa social, lo que se establece es una creciente universalización y diferenciación de las capacidades y necesidades humanas, pero sólo en su forma enajenada en el proceso de producción. Una vez que esta diferenciación de sus capacidades es vista como lo que realmente es, o sea, la forma objetivada de las propias capacidades del trabajador, resulta posible para ellos recuperarla como su propia diferenciación y universalidad sub-

⁷ En otras obras Marx califica esto como "La socialización de la producción".

jetiva. Además, en la discusión de Marx de una tercera etapa de las relaciones sociales, el lazo social consiste, en parte, en una capacidad común para esta plena autodiferenciación o, para expresarlo en otra forma, su plena individualización. Cada individuo, liberado de la unilateralidad abstracta de un papel en el proceso de producción objetivo, es ahora libre de escoger y desarrollar cualquier aspecto de su individualidad que desee. Como veremos ahora, una condición para esto es que el trabajo, como actividad necesaria, haya llegado a transferirse por completo al sistema de la máquina.

Por lo tanto, el reconocimiento recíproco no tiene lugar sólo a través de las formas externas del cambio, sino como el reconocimiento de diferencias individuales. La naturaleza de la especie de los individuos es reconocida por esta misma capacidad de individualización. Así, el autodesarrollo de cada individuo es reconocido por cada uno de los demás, no simplemente en una forma utilitaria, para satisfacer las necesidades de otro, sino como un fin en sí mismo. Las relaciones sociales en esta tercera etapa se vuelven, así, comunales y mutuamente enriquecedoras.

En la relación con otros individuos, como la creación de objetos, la objetivación se vuelve el proceso necesario para obtener la autocreación y el auto-reconocimiento. Pero, como hemos visto a través de Marx, este es un proceso histórico en que el trabajo es como una actividad productiva y las relaciones sociales en que se lleva a cabo esta actividad, toman formas específicas en diferentes etapas del desarrollo.

El rol mutuo
del individuo
inmerso en el
m.d.p. capita-
ta

EL TRABAJO Y LA CREACIÓN DEL TIEMPO

Los términos proceso, desarrollo y cambio, todos sugieren una dimensión temporal de la actividad del trabajo. Una lectura cuidadosa de los *Grundrisse* revela que Marx sugiere una perspectiva del tiempo que es, por un lado, totalmente inesperada y original, y no obstante, coherente con la perspectiva del trabajo como objetivación. Permítanme comenzar con una aseveración muy enérgica: para Marx, por lo menos en los *Grundrisse*, el trabajo es creador de tiempo o introduce tiempo en el mundo. Por lo tanto, según Marx:

El trabajo es el fuego vivo formador; la transitoriedad de las cosas, su temporalidad, así como su modelación por el tiempo vivo (t. I, p. 306).

¿Es esto algo más que un pasaje metafórico? Creo que sí lo es, y que debe ser tomado en serio.

Sobre la cuestión metafísica notoriamente difícil de la naturaleza del tiempo, una opinión bien conocida es la de Kant, y es posible interpretar la opinión de Marx en una forma kantiana. Para Kant, el tiempo es una forma de percepción *a priori* y es introducido en el mundo como una condición de nuestra percepción y comprensión de las cosas. Por lo tanto, no es una condición de las cosas en sí mismas, sino más bien algo que se deriva de nuestra actividad de constituir el mundo como un objeto de conocimiento. Pero para Kant, esta es una actividad mental, y el único medio implicado en la razón pura es la actividad de la conciencia. Para Marx, sin embargo, la actividad constituyente que introduce el tiempo es el trabajo, o sea, la actividad real o práctica del sujeto en el mundo.

En lo que sigue no me preocuparé de la cuestión de que en sí el tiempo es intrínseco a la naturaleza, tomada en sí misma aparte de la actividad humana. En particular, no niego que hay secuencia y cambio en los procesos naturales independientes de la actividad humana. Sin embargo, argumentaré que la actividad humana del trabajo es el origen de la conciencia humana del tiempo, como una medida objetiva; y también que esta actividad es la condición para comprender las secuencias y cambios en la naturaleza y en la vida social como temporal.

La actividad del trabajo, como hemos visto, es la que cambia al mundo y cambia también al sujeto. Además, aunque ésta no se crea de la nada sino por transformación de lo que le es dado, introduce de acuerdo con Marx, una novedad real; es decir, que el trabajo es una actividad de crear o hacer nuevos objetos. Hacer objetos es un proceso; tiene su forma distintiva (negación determinada) que, como hemos visto, es un concepto que Marx toma prestado de Hegel. En la negación determinada, una etapa o momento presente o dado, niega al que le precedió preservándolo en una forma nueva o más alta; pero cada uno de esos momentos se transforma a sí mismo de acuerdo con la Idea como su telos.

Marx introduce una interpretación muy diferente de este proceso de negación determinada. Para él, es la forma característica de actividad humana. Tal actividad es guiada por algún propósito o fin; en anticipación de futuro, el agente cambia el objeto preexistente dándole nueva forma por medio de la actividad presente, o, como dice Marx, de actividad viviente o trabajo. Por eso escribe:

Puesto que el trabajo vivo modifica el material mediante su realización en éste una modificación que [está] determinada por la finalidad del trabajo y [por] su actividad finalista (una modificación que no es como en el objeto inerte el poner de la forma en cuanto exterior a la sustancia, simple apariencia fugaz de su existencia)—, el material recibirá así una forma determinada, transformación de la sustancia que se somete a la finalidad del trabajo (t. I, p. 306).

Luego prosigue:

De modo que el proceso de producción simple implica que la etapa posterior de la producción conserve la anterior y que, a través de la creación del valor de uso superior se conserve el anterior o que sólo se le modifique en la medida en que se aumenta como valor de uso (t. I, p. 307).

Lo que yo reclamo es que al describir la actividad como la síntesis o conexión de esos tres momentos, Marx está presentando esta actividad como el origen de tres constituyentes del tiempo (o sea, pasado, presente y futuro) y lo ve como proporcionando la base para su interconexión como el proceso del tiempo. La base es la unidad sintética de actividad.⁸

Esta síntesis creada por medio de la actividad del trabajo no es un suceso, sino un proceso. En la formación o elaboración de objetos, lo dado tiene que ser realizado y un propósito debe materializarse. Este movimiento de potencia a realidad es

⁸ La relación entre el concepto de Kant de la síntesis como una actividad de la conciencia y el concepto de Marx del trabajo como una actividad práctica de síntesis, es discutido por J. Habermas en *Knowledge and Human Interests* ["El conocimiento y los intereses humanos"], capítulo 2.

unidireccional. El producto o el objeto hecho es el resultado del proceso de producción, que por supuesto lo precede. Y, así, la relación de antes y después es establecida como una relación asimétrica en esta actividad de trabajo. Sin embargo, puesto que esta actividad es actividad humana, es deliberada; por lo tanto, la anticipación de un futuro en el presente establece el presente mismo como proyectivo, o como dirigido hacia el futuro. De este modo, la asimetría de antes y después es establecida con respecto al presente y al futuro, por cuanto es esperada en el presente como futuro que aun no sucede.

Todo esto, sin embargo, presenta una estructura abstracta o una lógica de tiempo y relación, pero no de un tiempo real o viviente. Para Marx, la realidad del tiempo es introducida por la actividad del trabajo vivo que crea el ahora. Dicho *ahora* no es un instante estático, sino una unidad dinámica de pasado, presente y futuro.

Aquí se presenta un problema, sin embargo: ¿Este proceso que unifica o sintetiza pasado, presente y futuro sucede sólo una vez? No, porque en este análisis concreto del tiempo como generado por la actividad del trabajo, el proceso está renovándose constantemente sobre dos bases: primera, debido a la variedad sin límites de propósitos y modos de realizarlos, característico de la actividad humana. O sea, esta actividad del trabajo es creativa en las formas en que satisface necesidades, y en su generación de nuevas necesidades y propósitos. Segundo, esta actividad está constantemente renovándose porque los agentes constantemente tienen que reproducirse por medio de esta actividad.

Mientras esta constante renovación implica una sucesión o una repetición del ahora, la continui-

dad de tiempo, más allá de esta mera sucesión, surge del carácter de esta actividad que incluye o preserva al pasado en el presente, y forma los ingredientes del futuro en el presente, por virtud de su previsión en el presente. O sea, que no hay corte entre el pasado y el presente y entre el presente y el futuro.

La aparente paradoja de que el tiempo contiene tanto lo que es como lo que no es, o que el presente contiene lo que ya no es y lo que todavía no es, ya fue manifestado por Aristóteles en su discusión del tiempo en *la Física*. Después de preguntar si el tiempo existe o no existe, y cuál es su naturaleza, Aristóteles escribe: "Para comenzar, las siguientes consideraciones me hacen sospechar que el tiempo, o no existe en lo absoluto o existe apenas en una forma oscura. Una parte de él ha sido y no es, mientras que la otra va a ser y no es todavía. Sin embargo el tiempo... está compuesto de estos. Uno podría suponer naturalmente que lo que está hecho de cosas que no existen no participa de la realidad."⁹

Esta aparente paradoja se resuelve, sin embargo, cuando uno toma el cambio mismo como la condición para la existencia del tiempo, como lo hace Aristóteles. Pero Marx también lo hace. Porque, como hemos visto, la actividad del trabajo, que es la base del tiempo, es la actividad que cambia las cosas. Cambiar algo o hacer un objeto, como hemos visto, es un proceso en que el pasado o lo que vino antes es incluido o preservado en el presente y, por lo tanto, no fue simplemente "dejado atrás". Así, no hay división marcada en esta actividad de creación entre "lo que ha sido y ya no

⁹ Aristóteles, *Física*.

es" y lo que ahora es. Por otro lado, puesto que el objeto hecho es un objeto intencional y su calidad presente lo proyecta como algo que se va a usar en el futuro, no hay una división marcada entre el ahora y lo que todavía no es.

El objeto mismo, por lo tanto, es una objetivación de la temporalidad de la actividad de su producción misma. Congela esos momentos en sí mismo. Las cosas u objetos son, según la frase de Marx, "traídos a la vida" o animados por el trabajo viviente.

Mientras tanto, el sujeto o el agente de la actividad que crea tiempo es él o ella, postulado como temporal, puesto que el sujeto es creado por la actividad y creatividad de su construcción de objetos, y por rehacerse a sí mismo o a sí misma en el proceso. Por lo tanto, el agente es al mismo tiempo sujeto y objeto. Hasta donde él o ella está constituido en parte por los objetos de fabricación pasada, o sea, por el ambiente que ha creado en el pasado, el agente incorpora este pasado en sí mismo; en la medida en que este agente es creativo; es decir, transformador del mundo y también de sí mismo, él o ella incorpora su intención o dirección del futuro en su actividad presente. Por lo tanto, el sujeto lleva todas las características del tiempo dentro de su propio ser. El sujeto, como los objetos que él o ella produce, se fija en el tiempo por la unidad sintética de actividad.

Puede observarse, de paso, que la concepción del tiempo de Marx, de que se origina en la actividad creativa de un sujeto, tiene alguna semejanza con el concepto del tiempo de Heidegger en *El ser y el tiempo*. Para Heidegger, también, el tiempo se origina en el ser, *Dasein*, un ser caracterizado por su actividad. La actividad de *Dasein* es caracte-

rizada como anticipadora del futuro, o "que se adelanta a sí misma" y en esta previsión uno incorpora su pasado en un acto resolutivo en que se hace presente uno mismo. La temporalidad proviene del hecho de que la actividad humana tiene estos tres momentos. El tiempo objetivo para Heidegger está basado en esta actividad originaria de *Dasein* mismo. Sin embargo, mientras que Heidegger identifica esta actividad con la temporalidad, mi interpretación de Marx evitaría la circularidad implicada por Heidegger al considerar la actividad no como el tiempo mismo, sino como introduciendo el tiempo dentro de las cosas. Además, hay diferencias cruciales entre Heidegger y Marx en la interpretación de la naturaleza de esta actividad misma formadora de tiempo, pero no las detallaré aquí. Sólo sugeriré que, para Heidegger, la actividad temporalizadora de *Dasein* no es entendida como una actividad de objetivación, o sea, no es entendida como una actividad social transformadora de la naturaleza.

Puede objetarse que esta interpretación de la teoría del tiempo de Marx considera el tiempo nada más como una característica subjetiva del agente o de su actividad, y que el tiempo no tiene objetividad. Pero para Marx, la objetividad es lo que se logra por una actividad que hace objetivo al sujeto por medio de la transformación de un mundo determinado, que al menos inicialmente existe independientemente del sujeto. La obstinación de la naturaleza da lugar a una comprensión de la actividad de trabajo como la superación de los obstáculos. Este hecho también contribuye a hacer que el tiempo no sea un suceso, sino un proceso. Además, puesto que la actividad de objetivación no es, para Marx, la actividad de un indi-

viduo aislado, sino una actividad social, el tiempo debe ser entendido como algo más que una característica subjetiva del agente. La sociabilidad de esta actividad contribuye a considerar el tiempo dentro de una medida común de esta actividad de trabajo misma, y de las condiciones objetivas de esta actividad.

¿Qué es entonces el tiempo objetivo? Es la forma objetivada de la actividad de trabajo. Para dar un ejemplo, podríamos suponer inicialmente que el tiempo establecido por el cambio en las estaciones, que marca las actividades de plantar y cosechar, es medido por un patrón independiente, o sea, el cambio mismo de las estaciones. Sin embargo, en la perspectiva aquí presentada, la elección de las estaciones como medios de marcar el tiempo se hace sobre la base de las actividades de plantar y cosechar. Por lo tanto, la referencia externa es una externalización de una condición de la actividad de trabajo misma o de su objetivación. Así, en una forma más general, lo que fija las condiciones para establecer una medida objetiva del tiempo es el carácter objetivo del proceso de trabajo mismo, en la medida en que dicho proceso es la realización de una meta o de un propósito en un producto. La fabricación del objeto así tiene un principio y un fin. La elección de un marco de referencia externo para señalar el principio y el fin de tal proceso es la elección de una referencia del tiempo objetiva. La necesidad de tal referencia externa u objetiva surge cuando el proceso de producción mismo es un proceso social entre muchos individuos, y también cuando el mismo proceso tiene que ser repetido infinitas veces. En estos casos la objetividad del tiempo de referencia es requerida para tener una medida o criterio objetivo, y se

establece con esa finalidad. Así, por ejemplo, la medición del tiempo astronómico no fue primero establecida y luego se descubrió un uso para ella fijando las estaciones o para propósitos de navegación. Sino, más bien, la necesidad de dichas medidas hizo que se usaran las estrellas para este propósito.

La anterior elaboración de una teoría del tiempo que se sugiere en los *Grundrisse* llega más allá de lo que Marx dice explícitamente. Sin embargo, es coherente con su noción del trabajo como la temporalidad de las cosas, y con su noción de la objetivación. Sin embargo, él es más específico en su uso de la dimensión temporal, como la categoría que caracteriza más fundamentalmente a la economía. Llama la atención su frase:

Economía del tiempo: a esto se reduce finalmente toda economía (t. I, p. 101).

Marx sugiere, además, que el uso del tiempo como una medida varía históricamente. Así, podría decirse que para él el tiempo es en sí mismo cualitativamente diferente en distintas etapas del desarrollo social. Aunque el tiempo es introducido por el trabajo en todas las formas de economía, la medida del trabajo en términos de tiempo no es una característica común de todas las formas sociales de producción, sino que es introducido cuando el trabajo mismo es tomado como una cantidad homogénea y abstracta.

En las sociedades precapitalistas, el trabajo no es medido en términos de tiempo, sino más bien en términos de su diferenciación cualitativa expresada en los diversos valores de uso de los artículos producidos. Además, en estas sociedades, no hay

una distinción clara entre el tiempo de trabajo necesario y el plus tiempo de trabajo, o sea, el tiempo de trabajo que rebasa la producción para cubrir las necesidades, puesto que, virtualmente, toda producción es producción para uso o necesidad.

La posibilidad del tiempo como una medida del trabajo surge sólo en la segunda etapa del desarrollo social (o sea, la del capitalismo). En esta etapa, el trabajo se vuelve cualitativamente indiferenciado; cualquier parte de él es como cualquier otra parte. Se vuelve trabajo abstracto, donde esta abstracción de todas las diferencias cualitativas entre una y otra clase, ocurre por medio de la equivalencia establecida entre los productos de este trabajo en intercambio. Este trabajo abstracto homogéneo puede ahora medirse por una medida universal y dividirse entre unidades homogéneas. La medida de este trabajo abstracto es el tiempo, pero tiempo ahora concebido él mismo como una cantidad universal y homogénea, cualquier parte de la cual puede ser sustituida por cualquier otra parte en medida equivalente. Así, las unidades de tiempo pueden ser programadas dentro de unidades de trabajo abstracto.

El valor de una cosa producida es medido por la cantidad de tiempo de trabajo socialmente necesario para producirla. Como yo he indicado anteriormente, este tiempo total de trabajo es dividido en tiempo de trabajo necesario y plus tiempo de trabajo, y el valor del producto es calculado de modo similar en una parte que debe darse al trabajo como salario, y la plusvalía o valor excedente que es retenido por el capital.

Es del trabajo excedente realizado por el trabajador o la trabajadora (o sea, un trabajo que rebasa lo requerido para producir los productos para

la subsistencia de él o ella) de donde proviene la plusvalía para el capital. Por eso, Marx escribe:

es ley del capital crear tiempo disponible, plustrabajo; sólo puede hacerlo al poner en movimiento *trabajo necesario*, es decir, al entrar al cambio con el obrero (t. 1, p. 350).

Sin embargo, hay una segunda tendencia en el capital que contradice a la primera. Porque el capital también trata en forma característica de reducir el tiempo de trabajo necesario para que una parte mayor del tiempo de trabajo sea tiempo excedente que produzca plusvalía. Esta disminución del tiempo de trabajo necesario se realiza por medio de un aumento en la fuerza productiva del trabajo vivo, y esto, a su vez, se logra primordialmente por la introducción de la maquinaria o, con más precisión, de un sistema automático de maquinaria. Marx describe este sistema como

puesto en movimiento por un autómeta, por fuerza motriz que se mueve a sí misma; este autómeta se compone de muchos órganos mecánicos e intelectuales, de tal modo que los obreros mismos sólo están determinados como miembros conscientes de tal sistema (t. 2, p. 218).

Aquí, la actividad de trabajo laboral trasmite meramente el trabajo de la máquina a las materias primas; sólo lo supervisa y vigila que no haya interrupciones. Así la máquina posee habilidad y fuerza en lugar del trabajador, y la actividad del trabajador se determina por el movimiento de la maquinaria.

Esta introducción de maquinaria para disminuir el tiempo de trabajo necesario, a fin de aumentar el plus tiempo de trabajo y, por lo tanto, la plusvalía, es de gran significación para la transición a la

sociedad comunal. Porque la maquinaria disminuye el tiempo de trabajo necesario al aumentar la productividad del trabajo. Así, Marx escribe que en el uso de la maquinaria,

se reduce a un mínimo el cuanto de trabajo necesario para la producción de un objeto dado, pero sólo para que un máximo de trabajo se valore en el máximo de tales objetos. El primer aspecto es importante, porque aquí el capital —de manera totalmente imprevista— reduce a un mínimo el trabajo humano, el gasto de energías. Esto redundará en beneficio del trabajo emancipado y es la condición de su emancipación (t. 2, p. 224).

O sea, el sistema de capital a través de su “manía de enriquecerse”, para usar la frase de Marx, produce *abundancia* y por lo tanto tiende a reducir el trabajo necesario. Como Marx explica en *La crítica del programa de Gotha* dicha abundancia es la condición para una sociedad basada en la producción comunal, donde habría distribución de productos a los individuos, de acuerdo con sus necesidades.

Al disminuir el tiempo de trabajo necesario, el capital aumenta el tiempo excedente o superfluo. Al hacerlo

mal que le pese, sirve de instrumento para crear las posibilidades del tiempo disponible social, para reducir a mínimo decreciente el tiempo de trabajo de toda la sociedad y, así, volver libre el tiempo de todos para el propio desarrollo de los mismos (t. 2, p. 232).

Sin embargo, dentro del capitalismo, el plus tiempo tiene lo que Marx llama una forma opuesta o contradictoria. Porque el esfuerzo del capital hacia la disminución del tiempo necesario y el aumento

del plus tiempo lo lleva a una crisis (o contradicción), porque este proceso necesariamente lleva a la sobreproducción. La reducción del tiempo necesario requiere una proliferación de productos, pero el tiempo necesario es pagado con un salario. Así, al disminuir el tiempo necesario, el capital también en esa medida disminuye la capacidad del trabajador para comprar los artículos producidos. Marx escribe.

Cuanto más se desarrolla esta contradicción, tanto más evidente se hace que el crecimiento de las fuerzas productivas ya no puede estar ligado a la apropiación de *surplus labour* ajeno, sino que la masa obrera misma debe apropiarse de su plustrabajo. Una vez que lo haga —y con ello el *disposable time* cesará de tener una existencia antitética—, por una parte, el tiempo de trabajo necesario encontrará su medida en las necesidades del individuo social y por otra el desarrollo de la fuerza productiva social será tan rápido que, aunque ahora la producción se calcula en función de la riqueza común, crecerá el *disposable time* de todos. Ya que la riqueza real es la fuerza productiva desarrollada de todos los individuos. Ya no es entonces, en modo alguno, el tiempo de trabajo, la medida de la riqueza, sino el *disposable time* (t. 2, p. 232).

Así, en esta nueva forma de sociedad, hay nuevamente producción para el uso, pero llevada a cabo ahora por medio de la producción social. En una sociedad de abundancia, según Marx, donde el trabajo necesario es transferido a la máquina y donde

ha cesado de existir el trabajo en el cual el hombre hace lo que puede lograr que las cosas hagan en su lugar (t. 1, p. 266).

La determinación del tiempo sigue siendo importante en esta nueva sociedad, porque los individuos asociados tienen que distribuir su tiempo en formas apropiadas para llenar sus diversas necesidades.

Pero ahora estas necesidades son necesidades de autodesarrollo. Por lo tanto, aquí la medida de la riqueza llega a ser el tiempo libre, o tiempo para el libre desarrollo de las individualidades. En esta sociedad, el trabajo llega a ser la actividad creativa de auto-realización, que, de acuerdo con Marx, es "libertad real".

III. HACIA UNA TEORÍA DE LA CAUSA DEL TRABAJO: ACCIÓN Y CREACIÓN EN LA ONTOLOGÍA SOCIAL DE MARX

EN ESTE capítulo argumentaré que Marx transforma el problema tradicional de la causalidad en una forma radical, basándolo en su análisis de la actividad del trabajo como una categoría ontológica. En este análisis, Marx formula el problema de la causalidad refiriéndose, por un lado, a las condiciones objetivas bajo las cuales los agentes humanos realizan sus propósitos en la actividad del trabajo, y por otro, a la producción o formación precisamente de estas condiciones por el trabajo mismo.

El enfoque de Marx cambia la base de la discusión tradicional de la causalidad en dos formas: primero, en relación con el dominio de la causalidad, y segundo respecto a la relación de explicación causal a la de explicación intencional o teleológica. Primero, el problema de la causalidad generalmente se plantea como concerniente a cómo llegan a existir las cosas en general, o cómo un estado de cosas da lugar a otro, o es sucedido por él. La acción humana es entonces situada con respecto a dichas descripciones de la relación causal, ya sea en conformidad con ellas o situada más allá de las mismas. En contraste, Marx coloca el problema de la causalidad dentro del dominio de la actividad humana misma. Así, transpone la cuestión ontológica general de la causalidad al interior del contexto de lo que estoy llamando ontología social, o sea, una teoría sistemática de la naturale-

za de la realidad social cuyas entidades básicas son individuos en relaciones. Pero como ya veremos, esta reformulación del problema no significa que Marx reduzca el problema de la causalidad a uno que sólo se refiera a las intenciones o propósitos de los agentes. Más bien, él considera la actividad del trabajo como una relación entre agentes y un mundo objetivo, donde este mundo objetivo incluye tanto a la naturaleza (como existía originalmente y como ha sido transformada por la actividad humana del pasado) como a la historia misma de la humanidad. Sin embargo, Marx no trata el problema de la causalidad en el contexto de la naturaleza tomada en sí misma. De este modo la cuestión de si el análisis de Marx de la causalidad como una categoría de la ontología social tiene alguna implicación para la comprensión de la causalidad en la naturaleza tomada separadamente de la actividad humana, no será considerada en este capítulo. La discusión que sigue no se refiere a la cuestión de si hay causalidad en la naturaleza para Marx. Además, debe advertirse que en este capítulo no se analizarán las relaciones de poder, represión, o dominio entre las personas. Estas relaciones entre personas serán analizadas en la discusión de la interacción social en el capítulo v. Sin embargo, en el presente capítulo, argumentaré que dichas relaciones no han de entenderse como causales, o sea, como relaciones en que un agente origina las acciones de otro.

La segunda forma en que Marx transforma el problema tradicional de la causalidad, es al superar la disyunción entre explicaciones en términos de causas, y explicaciones en términos de razones o intenciones, o, para expresarlo en términos más tradicionales, la disyunción entre causas eficientes

y causas finales. Yo demostraré que Marx trasciende esta separación considerando el trabajo como un proceso en que los propósitos o intenciones se hacen reales en el mundo, y correlativamente, en que las condiciones objetivas de acción llegan a transformarse de acuerdo con los propósitos. Finalmente, argumentaré que, sobre la base de esta teoría del trabajo, Marx desarrolla un concepto de la causalidad que es compatible con la libertad humana.

Debe quedar aclarado desde el principio que Marx mismo no habla sobre el concepto de la causalidad en tanto tal, y no es un tema que esté explícito en su análisis. Esta descripción de su teoría es por lo tanto una reconstrucción de sus opiniones, basándonos primordialmente en los *Grundrisse*. La base para esta reconstrucción es una interpretación de la teoría del trabajo de Marx como una actividad deliberada y productiva, así como una interpretación del uso de Marx de términos tales como *producción, actividad, condiciones objetivas presuposiciones y creación*. Aunque la discusión de Marx difiere de las descripciones tradicionales de causalidad, yo mostraré que está íntimamente ligada con tres opiniones tradicionales de mucho peso: las de Aristóteles, Kant y Hegel. Sin embargo, mostraré también que Marx llega más allá de estas opiniones al fundar la causalidad en la actividad humana creativa. La opinión de Marx también se distingue de estas otras en que él ve, no meramente a los conceptos de causalidad, sino también a la causalidad misma, como experimentando un desarrollo a través de diversas etapas de la historia.

El enfoque central de este capítulo es la reconstrucción de lo que yo llamo "la teoría de Marx de

la causa del trabajo" como una teoría ontológica. Mi reconstrucción tiene tres etapas: primera, una discusión de la teoría de la objetivación de Marx, o sea, su teoría del trabajo como un proceso formativo, como la base para su concepto de causa; segunda un análisis del concepto de causa de Marx como una relación interna; y tercera, una discusión de cómo, de acuerdo con Marx, la realidad ontológica del trabajo como causa da lugar a la apariencia de causa y efecto como una relación externa y materializada en un determinado período histórico, es decir, el del capitalismo. La teoría de Marx de la enajenación será importante aquí. Sobre la base de esta reconstrucción de la opinión de Marx, desarrollaré la crítica, que está implícita en el trabajo de Marx, de dos opiniones prevalecientes de la causalidad. Sin embargo, sería útil esbozar desde el principio estas dos opiniones predominantes a fin de preparar el terreno para la crítica posterior, y para permitir también que emerjan con mayor claridad las características precisas de la opinión de Marx.

Estas dos opiniones prevalecientes de la causalidad son, primero: que la causalidad es una relación meramente externa entre una causa y un efecto; y segundo: que reemplaza la relación entre causa y efecto por la relación entre razones o intenciones y acciones.¹ Según la primera opinión, se considera que la relación causal se aplica uni-

¹ Uno puede mencionar otra postura que parece proporcionar una tercera perspectiva de la causalidad, pero creo que puede ser tratada como una variante de la primera perspectiva. Esta postura, muy estrechamente relacionada con Donald Davidson, sostiene que las razones son las causas de las acciones humanas. Trata de interpretar nuevamente el concepto de la causalidad acomodando las razones a tal modelo causal.

también requiere que se haga referencia a las condiciones objetivas de esa acción.

personificación con respecto a los objetos

LA CAUSALIDAD DEL MEDIO DE ACCIÓN

Marx introduce una teoría de la causa que gira en torno a su idea del trabajo como una actividad productiva que lleva a un fin. Una reconstrucción del concepto de Marx sobre la causa debe, por lo tanto, empezar con una relación de su análisis del trabajo, que Marx entiende en un sentido amplio como la actividad humana misma. Como he mostrado en el capítulo II, el trabajo, para Marx, es un proceso de objetivación, en que un agente forma objetos que personifican sus intenciones o propósitos, y, al hacerlo, también se forma a sí mismo. El agente, en este proceso de objetivación, es considerado por Marx como un individuo social, o sea, un individuo en relaciones sociales, o como individuos sociales, en plural, trabajando con un propósito común. En este proceso, el agente o sujeto que trabaja, constituye objetos o les da significado. Por lo tanto, los objetos no han de entenderse simplemente como cosas dadas, sino más bien deben considerarse como producidas por la actividad del agente. Sin embargo, como anotamos en el capítulo anterior, el agente no constituye objetos de la nada. Más bien, el agente o sujeto trabaja en algo que le es dado como cosa externa o ajena.

