



De **Marx**
y el marxismo
Propuesta
de lecturas

Joaquín Miras Albarrán



Els Arbres de Fahrenheit
Biblioteca de ciències socials d'**espai Marx**

Índice

Propuesta de lecturas I

Textos de Marx	2
Manifiesto comunista	3
Tesis contra Feuerbach	11
La Ideología Alemana	15
El 18 brumario de Luis Napoléon Bonaparte	18
Guerra civil en Francia	22
El Capital. Crítica de la economía política	25

Propuesta de lecturas II

Textos de autores marxistas sobre el marxismo	33
Antonio Labriola	38
Antonio Gramsci	40
György Márkus	45
Edward P. Thompson	49
Maurice Godelier	54
Raymond Williams	58
Arthur Rosenberg	64
Georg Lukács	69
István Mészáros	77
Lev Vygotski	81
Robert Brenner	86

Propuesta de lecturas I

Textos de Marx

Esta selección de textos tiene como propósito facilitar el acceso bibliográfico al marxismo de un lector que se quiera iniciar en el conocimiento de esta corriente de pensamiento.

Está constituida por dos partes. En la primera se indican títulos de textos escritos por Carlos Marx o por él en colaboración con Federico Engels.

En la segunda parte se incluyen títulos de autores que se consideran parte de esta tradición de pensamiento y que han elaborado obras para exponer su concepción sobre el mismo.

En esta nota, nos referimos a los clásicos fundadores de marxismo, Carlos Marx y Federico Engels, empleando su nombre en castellano, porque es una tradición, y una muestra de que se han convertido en clásicos nuestros, parte del legado popular.

Introducción a la obra de Carlos Marx y Federico Engels

Manifiesto comunista

Carlos Marx y Federico Engels, **Manifiesto comunista**. Existe edición de Ed. El Viejo Topo

Este texto, escrito por Marx y Engels y publicado en alemán en 1848 es la obra de ambos más conocida. Texto breve -el cuerpo de texto, sin los prólogos, consta de unas 30 páginas en formato de bolsillo-. A veces, muy erróneamente, se lo considera una lectura sencilla y con poca sustancia. Esto hace que debamos salir al paso de estas ideas, elaborando una nota más larga de lo que serán las demás.

El Manifiesto Comunista se compone de tres capítulos más una breve introducción. En general se le otorga el valor que merece sólo al primer capítulo. En él se nos presenta la hipótesis heurística de los autores: hasta el presente, la historia de la humanidad ha sido la historia de las luchas de clases. Y a continuación se nos explica de forma brillante y asombrosamente condensada la historia de las radicales transformaciones sociales que han acaecido desde que la burguesía ha pasado a convertirse en la clase dominante mediante el desarrollo de los medios de producción y la extensión de su dominio por el planeta entero. Como consecuencia de esa verdadera revolución económica, material, del mundo, surge la clase obrera explotada, único sujeto capaz de revolucionar, a su vez, la sociedad creada por la burguesía. El estilo de este capítulo, como el del resto del texto, es fulgurante, posee gran calidad expresiva.

Pero es el capítulo segundo donde los escritores dan respuesta a la pregunta sobre el estatuto intelectual del marxismo. En primer lugar, el marxismo no es una teoría elaborada por estudiosos de la sociedad, y menos, aún una ciencia. “Los comunistas [es el nombre que le dan a su

hacer y pensar] no forman un partido aparte, opuesto a los otros partidos obreros. (.) No proclaman principios especiales a los que quisieran amoldar el **movimiento** proletario. (.) Las tesis teóricas de los comunistas no se basan en modo alguno en ideas y principios inventados o descubiertos [ciencia] por tal o cual reformador del mundo” (citado por la Ed. de El Viejo Topo, pág. 42)

Esto expresa que lo que sea el saber de los comunistas no es episteme. No es un saber que, mediante un método de investigación, permita averiguar o hacer prognosis sobre las posibilidades de futuro de una sociedad dada, y a partir de ese saber cognitivo se elabore un programa de cambios y una hoja de ruta para alcanzar los resortes institucionales que dan la capacidad de introducir cambios.

En segundo lugar su objetivo es la parénesis, el apóstrofe, la amonestación a que se cree, mediante auto creación, un movimiento organizado que protagonice la acción política: “el objetivo inmediato de los comunistas es el mismo que el de todos los demás partidos proletarios: la formación del proletariado como clase” (pág. 43).