Así, para Marx el trabajo es una

- actividad viva y orientada a un fin (t. I, p. 249).

A fin de realizar sus propósitos, el individuo en la actividad de trabajo da forma a objetos para que

se realicen esos propósitos. Así, Marx llama al trabajo una "actividad que da forma". (p. [208]). Además, en la medida en que los objetos creados por esta actividad realizan los propósitos o satisfacen las necesidades del agente, estos objetos llegan a tener un uso o valor para el sujeto.

De acuerdo con esto, como hemos visto en el capítulo II, Marx califica el trabajo como "una actividad que postula un valor". Pero la característica más significativa que Marx atribuye a la actividad del trabajo quizá sea la de que es una actividad productiva, en el sentido de ser una actividad creativa, o sea, que crea nuevos objetos. Estos objetos, a su vez, constituyen las condiciones objetivas para una subsecuente actividad de trabajo.

En este proceso de crear nuevos objetos que realizan nuevos propósitos, los agentes al mismo tiempo crean y se transforman a sí mismos. O sea, en la realización de sus propósitos, por medio del trabajo, los agentes llegan a desarrollar nuevas capacidades y habilidades y llegan a reconocer en sí mismos estas nuevas capacidades. Así, el trabajo como un proceso de constitución del mundo, es al mismo tiempo un proceso de autoconstitución. En los *Grundrisse* Marx describe este proceso como un proceso en el que

auto-realización, objetivación del sujeto, por ende, libertad real, cuya acción es precisamente el trabajo (t. I, p. 119).

Una característica final del modelo de objetivación de Marx es que es un proceso social. Lo es en dos sentidos: primero, que la producción es siempre realizada en formas específicas de relaciones sociales y a través de ellas, y segundo, que esta actividad de

objetivación es al mismo tiempo la forma en que los individuos crean su vida social como su propio producto.

La cuestión es cómo este análisis del trabajo proporciona la base para un teoría de la causa. Si la cuestión de la causa es cómo las cosas llegan a existir y cómo una cosa da lugar a otra, entonces está claro que, para Marx, en el dominio de la realidad social, es el trabajo el que hace que las cosas existan, y las conecta unas con otras. Así, el trabajo no sólo proporciona la base para los conceptos de causa sino, fundamentalmente, constituye el dominio ontológico de la causalidad misma hasta donde uno está relacionado con los asuntos humanos. De este modo, la reconstrucción de la teoría de la causa de Marx puede proseguir con una interpretación del análisis de Marx del trabajo mismo.

En esta interpretación, mi primera tesis es que Marx considera al trabajo como causal en cuatro sentidos: final, eficiente, formal y material. Así, resulta claro que uno de los antecedentes históricos de la teoría de la causa del trabajo de Marx, es la doctrina de Aristóteles de las cuatro causas.

Mi segunda tesis es que para Marx el trabajo es la conexión o mediación activa entre la causa final y la causa eficiente, entre un propósito y la acción que la realiza. De modo similar, el trabajo es la mediación activa entre las causas formal y material, o entre la forma y las condiciones objetivas para su materialización. Como tal mediación, el trabajo puede ser considerado como una actividad de síntesis que unifica estas dimensiones de propósito, medio, forma y condiciones objetivas. En esta comprensión de la relación causal como una actividad sintética, la opinión de Marx puede ser

comparada con la de Kant. Pero para Kant, la actividad sintética es una actividad de conciencia, mientras que para Marx la unidad sintética es una unidad de trabajo como una actividad práctica del sujeto en el mundo.

Mi tercera tesis es que para Marx sólo los medios humanos pueden correctamente ser llamados causales. Por lo tanto, el ambiente o las circunstancias objetivas en sus efectos sobre las acciones humanas no pueden ser concebidos correctamente como si ellos mismos fueran agentes causales. Más bien, en la opinión de Marx, son considerados como condiciones objetivas o presuposiciones de la acción humana. Además, dichas circunstancias objetivas llegan a ser condiciones sólo al ser requeridas para la realización de propósitos en una actividad dada. Por añadidura, Marx califica estas condiciones objetivas como las objetivaciones mismas de medios humanos pasados. Esta descripción de la relación entre el medio humano y las circunstancias objetivas, nos permitirán echar nueva luz sobre la observación de Marx en la tercera tesis sobre Feuerbach, de que "la teoría de que los hombres son producto de las circunstancias y de la educación, y de que, por tanto, los hombres que han cambiado son producto de circunstancias distintas y de la transformación de su educación, olvida que son los hombres los que hacen que cambien las circunstancias"².

Ahora procederé a discutir por orden estas tres tesis.

Primero, en la descripción de Marx del proceso de producción simple, o sea, la forma general de la actividad del trabajo en que se producen objetos

² "Tesis sobre Feuerbach", *op. cit.*, p. 8.

para el uso, él analiza el trabajo como el introductor de las "causas" finales, eficientes, formales y materiales. Así, Marx escribe:

Es el trabajo vivo lo que conserva el valor de uso del producto inacabado del trabajo, convirtiéndolo en material de un trabajo ulterior. Pero sólo lo conserva, es decir, sólo lo protege de la inutilidad y la desaparición, elaborándolo conforme a su finalidad; en suma, convirtiéndolo en objeto de nuevo trabajo vivo (t. I, p. 307).

De este modo, para Marx, los objetos que produce el trabajo personifican los propósitos del agente; estos propósitos son así sus causas finales, o aquellas que dieron lugar a que se crearan los objetos. La cita sugiere además que el trabajo mismo es activado o determinado por sus propósitos. Así, en la descripción que hace Marx del trabajo como una actividad transformadora o como una causa eficiente (o sea, que produce cambios en las cosas) éste está ligado inseparablemente con su finalidad o con su causalidad final. La actividad del trabajo es, entonces, el modo en que los propósitos se vuelven causalmente eficaces.

Esta actividad transformadora que realiza propósitos procede por medio de la elaboración o formación del material. Por ello Marx llama al trabajo:

El fuego vivo, formador [de las cosas] (t. I, p. 306).

O sea, el trabajo es también la causa formal en el sentido de que da forma a los objetos para hacerlos útiles y para que convengan a los propósitos humanos. Así, la causa formal es, también, interpretada en relación con la causa final; o, más coloquialmente, lo que es una cosa se entiende en términos de para qué sirve.

Es claro que en esta descripción, el análisis de Marx es notablemente similar al de Aristóteles, en el sentido de que utiliza las distinciones que éste introduce entre las causas finales, formales y eficientes. Aristóteles da una relación de cómo las cosas llegan a existir o por qué son lo que son, en términos de 1) "el fin, o sea aquello por lo que una cosa es"; 2) "la forma o patrón, o sea la definición de la esencia [de la cosa]" y 3) "aquello de lo que primero comienza el cambio, o el descanso del cambio".³ Análogamente, Marx da una descripción del trabajo como la producción de cosas en términos de propósitos, de lo que da la forma, y de la actividad transformadora que cambia las cosas. Además, Marx sigue a Aristóteles en su concepto de la causa material como la condición para esta actividad formadora o como "eso que" es formado por la actividad. Como lo describe Aristóteles, esta "causa material" es "aquello de lo cual, como materia inmanente, llega a existir una cosa; como, por ejemplo, el bronce es la causa de la estatua."⁴ En un pasaje evocador de Aristóteles, Marx escribe,

La relación del capital, conforme a su contenido, con el trabajo, o sea la del trabajo objetivado con el trabajo vivo... únicamente puede ser la relación del trabajo con su objetividad, con su sustancia... Con el trabajo como actividad, la sustancia, el trabajo objetivado, solamente tiene dos relaciones: la de la *materia prima*, es decir la de la sustancia amorfa, del simple material para la actividad formativa y finalista del trabajo, y la del *instrumento de trabajo*, del medio objetivo por sí mismo, merced al cual la actividad subjetiva interpone entre sí misma y el objeto, otro objeto como su mediador (t. I, p. 238-239).

³ Aristóteles, *Metafísica*.

⁴ *Idem*.

A semejanza de Aristóteles, para Marx, la causa material describe lo que está disponible para la actividad formadora como su condición objetiva o su presuposición. Sin embargo, como también resulta claro de este pasaje, Marx, a diferencia de Aristóteles, interpreta este material no como una sustancia natural sino como lo que él llama "sustancia social". O sea, él define estas condiciones objetivas como trabajo objetivado, o como las creaciones de trabajo pasado. Así, Marx escribe:

Como *supuesto*, el producto no es una relación del objeto con el trabajo, diferente de la materia prima y el instrumento de trabajo, ya que estos últimos, por ser en sí sustancia de valores, son ya trabajo objetivado, productos (t. I, p. 239)

Así, aunque las condiciones objetivas incluyen lo que Marx llama sustancia natural, dicha sustancia no se vuelve una condición objetiva excepto con referencia a una actividad específica del trabajo para la que tiene valor, en esta relación eso es lo que Marx llama sustancia social.

Mi segunda tesis era que para Marx el trabajo es la mediación o relación entre las cuatro causas aristotélicas, y que, como tal, puede considerarse como una actividad sintética comparable a la noción de Kant de la causalidad como una síntesis. Así, una importante diferencia entre la forma en que utilizan Marx y Aristóteles las distinciones entre las cuatro causas es la importancia que Marx, al contrario de Aristóteles, le da al trabajo. En la interpretación de Aristóteles de las cuatro causas, en el contexto de la creación humana, la actividad de producción o trabajo, es sólo la causa eficiente del objeto. La actividad productiva o trabajo no es la causa final, formal o material del objeto. Para

Marx, por otro lado, la actividad del trabajo contiene en sí misma las cuatro causas de un objeto hecho. Como hemos visto, no sólo es una actividad de trabajo útil, creadora de formas y causalmente eficaz, sino que, como trabajo objetivado, o sea, como resultado o producto, es también la condición material para la actividad del trabajo subsecuente. Así, el trabajo como una actividad es la síntesis o unificación de las cuatro "causas".

El reconocimiento de que para Marx el trabajo es una actividad de síntesis o de unificación, sugiere vívidamente una comparación con la opinión de Kant de la causalidad como tal actividad de síntesis. Además, para Kant la naturaleza específica de esta síntesis es que está en la categoría de relación. De modo similar, para Marx, el trabajo como actividad sintética establece relaciones entre entidades. Además, como hemos visto, el trabajo es un proceso en el cual sus propias dimensiones, o sea, las cuatro causas, están relacionadas entre sí internamente. Es, por lo tanto, una unidad sintética de estas dimensiones.

Sin embargo, hay una importante diferencia en la comprensión de la actividad sintética entre Marx y Kant, y por lo tanto en su comprensión de la categoría de causa. Mientras que para Kant la síntesis es una actividad del entendimiento, para Marx es la actividad práctica del trabajo. Por lo tanto, mientras que la causalidad es sólo una categoría epistemológica para Kant, relacionada con las condiciones de cualquier posible comprensión, para Marx la causalidad es al mismo tiempo una categoría ontológica o, con más precisión, una categoría de ontología social. Como tal, se refiere a las condiciones para cualquier posible práctica.

Mi tercera tesis se refiere a la relación entre la

actividad humana como causa y sus condiciones objetivas. Yo mantengo que en opinión de Marx sólo los medios humanos, o lo que Marx llama trabajo, es correctamente considerado como causal. Las condiciones objetivas de acción son precisamente eso, o sea, condiciones y no causas. Además, estas se vuelven condiciones para la actividad del trabajo sólo en la medida en que los agentes tienen que tomarlas en cuenta para realizar sus propósitos. Más aún, en opinión de Marx estas condiciones son ellas mismas productos del trabajo pretérito. Son lo que Marx llama "trabajo objetivado". Así, lo que aparece como externo al trabajo, como el mundo objetivo, es realmente en gran medida el resultado de la propia actividad creativa del trabajo. Pero debe hacerse hincapié en que para Marx el trabajo no fue creado de la nada, sino más bien presupone un mundo previamente existente sobre el cual procede.

Marx aclara la relación entre el sujeto como causa y sus condiciones objetivas en su discusión de la relación entre trabajo pasado u objetivado y trabajo vivo como actividad en el presente. Establece la proposición de que el trabajo es significativo sólo en el grado en que es colocado como una condición para el trabajo vivo. Así, Marx escribe:

El trabajo objetivado deja de estar muerto en la sustancia, como forma exterior, indiferente, ya que él mismo es nuevamente puesto como momento del trabajo vivo, como relación del trabajo vivo consigo mismo en un material objetivo, como *objetividad* de trabajo vivo (como medio y objeto) (las condiciones *objetivas* del trabajo vivo). (t. 1, p. 306).

Marx da un ejemplo de esta relación en su descripción del proceso de producción. Al tejer el hi-

lo para formar una tela, el trabajo tiene como sus condiciones objetivas el material y el instrumento, o sea, hilo de algodón y el telar. El hilo y el telar son ellos mismos productos de un trabajo anterior. Además, se vuelven condiciones objetivas sólo con respecto a los propósitos del trabajo, o sea, sólo en la medida en que se trabaja con ellos con el fin de transformarlos en una tela. Por ello, Marx escribe:

La acción de tejer conserva el valor de uso que tenía el algodón en cuanto tal y que había conservado específicamente en el hilo, y lo hace transformando el hilo en tejido (y el hilo sólo tiene valor de uso cuando se le teje), tratándolo como materia prima del acto de tejer (un tipo particular de trabajo vivo). Conserva el producto del trabajo al convertirlo en materia prima de nuevo trabajo (t. 1, pp. 307-308).

O, como dice Marx:

Lo conserva... poniéndolo nuevamente como objetividad material del trabajo vivo orientado a un fin (t. 1, p. 308).

Así, Marx opina que la relación del trabajo con sus condiciones objetivas o, como él mismo dice con "las condiciones objetivas de su eficacia", es una relación de un agente causal, o sea, la presente actividad de trabajo, con condiciones que se vuelven relevantes sólo en la medida en que son transformadas por esta actividad. Según el ejemplo de Marx, el valor de uso del hilo de algodón y del telar son preservados sólo por la actividad de tejer tela. Así, lo describe Marx:

Esta conservación del trabajo como producto, o del valor de uso del producto del trabajo, convirtiéndolo

lo en materia prima de nuevo trabajo, poniéndolo nuevamente como objetividad material del trabajo vivo orientado a un fin, se da en el proceso de producción simple. Con respecto al valor de uso el trabajo posee la calidad de que al conservar el valor de uso existente lo aumenta, y lo aumenta al convertirlo en objeto de un nuevo trabajo determinado por la finalidad última (t. 1, p. 308).

Este análisis nos ayuda a entender más claramente el concepto de Marx de la relación entre los agentes humanos y sus circunstancias, que él presenta en la bien conocida tercera tesis sobre Feuerbach que ya cité anteriormente: "La teoría de que los hombres son productos de las circunstancias y de la educación, y de que, por lo tanto, los hombres que han cambiado son producto de circunstancias distintas y de la transformación de su educación, olvida que son los hombres los que hacen que cambien las circunstancias". Sería un error interpretar aquí que Marx quiere decir que los seres humanos son producidos por las circunstancias así como ellos producen a las circunstancias, o que ve esto como una simple interacción entre dos causas. Hemos visto que para Marx las circunstancias o el mundo objetivo no tiene eficacia causal. Deben más bien considerarse como condiciones o presuposiciones de la actividad humana con un fin. Por lo tanto, esta cita debe entenderse en el contexto de la opinión de Marx sobre la objetivación. Esto significa que la relación entre agentes y circunstancias no es simétrica o recíproca, sino más bien asimétrica. Así, la eficacia causal reside en los agentes.

Sin embargo, reconocer que sólo los medios humanos son causales, no quiere decir que las condiciones no contribuyen en nada a lo que resulta.

Para Marx, una descripción total de una acción requiere referirse a las circunstancias o condiciones de esa acción. Las condiciones proporcionan una gama de posibilidades para la realización de los propósitos del agente. También, la ausencia de ciertas condiciones hacen más difícil o incluso imposible la realización de determinados propósitos. Así, podemos hablar de condiciones que facilitan o restringen la acción. Pero lo que es importante advertir en el contexto de este argumento es que las condiciones no son las causas. Es más, en vista del argumento que acabamos de hacer de que lo que cuenta como una condición para una acción depende de los propósitos del agente, se entiende que lo que pueden lograr las acciones bajo unas condiciones dadas puede descubrirse sólo en el curso de la actividad misma.

Lo que he estado describiendo aquí es la naturaleza fundamental de la causalidad como un medio. Esto se basa en la descripción de Marx de lo que él llama el simple proceso de producción, así como en sus observaciones concernientes a la naturaleza de la actividad. Como tal, Marx la considera como una característica general del trabajo en todas las etapas históricas. Sin embargo, para Marx las formas de la actividad humana, así como las condiciones para esta actividad, están diferenciadas social e históricamente. Así, como ya veremos, las formas en que aparece la causalidad y las formas en que es entendida, varían de una etapa social a otra.

Hasta aquí me he ocupado de la descripción de Marx del trabajo como objetivación, entendida como una relación del sujeto que trabaja o agente causal con el mundo objetivo. Pero como he anotado, para Marx la objetivación es al mismo tiem-

po un proceso de autocreación del sujeto, en que un agente o una agente se realiza y se cambia a sí mismo o a sí misma al cambiar el mundo. Como en el análisis previo de acción sobre el mundo, aquí también, en el caso de autotransformación, sólo el medio es causal. Además, los cuatro aspectos de la causalidad se aplican aquí también: o sea, para realizar sus propósitos, el agente es eficientemente o productivamente causal, por una actividad formativa que da una forma a las condiciones. Consideremos el ejemplo de una persona que quiere llegar a ser una buena cocinera. Para poder realizar este propósito, la persona tiene que practicar el arte de cocinar, o sea, se tiene que dedicar a la actividad de combinar ingredientes de acuerdo con una receta, y tiene que aprender a usar los utensilios apropiados para tareas específicas. Así, al trabajar sobre las condiciones de acuerdo con los propósitos, el agente adquiere características nuevas o transformadas, en este caso, una habilidad. Es también evidente que este proceso de autocreación o autotransformación, como en el caso anterior del trabajo como la transformación de las cosas, requiere la mediación de condiciones objetivas. O sea que, de acuerdo con Marx, es necesario transformar las circunstancias objetivas de uno para poder cambiarse a sí mismo.

Sin embargo, a diferencia del caso anterior en que las cosas son cambiadas, el caso de autocreación o autotransformación no debe ser concebido como una relación causal entre el agente y él mismo, en que el agente puede ser concebido como un resultado de sus acciones previas. Esto sería negar la libertad del agente para volverse a crear a sí mismo o a sí misma constantemente, o al decir de las sorprendentes frases de Marx

no medida con un patrón preestablecido (t. I, p. 448),

o para ser "el movimiento absoluto del devenir" (p. [387]). Más bien, yo propondría que la idea de Marx de autocreación a través de la objetivación debe distinguirse de las ideas tradicionales de causarse a sí mismo o de autodeterminación. Porque en dichas perspectivas, aunque el agente no es el producto de ningunas causas externas, la presente actividad del agente es vista como el resultado de pasadas acciones, donde sólo la primera causa en dicha cadena es libre y todas las acciones futuras son determinadas por acciones pasadas. Bajo dichas perspectivas, la actividad presente no es libre de escoger entre posibilidades alternativas. Yo alegraría que, puesto que el medio es libremente causal, uno no puede considerar a este agente como causado, ni siquiera como causado a sí mismo. Más bien, la autocreación abarca un proceso en que el agente, por medio de su acción causal, crea nuevas condiciones que presentan posibilidades de nuevas elecciones y propósitos, y de nuevas modalidades de acción. Además, es sólo en el ejercicio de estas nuevas modalidades de actividad que puede decirse que el agente ha cambiado.

Hasta aquí hemos visto que la objetivación abarca una relación entre sujeto y objeto, y también entre el sujeto y él mismo. Una dimensión final que ve Marx en cada acto de objetivación, es la relación de sujeto a sujeto. Así, la objetivación o trabajo es calificada por Marx como una actividad de individuos sociales, que se relacionan entre sí en formas definidas. El reconocimiento de este carácter social del proceso de trabajo requiere que nosotros completemos el análisis previo de la objetivación de las siguientes maneras: Primero, Marx

califica al sujeto o agente causal, ya sea como individuo social o como individuos sociales en plural. En el capítulo I, concluí que dicho individuo social era un individuo concreto que se mantiene en relaciones sociales, o sea, relaciones definidas con otros individuos. Marx también habla de individuos sociales en plural, como los sujetos o medios en el proceso de trabajo. En este caso, yo creo que quiere decir que dichos individuos en relación comparten propósitos, y codeterminan la naturaleza y resultados de la actividad. Para nuestra descripción de la causa, esto significa que más de un individuo puede ser el agente causal en un proceso individual. Pero esto no significa una pluralidad de diferentes causas, sino más bien que estos individuos constituyen lo que podríamos llamar una causa común.

El reconocimiento del carácter social del proceso de objetivación sugiere otro punto de vista en que el análisis previo debe ser ampliado. Específicamente, no son sólo las circunstancias materiales las que proporcionan las condiciones objetivas de la acción de un individuo. Además, otros individuos constituyen igualmente condiciones o presuposiciones para tal acción. Así, las necesidades de otros pueden proporcionar los motivos o propósitos de la acción de un individuo. O, inclusive, otros pueden proporcionar el medio como en el caso de la explotación. De nuevo, otros individuos o instituciones sociales (como la forma objetivada de sus relaciones) proporciona las circunstancias sociales a las que recurre un individuo en términos de habilidades, recursos, ideas, y demás, a fin de realizar sus propósitos.

Una forma adicional en que el análisis previo necesita ser detallado, se deriva de la descripción

de Marx de la objetivación o trabajo que ocurre en formas definidas de relaciones sociales y a través de ellas, donde éstas toman la forma de relaciones de propiedad. Marx define la propiedad como el poder para disponer de las condiciones de producción. Pero mi análisis previo ha mostrado que el trabajo o actividad requiere de condiciones objetivas para la realización de sus propósitos. En vista de esto, la importancia de la propiedad, como poder para disponer de esas condiciones, se vuelve evidente. Así, en el análisis de Marx, en la forma específica de las relaciones sociales del capitalismo, las condiciones o medios de producción son propiedad del capital, quien, por lo tanto, tiene el poder de determinar cómo ha de usarse esta propiedad. Puesto que el trabajo, en esta forma de organización social, no tiene control sobre las condiciones objetivas de su actividad, la necesidad del trabajo de estas condiciones lo hace objetivamente dependiente del capital. Una implicación más general de la importancia de las relaciones de propiedad es que para entender un proceso dado de trabajo o producción en la esfera económica, uno debe verla en sus relaciones con las formas de organización social, o sea, las formas predominantes de relaciones de propiedad, como el poder para disponer de las condiciones de producción. En esta forma podemos ver que el concepto de Marx de la propiedad está sistemáticamente relacionado con su comprensión del proceso de objetivación.

En conexión con este análisis de la objetivación como una relación de sujeto a sujeto, surge la cuestión de si esta interrelación entre individuos debe ser entendida como una relación causal, en que un individuo ocasiona las acciones del otro y viceversa. Por el argumento previo puede verse que Marx

toma a cada individuo en tal relación, como un agente causalmente efectivo y, además, como un agente libre. Para Marx, un agente causa cambios en otras cosas, pero no es él mismo o ella misma el efecto de una causa. Por lo tanto, podemos concluir que la relación entre agentes no puede ser una relación en que un agente ocasiona las acciones del otro. Según esto, la naturaleza de esta relación social entre agentes debe ser conceptualizada como otra que no es una relación causal. Pero el análisis de esta relación alternativa está más allá del radio de acción de este capítulo, y será tratado en el capítulo final de este libro.

LA CAUSALIDAD COMO UNA RELACIÓN INTERNA

Ahora voy a abordar una dimensión ulterior de la teoría de Marx de la causa del trabajo: esto es, su calificación de la causa como una relación, y específicamente como una relación interna. Esto implica que las entidades en la relación causal, o sea, el sujeto y el objeto, son, ambos, cambiados esencialmente por la relación. Sin embargo, argumentaré que, según el punto de vista de Marx, este reconocimiento de que la causa es una relación interna no requiere que uno lo interprete como una relación simétrica. Más bien, aquí mi primera tesis es que Marx preserva la asimetría de la relación causal y al mismo tiempo la considera como una relación interna. Así, según el punto de vista de Marx, mientras el sujeto actúa sobre el objeto, el objeto está desprovisto de medios y no actúa sobre el sujeto. La opinión de Marx puede así diferenciarse de otras opiniones, como la primera opinión discutida anteriormente, que considera la

causalidad como una relación externa entre entes independientes, que permanecen esencialmente sin experimentar cambios por la relación. Pero además me gustaría argumentar, como mi segunda tesis, que la opinión de Marx debe también diferenciarse de la que podríamos atribuir a Hegel, que ve las relaciones internas como fundamentalmente recíprocas, de tal modo que cada elemento de la relación constituye al otro. Para Marx, tanto la causa como la reciprocidad son relaciones internas en las cuales cada uno de los entes de la relación es esencialmente cambiado por la relación misma; pero en relaciones recíprocas los cambios no son causales y en relaciones causales los cambios no son recíprocos.

Primero, entonces, si consideramos la descripción de Marx del trabajo como una relación causal entre el agente y el objeto de su actividad, es claro que la relación es de tipo interno en la cual tanto el agente como el objeto son cambiados esencialmente. En la estructura de la discusión anterior que analizaba el trabajo en términos de propósitos, actividad productiva, forma y condiciones objetivas, puede verse que cada una de éstas puede ser tomada como una relación entre el agente y el objeto. Así, por ejemplo, los propósitos pueden verse como una relación entre el agente y el objeto producido por su actividad. En este caso los propósitos del agente determinan la clase de actividad que se requerirá para llenarlos, y, así, cambiar esencialmente la naturaleza de su actividad. Al mismo tiempo, los propósitos determinan la naturaleza del objeto producido, puesto que el objeto que es producido satisfará estos propósitos. Por ejemplo, al hacer una mesa que servirá para comer, el propósito del agente requiere entre otras

cosas que él o ella cepille la madera para obtener una superficie lisa. También, de acuerdo con el propósito, el objeto producido tendrá una superficie lisa apropiada para la actividad de comer.

De modo similar, las condiciones objetivas precedentes pueden ser vistas como una relación entre el agente y lo que él o ella produce. En este caso, lo que está disponible como una condición para la actividad afecta la naturaleza de esa actividad en términos de qué condiciones escoge usar el agente para producir el objeto, y cómo los usa; también el objeto producido depende de las condiciones disponibles para su producción. Así, en nuestro ejemplo, si el agente decide usar madera o metal como el material para la mesa, o nuevamente, si el agente decide usar cepillo, cincel, o prensa para hojas de metal como su instrumento, esto constituye una diferencia esencial en el objeto producido. Puede efectuarse un análisis similar para mostrar que la forma también puede ser entendida como una relación entre el agente y el objeto, en que tanto la actividad del agente como el objeto son cambiados esencialmente en la relación.

En estos casos lo que se ha discutido es que la actividad del agente es cambiada esencialmente por la adopción de propósitos específicos o por el uso de ciertas condiciones materiales y demás. Por ejemplo, la elección de un cepillo en lugar de un cincel hace que la actividad en un caso sea esencialmente diferente que en el otro. Dichos cambios en la actividad del agente pueden llegar a ser cambios esenciales en el agente si la actividad llega a ser característica de mismo. De igual modo, cuando una persona adopta y mantiene un propósito determinado, él o ella llega a ser cambiado

esencialmente. Por lo tanto, desde este punto de vista, la actividad productiva misma puede ser vista como una relación interna entre el agente y el objeto, en la cual la actividad no sólo crea el nuevo objeto sino también cambia al agente.

Una forma ulterior en que el trabajo como causalidad puede ser considerado como una relación interna, se deriva de su carácter de ser una síntesis, como se describió anteriormente. Específicamente, yo lo describí como un síntesis de propósitos, forma, actividad productiva y condiciones objetivas. Pero, como vimos, propósitos, forma y actividad productiva son aspectos del trabajo como un proceso individual y, por lo tanto, están relacionados entre sí internamente. Además, las condiciones objetivas mismas fueron vistas como objetivaciones de trabajo pasado, y, así, son ellas mismas momentos del proceso de trabajo en tanto que proceso temporal. Como la objetivación de un medio que da forma y tiene un fin, estas condiciones objetivas están relacionadas internamente con otros momentos del proceso de trabajo.

Así, la descripción hasta aquí ha sostenido que Marx considera la causalidad como una relación interna entre entes (o sea, sujeto y objeto) en que cada uno es esencialmente cambiado en la relación. Sin embargo, en el modelo de Marx de la causalidad como una relación interna, se preserva la asimetría de la relación causal. Puede considerarse que esto se deriva de la descripción anterior sobre la opinión de Marx de la relación entre agentes y las condiciones objetivas de su actividad. Allí, se muestra que mientras el sujeto o agente actúa causalmente sobre el objeto, el objeto no actúa causalmente sobre el agente, sino que sólo proporciona las condiciones para la autotransfor-

mación del agente. Para la presente relación de la causa como una relación interna, esto implica que aunque tanto el medio causal como su objeto están cambiados en la relación, sólo el objeto está cambiado por el sujeto, pero el sujeto no está cambiado por el objeto.

Así, mi reconstrucción de la opinión de Marx muestra que ésta difiere de aquellas opiniones que consideran a la causalidad como una relación externa de causa y efecto entre entes independientes. Sin embargo, comparte su comprensión de la relación causal como asimétrica, y como sostenida entre entes independientes. Y así la opinión de Marx también difiere de aquéllas que califican de simétricas o recíprocas todas las relaciones internas, de tal modo que cada ente causa o constituye al otro. Como sostuve en mi segunda tesis, esta comprensión de las relaciones internas distingue el enfoque de Marx del de Hegel; para éste, cada relación es una relación dentro de una "totalidad" y no puede tomarse separadamente de cualquier otra relación excepto abstrayéndola de dicha totalidad. Estas son interrelaciones de elementos dentro de un todo, en que los elementos mismos están constituidos por sus relaciones entre sí como partes de ese todo. Por lo tanto, estas relaciones son simétricas y recíprocas entre todos los elementos del todo. Además, estas son relaciones internas tanto en el sentido de que son relaciones dentro de un todo, y que los elementos de estas relaciones se interconstituyen entre sí. Por el contrario, para Marx, como hemos visto, no todas las relaciones internas son recíprocas; y específicamente, la causa como una relación interna no es recíproca o simétrica.

LA APARIENCIA DE CAUSALIDAD COMO UNA RELACIÓN EXTERNA BAJO EL CAPITALISMO

Hasta aquí, he reconstruido la teoría de Marx de la causa del trabajo en términos de su descripción de la objetivación como un proceso que ocurre en todas las formas de organización social. Sin embargo, Marx ve este proceso de trabajo bajo formas diferenciadas en diferentes periodos históricos. Esta diferenciación histórica se encuentra enraizada en dos características relacionadas del proceso de trabajo.

Primero, como hemos visto, este proceso es de desarrollo, en la medida en que la actividad del trabajo que está de acuerdo con propósitos, da lugar a condiciones cambiadas que a su vez hacen posibles nuevos propósitos, y así sucesivamente. En este sentido, es un proceso de autotrascendencia. Segundo, como hemos visto también, esta actividad del trabajo tiene lugar en las relaciones sociales y de propiedad y por medio de ellas, y estas relaciones también cambian. Esta naturaleza histórica del proceso del trabajo sugiere que la relación causal misma, que hemos definido en términos de este proceso, está también históricamente diferenciada.

Como hemos visto en los capítulos anteriores, Marx trata el desarrollo del proceso de objetivación a través de diversas etapas históricas, y, específicamente, las etapas de lo que él llama formaciones precapitalistas, capitalismo, y sociedad comunal del futuro. Aquí yo consideraré brevemente la discusión de Marx de la forma específica en que la causalidad aparece en la etapa social contemporánea del capitalismo. Mi tesis es que la apariencia de la relación causal como una relación externa,

surge de la enajenación de la actividad del trabajo bajo el capitalismo.

De acuerdo con Marx, en el capitalismo las relaciones internas entre sujeto y objeto y entre sujeto y sujeto, aparecen como relaciones externas entre cosas. Por esto él escribe:

los individuos se enfrentan a su propio cambio y a su propia producción como si se enfrentaran a una relación material, independiente de ambos (t. I, p. 89).

Además, según Marx, el carácter de la actividad de los individuos en la producción se les presenta

ante ellos mismos como algo ajeno, independiente, como una cosa (t. I, p. 85).

De modo similar, Marx analiza el proceso de cambio bajo el capitalismo como un proceso en el que los productos de la actividad causal del trabajo aparecen sólo en su relación entre sí como valores de cambio. Por esto, en su descripción de este proceso de cambio, escribe:

Aunque ahora el conjunto de este movimiento se presente como proceso social, y aunque los distintos momentos de este movimiento provienen de la voluntad consciente y de los fines particulares de los individuos, sin embargo, la totalidad del proceso se presenta como un nexo objetivo que nace naturalmente, que ciertamente el resultado de la interacción recíproca de los individuos conscientes, pero no está [presente] en su conciencia, ni, como totalidad, es subsumido en ella. Su misma colisión recíproca produce un poder social *ajeno* situado por encima de ellos; su acción es recíproca como un proceso y una fuerza independientes de ellos (t. I, p. 131).

*Depositar en el capital... la fuerza...
del trabajo... se valoriza una vez más...*

Estos pasajes no sólo señalan el hecho de que las relaciones se presentan como externas, sino que también sugieren la explicación correspondiente. La apariencia tiene dos aspectos: primero, las que son realmente relaciones internas aparecen como relaciones externas entre cosas independientemente existentes; por eso, la relación causal de agente a producto llega a aparecer como una relación entre productos, como un valor de cambio; segundo, los agentes mismos llegan a aparecer como los productos o resultados de condiciones objetivas o circunstancias externas que parecen dominarlos, o sea, que ejercen acción causal sobre ellos. Según Marx, la explicación de este fenómeno reside en la forma enajenada del proceso de objetivación bajo el capitalismo. Esto es, en la organización de la producción bajo el capitalismo, el propio producto del trabajador llega a pertenecer a otro, o sea, al capital. Por medio de la apropiación de este producto por el capitalista en la forma de plusvalía, el propio producto del trabajador o trabajadora llega a gobernarlo, a él o a ella, como un poder ajeno e independiente. Los productos, como las condiciones objetivas para su trabajo subsecuente, pertenecen al capital, del cual el trabajador por lo tanto es dependiente para su actividad. Marx explica esto así:

La capacidad de trabajo... ha puesto estas condiciones como *cosas, valores*, que se le contraponen en una personificación dominante y ajena... La capacidad de trabajo no sólo ha producido la riqueza ajena y la pobreza propia, sino también la relación entre esta riqueza que se relaciona consigo misma y la capacidad de trabajo como la pobreza. mediante cuyo consumo la riqueza extrae de sí misma nuevos ímpetus vitales y se valoriza una vez más (t. I, pp. 413-414).

Cuando el proceso es entendido correctamente, de acuerdo con Marx, como la enajenación del trabajo, resulta claro, como Marx escribe, que:

ese trabajo objetivado —esas condiciones de su existencia, existentes al margen de aquella capacidad, y el autónomo ser-al-margen-de-ella de esas condiciones objetivas— aparece como su *propio producto*, como puesto por ella misma: por un lado, como su propia objetivación, y por el otro como la objetivación de sí misma en cuanto poder independiente de ella y que la domina, que la domina merced a la propia actividad de ella (t. 1, p. 414).

En el capitalismo, la causalidad que Marx considera que reside en el trabajo sólo como medio, aparece ahora en su forma enajenada como localizada en las condiciones externas de la actividad del trabajo. El medio causal llega a ser atribuido a estas condiciones externas u objetivas mismas. Pero, para Marx, esto es una falsa apariencia. La realidad es que las condiciones externas, que son los productos del trabajo, han sido dotadas de este poder sobre el trabajo, y en contra de él. La apariencia sugiere que la actividad del agente es el efecto o resultado de estas condiciones externas tomadas como causa. Además, la forma de la relación causal en esta modalidad enajenada aparece como una relación externa entre entes independientes e indiferentes, relacionados entre sí en el cambio sólo como cantidades abstractas de valor de cambio.

Desearía proponer que es esta apariencia de causalidad como una relación externa, y como perteneciente a las condiciones objetivas o externas del trabajo o medio, lo que forma la base de los conceptos de relación causal como tal relación externa. Este concepto es la primera de las opiniones

prevalecientes a que nos referimos en un principio. Lo que sostengo aquí es que esta opinión es una expresión de una forma históricamente limitada y enajenada de relación causal, que ha confundido (podríamos decir) la apariencia de las relaciones causales bajo el capitalismo con la realidad.

Por eso, la descripción de Marx de la apariencia de las relaciones sociales bajo el capitalismo, como relaciones externas entre entes indiferentes, proporciona la base para una crítica de la primera opinión prevaleciente de la causalidad. Como se recordará, esta opinión ve la relación causal sólo como dicha relación externa entre entes indiferentes. Según Marx, esta noción de la causa es producida por un reflejo teórico que no ha sido considerado críticamente, sobre la experiencia práctica de las formas de interacción social que son características de este periodo histórico.

La relación de Marx proporciona la base para una crítica similar del intento hecho, sobre esta primera opinión prevaleciente de explicar las acciones humanas como los efectos de causas externas o como obedeciendo a leyes objetivas. Así como en las relaciones sociales de la producción capitalista, los individuos parecen actuar de acuerdo con leyes objetivas, así también, en la teoría las acciones son explicadas como los efectos de causas externas.

Hay dos formas posteriores en que el enfoque de Marx de la causalidad puede contrastar con esta primera opinión. Puede considerarse que éstas se derivan de mi reconstrucción de la teoría de Marx de la causa como medio. Como cuando estaba en contra de la primera opinión, Marx no toma como causas a las condiciones antecedentes. Más bien;

> como hemos visto, sólo el medio es causal. Además, en contraste con la primera opinión, que califica a la causalidad como una relación externa entre entes independientes, Marx considera que el agente como causa está internamente relacionado con estas condiciones en la actividad de trabajar sobre ellas y de transformarlas.

En contraste con la primera opinión, el segundo enfoque prevaeciente de la causalidad, como se anotó anteriormente, considera como dominio de ésta sólo los contextos de las acciones y propósitos humanos, y propone que la forma apropiada de explicar las acciones sólo es posible comprendiendo las intenciones de los agentes. Hasta donde esta opinión puede ser considerada como causal, se refiere sólo a las causas finales, o a las explicaciones teleológicas o a las razones de las acciones. En lugar de la conexión externa entre dos hechos como causa y efecto, esta opinión ve la relación entre intención y acciones como una relación interna, en que la intención da significado a la acción. Algunas versiones de este enfoque intencional (específicamente, las de los fenomenólogos y filósofos hermenéuticos) da una base ontológica para esta calificación de la acción. Ellos ven estos significados como creados por la actividad constitutiva de un sujeto, donde este sujeto tiende a ser tomado sólo como un individuo.

La primera crítica de Marx de esta segunda opinión de la causalidad sería que en su enfoque exclusivo sobre las intenciones al explicar acciones, o sobre la actividad creadora de significado, la mayoría de las versiones de esta opinión tienden a enfatizar la subjetividad de un modo unilateral. En este énfasis unilateral, este segundo enfoque es comparable al primero, que en forma similar po-

ne un énfasis unilateral en la objetividad entendida como una conexión externa con aspecto de ley entre hechos o entes. Marx consideraría que estas dos opiniones manifiestan en forma teórica la naturaleza abstracta y unilateral de las relaciones sociales en el capitalismo, en que los sujetos están separados o enajenados de los objetos de su actividad. De acuerdo con Marx, esta separación entre sujeto y objeto se encuentra en la siguiente dicotomía: por un lado, los individuos aislados e indiferentes, interesados en sí mismos, y por el otro, las leyes objetivas e impersonales del mercado que relacionan a estos sujetos entre sí. En la descripción de Marx esta separación se encuentra también en la dicotomía entre el trabajo vivo como subjetividad, y el capital como trabajo objetivado u objetividad.

Antes de proseguir con las demás críticas de Marx sobre la opinión intencional, indicaré los aspectos en que Marx está de acuerdo con esta opinión. Primero, como la opinión intencional, Marx enfatiza la importancia de las intenciones o propósitos para poder dar una explicación de las acciones humanas. Segundo, Marx está de acuerdo con esta opinión de ver la relación entre intención y acción como una relación interna. Nuevamente Marx, como algunas versiones de la segunda opinión, considera las condiciones de la actividad humana como resultados de dicha actividad humana, y por lo tanto está de acuerdo en considerar a los agentes como autocreadores o autoconstituyentes en su actividad.

Sin embargo, Marx criticaría esta segunda opinión por su preocupación exclusiva con la explicación intencional, y, por lo tanto, por su renuencia a reconocer que las acciones son ellas mismas cau-

salmente eficaces. Dicho en términos más tradicionales, la crítica de Marx sería que esta segunda opinión no logra ver la relación entre causa final y causa eficiente. Los fenomenólogos sí hablan sobre la actividad de los sujetos como constituyentes del mundo social al darle significado y, en este sentido, puede decirse que otorgan eficacia a la actividad. Pero ellos no ven esto como eficacia causal. Además, desde el punto de vista de Marx, los fenomenólogos malinterpretan la naturaleza de esta actividad constitutiva. Específicamente, ellos interpretan la creación de significado como una actividad de la conciencia sola. En contraste, Marx considera esta actividad de constitución como una actividad de trabajo, que es causalmente efectiva y da significado a las cosas al transformar un mundo dado de acuerdo con los propósitos del sujeto.

Una crítica ulterior que haría Marx de la segunda opinión de la causalidad es que, debido a su enfoque de las intenciones, ésta toma en cuenta las circunstancias sociales e históricas objetivas que condicionan la acción. Puesto que los fenomenólogos sí consideran las circunstancias de la acción, dichas circunstancias son consideradas como el horizonte o estructura consciente para la actividad del sujeto, y así, desde el punto de vista de Marx no tienen la objetividad o sociabilidad requerida. Para aquellos teorizantes de la acción que consideran la acción humana como gobernada por reglas y, por lo tanto, social, la crítica de Marx sería que ellos no ven esta sociabilidad como histórica.

Así, hemos visto que el enfoque de Marx, como la segunda opinión prevaleciente de la causalidad, enfatiza los propósitos del agente para llegar a

comprender la actividad humana. Sin embargo, a diferencia de esta opinión, para Marx una comprensión adecuada también requiere referirse a la actividad del agente en la transformación y moldeado de condiciones dadas, donde estas condiciones son entendidas como social e históricamente diferenciadas.

IV. LA ONTOLOGÍA DE LA LIBERTAD: DOMINIO, LIBERTAD ABSTRACTA Y EL SURGIMIENTO DEL INDIVIDUO SOCIAL

PERMÍTANME comenzar con una cita de los *Grundrisse* en que Marx interpreta la libertad como auto-realización mediante la actividad del trabajo. Comenzado con un pasaje bíblico, Marx escribe:

¡Trabajarás con el sudor de tu frente!, fue la maldición que Jehová lanzó a Adán. Y de esta suerte, como maldición, concibe A. Smith el trabajo. El "reposo" aparece como el estado adecuado, como idéntico a la "libertad" y a la "dicha". Que el individuo "en su estado normal de salud, vigor, actividad, habilidad, destreza" tenga también la necesidad de su porción normal de trabajo, y de la supresión del reposo, parece estar muy lejos de su pensamiento. A no dudarlo, la medida misma del trabajo se presenta como dada exteriormente, por medio del objetivo a alcanzar y de los obstáculos que el trabajo debe superar para su ejecución. Pero que esta superación de obstáculos es de por sí ejercicio de la libertad y que además a los objetivos exteriores se les haya despojado de la apariencia de necesidad natural meramente exterior y se les haya puesto como objetivos que no es sino el individuo mismo el que pone, o sea, como autorrealización, objetivación del sujeto, por ende libertad real cuya acción es precisamente el trabajo— [de todo esto] A. Smith no abriga la menor sospecha. Tiene razón, sin duda, en cuanto a que las formas históricas del trabajo —como trabajo esclavo, servil, asalariado— éste se presenta siempre como algo repulsivo, siempre como *trabajo forzado, impuesto desde el exterior*, frente a lo cual el no-trabajo aparece como "libertad" y "dicha" (t. 2, p. 119).

Marx prosigue describiendo la alternativa de este trabajo externo forzado, en el cual:

para que el trabajo sea trabajo atractivo, autorrealización del individuo, lo que en modo alguno significa que sea mera diversión, mero entretenimiento, como concebía Fourier con candor de costurera. Precisamente, los trabajos realmente libres, como por ejemplo la composición musical, son al mismo tiempo condenadamente serios, exigen el más intenso de los esfuerzos. El trabajo de la producción material sólo puede adquirir ese carácter 1) si está supuesto su carácter social, 2) si es de índole científica, a la vez que trabajo general, no esfuerzo del hombre en cuanto fuerza natural adiestrada de determinada manera, sino como sujeto que se presenta en el proceso de producción, no bajo una forma meramente natural, espontánea, sino como actividad que regula todas las fuerzas de la naturaleza (t. 2, pp. 119-120).

Podemos separar tres temas de esta cita, que serán tratados en este capítulo. Primero, la definición de libertad: Marx contrasta su concepto de libertad con el concepto más tradicional propuesto por Adam Smith. En contraste con Smith, Marx no ve la libertad como el hecho de no tener que trabajar, sino más bien como la actividad del trabajo mismo, concebido como una actividad de autorrealización. El concepto de Marx de libertad se contraponen no sólo al de Smith, sino a varias otras alternativas históricas. La primera tarea de este capítulo será analizar varios conceptos alternativos de libertad, a fin de aislar aquéllo que es distintivo del concepto de Marx. Está claro en el principio que para Marx la libertad está íntegramente ligada a la objetivación, o sea, a la actividad creativa y productiva de los individuos; y así se verá que muchos de los temas de mi segundo y

tercer capítulos respecto a la ontología del trabajo, tendrán aquí relevancia.

El segundo tema que surge en la cita, pero en forma meramente sugerida, es la relación entre el trabajo como una actividad creadora de valor y la libertad misma como un valor, y, así, más generalmente, la relación entre valor y libertad en la obra de Marx. El sugiere que la libertad emerge cuando los individuos transforman urgencias naturales externas en objetivos que ellos mismos postulan, y que "la superación de los obstáculos es ella misma una actividad liberadora". Marx considera ésta actividad liberadora como un trabajo de objetivación. Pero, como vimos en el capítulo II, la naturaleza misma de esta actividad del trabajo es la creación de un valor. Si la libertad consiste en un actividad creadora de valor, ¿es presupuesta la libertad como la naturaleza *a priori* de esta actividad misma, o es más bien una propiedad emergente que llega a ser y se desarrolla como el producto de esta actividad? Además, en vista de que Marx no tiene una base trascendental para sus valores, ¿cuál es la base de los valores de Marx, y correlativamente, cómo surgen sus normas de la libertad?

El tercer tema que se desarrolla en la cita es el del desarrollo de la libertad. O sea, Marx sugiere que la libertad se desarrolla a través de un proceso histórico, y aparece en forma diferente en diferentes etapas sociales. Además, sugiere que la libertad plenamente realizada requiere de ciertas condiciones, entre ellas el dominio de la naturaleza y el surgimiento de relaciones sociales universales. De acuerdo con esto, la tercera tarea de este capítulo será trazar el desarrollo de la libertad a través de las etapas del desarrollo social presentadas en los *Grundrisse*. Se podrá ver que esto adquiere la forma

de una dialéctica, como se ha sugerido ya en el primer capítulo.

Así, este capítulo está dividido en tres partes: primera, un análisis del concepto de Marx de la libertad en el contexto de conceptos alternativos; segundo, una discusión de la base del valor y de la relación entre valor y libertad; y tercero, una caracterización de la dialéctica de la libertad en las tres etapas de desarrollo social que Marx trata en los *Grundrisse*.

LOS CONCEPTOS DE LIBERTAD NEGATIVA Y POSITIVA

Podemos comenzar por ubicar el concepto de libertad en Marx con respecto a diversos conceptos clásicos alternativos, que yo presentaré aquí, sólo esquemáticamente. Su opinión contrasta con la de Adam Smith de la libertad como "tranquilidad" o como ausencia de trabajos pesados. O sea, Smith define a la libertad negativamente, en términos de lo que no es. El trabajo, para Smith, tiene la connotación de ser desagradable, de que requiere esfuerzo, y, en consecuencia, de que tiene que evitarse. La libertad, por lo tanto, consiste en la ausencia de esfuerzo y en evitar lo desagradable del trabajo. En consecuencia, la libertad es definida como el no trabajar, y el trabajo como una coacción externa, o sea, como una coacción impuesta desde afuera para poder hacer frente a las necesidades naturales.

Un segundo concepto que contrasta con el de Marx es la perspectiva hobbesiana de la libertad, que está relacionada con la de Smith. Para Hobbes "la libertad, o independencia, significa propiamente la ausencia de oposición; por oposición, yo quiero decir impedimentos externos al movi-

Smith = libertad
 → ausencia de
 la obligación
 de trabajar y
 esforzarse.

miento". En el caso de los sujetos humanos, la libertad "consiste en esto, en que uno no encuentra un obstáculo para hacer lo que tiene la voluntad, deseo o inclinación de hacer".¹

Así, para Hobbes, la libertad es definida nuevamente en forma negativa, como la ausencia de impedimentos externos. No consiste en tener voluntad, deseo o inclinación, sino más bien en que no se le impida a uno hacer lo que desea.

Tanto en Hobbes como en Smith lo que define la libertad es una característica negativa, o sea, la ausencia de compulsión externa. Es "estar libre de", en vez de "ser libre para". En Smith, sin embargo, la característica distintiva de la compulsión es que surge de los requerimientos para satisfacer las propias necesidades naturales del trabajo. Para Hobbes, los impedimentos externos que bloquean la voluntad o el deseo de uno, son interpretados más ampliamente, incluyendo no sólo las compulsiones naturales sino también la imposición desde el exterior de la voluntad de otro, por lo tanto, los impedimentos incluyen el dominio de un sujeto por otro. Puesto que esta libertad es definida negativamente, simplemente como la ausencia de impedimentos, no tiene contenido en sí misma; su contenido le es dado por la voluntad o deseo específico que es capaz de satisfacerse a sí mismo como un resultado. Este deseo o voluntad es siempre privado, o sea pertenece a un individuo. Por lo tanto, si acaso esta libertad puede ser calificada positivamente, sólo es posible como la libertad de hacer lo que se desea.

El concepto de Marx de la libertad también contiene un aspecto negativo; como los otros dos, tam-

¹ Hobbes, *Leviatán*, capítulo XXI, FCE, 1981.

bién puede calificarse como "estar libre de". Pero mientras que para Smith y Hobbes la libertad consiste en la ausencia de compulsión externa, para Marx la libertad es la *superación* de la compulsión externa. Por ello escribe:

La superación de obstáculos es de por sí ejercicio de la libertad (t. 2, p. 119).

En este sentido de libertad como liberación, la libertad es una actividad y no sólo un estado o condición. Como para Hobbes, para Marx también la compulsión externa puede tomar la forma de necesidad natural externa o de necesidad social externa, o sea, de dominio. Sin embargo, Marx considera la libertad como algo logrado por medio de la actividad de liberarse a sí mismo de estas compulsiones.

Para Marx, esta actividad de superar una necesidad externa presupone que el agente transforma la necesidad externa de acuerdo con sus propósitos. En los capítulos II y III, hablé de esta actividad como una objetivación. Esto da lugar a un segundo aspecto del concepto de Marx de la libertad, en el cual la libertad adquiere el carácter de autodeterminación, en contraste con otra determinación. A este respecto el concepto de Marx puede considerarse en relación con el de Kant y Hegel.

En pocas palabras, para Kant la libertad no es meramente negativa, sino más bien es una actividad positiva de la voluntad. En este sentido, tanto para Kant como para Marx, la libertad es una actividad y no meramente un estado del ser. De acuerdo con Kant, esta actividad de la voluntad es libre en la medida en que la voluntad hace sus propias leyes o es autónoma (o sea, que tiene autodeterminación), en contraste con la voluntad heteróno-

Kant = libertad
⊕ y ⊖

Hobbes = libertad
→ ausencia de
impedimentos al
hacer lo que se desea.

CONCLUSIÓN: Promiscuidad del espíritu humano de reconocerse en sus atributos esenciales y en todas las modificaciones que en sí mismo experimenta.

ma o sometida a un poder ajeno. Como autónoma, no actúa meramente de acuerdo con su propia regla o ley, sino más bien actúa por respeto a su propia ley, o sea, por el reconocimiento consciente de que esta ley es la suya propia, y que, como una ley de la razón, es universal. Así, la perspectiva de Kant de la libertad introduce la condición de autodeterminación autoconsciente como la característica de la actividad libre. Pero esta es la autodeterminación de un ser cuya naturaleza es racional. En la medida en que la autolegislación proviene de la razón misma, la libertad es la actividad de un ser racional que está de acuerdo con su naturaleza.

Hegel desarrolla la opinión de Kant de la libertad como autodeterminación, donde esta autodeterminación se vuelve totalmente libre, sólo cuando el agente está consciente de sí mismo o de sí misma como un ser autodeterminante. Cada sujeto es para Hegel implícitamente autodeterminante (lo que quiere decir, en sí mismo) pero esta autodeterminación se vuelve explícita sólo cuando el sujeto se da cuenta de que lo que parece externo o ajeno es en realidad él mismo en su otro yo. Cuando se da cuenta de esto se vuelve libre en sí mismo y para sí mismo. La libertad es por lo tanto el resultado de un proceso de desarrollo de la autoconciencia. Para Hegel, sin embargo, este resultado ya está implícitamente contenido en el proceso desde el principio. Puesto que este desarrollo de la autoconciencia es un "desdoblamiento" de su propia naturaleza como Espíritu o Idea, la actividad de sujetos individuales en la historia es entendida por Hegel como formas particulares en que la Idea llega a realizarse. El proceso de esta dialéctica de la libertad es aquél en que la Idea se materializa por medio de las actividades de los sujetos.

Hegel: libertad =
conciencia de sí mismo
en su otro yo,
autoconciencia

Ya indiqué que, en su segundo aspecto, el concepto de Marx de la libertad era el de la autodeterminación. A este respecto, sigue los pasos de Kant. Además, como Kant, Marx concibe la libertad como una actividad, y, más aun, como una actividad que incluye la autoconciencia. Pero el concepto de Marx difiere del de Kant por lo menos en dos aspectos importantes: primero, mientras que para Kant la autodeterminación es una actividad en concordancia con la propia naturaleza (*qua* racional), para Marx la libertad es una actividad de creación de la propia naturaleza. Segundo, para Kant (por lo menos como se le interpreta generalmente), la autodeterminación o autonomía es independiente de condiciones empíricas, pues si las considerara la voluntad ella sería heterónoma. Por el contrario, para Marx, la libertad surge por medio de la interacción con estas condiciones empíricas, o sea, por un proceso transformador en que un sujeto, que es originalmente heterónomo, se vuelve autónomo al lograr dominar la naturaleza, y al lograr libertad sobre la dominación social. A este último respecto se puede interpretar a Marx como un continuador de Hegel.

Pero Hegel considera que la calidad externa del mundo empírico, o naturaleza, es la otra cara del espíritu, sin realidad propia independiente.

Por el contrario, para Marx como vimos en el segundo capítulo, lo otro o naturaleza es (al menos inicialmente) realmente ajeno, o independiente, de los sujetos que luego lo transforman en su propio objeto. Además, mientras que para Hegel la libertad es sólo derivativamente predicable de un individuo, o sea, sólo en la medida en que el individuo expresa el desarrollo de la Idea de libertad, para Marx la libertad es correcta y directamente

Marx: libertad
= autoalejamiento
creación + autoconciencia
= actividad

Kant
autodet. es
conciencia de
la naturaleza
racional

Marx
autodet.
es creación
de la propia
realidad empírica.

predicable sólo de un individuo. O sea, aunque un individuo no puede volverse libre aislado de los demás, de todas maneras sólo los individuos pueden ser libres. Este énfasis puede atribuirse a lo que yo clasifiqué en los capítulos anteriores como la insistencia aristotélica de Marx en la primacía ontológica de los individuos reales. Así, por ejemplo, aunque podemos decir que un Estado o una forma de sociedad es libre, lo es sólo en la medida en que los individuos que la componen son libres.