Queda claro que el proletariado, como entidad formada por individuos, no es “clase”. Es solo gente asalariada, explotada, que, si se organiza, puede constituirse como clase. Lo es, en todo caso, como posibilidad, “en potencia”; o, según la traducción al castellano del término alemán creado para traducir el latín “en potencia”, que, a su vez, es traducción del griego “*dynamis*”: lo es “en sí”.

De hecho, para los hombres, de formación clásica, que utilizaron y acuñaron el uso de la palabra “clase”, en ella está el significado de organización voluntariamente decidida, a la que se nos convoca para que nos sumemos. “*Classis*” es el nombre de la organización militar de los ciudadanos romanos, a la que eran convocados por la llamada de la trompeta denominada “*classicum*”. A su vez, esta palabra procede del griego, en el que *clesis* -κλήσις- significaba llamamiento e invitación. Y

este término podía usarse también, en griego, para denominar a los individuos organizados en marinería militar. Así que no solo “proletariado” es término tomado del latín clásico, sino también “clase”, y, por supuesto, “democracia” -del griego-. Este otro término, “democracia” -“...la conquista de la **democracia**” (pág. 52)- era propio de la extrema izquierda. Las demás fuerzas de izquierdas, cuando querían caracterizar el régimen que postulaban, recurrían a la palabra “república”. Se sabía que, para toda la tradición, “democracia” era el nombre de un régimen basado en el poder plebeyo de los pobres contra los ricos: “[hay] democracia cuando son soberanos los que no poseen gran cantidad de bienes, sino que son pobres” [Aristoteles, **Política**, 1279 b].

El uso por parte de Marx y Engels de todo este material lingüístico no debe extrañarnos. Marx y Engels pertenecen a la tradición política mediterránea o clásica. Y poseen conocimiento de las lenguas y los textos clásicos. Marx elabora su tesis doctoral sobre la libertad en Demócrito y Epicuro, autores cuya obra se encuentra de forma fragmentaria y desperdigada como cita en los textos de otros autores clásicos griegos. Para poder hacer su trabajo de investigación, Marx debió leerse todo el corpus filosófico clásico y hacerlo en griego.

Pero volvemos al texto, y a la misma cita. La tarea de los partidos, según escriben los clásicos, resulta ser, no la representación política, ni la gestión institucional. Tampoco una tarea cognoscitiva, de estudio social. Sino una tarea práxica, una tarea de creación de sujeto activo. Una tarea ontológica, de producción de nuevo ser social, de génesis de realidad social nueva activa: “formación del proletariado en clase”. La palabra normalmente traducida como “formación” o como “constitución”, es el término alemán “*Bildung*”. Esta palabra, de la misma raíz que la inglesa “*building*”, traduce los términos clásicos *paideia* o *aedificatio* -ésta última, referida a la actividad humana, ha

quedado reducida al lenguaje religioso, como “edificante” y “edificación del alma”-. Y se refiere a la construcción de realidad humana nueva mediante el hacer colectivo -la deliberación o *boulesis* y la acción-. La traducción más exacta de la misma sería “conformación”.

Las tesis de los comunistas, su pensamiento, no es investigación científica, sino saber segundo o filosofar a partir de la experiencia que surge de la clase previa su organización: “[Las tesis de los comunistas] No son sino la **expresión** de conjunto de las condiciones reales de una lucha de clases **existente**, de un **movimiento histórico** que se **está desarrollando ante nuestros ojos**” (pág. 43).

Prioridad de la actividad real creada por el sujeto que se crea a sí mismo mediante su organización y actividad. Prioridad de la actividad real sobre el pensamiento de los comunistas, que es, tan solo “expresión” reflexionada ex post.

Por ello mismo, el futuro no depende de la ciencia. La ciencia solo puede explicar la realidad dada, ser *explanans* de un *explanandum* previamente existente. Y si ese objeto dado que debe ser explicado cambia, el saber episteme no puede decir nada sobre el mismo desde su conocimiento anterior. Deberá, en todo caso, estudiarlo nuevamente y explicarlo -“condicionales contrafácticos”-, dar cuenta, ex post, de lo ya acaecido y explicar lo que emerge de ello.