Para Marx como para Hegel, tener un fin aparece como una característica de la actividad libre. Esto, como hemos visto, está relacionado con la noción de autodeterminación en que el agente o la agente persigue sus propias metas. En la obra de Marx, como en la de Hegel, esta actividad orientada a una meta es la objetivación de los sujetos que hacen a la naturaleza útil o buena, transformándola de acuerdo con sus propósitos conscientes. Según Hegel, esta es una actividad de auto-realización del sujeto. Sin embargo, puesto que para Hegel los sujetos individuales son sólo momentos en el proceso total, esta realización se efectúa sólo en un aspecto del todo, o sea, de la totalidad del proceso o Espíritu mismo.

Para Marx, también, la libertad es un proceso de auto-realización y en este respecto Marx puede ser comparado tanto con Hegel como con Aristóteles. Sin embargo, él va más allá que ambos, al rechazar la idea de una naturaleza o esencia determinada o fija, que llega a ser realizada. En lugar de esto, para Marx la libertad es el proceso de crear esta naturaleza misma. En este sentido, la libertad es positiva, o sea "ser libre para". Es un proceso de auto-realización, es decir, una libertad para realizarse a sí mismo, en que un individuo se

crea a sí mismo o a sí misma proyectando posibilidades que llegan a ser las guías para sus acciones, donde la realización de estas posibilidades lleva a la proyección de nuevas posibilidades a fin de poder ser realizadas. Así, propiamente hablando, la libertad para Marx no es la realización de una potencialidad, como para Hegel y Aristóteles, donde la potencialidad presupone la realidad (de la cual es potencialidad), sino la realización de una posibilidad, donde la realidad no es presupuesta y donde la posibilidad es enteramente nueva. Así, como hemos visto, Marx habla de estas posibilidades como

objetivos que no es sino el individuo mismo el que pone, o sea, como auto-realización, objetivación del sujeto, por ende, libertad real, cuya acción es precisamente el trabajo (t, 2, p. 119).

Esta autotranscendencia no es un proceso meramente de conciencia ni del individuo dentro de sí mismo únicamente, sino de autotranscendencia por medio de la transformación del mundo. Además, puesto que esta transformación se efectúa sólo por medio de individuos en relaciones sociales y ésta es una actividad social, las condiciones para esta autotranscendencia individual son ellas mismas condiciones sociales. Así, para Marx, la libertad en tanto que proceso de auto-realización, es el origen de nuevas posibilidades, en las cuales, por medio de su actuación el individuo social se crea a sí mismo o a sí misma y vuelve a crearse constantemente como un ser autotranscendente. Marx habla de este proceso como:

la elaboración absoluta de sus disposiciones creadoras sin otro presupuesto que el desarrollo histórico

previo, que convierte en objetivo a esta plenitud total del desarrollo, es decir al desarrollo de todas las fuerzas humanas en cuanto tales, no medidas con un patrón *preestablecido*... [y en el que] no busca permanecer como algo devenido sino que está en el movimiento absoluto del devenir (t. 1, pp. 447-448).

Hemos visto que para Marx la libertad tiene aspectos tanto positivos como negativos. Es, por un lado, "ser libre de" en el sentido de un proceso de superar obstáculos o impedimentos, y específicamente, un proceso de liberarse uno mismo de las compulsiones externas del dominio social y de la necesidad natural, por la actividad de uno mismo. La libertad es, por otro lado, "ser libre para" realizarse proyectando posibilidades y llevándolas a cabo. Estos dos aspectos de la libertad están unidos, de acuerdo con Marx, en la actividad de la objetivación, en que un individuo como individuo social se realiza a sí mismo o a sí misma a través de la superación de los obstáculos. Así, la libertad real, o la libertad concreta, como él también la llama, consiste en la unidad de estos dos aspectos.

Para expresarlo más sencillamente, la libertad, para Marx, consiste no sólo en una elección libre entre las opciones disponibles para uno, sino en la creación de nuevas opciones para uno mismo (y para otros). De tal modo que esta perspectiva de la libertad concreta difiere de dos perspectivas alternativas: primero, de aquélla que ve la libertad como una propiedad del deseo o voluntad del sujeto, o sea, que la libertad es intrínseca a la naturaleza de la voluntad o bien se encuentra en la conformidad interna de la voluntad con la propia naturaleza; y segundo, de la que sostiene que la libertad consiste simplemente en la ausencia de restricciones externas a lo que constituye nuestra

Marx:

Libertad = creación

voluntad o deseo. De acuerdo con Marx (y con Hegel), cada una de estas opiniones abstrae un aspecto de la unidad de la libertad real, y, por lo tanto, puede ser calificada como libertad meramente formal o abstracta. En contraste con estas opiniones, la libertad concreta consiste en la relación activa entre la voluntad o deseos del sujeto y las condiciones externa para su realización.

LA LIBERTAD COMO PRESUPOSICIÓN Y PRODUCTO DE LA ACTIVIDAD

Esta formulación de la opinión de Marx sobre la libertad presenta una cantidad de problemas conceptuales. Primero, si la libertad surge por medio de la actividad de crear la propia naturaleza de uno en la superación de los obstáculos, entonces es un producto de este proceso o algo emergente. Por otro lado, la naturaleza de esta actividad creativa consiste en que es una actividad libre; o sea, presupone la capacidad para crear nuevas posibilidades y la habilidad para realizarlas. Pero si este es el caso, parecería como si la libertad ya estuviera presupuesta *a priori*, como la naturaleza misma de esta actividad autocreativa. Así, parecería que la libertad que es producida o creada, ya está presupuesta en el acto mismo de crearla o que es *a priori* y, al mismo tiempo, emergente. Pero esto es paradójico en el peor de los casos, y, en el mejor, viene a ser un círculo.

Un segundo problema conceptual surge de la afirmación de Marx de que no hay una naturaleza o esencia dada de antemano, sino más bien que los seres humanos crean libremente su naturaleza, y puesto que esta actividad es de constante autotras-

Propiedades
creativas
de la actividad
que Marx
de la libertad

- ①
- ②
- ③

endencia, su naturaleza está cambiando constantemente. Pero, a pesar de sí misma, esta afirmación parece atribuir una naturaleza fija o predeterminada a estos individuos, o sea, la de la libertad. Esto es, su naturaleza consiste en crear su naturaleza. Pero esta afirmación aparentemente se refuta a sí misma.

El tercer problema conceptual se refiere al valor de la libertad, o de si la libertad en sí misma es un valor. Porque, por un lado, Marx afirma que la libertad es la actividad de objetivación, y que la objetivación es la actividad de crear valores. Así, la libertad es una actividad creadora de valores. Pero, por otro lado, nosotros generalmente consideramos a la libertad como un valor en sí mismo. Por lo tanto, ésta, también, tendría que ser creada. De modo que la libertad, como una actividad creadora de valor, se crea a sí misma como un valor. Y esto podría parecer un círculo o requerir cuestionamiento. Veamos si alguna de estas paradojas o circularidades puede resolverse. A continuación, mi enfoque principal estará en la primera de éstas.

Un enfoque para resolver el primer problema es distinguir entre dos diferentes sentidos de libertad, poniendo en un lado lo que se presupone y en el otro lo que es producido, o sea, entre la libertad como una capacidad para realizarse a sí misma por medio de la actividad, y la libertad como la autorrealización lograda por medio del ejercicio de esta capacidad. Esta solución tan simple de la aparente paradoja parece estar basada en una equivocación, o sea, donde el término libertad es usado en dos sentidos diferentes. Pero aunque estos dos sentidos son claramente distintos, están estrechamente relacionados.

De este modo puede verse que Marx presupone la libertad como una capacidad abstracta o esencial, que caracteriza a todos los seres humanos en tanto tales. Esta capacidad es ejercitada en la actividad del trabajo u objetivación, que es la modalidad de actividad distintiva de los seres humanos. Además, esta capacidad puede calificarse más específicamente como la capacidad para la actividad con un fin determinado. Lo que da a esta actividad encaminada a un fin su carácter de actividad libre es la proyección consciente del agente de un estado futuro como una posibilidad, y la actividad práctica en que el agente toma este propósito como una guía de acción. En este sentido, el agente es autodeterminante. Pero esta autodeterminación llega más allá de la mera realización de objetivos y propósitos particulares postulados por el sujeto. El proceso de actuar de acuerdo con los propios propósitos, como un proceso de actividad social y no meramente actividad individual, genera no sólo acciones sino reglas de acción. Así, los individuos sociales son fundamentalmente autolegislantes, o sea, que son agentes que actúan de acuerdo con las leyes que ellos mismos han creado.

La libertad en este sentido esencial consiste entonces en una capacidad del agente para fijar sus propios propósitos y actuar de acuerdo con ellos. Esta capacidad para la actividad encaminada a un propósito lleva a transformar en propósitos lo que eran meramente necesidades externas, originalmente situadas a nivel animal. Cuando la necesidad se vuelve consciente o articulada, es postulada como algo cuya satisfacción está en el futuro y en términos de una actividad que pueda satisfacerla. Esta representación de propósitos para uno mismo en la imaginación marca, para Marx, la distin-

ción entre animales y humanos. Él describe este proceso en que las necesidades se vuelven propósitos en el pasaje citado al principio, como un proceso en el que los objetos exteriores

se les haya despojado de la apariencia de necesidad naturalmente exterior y se les haya puesto como objetivos que no es sino el individuo mismo el que pone (t. 2, p. 119).

Además, al volverse objetos de un propósito consciente, las necesidades naturales llegan a transformarse y esas nuevas necesidades están así constituidas en parte por los agentes. Por ello escribe Marx:

El hambre es hambre, pero el hambre que se satisface con carne guisada, comida con cuchillo y tenedor, es un hambre muy distinta del que devora carne cruda con ayuda de manos, uñas y dientes (t. I, p. 12).

En este sentido, el agente produce no simplemente los medios para satisfacer una necesidad determinada, sino que propiamente produce la necesidad misma en su forma humana específica, donde esta forma humana específica es entendida como social. Así, en el ejemplo de Marx, en la actividad que tiene como fin satisfacer el hambre, los seres humanos introducen nuevas formas de preparar y servir la comida, lo cual transforma el hambre original en un hambre de comida preparada en una forma particular. Además, este proceso de transformación de las necesidades originales da lugar a otras nuevas necesidades sociales. Por ejemplo, en este caso, da lugar a la necesidad de técnicas de preparación de la comida y de los utensilios requeridos para que la comida se prepare en esa forma.

Así, hemos visto que las necesidades no sólo vienen a ser los productos de agentes conscientes, sino que son ellas mismas transformadas en propósitos conscientemente conocidos. Dichos propósitos son la creación de los agentes mismos, y ya no son necesidades en el sentido de "urgencias externas naturales". Los agentes pueden entonces ser descritos como conscientemente autodeterminantes, (o sea, que actúan en términos de propósitos que han fijado para sí mismos) y por lo tanto son libres en un sentido mínimo.

Pero, además de esto, las necesidades nuevas o transformadas o, más bien, los nuevos propósitos, son transformaciones del agente o de la agente (o sea, son proyecciones de nuevas posibilidades). Al adoptar dichos propósitos, nuevamente postulados como posibilidades para su futura realización, el agente puede también crear nuevas modalidades de acción. Pero en esta forma el agente trasciende pasados propósitos y pasadas modalidades de acción. Y, en la medida en que él o ella, como agente, se identifica con éstos, él o ella trascienden de sí mismos. Este proceso es, así, un proceso de auto-realización por medio del cual puede lograrse libertad concreta. En este proceso, la capacidad inicial vacía o meramente abstracta para la libre actividad con un propósito, se concretiza en la realización de propósitos y en la creación de nuevos propósitos. Además, esta capacidad vacía se transforma ella misma durante este proceso; se vuelve diferenciada y elaborada como la capacidad para hacer muchas cosas y para escoger entre ellas.

De acuerdo con Marx, esta concretización y diferenciación de actividades ocurre por medio del proceso de objetivación. Como se mostró en los

capítulos anteriores, en esta objetivación uno hace objetos a la imagen de sus necesidades, o sea, objetos con una finalidad. Como consecuencia, uno llega a reconocerse a si mismo como poseedor de la capacidad para producir estos objetos. Como una actividad progresiva, la objetivación, así, prolifera objetos, capacidades y propósitos. Para usar un ejemplo que da el mismo Marx,

El objeto de arte — de igual modo que cualquier otro producto — crea un público sensible al arte, capaz de goce estético. De modo que la producción no solamente produce un objeto para el sujeto, sino también un sujeto para el objeto (t. I, pp. 12-13).

De modo que, la capacidad vacía o *a priori* para la actividad libre, se vuelve concreta o realizada sólo en este proceso de autodesarrollo.

En esta reconstrucción de la opinión de Marx, la libertad se distingue, por un lado, como presuposición, o sea, como una condición *a priori* para la actividad creativa misma; y por el otro como producto, o sea, surgiendo en formas concretas que se desarrollan. Así, la aparente paradoja de la libertad como presuposición y como producto, se resuelve si uno distingue entre una posibilidad y su realización, donde la realización no es tomada simplemente como causada por la posibilidad, sino como el resultado de una actividad.

Esta conclusión también nos permite poner más luz en una distinción entre Marx y Hegel mencionada anteriormente, y discutida más ampliamente en los capítulos anteriores. Para Hegel, la Idea en su inmediación o abstracción hueca tiene todas sus determinaciones contenidas implícitamente dentro de ella, y estas se desdoblan dialécticamente con una necesidad interna. Para Marx, en con-

traste, la capacidad inmediata o para la libertad, como presuposición, no tiene contenido implícito dentro de ella, sino que sólo llega a realizarse por medio de la actividad concreta de individuos que trabajan. Así, esta capacidad no tiene un curso de desarrollo predeterminado. El carácter de este desarrollo, por lo tanto, no responde a una determinación, sino a su posibilidad. Así, como se sugirió en el primer capítulo, el curso de este desarrollo puede ser reconstruido como una dialéctica sólo en retrospectiva.

En esta sección yo he distinguido dos sentidos de libertad: primero, como presuposición, y segundo, como producto. Pero mientras la libertad, aquí, tiene dos sentidos, no denota dos cosas; y, así, la ambigüedad no se halla simplemente entre dos diferentes denotaciones de un mismo término. Más bien, se trata de dos aspectos de una sola cosa, o sea, la libertad. Pero la libertad, tomada como un todo, es un proceso. En este sentido, lo que se presupone (o sea, la capacidad) es lo que se requiere para dar cuenta y razón de lo que emerge del proceso mismo. Y el producto resultante (o sea, la actividad diferenciada, concretamente libre), en la misma forma, es lo que define los momentos reales del proceso mismo. De tal modo que no pueden separarse el presupuesto del producto como si fueran totalmente diferentes, puesto que son lo que son sólo en relación con el proceso mismo. La libertad, por lo tanto, no es una propiedad separable o contingente que puede añadirse o quitarse de la actividad que constituye este proceso, puesto que tal proceso forma un todo. En el pensamiento de Marx, entonces, la actividad o trabajo en tanto tal es siempre libre en el sentido de que es una capacidad de cambio y de

IDEAS
GEN. A PARTIR
DE LO ANTERIOR
CREACION
RESULTAN DE
EN ANTERIOR
CREACION

autotransformación. Pero la libertad, como tal capacidad, es sólo esencial. La libertad se vuelve concreta cuando, por medio del ejercicio de esta capacidad en modalidades específicas de actividad, el individuo realiza sus proyectos. Pero para Marx, el proceso de lograr libertad concreta requiere condiciones y no se deriva sólo de la capacidad esencial. Como veremos, Marx considera el logro total de la libertad concreta como el resultado de un proceso de desarrollo histórico.

2 El segundo problema conceptual que surge de la opinión de Marx de la libertad, se refiere a lo que parece una afirmación que se refuta a sí misma: o sea, que puesto que para Marx no hay naturaleza o esencia fija, sino más bien individuos que constantemente se crean y se cambian a sí mismos, entonces su naturaleza es cambiarse a sí mismos constantemente; y esto, de hecho, parece ser una naturaleza fija. Una manera de hacer frente a esta objeción es simplemente descartarla como un argumento sofisticado. Sin llegar a eso, sin embargo, uno puede enforarlo como una cuestión de niveles de referencia. Si el cambio que los individuos experimentan es diferente de la "naturaleza" que tienen estos individuos como autocambiantes, luego el término "autocambiante" tiene dos niveles precisos de referencia: primero, el de los individuos que de hecho están cambiando, y segundo, el de esta capacidad de cambiarse a uno mismo, que es tomada como la naturaleza de estos individuos y que ella misma no cambia.

El argumento se refutaría a sí mismo si los individuos fueran autocambiantes y no autocambiantes con respecto a la misma cosa. Pero este, claramente, no es el caso. Sin embargo, puede argumentarse que uno puede aun hablar sobre esta

naturaleza como fija. Pero contra esto puede argumentarse que la fijación que se discute consiste en el dato lingüístico de que damos una descripción fija de este proceso del cambio de uno mismo, y que la fijación es una hipótesis introducida por la disertación y no denota una "naturaleza" de la cosa misma.

3 El tercer problema conceptual que surge de la opinión de Marx de la libertad, se refiere a la afirmación que hicimos anteriormente de que la libertad es una actividad creadora de valor, y, al mismo tiempo, que la libertad surge de esta actividad y es ella misma considerada generalmente como un valor. Y así parece que obtenemos el extraño resultado de que la libertad se crea a sí misma a partir de sí misma. Este problema se presta al clásico argumento teleológico, en términos del cual también podemos interpretar aquí la opinión de Marx.

Puesto que según Marx los valores llegan a existir sólo como el resultado de una actividad consciente con un propósito, ellos tienen su base sólo en esta actividad misma, y no trascendentalmente. Pero, como hemos visto, esta actividad del trabajo creador es el medio por el cual el individuo se realiza a sí mismo, o sea que se vuelve libre. Por lo tanto, la creación de valores en la realización de los propósitos, sirve a la meta de la auto-realización. Así, cuando un agente satisface un propósito, él o ella parece estar satisfaciéndose a sí mismo o a sí misma por la mediación de algún objeto externo transformado para su uso, que es, por lo tanto, un valor para él o ella, o a través de la interacción de él o ella con otros individuos. Pero esta realización de un propósito es, al mismo tiempo, según Marx, una actividad de auto-realización. Al llenar

propósitos específicos, por ejemplo, educarse, pasar un curso o encontrar a un amigo, uno está *aparentemente* actuando para conseguir estos propósitos mismos, postulados como objetivos externos. Pero, en la medida en que la realización de estos propósitos es auto-realización, o es una actividad de auto-realización, la finalidad que persiguen estos propósitos y el valor final obtenido en esta actividad es la auto-realización, o sea la libertad. Cuando esta auto-realización se toma conscientemente como el valor en sí mismo de estas actividades, la libertad resulta evidente como el fin en sí misma. Así, la libertad no es sólo la actividad que crea el valor, sino que es aquéllo por lo cual todos estos otros valores se persiguen, y respecto a lo cual ellos se vuelven valiosos. De este modo la libertad es a la vez la fuente de valor y el valor más alto como el fin en sí mismo. Sugeriría que dicha teoría del valor teleológico, es el modelo en cuyos términos ve Marx el desarrollo histórico de la libertad en los *Grundrisse*. Así, la circularidad problemática en que la libertad parece crearse a sí misma a partir de sí misma, es admitida sobre esta interpretación. La libertad no tiene como base un valor fuera de sí misma, y todos los otros valores están basados en ella. Es el valor mismo como el fin en sí mismo. Más aún, puesto que la libertad es la naturaleza de la actividad humana, esta actividad tiene su fin en sí misma, o sea, para realizarse plenamente siendo libre. El requisito para esta pura autocreación es que los valores lleguen a ser creados por la transformación del mundo externo, y que la libertad se logre sólo en este proceso de trabajo con la naturaleza, y a través de él, en una forma de sociedad determinada.

LA DIALÉCTICA DE LA LIBERTAD EN LAS ETAPAS DE DESARROLLO SOCIAL

En los *Grundrisse* Marx ve la libertad desarrollándose históricamente a través de diferentes etapas de organización social. El análisis anterior del concepto de la libertad en Marx fue abstraído de este contexto concreto en que Marx desarrolla más ampliamente sus ideas. Marx califica las tres etapas sociales, precapitalismo, capitalismo y sociedad comunal, en términos del nivel en que la libertad se logra en cada una. Puesto en términos del análisis previo, estas etapas están marcadas por la superación progresiva de la necesidad natural y de las formas de dominación social; y en la medida en que la superación de estos obstáculos es liberadora en sí misma, hay un crecimiento de la libertad a través de estas etapas. La libertad total o concreta es lograda sólo en la tercera etapa, y, así, puede ser considerada como el producto de un proceso histórico. No obstante la libertad, en el sentido de actividad de trabajo creativo, está presente en todas las etapas. Pero la libertad o actividad de trabajo aparece en las dos primeras como un medio para lograr otros fines, especialmente la riqueza. Sólo en la tercera etapa aparece la libertad como un fin u objetivo de la vida social, o sea, como un fin en sí misma. Así, estas etapas revelan un desarrollo de la libertad, partiendo de una libertad hueca o abstracta para trabajar que está al servicio de otros y bajo compulsión externa en las dos primeras etapas, hasta llegar a la libertad concreta como libertad para el propio desarrollo de los individuos en la tercera etapa. Además, como ya veremos, el significado mismo de la libertad cambia a través de estas etapas. Es también claro

que Marx comprende este desarrollo histórico de la libertad concreta como un proceso social logrado por medio de la objetivación e interacción de los individuos sociales. Así, al seguir la trayectoria de la libertad a través de estas tres etapas, se volverá evidente en qué sentido la libertad no es solamente la auto-realización del individuo, sino que es libertad social o la libertad de los individuos sociales.

En las sociedades precapitalistas, el individuo aparece

como dependiente y formando parte de un todo mayor (t. I, p. 4).

donde este conjunto es la comunidad. Las identidades de los individuos así como el carácter de sus relaciones entre sí, están determinadas por el puesto que ocupan dentro de la comunidad. Las relaciones entre estos individuos son relaciones de dependencia personal o relaciones de dominio de una persona sobre otra. Además, los individuos que trabajan están también ligados a la tierra y a una modalidad fija de trabajo.

En estas sociedades de dependencia natural y social, el individuo aparece como desposeído de libertad. Es sólo la comunidad como un todo la que puede decirse que es libre, dando a la palabra "libre" el significado de "autosuficiente". En estos términos, tanto Platón como Aristóteles escriben que sólo la comunidad es autosuficiente. En esta etapa, la comunidad como la totalidad orgánica es una entidad estable y autosuficiente en contraste con los individuos (y a expensas de ellos) que son partes dependientes de esta totalidad. En cuanto a que la libertad caracteriza a los individuos en

esta etapa, sólo los amos son libres, y su libertad consiste en que no tienen que trabajar, o sea, que cuentan con tiempo libre. Sin embargo, incluso en esta primera etapa, todos los individuos que trabajan poseen un grado de libertad que consiste en su actividad de trabajo misma, hasta donde ésta es una actividad creativa. Así, como señala Hegel en la dialéctica de amo y esclavo de *La fenomenología del espíritu* incluso el esclavo es libre en la actividad de trabajar con la naturaleza para su amo. Porque en esta actividad, es el esclavo quien supera los obstáculos naturales y aprende a dominar a la naturaleza. El amo llega a depender del esclavo o la esclava debido a esta habilidad.

Según Marx, la segunda gran etapa social (la del capitalismo) se distingue por la independencia personal basada en la dependencia objetiva. Él describe esta situación como sigue:

En las relaciones monetarias, en el sistema de cambio desarrollado (y esta apariencia es seductora para los demócratas) los vínculos de dependencia personal, las diferencias de sangre, de educación, etc., son de hecho destruidos, desgarrados... y los individuos parecen independientes (esta independencia que en sí misma es sólo una ilusión que podría designarse más exactamente como indiferencia), parecen libres de enfrentarse unos a otros y de intercambiar en esta libertad. Pero pueden aparecer como tales sólo ante quien se abstrae, de las condiciones de existencia bajo la cuales estos individuos entran en contacto (estas condiciones son a su vez independientes de los individuos, y aunque son ponderadas por la sociedad, se presentan por así decirlo como condiciones de la naturaleza, o sea incontrolables por parte de los individuos). El carácter determinado que en el primer caso aparece como una limitación personal del individuo por parte de otro, en el segundo caso

se presenta desarrollado como una limitación material del individuo resultante de relaciones que son independientes de él y se apoyan sobre sí mismas (t. 1, p. 91).

Así, la libertad, en la sociedad capitalista, es una libertad de indiferencia. Esta libertad tiene su forma en el trabajo libre. Este trabajo no pertenece a nadie por derecho, excepto al trabajador, que lo ofrece en libre cambio por un jornal. Este trabajo libre se vuelve equivalente, por medio del cambio, de aquello por lo que es cambiado, y, así, parece asumir la independencia de una cosa. Ya no funciona en una relación personal, puesto que se ha convertido en trabajo abstracto, o sea, impersonal, cualitativamente indiferente y medido sólo por su cantidad, tiempo. A fin de satisfacer sus deseos, el trabajador o trabajadora cambia lo que posee (o sea su capacidad de trabajo medida en tiempo) por otra cosa, es decir, por dinero que luego será cambiado por los objetos que desea. Como medio de cambio, el dinero compra tiempo, y todo el sistema de cambio aparece como algo externo. Además, los únicos impedimentos para la libertad del trabajador parecen externos (que él o ella no pudieran venderlo donde y cuando lo desea). Dichos impedimentos externos son, por ejemplo, el desempleo o la escasez de empleos. Según Marx, esta condición externa del cambio es una objetivación de individuos que lo crean como algo externo, pero que no saben que es así.

De ahí que el capitalismo se caracterice por la independencia personal la cual significa que el trabajador, a diferencia del esclavo o siervo, puede disponer de sus propias capacidades y, así, puede voluntariamente enajenar su propiedad. Pero,

según Marx, esta independencia personal descansa en una base de dependencia objetiva. Porque aunque el trabajador o trabajadora pueda vender libremente su trabajo, él o ella no es libre de venderlo; o sea, éste debe ser vendido para poder obtener los medios de su subsistencia. Más aún, el trabajador depende, para vender su trabajo, de los sistemas objetivos de cambio y de capital. Así, Marx considera esta libertad como abstracta o unilateral, puesto que la libertad del sujeto está separada de las condiciones objetivas para su realización.

Según Marx, al vender su capacidad de trabajo al capital, la libertad abstracta del trabajador se convierte en lo contrario, o sea, en el dominio del trabajo por el sistema objetivo del capital. La libertad del mercado se revela sólo como una apariencia que, para Marx, esconde una realidad de dominio en la producción. Porque al enajenar su capacidad de trabajo, la capacidad del trabajador ya no está bajo su control sino al servicio de otro. Por medio de esta enajenación, el trabajo vivo llega a ser dominado por el trabajo objetivado, por un sistema objetivo de riqueza que no está bajo su control.

Así, la dialéctica de amo y esclavo, descrita por Hegel, aparece aquí pero en una modalidad impersonal u objetiva. Así como el esclavo que trabaja sobre la naturaleza para su amo, en el primer ejemplo no se enriquece directamente por su trabajo, del mismo modo los productos del trabajador son ajenos a él y enriquecen al capital. Si embargo, en la dialéctica de Hegel de amo y esclavo, la esclavitud resulta ser eventualmente un proceso humanizante que supera las cualidades meramente naturales del esclavo. Este proceso de humanización (que Hegel ubica al principio de la

historia) ocurre por medio de la objetivación realizada por el esclavo. En el proceso de servir a su amo, el esclavo o la esclava transforma la naturaleza en su propia autoexpresión, y, en consecuencia, llega a reconocerse a sí mismo o a sí misma en ella.

De modo similar, para Marx la objetivación de las capacidades del trabajador en el capital es una condición para la libertad concreta. Así como para Hegel el encuentro con el amo es el principio de la superación de las necesidades naturales, para Marx la superación de la necesidad natural por medio de la producción de una abundancia de productos es lograda por medio del capital. Lo que Hegel ubica en los albores de la historia, Marx lo encuentra en la etapa del capitalismo. Como se describió en el capítulo II, para Marx, esta superación de la necesidad natural resulta de una tendencia del capital a aumentar el plus trabajo y, por lo tanto, la plusvalía, al reducir el trabajo necesario por medio de un aumento de la productividad. El medio primordial para lograr esto es la introducción de sistemas de maquinaria automática.

Así, de acuerdo con Marx:

en su afán ilimitado de enriquecimiento [el capital logra una etapa de] desarrollo que ha alcanzado un punto tal que la posesión y conservación de la riqueza general por una parte exigen tan sólo un tiempo de trabajo menor para la sociedad entera, y que por otra sociedad laboriosa se relaciona científicamente con el proceso de su reproducción progresiva, de su reproducción en plenitud cada vez mayor; por consiguiente, ha cesado de existir el trabajo en el cual el hombre hace lo que puede lograr que las cosas hagan en su lugar... En su aspiración incesante por la forma universal de la riqueza, el capital, empero, impulsa al trabajo más allá de los límites de su necesidad

natural y crea así los elementos materiales para el desarrollo de la rica individualidad, tan multilateral en su producción como en su consumo, y cuyo trabajo, por ende, tampoco se presenta ya como trabajo, sino como desarrollo pleno de la actividad misma, en la cual ha desaparecido la necesidad natural en su forma directa, porque una necesidad producida históricamente ha sustituido a la natural (t. I, pp. 266-267).

De modo que la primera condición para la libertad concreta que el capitalismo ha propiciado, es la superación de la necesidad natural por medio de la abundancia en la producción. Pero la libertad concreta, de acuerdo con Marx, también requiere que sea superada la dominación social, que se alcancen relaciones sociales universales, y se desarrollen las múltiples capacidades humanas. El capitalismo también coadyuva a que se produzcan dichas relaciones sociales universales, pero lo hace sólo en una forma externa y ajena. De este modo el sistema de cambio establece conexiones sociales entre los productores del trabajo y más significativamente, los sistemas avanzados de maquinaria aumentan la combinación social de productores, puesto que son el producto de muchos individuos y requieren coordinación del trabajo. Además, el capital lleva a la proliferación de los poderes humanos al introducir nuevas ramas de producción y, en consecuencia, nuevas actividades de trabajo.

Según Marx, estos logros del capital son en realidad las objetivaciones de los individuos que trabajan. La transición a la tercera forma de sociedad ocurre cuando estos individuos reconocen el sistema objetivo del capital como su propia creación. Marx describe esto del siguiente modo:

los productos son de propiedad suya y [que] la condena de esa separación respecto a las condiciones de su realización... constituyen una conciencia inmensa, producto ella misma del modelo de producción que se funda en el capital (t. I, p. 424).

Además, como hemos visto, la diferenciación de las capacidades y necesidades humanas establecida por el capitalismo, es ahora reconocida por los individuos como su propia diferenciación y su multiplicidad de facetas. De modo similar, su combinación social, que fue anteriormente objetivada en la maquinaria, es reconocida como su propia relación interna entre sí.

Marx describe la tercera etapa social como la de "individualidad social libre". Esta libertad presupone como su condición la superación de la necesidad natural y de la necesidad social, o sea, de la dominación. Marx describe la libertad en esta etapa como libertad concreta para el autodesarrollo, o sea, la libertad para desarrollarse a sí mismo. Liberados de la compulsión del trabajo necesario, (que es transferido a la producción automática según la descripción de Marx), los individuos son ahora libres para realizar cualesquiera proyectos que elijan. Además, puesto que el trabajo en esta etapa ya no es adoptado por obligación, aparece ahora, como dice Marx,

tampoco se presenta y como trabajo, sino como desarrollo pleno de la actividad misma (t. I, p. 267),

a la que, además, se dedican siguiendo su propia inclinación. Es este tipo de actividad lo que Marx califica de libertad concreta.

Además, esta libertad presupone que el dominio de un individuo por otro ha sido superado, y

que cada miembro de esta comunidad reconoce a los demás como libres. Así, ellos reconocen que su carácter común consiste precisamente en esta capacidad de cada uno para la actividad libre. Para Marx, como veremos en el próximo capítulo es posible la mayor libertad del individuo en esta situación de la más grande sociabilidad.

Ahora esbozaré la ontología abstracta de la libertad que puede derivarse del análisis precedente, y la consideraré en relación con la ontología de la sociedad y del trabajo presentada anteriormente. Pero sería erróneo interpretar esta ontología abstracta como el total de la ontología social de Marx. Porque la ontología social de Marx no sólo incluye el análisis conceptual, sino también el análisis concreto del desarrollo social e histórico que se presenta en los *Grundrisse*.

En los capítulos anteriores argumenté que la ontología de Marx está estrechamente relacionada con la de Hegel y la de Aristóteles. Como Hegel, Marx entiende a los individuos como individuos en relación, y estas relaciones son característicamente sociales. Como Aristóteles, concede primacía ontológica a los individuos y los ve en términos de su modalidad de actividad característica: esta actividad es el trabajo. Pero hemos visto en este capítulo que Marx llega más lejos que Hegel y Aristóteles en su concepción de la libertad. La diferencia más significativa que introduce es la idea de que estos individuos reales crean su propia naturaleza en su actividad de trabajo, y que esta naturaleza, por lo tanto, no es dada o predeterminada, sino emergente y autotranscendente.

Puesto que estos individuos se crean a sí mismos y puesto que son siempre individuos en relaciones sociales, estas mismas relaciones sociales cambian.

En consecuencia, estos individuos crean su propia historia o se crean a sí mismos históricamente. En esta actividad creativa ellos transforman la naturaleza, dotándola con la temporalidad de su propia actividad de trabajo; ellos también le dan valor y significado humano y, en el curso de esta actividad llegan a ser agentes diferentes que están socializados universalizados y libres.

La libertad, entonces, es antes que todo, la modalidad característica de actividad de estos individuos. Es su actividad laboral misma. Por medio de esta actividad los individuos se diferencian a sí mismos y se realizan.

Todas las dimensiones que Marx atribuye a esta actividad de trabajo (que es creativa, autotrascendente, histórica y auto-realizante) la caracterizan como un proceso. Este proceso es un proceso de libertad.

Un proceso, a diferencia de una entidad o una relación, es una actividad que tiene continuidad. El proceso descrito aquí también está marcado por el surgimiento, o sea, por la novedad real como el carácter de esta continuidad misma. Es un proceso de constante cambio. Pero no es un puro fluir. Más bien, es la preservación de un estado pasado transformándolo en nuevas formas, de acuerdo con propósitos libremente escogidos. Es, por lo tanto, un proceso teleológico. Además, esta teleología es inherente, puesto que es generada por medio de la actividad laboral misma, que es un proceso.

Esta actividad es una actividad de individuos. Y, este proceso es creado por individuos y es su modo mismo de ser. Sin embargo, puesto que dichos individuos son siempre individuos en relaciones sociales, el carácter de su actividad es eminente

temente social; o sea, trabajo realizado en relaciones sociales y por medio de ellas, y el carácter de este proceso es que se trata de un proceso social. Como tal, el proceso es diferenciado por los diferentes individuos que lo componen y por las diferentes relaciones sociales que lo caracterizan en diferentes etapas históricas.

Es en la actividad e interacción de los individuos que trabajan (y por medio de ella) que se desarrollan en las etapas de desarrollo social las condiciones para la libertad o independencia concreta de estos individuos. En la tercera etapa, los individuos libres constituyen la comunidad como su propia creación. Más aún, como veremos en el próximo capítulo, cada individuo reconoce al otro como libre, y actúa de tal modo que se incremente la libertad del otro.

V. LA ONTOLOGÍA DE LA JUSTICIA: INTERACCIÓN SOCIAL, ENAJENACIÓN Y EL IDEAL DE LA RECIPROCIDAD

Marx critica extensamente al capitalismo, en tanto que sistema económico engendrador de crisis periódicas, y de igual manera en tanto que sistema social basado en la explotación de la clase trabajadora.

Su crítica de la enajenación y la explotación bajo el capitalismo es claramente normativa. Sin embargo, Marx no articula sistemáticamente los valores que sustentan su crítica. En el capítulo anterior, traté de mostrar que la teoría de Marx de la realidad social da lugar a una teoría del valor cuya norma central es la justicia. En este capítulo propondré que tanto la crítica de Marx de la enajenación bajo el capitalismo como sus proyecciones de una sociedad comunal del futuro, implican un concepto de justicia. Además, argumentaré que para Marx la realización de la libertad requiere justicia, que debe ser entendida en términos de formas concretas de relaciones sociales. Al analizarlas, se verá que estas relaciones sociales justas estarán caracterizadas por la reciprocidad. Por otro lado, las diversas relaciones de dominio que Marx ve como típicas de las relaciones de clases, pueden ser analizadas como formas no recíprocas de relaciones sociales. Uno puede reconstruir la opinión de Marx como una relación de las formas históricamente cambiantes de relaciones sociales recíprocas y no recíprocas a través de las diferentes etapas del desarrollo social.

Aunque Marx no ofrece una discusión explícita del concepto de justicia en los *Grundrisse*, este trabajo proporciona la base para reconstruir dicho concepto. Puesto que este concepto puede derivarse de su perspectiva de la naturaleza misma de las relaciones sociales, no debe entenderse como una adición que se añade meramente al resto de su ontología social. Más bien, mi argumento consiste en que surge de su descripción de las relaciones sociales (analizadas en el capítulo I), de su forma de considerar el trabajo (como se presentó en los capítulos II y III), y de su concepto de la libertad (discutido en el capítulo IV). De hecho, su concepto de la justicia, tal y como se ha reconstruido aquí, reúne los conceptos de propiedad, trabajo o medio, clase social, dominio, explotación, enajenación y libertad. En este capítulo, por lo tanto, daré un análisis de esos conceptos que son esenciales en la opinión de Marx respecto de la dominación social y la injusticia, o sea, propiedad, dominio, clase social, enajenación y explotación.

Sobre la base de este análisis, trataré entonces de mostrar cómo estos diversos aspectos de la ontología social de Marx están integrados en su concepto de la justicia.

La opinión de Marx de la justicia puede entonces considerarse fundada en su análisis de las formas concretas de interacción social. Él hace objeciones a aquellas ideas de la justicia que la tratan meramente como un principio moral o legal abstracto, y rechaza las opiniones que lo toman como un principio *a priori*. Las objeciones de Marx a estas opiniones han llevado a ciertos comentaristas a concluir equivocadamente que él carece por completo de una teoría de la justicia, o

que ve la justicia como relativa a cualesquiera principios que prevalecen en cualquier forma histórica u organización social dada.¹ Sin embargo, argumentaría que estos comentaristas están tratando de hacer encajar la opinión de Marx en los esquemas tradicionales de filosofía moral y legal, y no ven que Marx reformula radicalmente los términos de la discusión y la cuestión misma, que trata la teoría de la justicia. De hecho, yo sostendría que la justicia es central desde el punto de vista de Marx de una posible sociedad comunal del futuro, y que la crítica de Marx al capitalismo es un intento de explicar cómo éste da lugar a la injusticia en la forma de enajenación y explotación.

En esta crítica Marx trata los hechos mismos evaluativamente, y también ve los valores en términos de sus formas concretas en la vida social.

La reconstrucción de la teoría de Marx de la justicia que yo daré en este capítulo está dividida en dos partes: la primera parte, que es la más larga, será un análisis del concepto de Marx de la interacción social y de sus formas recíprocas y no recíprocas; la segunda parte, sacará las implicaciones de este análisis con la intención de iniciar una reconstrucción de la teoría de Marx de la justicia y mostrará su relación con la norma de la libertad. Específicamente, en la primera parte, comenzaré con una descripción de las relaciones sociales pre-capitalistas, y daré un análisis del concepto de Marx de la propiedad y del dominio (interpretado

¹ Compárese con: R. Tucker, *The Marxian Revolutionary Idea*, ["La Idea Marxista revolucionaria", capítulo 2; A. Wood, *The Marxian Critique of Justice* ["La crítica marxista de la justicia"]; D.P.H. Allen, *The Utilitarianism of Marx and Engels* ["El utilitarismo de Marx y Engels"].

como una relación no recíproca). Luego procederé a tratar la crítica central de Marx de la enajenación y la explotación en el capitalismo, y analizaré la naturaleza de estas relaciones como relaciones sociales no recíprocas. Después, mostraré la conexión de estas relaciones en la descripción de Marx con las relaciones recíprocas que abarca el mercado libre de cambio. En esta sección, también, el concepto de Marx de la clase social se verá en relación con sus conceptos de propiedad, enajenación y explotación. Concluiré esta primera parte con una discusión del concepto de Marx de las relaciones sociales en una sociedad comunal del futuro. Aquí, propondré que estas relaciones deben entenderse como lo que yo llamaré relaciones de dependencia mutua, que son la forma más ampliamente desarrollada de relaciones recíprocas. En la segunda parte de este capítulo reconstruiré la teoría implícita de la justicia de Marx, comenzando con una relación de la crítica de Marx de los conceptos abstractos de la justicia. Luego procederé a argumentar que él reformula la cuestión tradicional de justicia como una cuestión que concierne a las formas concretas de relaciones sociales discutidas en la primera parte. Luego consideraré el concepto de Marx de la justicia en su relación con el valor central de la libertad, y se verá que para él la justicia en las relaciones sociales es la condición para la plena realización de la libertad. Finalmente, explicaré en detalle el significado de la justicia en conexión con el ideal de dependencia mutua, entendido éste como el conjunto de relaciones sociales totalmente recíprocas.

RELACIONES SOCIALES, ENAJENACIÓN Y LAS FORMAS
DE RECIPROCIDAD

El análisis de Marx de las cambiantes formas de relaciones sociales en diferentes periodos históricos, se refiere centralmente a las diversas formas de dominio que han prevalecido en cada etapa. Como hemos visto en los capítulos I y IV, Marx clasifica las relaciones sociales en tres etapas principales de desarrollo social: 1) relaciones de dependencia personal en la sociedad precapitalista; 2) relaciones de independencia personal fundadas en la dependencia objetiva del capitalismo y 3) relaciones de individualidad social libre en una sociedad comunal del futuro. Aquí, deseo extenderme más en la interpretación de estas relaciones en términos de las modalidades institucionales y personales de dominio en cada etapa, y, específicamente, con respecto a las formas de propiedad y las relaciones de clase. En el curso de esta discusión, también presentaré un análisis de las formas de relaciones sociales recíprocas y no recíprocas, que proporcionarán la base para la reconstrucción en la segunda parte de este capítulo del concepto de justicia implícito en la opinión de Marx.

En los diversos tipos de sociedades precapitalistas que describe Marx, las relaciones de dominio toman la forma de relaciones personales entre individuos. Los individuos subordinados en estas relaciones (por ejemplo, esclavos o siervos) están atados por su servidumbre a un amo o señor particular por la fuerza o la coacción, o por el peso de la tradición que hace aparecer su puesto servil como parte de la naturaleza de las cosas. El poder que el amo o señor ejerce sobre estos individuos puede considerarse como derivado de su control

sobre las condiciones tanto objetivas como subjetivas de su actividad. El control sobre las condiciones objetivas consiste en que el amo o señor tiene poder de vida y muerte sobre sus esclavos o siervos, así como el derecho de castigarlos físicamente, además de ser amo y dueño de la tierra e instrumentos de producción. El control sobre las condiciones subjetivas es ejercido no sólo por medio de la amenaza o la fuerza, sino también por medio de todo el sistema de obligaciones, reglas y creencias de tipo social, político, cultural y religioso.

Más aún, los esclavos o siervos no son considerados como agentes o personas, sino más bien como partes de lo que Marx llama las condiciones inorgánicas y naturales de producción. De este modo escribe:

En la relación de esclavitud y servidumbre... una parte de la sociedad es tratada por la otra precisamente como mera condición *inorgánica y natural* de la reproducción de esta otra parte. El esclavo no está en ninguna relación con las condiciones objetivas de su trabajo, sino que el *trabajo* mismo, tanto en la forma del esclavo como en la del siervo, es colocado como *condición inorgánica* de la producción dentro de la serie de los otros seres naturales, junto al ganado o como accesorio de la tierra (t. I, p. 449-450).

En esta forma de relaciones sociales, por lo tanto el esclavo o siervo es tratado simplemente como un medio de producción, y todavía no está separado como trabajo o medio de las condiciones objetivas de producción.

Marx considera que estas relaciones de dominio ocurren en el contexto de una forma específica de propiedad. Califica esta forma como propiedad comunal, en que propietarios individuales conser-

van su propiedad en virtud de ser reconocidos como miembros de la comunidad. Por esto él escribe:

Como miembro natural de la entidad comunitaria participa de la propiedad colectiva y tiene una parte particular en posesión... Su propiedad, es decir la relación con los presupuestos naturales de su producción como pertenecientes a él, como *suyos*, es medida a través del hecho de ser él, miembro natural de una entidad comunitaria (t. I, p. 450).

Sin embargo, no todos los individuos son reconocidos como miembros; así, los esclavos o siervos que son tratados como "condiciones inorgánicas de producción" no son considerados como miembros de la comunidad, y no tienen participación en la propiedad. De hecho, las esclavos o siervos son ellos mismo considerados como parte de la propiedad en una forma o en otra. En estos términos escribe Marx:

En la relación esclavista el trabajador pertenece al propietario *individual, particular*, es su máquina de trabajo. Como totalidad de manifestación de energía, como capacidad de trabajo, ese trabajador es una cosa [*sache*] perteneciente a otro y por ende no se comporta como sujeto ante la manifestación de su energía particular o ante la acción viva del trabajo. En la relación servil el trabajador aparece como un elemento de la propiedad de la tierra, es un accesorio de la tierra, enteramente al igual que los animales de tiro. (t. I, p. 426).

Sin embargo, la esclavitud y la servidumbre no son las únicas formas de dominio en las sociedades precapitalistas. Según Marx, todos los miembros de la sociedad están atados o privados de la libertad en sus roles, funciones y obligaciones, los cua-

les son fijados por el lugar que ocupan dentro de la totalidad. Así, Marx escribe que:

es claro desde el principio que los individuos, aun cuando sus relaciones aparezcan como relaciones entre personas, entran en vinculación recíproca solamente como individuos con un carácter determinado, como señor feudal y vasallo, propietario territorial y siervo de la gleba o bien como miembro de una casta, etc., o también como perteneciente a un estamento, etc. (t. I, p. 91).

Por esto la propiedad comunal en sus formas precapitalistas se caracteriza por relaciones sociales de dependencia personal, en que algunos individuos son dominados por otros y en que todos los individuos en la sociedad están subordinados a la totalidad social y son definidos por el lugar que ocupan en ella.

Marx describe esta forma precapitalista de propiedad comunal como aquélla en que la relación de los individuos con las condiciones de producción (que, como veremos, es la definición general de Marx de la propiedad) es medida por la comunidad, de la cual son miembros estos individuos. Por esto, escribe:

Propiedad significa entonces originariamente —y lo mismo en su forma asiática, eslava, antigua, germánica— comportamiento del sujeto que trabaja (productor) (o que se reproduce) con las condiciones de su condición o reproducción como con algo *suyo*. Tendrá, en consecuencia, distintas formas según las condiciones de esta producción. La producción misma tiene como objetivo la reproducción del productor en y con estas sus condiciones objetivas de existencia. Este comportamiento como propietarios —no en cuanto resultado sino en cuanto presupuesto del trabajo, i.

e. de la producción— presupone una existencia determinada del individuo como miembro de una entidad comunitaria o tribal (de la cual él mismo es hasta cierto punto propiedad) (t. 1, p. 456).

Sobre la base de la discusión de Marx de las sociedades precapitalistas, comenzaré a reconstruir algunas características generales de la comprensión de Marx del dominio, de las relaciones sociales y de la propiedad. Primero que nada, uno puede inferir de la descripción de Marx que, para él, el dominio es el ejercicio del poder por un individuo (o un grupo de individuos) sobre otro (u otros), o sea, dirección o control de sus acciones por medio del control sobre las condiciones de su actividad. Así, para Marx el dominio no es una determinación causal de las acciones de un individuo por otro, incluso en el caso de la coacción o del trabajo forzado que entraña la esclavitud. Más bien, el dominio es una relación social, o sea, una relación entre agentes o personas, y no una acción causal sobre las cosas. Por lo tanto, el dominio opera en forma mediada, pues entraña la coacción por medio del control por un agente sobre las condiciones o requisitos necesarios de la actividad de otro. El término actividad, aquí, debe entenderse como refiriéndose a la producción o trabajo, así como más generalmente al ejercicio del medio, siguiendo el análisis del capítulo II. Así, como hemos visto, el poder que el amo o señor ejerce sobre el esclavo o siervo se deriva del control de aquél sobre las condiciones objetivas y subjetivas de su actividad. En estos casos de esclavitud o servidumbre, el control del amo se extiende incluso a las condiciones de la existencia misma. Sin embargo, debe enfatizarse que incluso donde la actividad de

un individuo está sujeta a tal control y él o ella es tratado como un mero instrumento de producción, el individuo sigue siendo un agente y de hecho no puede ser reducido a una mera cosa. Por ello escribe Marx (en un pasaje en que compara el trabajo asalariado del capitalismo con la esclavitud):

El reconocimiento de que los productos son de propiedad suya y la condena de esa separación respecto a las condiciones de su realización —separación a la que tiene por ilícita y compulsiva—, constituyen una conciencia inmensa, producto ella misma del modo de producción que se funda en el capital. Esa conciencia dobla a muerto anunciando su perdición, así como al volverse concientes los esclavos de que *no pueden ser propiedad de un tercero*, al volverse concientes como personas, la esclavitud ya sólo sigue vegetando en una existencia artificial y ya no puede subsistir como base de la producción (t. 1, p. 424).

Dichas relaciones de dominio pueden analizarse ulteriormente como relaciones no recíprocas. Por esto quiero decir una relación social en que las acciones de un agente (o grupo de agentes) con respecto a otro (o a otros) no son equivalentes a las acciones del otro con respecto al primero. En la relación de amo y esclavo, los elementos de no reciprocidad son evidentes: mientras que el amo se mantiene en la relación de dominio hacia el esclavo, el esclavo no se mantiene en la relación de dominio hacia el amo, sino que es más bien subordinado a él. Además, el esclavo no ha entrado en la relación libremente, sino más bien bajo compulsión, mientras que éste no es el caso del amo. Correlativamente, el esclavo, al ser un esclavo, reconoce al amo como un ser independiente, mientras que el amo considera al esclavo como dependiente.

Dichas relaciones sociales no recíprocas pueden, además, ser analizadas como relaciones internas. Como vimos en el capítulo I, una relación interna es aquella en que cada agente en la relación es cambiado por la relación misma. Así, en la relación de amo y esclavo (o de señor y siervo), el amo es amo sólo en su relación con el esclavo y por medio de ella, y viceversa. Sin embargo, como en el análisis anterior, tales relaciones internas deben ser entendidas como establecidas entre individuos que son agentes. Así, aunque tales individuos cambian a través de sus relaciones mutuas, no han de ser consideradas como totalmente constituidos como individuos por estas relaciones. Además, como sugiere Marx, aunque los esclavos o siervos pueden ser considerados como meros instrumentos de producción o cosas y usados como tales, de hecho no son realmente cosas, sino agentes reducidos a este nivel de funcionamiento por las relaciones sociales existentes. Esta misma comprensión de las relaciones internas, como establecidas entre individuos como agentes que no son totalmente interconstituidos por sus relaciones, tiene una implicación ulterior para la comprensión de las formas precapitalistas de sociedad en general. O sea, mientras que dichas sociedades aparecen cada una como un todo orgánico en que los individuos no son más que partes, y están definidos totalmente por su lugar dentro del todo, está claro en la discusión de Marx que de hecho esta totalidad misma, como todas las formas sociales, es un producto social e histórico de las acciones de los individuos que la componen. Así, la realidad de dicha forma social consiste en que es una totalidad constituida y no dada de antemano, y los individuos que aparecen como partes son realmente los agentes de su

constitución. De modo que al tratar la relación entre formas de propiedad y de producción, por ejemplo, Marx escribe:

En un comienzo estos supuestos [las precondiciones de producción] pueden aparecer como hechos naturales... [Sin embargo] si para un período aparecen como supuesto natural de la producción, para otro período, en cambio, constituyen su resultado histórico (t. I, p. 17).

Otra característica general de la opinión de Marx que es importante para una reconstrucción de su concepción de la justicia, le concierne al significado de la propiedad. Este significado ya puede discernirse en su discusión de las formas precapitalistas de sociedad. Marx define la propiedad en su sentido más general como la relación de un individuo con las condiciones de producción, como pertenecientes a él. Estas condiciones son dobles: por un lado, las condiciones naturales de tierra, materias primas y demás, y por el otro, las condiciones sociales, o sea, otros individuos y la forma existente de relaciones sociales. Por esto Marx escribe:

Propiedad no significa entonces originariamente sino el comportamiento del hombre con sus condiciones naturales de producción como con condiciones pertenecientes a él, suyas, *presupuestas* junto con su *propia existencia*; comportamiento con ellas como con *presupuestos naturales* de sí mismo, que, por así decirlo, sólo constituyen la prolongación de su cuerpo... Las formas de estas *condiciones naturales de la producción* son dobles: 1) su existencia como miembro de una entidad comunitaria... 2) el comportamiento con el *suelo* como con algo que es suyo, por intermedio de la entidad comunitaria (t. I, p. 452).

Aunque en este pasaje Marx se refiere específicamente a la forma precapitalista de propiedad comunal, las características generales de su perspectiva de la propiedad emergen todas aquí. Estas características generales son evidentes también, cuando afirma:

[Nosotros] “reducimos esta propiedad al comportamiento frente a las condiciones de la producción” (t. I, p. 453).

O, de nuevo, cuando escribe:

La propiedad, en tanto es sólo el comportamiento conciente —y puesto para el individuo por la entidad comunitaria y proclamado y garantizado como ley— con las condiciones de producción como con condiciones *suyas* y en tanto la existencia del productor aparece como una existencia dentro de las condiciones objetivas *a él pertenecientes*, sólo se efectiviza a través de la producción misma. La apropiación efectiva no ocurre primeramente en la relación pensada con estas condiciones, sino en la relación activa, real, el poner efectivo de éstas como las condiciones de su actividad subjetiva (t. I, p. 454).

Es claro que la concepción de Marx de la propiedad es radicalmente diferente de los conceptos ordinarios sobre ella. Primero que nada, para él, la propiedad no es una cosa sino una relación. O sea, no se refiere a objetos que le pertenecen, sino más bien a las relaciones que abarca la apropiación misma. Además, el concepto de Marx es mucho más amplio que los conceptos usuales debido al alcance de lo que él incluye entre las “condiciones de producción”. Así, como se anotó, estas condiciones consisten de la unión de naturaleza y sociedad. Esto puede entenderse más claramente en térmi-

nos del concepto del trabajo como objetivación, discutido en los capítulos II y III. Allí se veía que las condiciones de la actividad del trabajo incluían condiciones materiales, o sea, materias primas, tierra, y los productos de la actividad de trabajo pretérito y las condiciones sociales, o sea, otras personas así como las formas predominantes de organización social. Además, es claro que para Marx las condiciones de producción también incluyen lo que él llama condiciones subjetivas, como el propio cuerpo del individuo, su conciencia, lenguaje, habilidades y demás.

Marx considera que la propiedad está íntegramente relacionada con la producción. En su discusión de las características generales de producción, al principio de los *Grundrisse*, escribe:

Toda producción es una apropiación de la naturaleza por parte del individuo en el seno y por intermedio de una forma de sociedad determinada. En este sentido, es una tautología decir que la propiedad (la apropiación) es una condición de la producción. Pero es ridículo saltar de ahí a una forma determinada de la propiedad, por ejemplo, la propiedad privada... La historia nos muestra más bien que la forma primigenia es la propiedad común... forma que, como propiedad comunal, desempeña durante largo tiempo un papel importante... Pero decir que no se puede hablar de una producción, ni tampoco de una sociedad, en la que no exista ninguna forma de propiedad, es una tautología. Una apropiación que no se apropia nada es una *contradictio in subjecto* (t. I, pp. 7-8).

Marx está afirmando aquí que toda producción u objetivación presupone alguna forma de propiedad. Además, sugiere que la actividad de producción como un proceso de apropiación o de hacer

que algo sea de uno, sirve para reproducir precisamente la forma de propiedad que él presupone.

Decir que toda producción presupone propiedad, es decir que ella presupone alguna forma de control sobre las condiciones que son necesarias para que ocurra esta producción, o el poder para disponer de esas condiciones. Más generalmente, Marx entiende esto como una relación del individuo con las condiciones que le pertenecen (*ihm gehören*). Marx usa aquí la frase "que le pertenecen" no en el estrecho sentido de propiedad o posesión privada (aunque esto caracteriza algunas formas particulares de propiedad), sino más bien en el sentido genérico de disponer de los medios o condiciones necesarias para que ocurra la actividad productiva. Las formas en que estas condiciones "le pertenecen a uno" y, específicamente, quien tiene el control sobre ellas, son definidas socialmente y varían históricamente. Por lo tanto, la actividad de producción por parte de un individuo está siempre mediada por una cierta forma de relaciones sociales que proporcionan el contexto para su relación con la naturaleza, con otros individuos y, más generalmente, con las condiciones de producción. De acuerdo con esto Marx escribe:

Así como un individuo aislado no podría tener lenguaje, tampoco podría tener propiedad del suelo (t. I, p. 445).

Por otro lado, como es evidente en los pasajes arriba citados, son siempre los individuos concretos los agentes de la producción y los que se relacionan con las condiciones de producción en las diversas formas de propiedad. Así, la discusión de Marx de la propiedad de nuevo deja claro que, para él, los entes

básicos de la realidad social son los individuos en relaciones o individuos sociales, como ya argumenté en el capítulo 1.

La discusión precedente de la propiedad muestra que ésta es un concepto central del análisis de Marx, y que se halla en una relación sistemática con los otros conceptos fundamentales de su ontología social. Hemos visto cómo, en la propiedad, la actividad productiva está integrada con las relaciones sociales en que tiene lugar esta actividad; y cómo, por medio de una forma de propiedad dada, un individuo llega a estar en relaciones definidas con el mundo natural y con otros individuos. Además, está claro que hay una conexión muy estrecha entre la forma de propiedad y la forma de dominio. Se recordará que el dominio es el control por un agente (o un grupo de agentes) sobre las acciones de otro (o de otros) por medio del control sobre las condiciones de los medios de producción del otro. Pero tal control sobre las condiciones de la producción es precisamente el significado de la propiedad. Así, el análisis de Marx muestra cómo una forma dada de dominio debe ser entendida en términos de una forma histórica particular de propiedad, y cómo la crítica del dominio, por lo tanto, también requiere la crítica de la forma específica de propiedad. Además, el lazo entre el dominio y formas particulares de propiedad sugiere que una sociedad justa, en que el dominio es superado, requiere una forma apropiada de propiedad, o el control sobre las condiciones de producción. Esto será discutido en la segunda parte de este capítulo. En la siguiente sección veremos que la relación entre la forma de propiedad y la forma de dominio, es centralmente importante también para el análisis y la crítica

que hace Marx de la enajenación y la explotación bajo el capitalismo.

Como se recordará, Marx califica en general las relaciones sociales del capitalismo como relaciones de "independencia personal fundadas en la dependencia respecto a las cosas" (p. [75]). En contraste con las relaciones precapitalistas de dependencia personal, en las que el esclavo o siervo está atado a un amo particular y a la tierra, las relaciones sociales capitalistas presuponen el surgimiento del trabajo libre, en que el trabajador o trabajadora puede disponer de su capacidad para trabajar, o ser dueño de ella. La condición del trabajador es, ahora, la de una persona que puede libremente contratar, vender o enajenar esta capacidad a cambio de dinero. Así, escribe Marx:

el primer supuesto [del sistema burgués de producción] [es] el de que haya sido abolida la relación de esclavitud o servidumbre. La capacidad viva de trabajo es propietaria de sí misma y dispone, a través del intercambio, de la manifestación de su propia energía. Ambas partes se enfrentan como personas. *Formalmente* es la suya una relación libre y de iguales.... Resulta claro que ésta no es su relación con la existencia del capital en cuanto capital, es decir, con la clase capitalista. Quiere decir, simplemente, que en lo que concierne a la persona real, individual, se le deja un amplio campo para su elección, su albedrío y, por tanto, para su libertad formal... En su plenitud, la capacidad de trabajo se le presenta al trabajador libre como su propiedad, como uno de sus momentos al que él como sujeto, abarca, y que conserva al exteriorizarlo (t. 1, pp. 425-426).

Sin embargo, de acuerdo con Marx, esta libertad formal del trabajador individual depende de su participación en el sistema de cambio y produc-

ción. Pero este es un sistema objetivo y externo que no está bajo el control del individuo, y al cual, sin embargo, está éste ligado. De modo que el trabajador individual que no tiene otra propiedad que cambiar sino su capacidad de trabajo, no está libre al participar en este cambio. Esta dependencia surge del hecho de que las condiciones objetivas de producción que el trabajador requiere para su actividad y para su subsistencia, pertenecen al capital. La dependencia objetiva de los individuos del sistema de cambio y producción se extiende también al capitalista, pero en una forma diferente. El capitalista, que es dueño de las condiciones o medios de producción, tiene necesidad de participar en la producción e intercambio a fin de utilizar estas condiciones para que pueda reproducirse y acumularse el capital. El intercambio, aquí, primordialmente abarca el pago de salarios a la fuerza de trabajo, y la venta de los productos fabricados. Marx describe la impersonalidad y aparente autonomía del sistema al cual están subordinados los individuos bajo el capitalismo, en la siguiente forma:

(estas condiciones [de existencia] son a su vez independientes de los individuos, y aunque son ponderadas por la sociedad se presentan por así decirlo como *condiciones de la naturaleza*, o sea incontrolables por parte de los individuos). El carácter determinado que en el primer caso [caso de las sociedades precapitalistas] aparece como una limitación personal del individuo por parte de otro, en el segundo caso [caso de la sociedad capitalista] se presenta desarrollado como una limitación material del individuo resultante de relaciones que son independientes de él y se apoyan sobre sí mismas (t. 1, p. 91).

Más allá de este sentido general de dependencia objetiva en que los individuos están restringidos por las operaciones de un sistema externo de cambio y producción, las relaciones sociales bajo el capitalismo se caracterizan por una dependencia objetiva en un sentido aún más hondo. Específicamente, para Marx, la masa de individuos, o sea, los trabajadores asalariados, están dominados por el capital como un poder objetivo que los vigila y está en contra de ellos. Podría decirse que el análisis y la crítica de la dependencia objetiva, en este sentido, es la preocupación central de Marx.

Como se verá, la dependencia objetiva que el capital impone al trabajo, que es la forma de dominio distintiva del capitalismo, es analizada por Marx en términos de los conceptos de enajenación y explotación. Como argumenta Marx, esta forma de dominación no es aparente en los procesos superficiales de cambio en el capitalismo, donde los agentes son libres e iguales y en los cuales ellos cambian recíprocamente valores equivalentes. Más bien, esta forma de dominio sale a la luz cuando uno examina los procesos subyacentes de la producción capitalista. Marx argumenta que el derecho de propiedad capitalista, que es derecho de ser dueño de los productos del trabajo propio o a cambiarlos por sus equivalentes, es transformado en lo contrario durante el proceso de producción. En vez de eso, se transforma en el derecho de apropiarse de los productos del trabajo de otro sin cambio. Dicha apropiación, de parte del capital, de los productos del trabajo de otro sin recompensarlo, es lo que Marx define como explotación; correlativamente, la postulación del trabajador de los productos de su trabajo como pertenecientes a otro, o sea, como propiedad del capital, es lo que

Marx define como enajenación. De hecho, la explotación y la enajenación son el mismo proceso visto desde dos lados: el primero desde el lado del capital y el segundo desde el lado del trabajo. Es en la descripción de Marx de esta transformación del derecho de propiedad y en su discusión de las relaciones sociales involucradas en la enajenación y en la explotación, donde podemos discernir su crítica de la injusticia del sistema del capitalismo, y de donde empezaremos a reconstruir los elementos de su concepto implícito de la justicia.

La relación entre la enajenación y la propiedad es expuesta sistemáticamente en los *Grundrisse*. La estrategia del argumento de Marx es mostrar cómo la reciprocidad de la esfera del cambio, en la que los participantes se tratan entre sí como libres e iguales, es socavada y da lugar a las relaciones no recíprocas de enajenación y explotación en la esfera de la producción, en la cual los individuos no son libres ni son iguales. Él pone en claro esta estrategia al introducir la estructura que tomará su argumento, en una gran parte de los *Grundrisse* ("El capítulo sobre el capital"). Marx escribe:

Como hemos visto, en la circulación simple como tal (en el valor de cambio en su movimiento) la acción recíproca de los individuos es, desde el punto de vista del contenido, sólo una mutua e interesada satisfacción de sus necesidades, y desde el punto de vista de la forma de intercambio, un poner como iguales (equivalentes). De tal modo la propiedad también es puesta aquí únicamente como apropiación del producto del trabajo a través del trabajo y del producto del trabajo ajeno a través del propio trabajo, en cuanto el producto del trabajo propio es comprado mediante el trabajo ajeno. La propiedad del trabajo es mediada por el equivalente del propio tra-

bajo. Esta forma de propiedad -así como la libertad y la igualdad está puesta en esta simple relación. En el desarrollo ulterior del valor de cambio todo esto cambiará y se mostrará finalmente que la propiedad privada del producto del propio trabajo se identifica con la separación de trabajo y propiedad. De este modo el trabajo será igual a crear propiedad ajena, y la propiedad, a dominar trabajo ajeno (t. 1, p. 174).

Marx, como Hegel, califica el proceso de cambio simple como aquel en que los participantes son iguales, libres y recíprocamente relacionados entre sí. En este proceso, los individuos se confortan entre sí exclusivamente en su rol de participantes en el cambio; como tales, sus diferencias individuales no tienen nada que ver con el cambio. Puesto que cada participante del proceso de cambio está situado en la misma relación respecto del otro, son iguales en el cambio. Por ello escribe Marx que

los sujetos están puestos como individuos que intercambian, como iguales, y sus objetos como equivalentes también iguales... Los sujetos existen mutuamente en el intercambio sólo merced a los equivalentes; existen como seres de valor igual y se confirman en cuanto tales mediante el cambio de la objetividad, en donde uno existe para el otro (t. 1, p. 180).

Como se ve los objetos del cambio son tomados también como valores equivalentes; en el acto del cambio de equivalentes, según Marx, los agentes "se ponen correlativamente 'como individuos que intercambian' a través de una 'relación de igualdad' ". Además, Marx considera que el proceso del cambio está caracterizado por la libertad de los agentes. O sea, ninguno de los agentes impone al otro el cambio, sino más bien cada uno reconoce al otro como un agente

libre, que puede elegir entre disponer o no disponer de su propiedad. El reconocimiento de la libertad de elección de los agentes en el cambio, constituye este ambiente de libertad esencial.

Otra característica de la relación de cambio, según Marx, es que es recíproca. Así escribe:

El individuo *A* satisface la necesidad del individuo *B* por medio de la mercancía *a*, sólo en tanto que y porque el individuo *B* satisface la necesidad del individuo *A* mediante la mercancía *b* y viceversa. Cada uno sirve al otro para servirse a sí mismo; cada cual se sirve del otro, y recíprocamente como de un medio. En la conciencia de ambos individuos están presentes los siguientes puntos: 1) que cada cual alcanza su objetivo sólo en la medida en que sirva del otro como medio; 2) que cada uno se vuelve un medio para el otro (ser para otro) sólo en cuanto fin para sí mismo (ser para sí); 3) que es un *fact* necesario la reciprocidad según la cual uno es simultáneamente medio y fin y sólo alcanza su fin al volverse medio, y sólo se vuelve medio en tanto se ubique como fin para sí mismo; cada uno, pues, se pone como ser para el otro cuando es ser para sí, y el otro se pone como ser para aquél cuando es ser para sí. Esta reciprocidad es el supuesto, la condición natural del intercambio, pero en cuanto tal es indiferente a cada uno de los sujetos del intercambio. A cada uno de esos sujetos sólo le interesa la reciprocidad en la medida en que satisface su interés, que excluye al del otro y no tiene relación con él (t. 1, p. 182).

Más generalmente, esta reciprocidad en el cambio puede entenderse como una relación social en que un agente actúa respecto del otro en la misma manera en que el otro actúa respecto del primero. Lo que es más, cada agente se da cuenta de la equivalencia de sus acciones. El modo particular de reciprocidad descrito aquí puede llamarse reci-

procedida coadyuvatoria, en el sentido de que cada agente entra en esta relación motivado únicamente por el propio interés.² Cada uno usa al otro para sus propios propósitos.

Al analizar este asunto, puede verse que la igualdad y libertad de los participantes en el cambio son aspectos de la reciprocidad de su relación, como fue descrita por Marx. La igualdad se hace evidente por el hecho de que cada participante del cambio actúa con respecto del otro en la misma forma. Además de eso, como hemos visto, puesto que los agentes son indiferentes uno al otro en todos aspectos excepto en su relación como participantes del cambio, podemos llamar a esto igualdad esencial o abstracta, o sea, igualdad abstraída de todas sus diferencias individuales. En una forma similar, la reciprocidad en la relación de cambio puede llamarse reciprocidad esencial o abstracta, en cuanto está basada en la equivalencia abstracta del valor de los productos cambiados. Las diferencias concretas entre los productos y entre los participantes del cambio, no tienen nada que ver en el cambio mismo. Además, la libertad esencial de los agentes en el acto del cambio, está presupuesta en su relación recíproca entre sí. Así, cada agente participa voluntariamente en el cambio, queda de acuerdo libremente sobre la equivalencia del valor de los productos cambiados y escoge libremente satisfacer al otro a fin de satisfacer sus propios propósitos.

² Un análisis más completo de la reciprocidad coadyutoria y de otros aspectos de la relación de reciprocidad se proporciona en la obra de C. Gould, *Beyond Causality in the Social Relations* ["Más allá de la causalidad en las ciencias sociales: la reciprocidad como un modelo de relaciones sociales sin explotación"].

Una dimensión adicional del proceso de cambio, para Marx, concierne a los derechos de propiedad de los participantes del cambio. Según esta perspectiva, estos derechos de propiedad dan expresión legal a las relaciones económicas y sociales involucradas en el cambio de equivalentes. Cada participante tiene el derecho de propiedad sobre los productos de su trabajo, y tiene el derecho a vender estos productos libremente. Esta forma de propiedad y posibilidad de venta de la propiedad, constituye el derecho legal de la propiedad privada. Además, puesto que el proceso de cambio simple es un cambio de valores equivalentes, la apropiación o adquisición de los productos del trabajo de otro requiere, en principio, que uno cambie por él un valor equivalente en los productos del trabajo propio. El derecho a la propiedad privada, así, incorpora el concepto de reciprocidad en su formulación. Específicamente, cada participante en el cambio se encuentra en relación al otro como propietario, y es reconocido como tal por el otro. Además, cada uno tiene el derecho a cambiar lo que le pertenece por su valor equivalente.

Puede sugerirse aquí en una forma preliminar que el derecho a la propiedad privada como una expresión legal de relaciones económicas, personifica un principio de justicia abstracta. Específicamente, implica el principio de que los iguales deben ser tratados con igualdad. O sea, el derecho de propiedad establece que cada participante del cambio trate al otro como un propietario semejante a él, y por lo tanto, con derecho de propiedad sobre su producto y derecho a disponer de él libremente. Por lo tanto, cada participante del cambio está obligado, primero, a no tomar la propiedad del otro por la fuerza, y segundo, a cambiar su

propiedad sobre la base de un acuerdo libre respecto al equivalente de su valor.

El proceso de cambio que acabo de describir, con sus características de igualdad, libertad y reciprocidad, es visto por Marx como aplicable también al cambio entre trabajo y capital. Según el punto de vista de Marx, el trabajador libre puede disponer de su fuerza de trabajo y venderla como un producto al capitalista a cambio de un salario. Marx entiende este proceso como un cambio de equivalentes, en el sentido que acabamos de discutir este cambio puede ser considerado justo.

Marx sigue adelante para mostrar, sin embargo, que las relaciones más hondas entre capital y trabajo, o sea, las que corresponden a la esfera de producción, se caracterizan, de hecho, por las cualidades opuestas a las que distinguen al proceso de cambio. Estas relaciones sociales en la producción son relaciones no recíprocas, sin libertad ni igualdad y que, como argumentaré más adelante, pueden calificarse también de injustas. Como dijo Marx:

En el conjunto de la sociedad burguesa actual, esta reducción a precios y a su circulación, etc., aparece como el proceso superficial bajo el cual, empero, ocurren en la profundidad procesos completamente diferentes, en los cuales aquella igualdad y libertad aparentes de los individuos se desvanecen (t. 1, p. 186).

Este contraste entre los procesos superficiales de cambio y los procesos más hondos de producción, discutidos en el capítulo 2, pueden reconsiderarse aquí por las implicaciones que tienen para un análisis de la injusticia de la enajenación y explotación. El contraste entre los procesos de cambio y producción es mostrado por Marx a partir de

la separación entre trabajo y propiedad, la cual es una presuposición importante en la modalidad de producción capitalista. Con esto quiere decir Marx que la propiedad y, por lo tanto, las condiciones objetivas de producción ("medios de producción") son propiedad del capital y están controladas por él. El trabajo, por otro lado, carece de propiedad en este sentido y sólo posee su capacidad productiva. Este contraste entre trabajo y capital es también descrito por Marx como un contraste entre el trabajo vivo y el trabajo objetivado. Los productos de la pasada actividad productiva o del trabajo objetivado, que constituyen la riqueza, son propiedad del capital. En contraste, lo que le queda al trabajador es sólo el trabajo como subjetividad, o sea, la capacidad para la actividad productiva, creadora de valor. Marx describe el trabajo que confronta al capital como sigue:

La disociación entre la propiedad y el trabajo se presenta como ley necesaria de este intercambio entre el capital y el trabajo. El trabajo, puesto como no-capital en cuanto tal, es: 1) Trabajo no-objetivado, concebido negativamente... el trabajo disociado de todos los medios de trabajo y objetos de trabajo, de toda su objetividad; el trabajo vivo... este despojamiento total, esta desnudez de toda objetividad, esta existencia puramente subjetiva del trabajo. El trabajo como miseria absoluta: la miseria, no como carencia, sino como exclusión plena de la riqueza objetiva... 2) Trabajo no-objetivado, no valor, concebido positivamente o negatividad que se relaciona consigo misma; es la existencia no-objetivada, es decir inobjetiva, o sea subjetiva, del trabajo mismo. El trabajo no como objeto, sino como actividad; no como autovvalor, sino como la fuente viva del valor (t. 1, p. 235-236).

Debido a esta separación entre el trabajo y sus condiciones objetivas, las cuales pertenecen al capital, el trabajador, a fin de ganar los medios para su subsistencia, tiene que cambiar la única cosa que posee con el capital. Tiene que disponer de su fuerza de trabajo, que le vende al capitalista por un período determinado de tiempo a cambio de un salario. Según el análisis de Marx, como hemos visto en el capítulo II, el salario es una suma específica de dinero que equivale en general al costo de reproducción de la misma fuerza de trabajo. El capitalista compra así el derecho a disponer de esta fuerza de trabajo, o sea, del poder de trabajo, como un producto, como hace con cualquier otro producto del mercado. Según Marx, este cambio de poder de trabajo por un salario sigue los principios del cambio de equivalentes y cae enteramente dentro de la esfera de circulación o cambio.

Sin embargo, este producto particular tiene un carácter distintivo, o sea, que su uso crea valor. Lo que adquiere el capital como consecuencia del cambio, es el uso del trabajo como una actividad creadora de valor. Así, Marx escribe:

El capitalismo recibe en cambio el trabajo mismo, el trabajo como actividad creadora de valores; es decir, recibe en cambio la fuerza productiva que mantiene y reproduce al capital (t. I, p. 215).

Nuevamente dice Marx:

Mediante el intercambio con el obrero, el capital se ha apropiado del trabajo mismo; éste se ha convertido en uno de sus elementos y opera ahora, como vitalidad fructífera, sobre la objetividad del capital, meramente existente y por lo tanto muerta (t. I, p. 238).

De este modo al obtener derecho a disponer de la actividad de trabajo del obrero por un tiempo determinado (por ejemplo, un día de trabajo), el capitalista también obtiene posesión de los valores creados por esta actividad durante ese tiempo.

Marx analiza así la relación entre trabajo y capital como abarcando dos procesos separados: primero, el del cambio, y segundo, el uso de la fuerza de trabajo por el capital en el proceso de producción. Marx enfatiza la diferencia entre estos procesos, y argumenta que es crucial reconocer esta diferencia para entender la naturaleza de la modalidad capitalista de producción.

En el intercambio entre el capital y el trabajo el primer acto es un intercambio, o pertenece enteramente a la circulación habitual; el segundo es un proceso cualitativamente diferente y sólo por error se le puede considerar como intercambio del tipo que fuere. Se contrapone directamente al intercambio; categoría esencialmente diferente (t. I, p. 216).

Este segundo proceso de producción es el ambiente del trabajo enajenado, como lo he descrito en el capítulo II. En la enajenación, tanto la actividad productiva del trabajador durante un tiempo determinado y los productos de esta actividad, pertenecen a otro y no al trabajador. Así, como dice Marx,

la fuerza creadora de su trabajo en cuanto fuerza del capital, se establece frente a él como *poder ajeno*. Enajena el trabajo como fuerza productiva de la riqueza; el capital se lo apropia en cuanto tal (t. I, p. 248).

Debido a que el capitalista obtiene control sobre esta actividad creadora de valor, es capaz de repro-

ducir e incrementar su capital en la siguiente forma: el capital paga al trabajador un salario que es equivalente en valor a lo que le cuesta trabajador reproducir su capacidad para trabajar. Sin embargo, el capitalista recibe en cambio valor creado por la actividad del trabajador, que excede del valor representado por el salario. El capitalista recibe este valor excedente al requerir que el trabajador trabaje más tiempo del necesario para crear el valor equivalente a su salario; esto, como hemos visto, es lo que Marx llama plus tiempo de trabajo. Así, la propia capacidad del trabajo para producir más valor del que toma para reproducirse a sí mismo, es la fuente de la plusvalía. Esta plusvalía sirve para incrementar el capital, o sea, aumenta tanto su control sobre los medios adicionales de producción (o trabajo objetivado como su propiedad) como su poder para gobernar al trabajo vivo adicional o a los trabajadores.

Sobre la base de este análisis, Marx prosigue para mostrar que la enajenación no se refiere simplemente a la separación entre el trabajo y sus productos y a la falta de control del trabajo sobre su actividad productiva. Marx argumenta que además de esto, la enajenación sustenta todo el proceso de producción capitalista. En un sentido sistémico, la enajenación se refiere al proceso por el cual el trabajo produce capital, y también constantemente reproduce su relación con el capital, en cuyo proceso está dominado por el capital. Marx describe así este proceso:

Esta *disociación, separación* absoluta respecto de la propiedad, o sea de las condiciones objetivas de trabajo respecto de la capacidad viva de trabajo... esta separación absoluta entre propiedad y trabajo, entre

la capacidad viva del trabajo y las condiciones de su realización, entre trabajo objetivado y trabajo vivo, entre el valor y la actividad creadora de valor... esta separación preséntase ahora también como producto del trabajo mismo, como objetivación, materialización de sus elementos propios... La capacidad de trabajo... *ha puesto estas condiciones como cosas, valores* que se le contraponen en una personificación dominante y ajena. No sólo no sale del proceso más rica, sino más pobre de lo que entró. Porque no sólo ha establecido las condiciones del trabajo necesario como pertenecientes al capital, sino que la valorización inherente a la capacidad de trabajo como posibilidad de creación de valores, ahora existe también como plusvalor, plusproducto, en una palabra: como capital, como dominación sobre la capacidad viva de trabajo, como calor dotado de poder y valor propios y contrapuesto a ella en su pobreza abstracta, inobjetiva, puramente subjetiva. La capacidad de trabajo no sólo ha producido la riqueza ajena y la pobreza propia, sino también la realización entre esta riqueza que se relaciona consigo misma y la capacidad de trabajo como la pobreza, mediante cuyo consumo la riqueza extrae de sí misma nuevos ímpetus vitales y se valoriza una vez más. Todo esto surgió del intercambio en el cual la capacidad de trabajo vivo se intercambiaba por un cuanto de trabajo objetivado; sólo que ahora ese trabajo objetivado... aparece como *su propio producto*, como puesto por ella misma: por un lado, como su propia objetivación, y por el otro como la objetivación de sí misma en cuanto poder independiente de ella y que la domina, que la domina merced a la propia actividad de ella" (t. I, pp. 413-414).

Desde el punto de vista del sujeto que trabaja, este proceso en que el trabajo produce capital como el poder que lo domina, es el proceso de enajenación. Este mismo proceso, desde el punto de

> vista del capital, es el de la explotación. La explotación, para Marx, se refiere a la apropiación por el capital de trabajo ajeno sin cambio, o sea, sin dar ningún equivalente a cambio. Esa porción del tiempo de trabajo, de la que se apropian sin cambio en esta forma (trabajo no pagado) es lo que se describió anteriormente como plus tiempo de trabajo. Correlativamente, el valor creado por el trabajo durante este tiempo es la plusvalía que aumenta el capital. Es por medio de este proceso de explotación y enajenación que el capital se reproduce e incrementa. Más aún, es por medio de este proceso que el capital llega a aumentar su dominio sobre el trabajo, puesto que en este proceso el capital adquiere más y más control sobre los medios o condiciones de producción. En otras palabras, la propiedad acumulada como capital es el resultado de esta explotación. Sin embargo, esta acumulación de propiedad por parte del capital puede también entenderse como el producto de la actividad enajenada del trabajo. Marx escribe

el producto se le presenta como una combinación de material ajeno, instrumento ajeno y trabajo ajeno: como propiedad ajena (t. I, p. 424).

> Sobre la base del análisis precedente, es ahora posible reconstruir la idea de Marx de la forma específica de dominio involucrada en la enajenación y en la explotación. Esta forma de dominio, como hemos visto, está basada en la separación del trabajo de sus condiciones objetivas. Estas condiciones objetivas, que se requieren para la actividad del trabajo, están bajo el control del capital como su propiedad privada. La actividad humana como objetivación, sin embargo, requiere no sólo los propósitos subjetivos y capacidades del agente,

sino también el ejercicio de esta actividad sobre el mundo objetivo a fin de transformarlo de acuerdo con sus propósitos. En la forma de propiedad característica de la producción capitalista, donde el capital controla estas condiciones objetivas, el trabajador depende del capital para las condiciones de su autoobjetivación. La consecuencia de esta dependencia es que el trabajador tiene que poner su actividad creativa a disposición del capital. Así, la objetivación toma la forma de enajenación.

En el capítulo anterior, se vio que para Marx la libertad como auto-realización está ligada al proceso de objetivación. Se vio que la libertad positiva requiere no sólo el medio sino también las condiciones para el ejercicio de esta actividad autotransformativa. El análisis en el presente capítulo aclara cuán esencial es la forma de propiedad para el desarrollo de la libertad. El pleno desarrollo de la libertad requiere una relación con las condiciones de producción como pertenecientes a uno. Pero en la forma de propiedad privada bajo el capitalismo, estas condiciones objetivas de los propios medios de producción de uno pertenecen a otro y están bajo su control.

El sentido en que Marx se refiere al capitalismo como un sistema de "independencia personal fundada en la dependencia objetiva" puede ahora interpretarse más plenamente en este contexto. La independencia personal consiste en el hecho de que el trabajador es propietario de su fuerza de trabajo, y la controla. Sin embargo, puesto que el trabajador o trabajadora carece de cualquier otra propiedad en la forma de control sobre las condiciones o medios para su acción, él o ella es objetivamente dependiente del capital para estas condiciones. El capital, aquí, es entendido por Marx como

una forma de control institucionalizada y sistémica sobre estas condiciones. O sea, toma la forma de un sistema económico objetivo y externo en el cual el poder reside en las condiciones objetivas de la riqueza. La dependencia del trabajo respecto del capital debe entenderse, no como una dependencia personal del trabajador de éste o aquél capitalista, sino más bien con respecto al sistema objetivo del capital. El trabajador depende de las fuerzas de producción que pertenecen al capital (incluyendo tierra, materias primas, e instrumentos de producción) así como de las relaciones de producción que controla el capital (el sistema de trabajo asalariado). La modalidad capitalista de producción puede, así, considerarse como una forma de dominio institucionalizada y objetiva.

Dentro de este sistema de producción y cambio capitalista, objetivo e institucionalizado, las relaciones son de una naturaleza tal que hacen que los individuos se relacionen entre sí en términos de sus funciones o roles dentro del sistema. En su cumplimiento de estas funciones abstractas, sus diferencias y propósitos individuales son irrelevantes. Las relaciones sociales entre individuos se reducen a relaciones económicas funcionales, o a lo que Marx califica de las relaciones de clase del capitalismo. Estas relaciones de clase son para Marx fundamentalmente definidas en términos de relaciones con los medios o condiciones de producción, o sea, en términos de propiedad. Así, en el capitalismo las dos clases principales son: por un lado, aquellas que poseen y controlan los medios o condiciones de producción (capital), y por otro lado, aquellas que carecen de propiedad en este sentido (trabajo).

Se recordará que el dominio en general es defi-

nido como el control por un agente (o un grupo de agentes) sobre las acciones de otro (u otros), por medio del control sobre las condiciones de su modo de acción. En el capitalismo, el dominio toma la forma de control por parte de la clase capitalista sobre la actividad de la clase trabajadora, por medio de su control sobre las condiciones objetivas de la actividad del trabajo. Así, en el capitalismo, el dominio consiste en el dominio que una clase ejerce sobre otra. Y, como hemos visto, toma la forma específica de la relación de explotación o de enajenación.

Según Marx, el trabajo y el capital están relacionados internamente. O sea, estas clases están interdefinidas en cuanto el capital es trabajo objetivado y funciona como poder para disponer del tiempo de trabajo en el proceso de reproducción y acumulación del propio capital. Correlativamente, el trabajo puede sólo actualizarse al ser usado por el capital, y al trabajar con material que pertenece al capital. Además, en la enajenación y la explotación, tanto el capital como el trabajo sufren cambios en la relación. Específicamente, el capital aumenta su riqueza y acrecienta su poder, y el trabajo se empobrece y queda aun más subordinado por medio de la apropiación del trabajo por el capital, misma en que el trabajo postula su propio producto como perteneciente al capital. Así, escribe Marx:

Se deja ver aquí cómo el mundo objetivo de la riqueza se amplía progresivamente por la acción del trabajo y se enfrenta a éste como un poder ajeno; cómo alcanza una existencia cada vez más amplia y plena, de tal suerte que relativamente, en proporción a los valores producidos o a las condiciones reales de la creación de valores, la menesterosa subjetividad de la capacidad

viva de trabajo conforma un contraste cada vez más riguroso (t. I, p. 416).

La forma de dominio capitalista, como enajenación y explotación, puede ser ahora analizada como una relación social no recíproca y que también carece de libertad, de igualdad y, como ya veremos, de justicia. En contraste con la reciprocidad en la esfera del cambio, la esfera de la producción revela una falta de equivalencia en las relaciones sociales entre el trabajo y el capital. La enajenación y la explotación son relaciones no recíprocas, porque el capital controla y dirige la actividad productiva de los trabajadores, mientras que los trabajadores no tienen poder equivalente para dirigir los procesos del capital. Aunque el capital depende del trabajo para su reproducción y crecimiento, y el trabajo depende del capital para las condiciones de su actividad, a pesar de eso el trabajo está subordinado a la dirección del capital en la producción. Un aspecto adicional de esta falta de reciprocidad estriba en el hecho de que al apropiarse de la plusvalía, el capital se enriquece y crece en poder, mientras que el trabajador se empobrece y queda más subordinado en este mismo proceso. La falta de reciprocidad en este proceso está basada en la falta de equivalencia entre lo que se paga al trabajador como salario, y el valor de lo que éste produce, que queda en poder del capital. Marx destaca la falta de reciprocidad involucrada en este proceso, llamando a la plusvalía la apropiación de trabajo no pagado, o "el robo de tiempo de trabajo ajeno" (p. [593]). Es evidente que esta falta de equivalencia en la producción, en la cual la ganancia del capitalista es la pérdida del trabajador, involucra también la falta de igualdad

de ambos, en contraste con la esfera del cambio, en la cual ellos aparecen como iguales. Además, el proceso de producción contrasta con el proceso de cambio en que el proceso de producción acarrea la falta de libertad del trabajador. Como hemos hecho notar, el trabajador no es libre para realizar sus propios propósitos o su actividad productiva, sino más bien está restringido a actuar bajo la dirección y control del capital.

En la transición de la esfera del cambio a la de la producción, existe, en opinión de Marx, una violación fundamental, y una transformación del derecho de propiedad sobre el cual se basa el cambio mismo. En conexión con esto, la crítica de Marx del capitalismo viene a ser igual que calificarlo de injusto y de que no se atiene a sus propias normas de justicia. Específicamente, el derecho de propiedad que se halla en la base del cambio, como se notó anteriormente, trae como consecuencia que cada persona tiene el derecho de propiedad sobre los productos de su propia actividad o trabajo, y tiene el derecho a vender estos productos libremente y en el equivalente de su valor. Más aún este derecho de propiedad se considera como la personificación de un principio abstracto de justicia o sea, que aquellos que son iguales deben ser tratados en forma igual. Sin embargo, según Marx, precisamente este derecho es violado en el proceso de enajenación y explotación en la producción. En estos procesos, el trabajo pierde el derecho a los productos de su propia actividad y pierde el derecho a un cambio equivalente por los valores que le rinde el capital. Así, aunque el trabajo aparece como un igual del capital en el proceso de cambio y se dice que retiene esta igualdad en la producción también, de hecho el trabajador no

es tratado como igual en el proceso de producción. En esta esfera, el trabajo está limitado a rendir plusvalía sin cambio de equivalente, como una condición para su participación en la producción. En forma correlativa, el capitalista se apropia de los productos del trabajo de otro sin pagarle un equivalente. Marx argumenta que, en esta forma, el derecho de propiedad del trabajador a los productos de su trabajo y a un cambio libremente acordado, es violado durante el proceso de producción. En efecto, la crítica de Marx, aquí, viene a ser lo mismo que afirmar que el capitalismo es injusto pues viola el principio mismo de justicia abstracta, que enuncia en su principio el derecho de propiedad.

En su discusión de la apropiación de la plusvalía como una característica inherente y actual de la producción capitalista, Marx describe esta violación y transformación del derecho de propiedad que gobierna el cambio de equivalentes

Llegamos al extraño resultado de que el derecho de propiedad se trastueca dialécticamente: del lado del capital, en el derecho al producto ajeno o en el derecho de propiedad sobre el trabajo ajeno, en el derecho a apropiarse de trabajo ajeno sin entregar un equivalente; y del lado de la capacidad de trabajo en el deber de comportarse frente a su propio trabajo o su propio producto como si estuviera ante una *propiedad ajena*. El derecho de propiedad se trastueca por un lado en el derecho de apropiarse de trabajo ajeno y por el otro en el deber de respetar, como valores pertenecientes a otro, el producto del trabajo propio y el mismo trabajo propio. Pero el intercambio de equivalentes -el cual se presentaba como la operación originaria que expresaba jurídicamente el derecho de propiedad- se ha trastornado

hasta tal punto que por un lado se trata sólo de un intercambio aparente, puesto que la parte del capital intercambiada por capacidad viva de trabajo en primer lugar, es ella misma *trabajo ajeno* apropiado sin entrega de equivalente, y en segundo lugar *ha de remplazársele por un excedente de capacidad de trabajo*, de modo que *in fact* esta parte del capital no es cedida, sino transfigurada tan sólo de una forma a otra. La relación del intercambio, pues, ha dejado cabalmente de existir o es *mera apariencia*. Por lo demás, originariamente el derecho de propiedad se presentaba basado sobre el trabajo propio. La propiedad se presenta ahora como derecho al trabajo ajeno y como imposibilidad, por parte del trabajo, de apropiarse de su propio producto. La separación radical entre la propiedad y aún más entre la riqueza y el trabajo se presenta ahora como consecuencia de la ley que partía de su identidad (t. 1, p. 419).

Esta crítica de la inversión del derecho de propiedad no es lo único en que puede decirse que Marx critica al sistema capitalista como injusto. En su crítica de la enajenación y de la explotación, Marx va más allá de lo que puede llamarse una crítica interna del capitalismo, en relación con su fracaso para regirse por sus propias normas. Uno puede interpretar su análisis de la enajenación y la explotación como una demostración de la injusticia de estas relaciones en un sentido aún más hondo. Por lo mismo, estas relaciones son injustas pues por medio de ellas un individuo (o grupo) priva a otro de su libertad. Esto es lo que yo calificué anteriormente de dominación (p. [75]), algunos individuos controlan el alcance y dirección de las acciones de otros controlando las condiciones de su actividad. En esta forma, algunos individuos privan a otros de las condiciones para la plena realización de su libertad y, así, les niegan libertad positiva (en el

sentido discutido en el capítulo anterior). Puesto que la modalidad capitalista de producción engendra sistemáticamente estas injustas relaciones de enajenación y explotación, este sistema en conjunto también puede calificarse de injusto. Puede añadirse que la sociedad precapitalista debería también ser considerada injusta en vista de que las relaciones sociales que la caracterizan son relaciones de dominio.

A partir de esta reconstrucción de la crítica de Marx a la injusticia de la enajenación y explotación del capitalista, uno puede ver que hay una estrecha relación entre el concepto de libertad que sirve de fundamento al análisis de Marx como su valor central, y su concepción de la justicia. También está claro en su análisis que es la falta de reciprocidad de las relaciones sociales de enajenación y explotación lo que constituye el carácter esencial de la injusticia de estas relaciones. Porque para este análisis, es su carácter de relaciones de dominio lo que las hace injustas, y el dominio es una relación típicamente carente de reciprocidad.

Ahora, delinearé brevemente la proyección de Marx de una tercera etapa en el desarrollo de las relaciones sociales, que él ve como una sociedad comunal del futuro. Como es bien sabido, la discusión de Marx de esta tercera etapa es altamente esquemática y pobremente desarrollada. Sin embargo, las características principales de las relaciones sociales en esta etapa emergen claramente de su descripción contenida en los *Grundrisse*.

Según el punto de vista de Marx, las relaciones sociales en una sociedad comunal del futuro serán radicalmente distintas de las del capitalismo, aunque él considera que las nuevas relaciones sociales evolucionarán a partir de esta etapa anterior.

Mientras que en el capitalismo las relaciones son las de independencia personal fundadas en la dependencia objetiva y el sistema de producción de artículos engendra enajenación y explotación, en la sociedad comunal las relaciones son de dependencia mutua entre individuos libres y la producción está bajo el control de estos individuos asociados. Así, como hemos visto, Marx describe esta etapa como sigue:

La libre individualidad, fundada en el desarrollo universal de los individuos y en la subordinación de su productividad colectiva, social, como patrimonio social, constituye el tercer estudio. El segundo crea las condiciones del tercero (t. I, página 85).

Marx califica a los sujetos de esta sociedad como "individuos sociales libres" y los expone como "individuos en relaciones mutuas". Las relaciones entre estos individuos pueden ser analizadas como relaciones recíprocas, por medio de las cuales, cada uno reconoce la libertad del otro y actúa para fomentarla. Así, ningún individuo o grupo de individuos domina a otro. Más bien, la modalidad es de cooperación social en la realización de proyectos comunes y en respaldo de los proyectos diferenciados de cada individuo. De tal modo que el valor central y el principio que anima esta forma de sociedad es la libertad positiva, entendida ésta como la más plena auto-realización de los individuos sociales. Las relaciones recíprocas en que se realiza esta libertad positiva, ya no son las de reciprocidad esencial y coadyutoria, que fueron examinadas en el proceso de cambio. Más bien, pueden llamarse relaciones de dependencia mutua, por lo cual yo quiero decir reciprocidad en su forma más ampliamente desarrollada.

Marx presenta este concepto de relaciones sociales no sólo como un ideal ético, sino también como la concepción de una posible modalidad de organización social. La forma de organización de tal sociedad parte de su concepción anterior de los sujetos, en tanto que como individuos libres en relaciones mutuas. Consiste de un control comunal sobre los procesos de vida social y sobre la producción social. Marx presenta una perspectiva de esta forma de organización social en un pasaje, en que la hace contrastar críticamente con la producción capitalista:

[Bajo el capitalismo] la producción no es *inmediatamente* social, no es el fruto de una asociación, que reparte en su propio interior el trabajo. Los individuos están subordinados a la producción social, que pesa sobre ellos como una fatalidad; pero la producción social no está subordinada a los individuos y controlada por ellos como un patrimonio común. Por consiguiente, nada más falso y absurdo que presuponer, sobre la base del *valor de cambio*, del *dinero*... El *cambio privado* de todos los productos del trabajo, de las capacidades y de las actividades, está en antítesis tanto con la distribución fundada en las relaciones de dominación y sujeción (naturales o políticas)... de los individuos entre sí... como con el libre cambio entre individuos asociados sobre la base de la apropiación y del control común de los medios de producción (t. I, p. 86).

En esta forma comunal de sociedad, por lo tanto, los individuos ya no están relacionados principalmente entre sí indirecta y externamente, por medio del cambio de los productos de su trabajo o por medio de la venta de su tiempo de trabajo como valores de cambio. En vez de eso, sus relaciones son directas e internas, o sea, relaciones perso-

nales en que los individuos reconocen sus intereses comunes y actúan de acuerdo con ellos. Sin embargo, a diferencia de las relaciones internas, personales y comunales en las sociedades precapitalistas, aquí las relaciones se establecen entre individuos libres e iguales, que no se hallan en relaciones de dominio o subordinación.

Marx explica que en esta forma de sociedad el individuo participa en la determinación de la producción social, y participa en la distribución y consumo de productos, en virtud de que es un miembro de la comunidad. Esto contrasta con la forma capitalista de organización social, en la cual un individuo llega a estar en relación con otros sólo cuando entra a un cambio de productos y al proceso de producción. Marx escribe:

En el primer caso, que deriva de la producción autónoma de los individuos aunque estas producciones autónomas se determinen y se modifiquen *post festum* a través de sus relaciones recíprocas, la mediación tiene lugar a través del cambio de las mercancías, a través del valor de cambio, del dinero, que son todas expresiones de una única y misma relación. En el segundo caso, es *mediado el supuesto mismo*; o sea está presupuesta una producción colectiva, el carácter colectivo como base de la producción. El trabajo del individuo es puesto desde el inicio como trabajo social. Cualquiera que sea la forma material del producto que él crea o ayuda a crear, lo que ha comprado con su trabajo no es un producto particular y determinado, sino una determinada porción de la producción colectiva. No tiene entonces producto particular alguno para cambiar. Su producto no es un *valor de cambio*... En el primer caso el carácter social de la producción es *puesto* solamente a través de la elevación de los productos a valores de cambio, y el cambio de estos valores de cambio es *puesto post*

festum. En el segundo caso el carácter social de la producción es presupuesto, y la participación en el mundo de los productos, en el consumo, no es mediada por el cambio de productos de trabajo o de trabajos recíprocamente independientes. Es mediado por las condiciones sociales de la producción dentro de las cuales acciona el individuo (t. 1, p. 100).

Los cambios en la organización social y en la producción que caracterizan a la sociedad comunal del futuro van junto con cambios en el significado de la propiedad, como la relación con las condiciones de producción. En el capitalismo, como hemos visto, la forma de propiedad es aquella en que los trabajadores están enajenados de las condiciones de producción; éstas se relacionan con ellos como pertenecientes a otro. En una sociedad fundada en relaciones mutuas, los medios de producción pertenecen a los productores asociados. Esto no debe tomarse como un regreso a la propiedad comunal de la sociedad precapitalista, en la cual los individuos están subordinados a la totalidad y en la cual prevalecen las relaciones de dominio. En vez de eso, en la tercera etapa, la propiedad, en el sentido de una relación con las condiciones para la producción social, pertenece a la comunidad, entendida ésta no como una totalidad que está por encima de los individuos, sino como estos individuos mismos en sus relaciones mutuas. Así, esta comunidad no gobierna a los individuos, y no es nada en sí misma más allá de los individuos concretos en sus relaciones sociales respectivas. Así lo pone Marx:

Empero, con la abolición del carácter *inmediato* del trabajo vivo como trabajo meramente *individual*... con el poner de la actividad de los individuos como

inmediatamente general o *social*, a los momentos objetivos de la producción se les suprime esa forma de la enajenación; con ello son puestos como propiedad, como el cuerpo social orgánico en el que los individuos se reproducen como individuos, pero como individuos sociales (t. 2, p. 395).

EL SIGNIFICADO DE LA JUSTICIA Y SU RELACION CON LA LIBERTAD

Ahora es posible sacar las implicaciones del análisis anterior de la crítica de Marx sobre la injusticia del capitalismo y de sus proyecciones de una sociedad comunal del futuro, para una reconstrucción de la teoría implícita de la justicia de Marx. Estas implicaciones, junto con los análisis de la ontología social de Marx en los capítulos anteriores de este libro, nos permitirá esbozar el concepto positivo de justicia de Marx, que, según he afirmado, se halla intercalado en su descripción. La discusión que sigue será necesariamente breve, porque Marx dice poca cosa en forma explícita sobre la justicia, y por lo tanto lo que yo presento es casi enteramente una reconstrucción basada en lo que está implícito en su descripción.

Antes de proceder a la reconstrucción de la perspectiva positiva de Marx sobre la justicia, podemos considerar por qué Marx mismo no presentó explícitamente un concepto de la justicia y por qué, a pesar de esto, uno puede afirmar que tenía tal concepto. Es razonable suponer que Marx dice tan poco sobre el concepto de la justicia debido a su oposición polémica contra aquéllos que substituyeron la crítica de la sociedad por ideas moralizantes abstractas. La crítica de Marx del uso de abstracciones en esta forma está dirigida princi-

palmente a dos grupos de escritores: primero, los economistas políticos clásicos y vulgares (Smith, Malthus, Ricardo, Say, y J. S. Mill, por ejemplo), a quienes criticó por tomar a la sociedad burguesa (en forma ahistórica) como una forma natural o esencial de organización social; y segundo, los socialistas utópicos, especialmente los franceses (Saint-Simon, Fourier y Proudhon, por ejemplo), quienes, dice, vieron el socialismo sólo como comprensión de los ideales de la sociedad burguesa.³

El argumento de Marx contra los valores meramente abstractos tales como la libertad formal, la igualdad abstracta y la justicia abstracta, consiste en que, precisamente por ser abstractos, sirven para enmascarar los problemas concretos que surgen en una determinada forma de sociedad. Así, como hemos visto, Marx afirma que si uno observa en forma crítica sólo la libertad formal y la igualdad abstracta del cambio, que es la apariencia superficial de la sociedad capitalista, entonces uno no ve las realidades sociales más hondas de falta concreta de libertad, desigualdad e injusticia en la esfera de la producción. Más aún, Marx afirma que tal concepto de valores como meramente abstracto, no reconoce las formas concretas y diferenciadas que toman estos valores en diversos períodos sociales e históricos.

Sin embargo, Marx no rechaza totalmente el uso de abstracciones. De hecho, sostiene que las abstracciones son útiles en la medida en que le permiten a uno captar los elementos comunes de diferentes situaciones. Así, al hablar sobre cómo debe uno analizar la producción de la economía política, anota:

³ Véase, por ejemplo, los *Grundrisse*, p. [73].

Por eso, cuando se habla de producción, se está hablando siempre de producción en un estadio determinado del desarrollo social, de la producción de individuos en sociedad. Podría parecer por ello que para hablar de la producción a secas deberíamos o bien seguir el proceso del desarrollo histórico en sus diferentes fases, o bien declarar desde el comienzo que estamos ante una determinada época histórica, por ejemplo, de la moderna producción burguesa, la cual es en realidad nuestro tema específico. Pero todas las épocas de la producción tienen ciertos rasgos en común, ciertas determinaciones comunes. La *producción en general* es una abstracción que tiene un sentido, en tanto que pone realmente de relieve lo común, lo fija y nos ahorra así una repetición. Sin embargo, lo *general* o lo común, extraído por comparación es, a su vez, algo completamente articulado y que se despliega en distintas determinaciones. Algunas de éstas pertenecen a todas las épocas; otras son comunes sólo a algunas. [Ciertas] determinaciones serán comunes a la época más moderna y a la más antigua. Sin ellas no podría concebirse ninguna producción (t. 1, p. 5).

Afirmaría que el punto de vista expresado aquí, y que de hecho estructura parte del análisis de Marx, implica que las abstracciones tienen un lugar en la teoría del valor de Marx. Aquellas especifican valores que son comunes a todos los períodos históricos, pero que, al mismo tiempo, adoptan formas específicas en cada período histórico. Luego, estos valores deben entenderse no meramente en su generalidad sino en las personificaciones concretas y las diferentes significaciones que tienen en diversas formas de sociedad. Es más, Marx considera que los valores tales como la libertad, se desarrollan históricamente. Así, el rechazo de Marx de los valores meramente abstractos no debe ser

tomado como una implicación de que carece de un concepto de la justicia. En vez de eso, significa que para Marx la justicia, como otros conceptos, debe entenderse en relación con sus formas históricas concretas y diferenciadas.

Además, el rechazo de Marx de la moralidad abstracta no debe tomarse en el sentido de que defiende un enfoque puramente descriptivo o sin valor para el estudio de la sociedad, en el cual valores como la justicia son vistos como históricamente relativos.⁴ Es evidente que Marx no es un relativista histórico por el hecho de que su ontología social es normativa. O sea, como afirmé en el

⁴ Puede ser útil resumir algunos de los recientes argumentos en el sentido de que Marx sí toma tal enfoque relativista histórico y libre de valor para el estudio de la sociedad. El argumento de que Marx toma enfoque libre de valor tiene dos aspectos: primero, que Marx considera su proyecto como un análisis objetivo científico del capitalismo y la explotación, y por lo tanto, se abstiene de hacer juicios respecto a la justicia o a la injusticia del sistema. Se argumenta que en lugar de eso Marx ve la justicia como definida por las propias reglas del sistema y por lo tanto no como una norma externa o trascendente. Segundo, se señala que Marx explícitamente critica a los que, como Proudhon, afirman que el capitalismo es injusto, y que tal enfoque es utópico y un ejemplo de ideas moralizantes abstractas. Dos recientes comentaristas que presentan tal argumento son R. Tucker, *The Marxian Revolutionary Idea* ["La idea marxista revolucionaria"] y A. Wood, *The Marxian Critique of Justice* [La crítica marxista de la justicia]. Ellos también argumentan que Marx es un relativista histórico pues considera a cada sistema social como determinante de sus propias normas de justicia. Así, en tal perspectiva no hay una norma externa de moralidad o justicia que uno pueda usar para criticar una forma dada de sociedad. Es claro a partir del texto que yo no estoy de acuerdo con estas interpretaciones de Marx. Los argumentos dados por Wood y Tucker son discentidos en la obra de W. McBride, *The Concept of Justice in Marx, Engels and Others* ["El concepto de la justicia en Marx, Engels y otros"].

capítulo IV, Marx ve la libertad como un valor fundamental que tiene su base en la naturaleza misma de la actividad humana. Como la *capacidad* de autotranscendencia, la libertad caracteriza a todos los individuos en todos los períodos históricos, aunque es alcanzada en grados diversos en las diferentes formas de sociedad. Además, este valor de la libertad proporciona el fundamento para la crítica de Marx de las diferentes formas sociales, en términos del grado en que ellas alcanzan este valor. En la misma forma, se verá que el concepto de la justicia de Marx tiene una fuerza normativa y no es meramente descriptivo.

De las consideraciones anteriores, podemos concluir que aunque Marx no presenta una teoría explícita de la justicia, este hecho no puede usarse como un argumento para probar que no hay un concepto implícito de la justicia en su obra. De hecho, yo he sugerido que la base para tal concepto está presente en el enfoque normativo e histórico de Marx de la teoría del valor. Continuaré argumentando que Marx tiene un concepto de la justicia, aunque sea implícito. Sin embargo, no debe pensarse que esto quiere decir que sus opiniones encajen dentro de una y otra de las teorías tradicionales de la justicia, como por ejemplo las kantianas o utilitarias. Más bien, debe entenderse que cambia los términos mismos de la discusión tradicional de valores y específicamente de libertad y justicia. En lugar de tratar los valores sólo abstractamente aparte de los contextos sociales en que ellos cambian o se desarrollan, Marx estudia los valores en sus personificaciones concretas de la práctica humana. Además, basa su enfoque de los valores en una ontología que es característicamente social e histórica. Además, llega más allá de la

dicotomía tradicional entre hechos y valores, al ver el carácter esencialmente evaluador de las acciones humanas y de las instituciones sociales. Así, como vimos en la discusión de su concepto de la libertad y en su crítica de la enajenación y la explotación en el capitalismo, la descripción de Marx de los hechos sociales es al mismo tiempo una consideración de su sentido normativo.⁵

Ahora surge la cuestión: ¿Cuál es la idea que tiene Marx de la justicia? ¿Cómo está relacionado con su opinión de la libertad como el valor central en la vida social? ¿Y cómo está relacionado con sus conceptos de propiedad, clase, dominio, enajenación y explotación, analizados en la primera parte de este capítulo?

Esta reconstrucción de la teoría de la justicia de Marx se deriva primordialmente de tres características de su análisis: su crítica de la enajenación y explotación capitalista como injustas, su proyección de la sociedad comunal del futuro y su concepto de la libertad positiva. La crítica de Marx de la injusticia de las relaciones sociales capitalistas fue interpretada como una crítica de la enajenación y la explotación como formas de dominio. O sea, el análisis de Marx consiste en que en esas relaciones, por su control sobre las condiciones de producción una clase priva a los miembros de otra clase de su libertad positiva, pues les niega las condiciones para la realización de sus propios propó-

⁵ Esto no quiere decir que Marx sea el único teorizante que reconozca esta dicotomía y la supere. Ciertamente, él no fue el único que reconoció que los hechos sociales están cargados de valor (por ejemplo, Vico y Fichte antes que Marx; Scheler y la tradición "Verstehen", Wittgenstein, Heidegger y otros después de Marx). Pero Marx fue una figura crucial al captar la fuerza crítica de un método que integra hechos y valores.

sitos. Este dominio consiste, por un lado, en el control y dirección de los capitalistas sobre la actividad del trabajo en el proceso de producción y, por otro en la apropiación de los capitalistas de una porción del producto de los trabajadores sin darles nada a cambio. Si las relaciones sociales injustas son relaciones de dominio, es decir, las que privan a algunos agentes de las condiciones para su libertad positiva, entonces podemos inferir que la justicia, en un sentido del término, se refiere a relaciones sociales en que ningún agente priva a ningún otro de las condiciones para su libertad positiva. De ahí que la justicia, en este sentido, sea ella misma una condición para el pleno desarrollo de la libertad positiva, o sea, una condición para la autorrealización de todos los individuos. Pero además de esto, yo argumentaré más tarde que la justicia tiene un significado ulterior para Marx, o sea, que designa las relaciones sociales en que los agentes incrementan los beneficios mutuos. Se verá que la justicia, en el sentido de dependencia mutua, es una condición ulterior necesaria para el pleno o completo desarrollo de la libertad positiva.

El primer significado de la justicia, de acuerdo con el cual nadie priva a otro de lo necesario para su actuación, puede elaborarse y ampliarse considerando las implicaciones del concepto de Marx de la libertad positiva. Se recordará que para él la libertad no sólo se refiere a la capacidad abstracta de elección y su necesidad correlativa de falta de compulsión; también se refiere a la auto-realización por medio de la actividad transformadora y a su necesidad correlativa de las condiciones que permitan el desarrollo de esta actividad. La libertad, en este último sentido, no es meramente libertad negativa, o sea, carencia de compulsión,

sino que es libertad positiva, como la libertad para realizarse por medio de la objetivación, como una actividad de transformar condiciones de acuerdo con los propósitos de uno.

Hemos visto en los capítulos I y II que Marx ve esta actividad de autotransformación o auto-realización como la característica distintiva de los seres humanos. Por lo tanto, cada individuo debe considerarse como poseedor de la capacidad para tal actividad. La libertad, como esta capacidad es, así, la característica ontológica fundamental de los seres humanos, que sustenta la teoría de la realidad social de Marx. Como he argumentado, aunque esta capacidad es universal, y como capacidad no está diferenciada de un individuo a otro, esto no ocasiona que los seres humanos tengan una naturaleza fija, sino más bien que ellos libremente crean sus naturalezas por medio de su actividad (tanto en la producción en sentido amplio como en la interacción social). Esta capacidad común es así la base para la diferenciación, tanto de individuos como de formas sociales históricas.

En su ontología social, Marx no trata meramente esta capacidad para la libertad en forma descriptiva; él también reconoce su fuerza normativa. O sea, esta capacidad por su misma naturaleza demanda la realización de esta libertad por medio de la actividad. Esta capacidad para la libertad es la disposición para realizarse uno mismo por medio de la actividad transformadora. Por lo tanto, esta capacidad acarrea la demanda de las condiciones para esta actividad. Además, como se argumentó en el capítulo anterior, la libertad, para Marx, es un fin en sí mismo. En esta teoría del valor teleológico, cualquier cosa que sirve a este fin, o sea, cualquier cosa que constituya una con-

dición para la libertad, es valiosa en virtud de esa función. Tener las condiciones, o sea, poseerlas o tener acceso a ellas, es entonces valioso también.

Puesto que cada individuo tiene esta capacidad (abstracta e indiferenciada) para la autotranscendencia o auto-realización por el simple hecho de ser hombre o mujer, ningún individuo tiene más derecho que otro a las condiciones para la satisfacción de esta capacidad. O, para decirlo en otra forma, cada individuo tiene un derecho igual a estas condiciones, o sea, a las condiciones de libertad positiva. Yo argumentaría que este principio de igual libertad positiva constituye un importante significado de justicia para Marx. La igualdad que se requiere por este principio es una condición necesaria pero no suficiente para el pleno desarrollo de la libertad positiva. También es evidente, a partir de este argumento, que la justicia en este sentido de derechos iguales a las condiciones para la libertad) deriva de su valor del valor de la libertad misma.

Este significado de la justicia está de acuerdo con el concepto de justicia abstracta discutido anteriormente en este capítulo, como característico del proceso de cambio, en opinión de Marx. Es el principio de tratar con igualdad a los iguales. Sin embargo, la forma de este principio en Marx llega más allá de una formulación tradicional importante. Esta formulación tradicional simplemente afirma que se debe tratar con igualdad a los iguales, pero no especifica quiénes pueden considerarse como iguales.⁶ En contraste, el concepto de Marx de la libertad igual positiva, como yo lo he

⁶ Compárese con la discusión de H. L. A. Hart sobre este punto en *The Concept of Law* ["El concepto de ley"], p. 155.

reconstruido, especifica que *cada individuo* debe ser tratado en igual forma. Tal insistencia en la igualdad universal se encuentra en diversos sistemas de ética universalista, por ejemplo, el de Kant (en el cual todas las personas deben ser consideradas iguales puesto que son un fin en sí mismas) y es también característica de la teoría democrática tradicional en el terreno de la política, así como en gran parte de la teoría legal moderna. Sin embargo, el enfoque de Marx es diferente en el sentido de que extiende también el dominio de esta igualdad a los terrenos social y económico; además, extiende el significado del trato igual más allá de sus interpretaciones tradicionales, para incluir igual acceso a los medios de producción, considerándolos entre las condiciones requeridas para la libertad. Además, ve que el trato igual requiere de un derecho igual para determinar las formas de organización social.

Este énfasis en el acceso igual a los medios de producción y en el derecho igual a participar en la toma de decisiones, como dos requisitos para la libertad, es evidente en la descripción de Marx de la sociedad comunal del futuro. En esta descripción, como vimos, los medios de producción pertenecen a los productores asociados. Cada uno de ellos guarda la misma relación que los otros con esas condiciones de producción, como pertenecientes a él o ella en virtud de ser parte de la comunidad. Además, cada uno de ellos participa en el control comunal sobre la actividad social y productiva. En cuanto a la propiedad en general, para Marx se define como la relación con las condiciones de producción (tanto naturales como sociales) como pertenecientes a uno y, por lo tanto, es claro que la producción en la tercera etapa requiere

una forma social de propiedad, como la relación comunal de los productores con los medios de producción y como una forma democrática de toma de decisiones sobre los procesos de la vida social.

Uno puede ahora notar también la estrecha relación entre el concepto implícito de Marx de la justicia abstracta como se reconstruye aquí, y sus perspectivas sobre la propiedad. O sea, para él la propiedad privada en el sentido de ser dueño privado de los medios de producción, es incompatible con la justicia, ya que esta forma de propiedad niega igual acceso a las condiciones para la libertad positiva. En igual forma, la justicia para Marx requiere que se supere la situación de dominio por una clase, que tenga para sí el control de las condiciones de producción que otra clase requiere para su actividad productiva.

La justicia abstracta, en el sentido de derechos iguales sobre las condiciones de libertad positiva, es una parte esencial del significado de la justicia para Marx. Pero no es la totalidad del significado de la justicia para él. Yo argumentaría que para Marx la justicia concreta consiste, más allá de esto, en la reciprocidad de las relaciones sociales, lo que puede entenderse considerando su concepto de la libertad positiva. Como hemos visto, significa la más plena auto-realización o autodesarrollo de los individuos. Puesto que éstos son individuos sociales, su autodesarrollo consiste en realizar propósitos y proyectos tanto individuales como comunes. Como se ha observado, esta libertad positiva requiere una relación coadyutoria con las condiciones de producción, tanto naturales como sociales, en la cual los materiales naturales y las formas de organización social sirven como medios para la realización de la acción. Sin embargo, la libertad

positiva requiere, además, una relación no coadyutoria entre los agentes. Nosotros veremos que para Marx el pleno desarrollo de la libertad positiva requiere una forma de relaciones no coadyutoria entre los agentes, que denominaré dependencia mutua.

La dependencia mutua puede calificarse como la forma más desarrollada de reciprocidad. Se recordará que Marx discute sobre la reciprocidad como una característica del proceso de cambio en el capitalismo. Aquí, eso significa el reconocimiento por cada uno de los participantes en el cambio de la igualdad y libertad del otro y de su interés común en el cambio, en el cual cada uno sirve como un medio para el otro. Yo calificué a ésto como una reciprocidad formal y coadyutoria. Se vió que Marx analiza esta reciprocidad del cambio como la máscara de relaciones más hondas de no reciprocidad en la esfera de la producción. Hemos visto, además, que Marx describe las relaciones en una sociedad comunal del futuro como relaciones mutuas entre individuos libres.

Sobre la base de estas clasificaciones de Marx, propondría que la dependencia mutua se entienda como una relación social recíproca que va más allá de la reciprocidad coadyutoria, y más allá de la mera reciprocidad esencial. La dependencia mutua va más allá de la reciprocidad coadyutoria, pues cada uno no toma al otro sólo como un medio, sino también como un fin en sí mismo o en sí misma. Además, va más allá del reconocimiento, por cada uno, de que el otro tiene una capacidad para la libertad igual a la suya, aunque esto presupone dicho reconocimiento. Más allá de éstos factores, la dependencia mutua consiste en el reconocimiento consciente y en el respeto de cada agente

por las diferencias y proyectos individuales del otro. O sea, cada uno reconoce y respeta no sólo la capacidad del otro para la libertad, sino también los medios específicos en que el otro llena o realiza esta capacidad, o sea, el desarrollo del otro (u otra) de su libertad positiva. Además, la dependencia mutua es la relación activa de acrecentar los beneficios del otro por medio de acciones prácticas que lo ayuden a llenar sus necesidades y propósitos. La dependencia mutua en este sentido de acrecentar los beneficios del otro, contribuye así al desarrollo del otro respecto a su libertad positiva. Puesto que la libertad positiva es el autodesarrollo de los individuos sociales, cuanto más acrecienta, cada individuo al otro, mayor será el desarrollo de cada uno. Esto proporciona posibilidades más ricas para las interacciones sociales entre ellos, y también para el propio desarrollo ulterior de cada uno de ellos. Es a través de dichas relaciones de dependencia mutua que, según las palabras de Marx, "el libre desarrollo de cada uno es la condición para el libre desarrollo de todos".⁷

Esta reconstrucción propuesta del concepto de Marx de la justicia concreta, puede extenderse a la vida social más generalmente en la siguiente forma. Al aplicarse a las relaciones sociales, la justicia concreta como una condición para la libertad, consiste en la dependencia mutua. Al aplicarse a la organización social, la justicia significaría una forma de vida social que serviría para realizar la plena libertad positiva al personificar la interdependencia en sus instituciones. De hecho, Marx subraya que la dependencia mutua debe ser personificada

⁷ K. Marx y F. Engels, *El manifiesto comunista*, en *Obras Escogidas* (vol. 3.)

en tales formas sociales concretas. Y en su discusión de una sociedad comunal del futuro, da algunas sugerencias sobre cuáles podrían ser esas formas sociales. Primero que nada, ve tal sociedad comunal como radicalmente diferente de la sociedad capitalista, en el sentido de que la forma primordial de las relaciones entre los individuos cambiaría de relaciones económicas a relaciones sociales inmediatas. Es en tales relaciones directas entre los individuos que resulta posible la dependencia mutua tal y como ya le he descrito. Correlativamente, la actividad de producción misma se vuelve la actividad de una comunidad, como la actividad diferenciada y creativa de sus miembros en la cual ellos determinan en conjunto los propósitos de la actividad productiva y la forma de la distribución de sus productos. Para Marx, la distribución no constituye una esfera separada, sino más bien su carácter deriva de la organización comunal de la actividad productiva misma, y de las relaciones mutuas entre los miembros de la comunidad. Así, la justicia concreta, para Marx, no está limitada a la distribución equitativa de productos, sino que tiene su lugar primordial en las relaciones sociales mutuas entre los agentes, por medio de las cuales estos agentes llevan a cabo su actividad productiva comunal y su distribución de los beneficios de la sociedad.

Dentro de estas actividades comunales de producción y distribución, la determinación conjunta de propósitos y procedimientos es lograda sólo por un proceso en el cual cada miembro de la comunidad toma en cuenta los propósitos, necesidades y diferencias individuales de los otros. O sea, la modalidad de la toma de decisiones es de dependencia mutua. Sin embargo, esta producción

y distribución social y las interacciones mutuas dentro de ellas, tienen como fin el desarrollo más amplio de cada uno de los individuos que la constituyen. La importancia del desarrollo de cada individuo en la comunidad llevado a cabo en su forma personal característica, es claramente expresada por Marx (al discutir la sociedad comunal del futuro) en su formulación del principio: "De cada uno de acuerdo con su habilidad, para cada uno de acuerdo con sus necesidades".⁸

Tal comunidad está formada de individuos en relaciones, donde las relaciones son de interdependencia y los individuos son agentes que constituyen esta comunidad por medio de su interacción social. Para Marx, la justicia, en su sentido concreto, puede identificarse con tales relaciones de dependencia mutua. La justicia en este sentido, junto con la justicia abstracta que se discutió anteriormente, es la condición para el más amplio desarrollo de la libertad. Es decir que la plena auto-realización de los individuos, así como su libertad, requiere una comunidad en que la justicia como dependencia mutua se realice, y en la cual los derechos iguales de cada individuo sobre las condiciones para la libertad positiva sean reconocidos. Esta relación entre justicia y libertad es aquella en que la justicia, como la forma más plenamente realizada de las relaciones sociales, es la condición para la libertad como la forma más plena de realización entre los individuos. Esto revela la honda conexión ontológica entre la individualidad y la comunidad en la teoría de Marx de la realidad social.

⁸ K. Marx. *Critique of the Gotha Program*. ["Crítica del Programa de Gotha"], en *Obras Escogidas*, vol. 3.

BIBLIOGRAFÍA

- Allen, Derek P. H., "The Utilitarianism of Marx and Engels", *American Philosophical Quarterly* 10 (1973), pp. 189-199.
- Althusser, Louis, *For Marx*, Nueva York, Vintage Books, 1970 [*La Revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, México, 1967].
- , *Reading Capital* (con E. Balibar). Nueva York, Pantheon Books, 1970 [*Para leer 'El Capital'*, Siglo XXI, México, 1969].
- Aristóteles, *Categorías*.
- , *Del Alma*.
- , *Metafísica*.
- , *Física*.
- Avineri, Shlomo, *The Social and Political Thought of Karl Marx*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969.
- Becker, Werner, *Idealistische und Materialistische Dialektik: das Verhältniss von Herrschaft und Knechtschaft bei Hegel und Marx*, Stuttgart, Kohlhammer, 1970.
- Berlin, Isaiah, "Two Concepts of Liberty", en: *Political Philosophy*, editada por Quinton. London, Oxford University Press, 1967.
- Bernstein, Richard, *Praxis and Action*, Filadelfia, Pennsylvania University Press, 1971.
- Bigo, Pierre, *Humanisme et économie politique chez Karl Marx*, Paris, Presses Universitaires Francais, 1953.
- Bloch, Ernst, *Karl Marx und die Menschlichkeit*, Hamburgo, Rohwolt, 1969.
- , *On Karl Marx*, Nueva York, Herder and Herder, 1971.
- Bradley, F. H., *Appearance and Reality*. Oxford, Oxford University Press, 1930.

- Brenkert, George G., "Marxism and Utilitarianism" en: *Canadian Journal of Philosophy* 5, 1975, pp. 421-434.
- Carver, Terrell, "Marx's Commodity Fetishism", en: *Inquiry* 18, 1975, pp. 39-63.
- Cohen, G. A., "Marx's Dialectic of Labor", en: *Philosophy and Public Affairs* 3, 1974, pp. 235-261.
- Colletti, Lucio, *Marxism and Hegel*, Londres, Nueva Left Books, 1973 [*El marxismo y Hegel*, Grijalbo, México, 2 vols.].
- Dahrendorf, Ralf, *Die Idee des Gerechten in Denken von Karl Marx*, Hanover, Verlag für Literatur und Zeitgeschichte, 1971.
- Davidson, Donald, "Actions, Reasons and Causes", en: *Journal of Philosophy* 60, 1963, pp. 685-700.
- Dupré, Louis, *The Philosophical Foundations of Marxism*, Nueva York, Harcourt, Brace and World, 1966.
- Engels, Friedrich, *The Origin of the Family, Private Property and the State*, Nueva York: International Publishers, 1971 [*El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, FCE, *Obras Fundamentales de Marx y Engels*].
- Fetscher, Iring, *Marx and Marxism*, Nueva York, Herder and Herder, 1971.
- Feuerbach, Ludwig, *The Essence of Christianity*, trad. George Eliot, Nueva York, Harper, 1957 [*La esencia del cristianismo*, Juan Pablos Editor, México].
- Fisk, Milton, "Society, Class and the Individual", en: *Radical Philosophers News Journal* 2, 1974, pp. 7-22.
- Friedrich, M., *Philosophie und Okonomie beim jungen Marx*, Berlin, Dunker und Humblot, 1960.
- Fromm, Erich, *Marx's Concept of Man*, Nueva York, F. Ungar, 1961 [*Marx y su concepto del hombre*, FCE, México, 1962].
- , ed. *Socialist Humanism*, Garden City, N. Y.: Doubleday, 1965.
- Gadamer, Hans-Georg, *Hegel's Dialectic: Five Hermeneutic Studies*, traducción e introducción P. C. Smith, New Haven, Yale University Press, 1976.
- , *Philosophical Hermeneutics*, traducción y edi-

- ción D. E. Linge, Berkeley, University of California Press, 1976.
- , *Truth and Method*, Nueva York, Seabury, 1975.
- Garaudy, Roger, *Karl Marx*, París, Seghers, 1972 [*Introducción al estudio de Marx*, Era, México, 1970].
- Gould, Carol C., "Beyond Causality in the Social Sciences: Reciprocity as a Model of Non-exploitative Social Relations", en: *Boston Studies in the Philosophy of Science*, Boston and Dordrecht, D. Reidel, finales de 1979.
- Habermas, Jürgen, *Knowledge and Human Interests*, traducción J. Shapiro, Boston, Beacon Press, 1971.
- , *Theory and Practice*, traducción J. Viertel. Boston, Beacon Press, 1973.
- , "Toward a Theory of Communicative Competence", en: *Recent Sociology*, núm. 2, editada por H. P. Dreitzel, Nueva York, Macmillan, 1970.
- , *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt, Suhrkamp, 1976.
- Hart, H. L. A., *The Concept of Law*, Oxford University Press, 1961.
- Hegel, Georg W. F., *Jenenser Realphilosophie*, editada por J. Hoffmeister, Hamburg, F. Meiner, 1931.
- , *Lectures on the Philosophy of History*, traducción J. Sibree. Nueva York, Dover Books, 1956.
- , *The Phenomenology of Mind*, traducción J. B. Baillie, Londres, George Allen and Unwin, 1949 [*Fenomenología del espíritu*, FCE, México, 1966].
- , *The Philosophy of Right*, traducción T. M. Knox, Oxford, Oxford University Press, 1967 [*Filosofía del derecho*, UNAM, México, 1975].
- , *The Science of Logic*, traducción A. V. Miller, Londres, George Allen and Unwin, 1969 [*La ciencia de la lógica*, Hachette-Solar, Buenos Aires].
- Heidegger, Martin, *Being and Time*, traducción J. Macquarrie y E. Robinson, Nueva York, Harper and Row, 1962 [*El ser y el tiempo*, FCE, México, 1951].
- Heller, Agnes, "Towards a Marxist Theory of Value", en: *Kinesis* 5, 1972, pp. 7-76.

- Hilferding, Rudolf, *Bohm-Bawerk's Criticism of Marx*, editado por P. Sweezy, Nueva York, A. M. Kelley, 1949 ["La crítica de Bohm-Bawerk a Marx", en: R. Hilferding, Bohm-Bawerk y L. von Bortkiewicz, *Economía burguesa y economía socialista*, Cuadernos de Pasado y Presente, 49, Córdoba, 1974].
- Hobbes, Thomas, *Leviathan*, editado por M. Oakeshott, Nueva York, Collier Books, 1962 [*Leviatán, a la materia, forma y poder de una República eclesiástica y civil*, FCE, México, 1940, 2a. ed., 1980].
- Howard, Dick, *The Development of the Marxian Dialectic*, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1972.
- Hyppolite, Jean, *Studies on Marx and Hegel*, edición y traducción J. O'Neill, Nueva York, Basic Books, 1969.
- Kamenka, Eugene, *The Ethical Foundations of Marxism*, Nueva York, Frederick A. Praeger, 1962.
- , *Marxism and Ethics*, Londres, Macmillan, 1969.
- Kant, Immanuel, *Critique of Practical Reason*, traducción L. W. Beck, Chicago, Chicago University Press, 1949 [*Crítica de la razón práctica*, Porrúa, México, 1972].
- , *Critique of Pure Reason*, traducción N. K. Smith, Nueva York, St. Martin's Press, 1965 [*Crítica de la razón pura*, Losada, B. Aires, 1938].
- , *Fundamental Principles of the Metaphysics of Morals*, traducción T. K. Abbot, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1949 [*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Porrúa, México, 1972].
- Kojeve, Alexandre, *Introduction à la Lecture de Hegel*, editado por R. Queneau, París, Gallimard, 1947 [*La dialéctica del amo y el esclavo en Hegel*, La Pléyade, B. Aires, 1975].
- , *Introduction to the Reading of Hegel*, editado por A. Bloom, traducción J. H. Nichols, Jr., Nueva York, Basic Books, 1969.
- Kolakowski, Leszek, "Karl Marx and the Classical Definition of Truth", en: *Toward a Marxist Humanism*, traducción J. Z. Peel, Nueva York, Grove Press, 1968.

- Korsch, Karl, *Marxism and Philosophy*, traducción F. Halliday, Londres, Nueva Left Books, 1970 [*Marxismo y filosofía*, Era, México, 1971].
- Kosík, Karel, *Dialectics of the Concrete*, Boston and Dordrecht, D. Reidel, 1976 [*Dialéctica de lo concreto*, Grijalbo, México, 1967].
- Lichtheim, George, *From Marx to Hegel*, Nueva York, Herder and Herder, 1971.
- , *Marxism*, Nueva York, Frederick A., Praga, 1961.
- Livergood, Norman, *Activity in Marx's Philosophy*, The Hague: Nijhoff, 1967.
- Lohkowitz, Nikolaus, *Theory and Practice: History of a Concept from Aristotle to Marx*, Notre Dame, Notre Dame University Press, 1967.
- Lukács, Gyorgy, *Conversations with Lukács*, Londres: The Merlin Press, 1974 [*Conversaciones con Lukács*, Alianza, Madrid, 1969].
- , *History and Class Consciousness*, traducción R. Livingstone. Cambridge, MIT Press, 1971 [*Historia y conciencia de clase*, Grijalbo, México, 1968].
- , "Labor as a Model of Social Practice", en: *New Hungarian Quarterly* 13, 1972, pp. 5-43.
- , *Ontologie-Marx*, Darmstadt: Luchterhand, 1972.
- , "The Ontological Bases of Thought and Action", *The Philosophical Forum* 7, 1975, pp. 22-37.
- Macpherson, C. B., *Democratic Theory: Essays in Retrieval*, Oxford, Oxford University Press, 1973.
- , *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Oxford, Oxford University Press, 1962.
- Mandel, Ernest, *The Formation of the Economic Thought of Karl Marx, 1843 to Capital*, traducción B. Pearce, Nueva York, Monthly Review Press, 1971 [*La formación del pensamiento económico de Marx de 1843 a la redacción de 'El Capital'*, Siglo XXI, México, 1968].
- , *An Introduction to Marxist Economic Theory*, Nueva York, Pathfinder Press, 1973.

- Marcuse, Herbert, "The Concept of Essence", en: *Negations*, Boston, Beacon Press, 1968.
- , "The Foundation of Historical Materialism", en: *Studies in Critical Philosophy*, traducción J. De Bres, Boston, Beacon Press, 1973 ["Nuevas fuentes para fundamentar el materialismo histórico", en: *Para una teoría crítica de la sociedad*, Tiempo Nuevo, Caracas, 1971].
- , *One-Dimensional Man*, Boston, Beacon Press, 1964 [*El hombre unidimensional*, J. Mortiz, México, 1968].
- , *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory*, Nueva York, Oxford University Press, 1941 [*Razón y revolución: Hegel y el surgimiento de la teoría social*, Alianza, Madrid, 1971].
- Markovic, Mihailo, *From Affluence to Praxis*, Ann Arbor, Mich., University of Michigan Press, 1974.
- , "Marxist Humanism and Ethics", en: *Inquiry* 6, 1963, pp. 18-34.
- Marx, Karl, *Capital*, traducción S. Moore y E. Aveling, Nueva York, International Publisher, 1967.
- , *El capital, crítica de la economía política*, FCE, México, 1946, 2a. ed., 1959, trad. Wenceslao Rocés, 3 vols. Nueva traducción Wenceslao Rocés, 1983.
- , *Critique of Hegel's Philosophy of Right*, traducción J. O'Malley, Cambridge, Cambridge University Press, 1970 [*Crítica del derecho del Estado de Hegel*, FCE, en: *Obras fundamentales*, vol. I, 1982].
- , "The Critique of the Gotha Program", en: R. Tucker, ed., *The Marx-Engels Reader*, Nueva York, W. W. Norton, 1972. "Crítica del programa de Gotha", FCE, en: *Obras fundamentales de Marx y Engels*.
- , *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, editado por D. J. Struik. Traducción M. Milligan, Nueva York, International Publisher, 1964 [*Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, FCE, en: *Obras fundamentales*, vol. I, 1982].
- , *The Ethnological Notebooks of Karl Marx*, edi-

- ción, notas e introducción de L. Krader, Assen, Van Gorcum, 1972.
- , *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*, traducción M. Nicolaus, Nueva York, Vintage Books, 1973 [*Lineamientos fundamentales para la crítica de la economía política* (Grundrisse), 1857-1858, FCE, trad. Wenceslao Rocés, en: *Obras fundamentales*, vols. VI y VII.
- , *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie*, Berlin, Dietz, 1953 [*Lineamientos fundamentales para la crítica de la economía política* (Grundrisse), 1857-1858, FCE, trad. Wenceslao Rocés, en: *Obras fundamentales*, vols. VI y VII.
- , *The Marx-Engels Reader*, editada por R. Tucker, Nueva York, W. W. Norton and Co., 1972.
- , *The Poverty of Philosophy*, traducción H. Quelch. Chicago, Charles H. Kerr and Co., 1910 [*Miseria de la filosofía*, en: *Obras fundamentales*, vol. IV].
- Marx, Karl y Engels, Friedrich, *The German Ideology*, Partes I y III, editada por R. Pascal, Nueva York, International Publishers, 1939 [*La ideología alemana*, en: *Obras fundamentales*, vol. III].
- , *Historische-Kritische Gesamtausgabe* (MEGA), edición de D. Riazanov y V. Adoratskii, Frankfurt y Berlin, Marx-Engels Verlag, 7 vols., 1927-1932.
- , *Marx-Engels Werke*, Berlin, Dietz, 43 vols., 1956-1968.
- , *Writings on the Paris Commune*, Nueva York, Monthly Review Press, 1971 [Se puede ver: *La Internacional*, vol. XVII de *Obras fundamentales de Marx y Engels*, FCE, México].
- McBride, William, "The Concept of Justice in Marx, Engels, and others", *Ethics* 85, 1975, pp. 204-208.
- Mészáros, István, *Marx's Theory of Alienation*, Londres, Merlin Press, 1970 [*La teoría de la alienación en Marx*, Era, México, 1978].
- Nicolaus, Martin, "The Unknown Marx", *New Left Review* 48, 1968, pp. 41-62 ["El Marx desconocido", en:

- Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, Siglo XXI, México, 1971, vol. I].
- Ollman, Bertell, *Alienation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971 [*Alienación*, Amorrortu, B. Aires, 1973].
- Petrović, Gajo, *Marx in the Mid-Twentieth Century*, Garden City, N. Y., Doubleday Anchor, 1967.
- Piccone, Paul, "Reading the *Grundrisse*: Beyond Orthodox Marxism", en: *Theory and Society* 2, 1975, pp. 235-255.
- Plamenatz, John, *Karl Marx's Philosophy of Man*, Oxford, Oxford University Press, 1975.
- Rawls, John, *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1971.
- Riazanov, David, *Karl Marx and Friedrich Engels*, Nueva York, Monthly Review Press, 1973 [*Marx-Engels*, Comunicación, Madrid, 1975].
- Ricoeur, Paul, *Freud and Philosophy: And Essay on Interpretation*, traducción D. Savage, Nueva York, Yale University Press, 1970 [*Freud: una interpretación de la cultura*, Siglo XXI, México, 1970].
- Rosdolski, Roman, *Zur Entstehungsgeschichte der Marx'schen Kapitals*, Frankfurt del Meno, Europäischer Verlagsanstalt, 1968 [*Génesis y estructura de 'El Capital' de Marx*, Siglo XXI, México, 1978].
- Rotenstreich, Nathan, *Basic Problems of Marx's Philosophy*, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1965.
- Rubel, Maximilien, and Manale, Margaret, *Marx without Mith*, Nueva York, Harper and Row, 1975.
- Rubin, David-Hillel, "On Dialectical Relations", en: *Critique* 2, pp. 53-60.
- Sartre, Jean-Paul, *Critique of Dialectical Reason: Theory of Practical Ensembles*, editado por J. Ree. Traducción A. Sheridan-Smith, Londres, New Left Books, 1976 [*Crítica de la razón dialéctica. Teoría de los conjuntos prácticos. Precedida de Cuestiones de Método*, Losada, 2 vols., B. Aires, 1963].
- Schaff, Adam, *Marxism and the Human Individual*, edi-

- tado por R. S. Cohen, sobre la traducción de O. Wojtasiewicz, Nueva York, McGraw-Hill, 1970.
- Schmidt, Alfred, *The Concept of Nature in Marx*, Londres, New Left Books, 1971 [*El concepto de naturaleza en Marx*, Siglo XXI, México, 1976].
- Smith, Adam, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, editada por E. Cannan, Nueva York, Modern Library, 1937 [*Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, sobre la ed. de Edwin Cannan, con una Introducción de Max Jerner, FCE, México, 1958, 2a. reimp., 1981].
- Stojanovic, Svetozar, *Between Ideals and Reality*, Nueva York, Oxford University Press, 1973.
- Tucker, Robert C., *The Marxian Revolutionary Idea*, Nueva York, W. W. Norton and Co., 1970.
- Walton, Paul, y Gamble, Andrew, *From Alienation to Surplus Value*, Londres, Sheed and Ward, 1972.
- Wood, Allen, "The Marxian Critique of Justice", en: *Philosophy and Public Affairs* 1, 1972, pp. 244-282.

ÍNDICE GENERAL

<i>Agradecimientos</i>	5
<i>Introducción</i>	7
I. <i>La ontología de la sociedad: individuos, relaciones y desarrollo de la comunidad</i>	25
Relaciones sociales en las tres etapas de desarrollo histórico	28
La ontología de los individuos en relación	62
II. <i>La ontología del trabajo: objetivación, tecnología y la dialéctica del tiempo</i> ...	74
Objetivación y enajenación	75
El trabajo y la creación del tiempo	94
III. <i>Hacia una teoría de la causa del trabajo: acción y creación en la ontología social de Marx</i>	108
La causalidad del medio de acción	114
La causalidad como una relación interna	130
La apariencia de causalidad como una relación externa bajo el capitalismo ...	135
IV. <i>La ontología de la libertad: dominio, libertad abstracta y el surgimiento del individuo social</i>	144
Los conceptos de libertad negativa y positiva	147

La libertad como presuposición y producto de la actividad 155

La dialéctica de la libertad en las etapas de desarrollo social 165

V. La ontología de la justicia: interacción social, enajenación y el ideal de la reciprocidad 176

Relaciones sociales, enajenación y las formas de reciprocidad 180

El significado de la justicia y su relación con la libertad 219

Bibliografía 235

ver en el
151 valores

- 8/15 ...
- 37/ ...
- 38/1 ...
- 44) ...
- 47) ...
- 51) ...
- 53) ...
- 57) ...
- 60) ...

... del ...

5 D) ...

(37) ...

Este libro se terminó de imprimir el 27 de abril de 1983 en los talleres de EDMEX, S. A., Calle 3, núm. 9, Alce Blanco, Naucalpan, Edo., de México. La composición se efectuó en Colofón Impresores, S. A. de C. V., Ramón Fabié 15-1, 06860 México, D. F., empleándose tipos Bodoni de 8:9, 9:10 y 10:11 puntos. Se tiraron 5 000 ejemplares. Alberto Cue cuidó la edición.

... relaciones ...

... de ...

... 6/67 ...

... 72, ...

... 7/10 ...

... 82/83 ...

... 89) ...