El pensamiento al que se refieren nuestros clásicos, sin embargo, es de otra índole. Se trata de una reflexión sobre el hacer o actividad concreta, singular, que emerge del movimiento real, en la medida en que éste movimiento existe empíricamente. Una reflexión que trata de hacerlo comprensible como totalidad singular concreta, poniendo en relación cada concreto hacer con el hacer concreto que emerge del mismo proceso de movilización en otros lugares en el mismo momento. Una reflexión segunda, en consecuencia, que tiene la intención de serle entregada, en retorno, al mismo movimiento: a la opinión pública

constituida por los miembros organizados del movimiento. Devolución que pretende, en primer lugar, que cada individuo se percate de que su actividad genera verdadero cambio en la realidad; y que su propia actividad organizada está en proceso de cambio, como lo está el mismo individuo, su experiencia, su capacidad de hacer, su imaginación creadora, su antropología en general. En segundo lugar, pretende invitar a la reflexión sobre el inmediato futuro del hacer en proceso a cada individuo formante copartícipe del movimiento; futuro hacer inmediato a emprender como continuación que no puede ser propuesto por alguien externo al movimiento, sino que se fragua en la deliberación, a partir de la experiencia que la actividad emergente genera. El marxismo es, en consecuencia, no el pensamiento creador concreto que dirige la actividad; sino pensamiento segundo, un Filosofar sobre la actividad, una filosofía de la praxis que ayuda a que el pensamiento creador emerja con más facilidad, a que la deliberación sea más consciente. Un saber segundo que aporta elementos intelectuales, históricos, etc a la misma para que se auto comprenda mejor, que sale al paso de las intoxicaciones ideológicas que tratan de frenar el proceso, que urge a que la deliberación se produzca y contemple la totalidad de la actividad real.

Veamos si esto es compartido por nuestros clásicos. Hacia el final del capítulo segundo, en un paso muy célebre y visitado, nuestros clásicos escriben: “El proletariado se valdrá de su dominación política para ir arrancando gradualmente a la burguesía todo su capital (.) Esto, naturalmente no podrá cumplirse al principio más que por una violación despótica del derecho de propiedad”

Justo a continuación -y éste es el paso que nos interesa destacar ahora-, el texto prosigue: “es decir, por la adopción de medidas que, desde el punto de vista económico [“punto de vista económico”]: ciencia

económica] parecerán insuficientes e insostenibles, pero que **en el curso del movimiento, se sobrepasarán a sí mismas...**” (pág. 53).

Es el proceso del movimiento de lucha el que irá decidiendo y adoptando medidas que, a la ciencia, que solo conoce el mundo del capital porque es el único estudiable dado que es el único existente, le parecerán “insuficientes” e “insostenibles”.

No se trata de negar que Marx, y también Engels, hayan elaborado investigación científica. La obra de Marx **El Capital**, cuyo género literario es más complejo que el de la sola ciencia, incluye mucha y buena investigación científica. Pero la misión encomendada al saber científico no es la de permitir la creación de un estado mayor especializado y minoritario, una elite, cuyo saber privilegiado le permita dirigir a los demás. El saber científico elaborado por Marx se dirige a la totalidad de la opinión pública de los subalternos y de la gente moralmente digna. Pero, sobre todo y además, tiene una intención “tan solo” - y “nada menos que”- **crítica**: “crítica de la economía política”, en este caso, y tal como reza el subtítulo de la obra. La tarea que se le encomienda es la lucha ideológica contra intoxicaciones intelectuales que favorecen la pasividad y el conformismo mediante la apología del capitalismo

Precisamente, y como consecuencia de que se haya concebido al marxismo, muy a menudo, como “ciencia”, y, por tanto, como una ciencia creada por Marx y Engels, resultaba imposible concebir que antes de ellos hubieran existido otros revolucionarios cuyo hacer hubiese sido semejante al de nuestros clásicos. Para ello hubieran debido partir de la ciencia, pero ésta no había surgido hasta que la elaboraron Marx y Engels. En consecuencia, todos los anteriores pensadores de la igualdad etc., han sido considerados “utópicos”.

Pero Marx y Engels, que no consideraban que su pensamiento fuese “ciencia” sino “expresión”, filosofar que expresa el movimiento

histórico de masas real en su lucha concreta, sí creían que había habido otros, antes que ellos, que habían realizado un cometido análogo al suyo. El apartado 3 del capítulo tercero se abre con un epígrafe en letras capitales que reza: “EL SOCIALISMO Y EL COMUNISMO CRÍTICO-UTÓPICOS” (pág. 65).

Su primera frase la dedican a excluir de esa consideración a un gran revolucionario, a quienes ellos no consideran utópico, Babeuf

Escriben: “No se trata aquí de la literatura que en todas las grandes revoluciones sociales modernas ha formulado las reivindicaciones del proletariado (los escritos de Babeuf, etc).

A menudo, sin embargo, junto al nombre de Babeuf aparece una llamada que nos remite a una nota. Esta suele rezar: “...revolucionario francés, destacado representante del comunismo utópico...”

... es el cientifismo, es culpa del cientifismo. Pero Marx y Engels no eran positivistas comteanos, sino enemigos declarados del positivismo.

El marxismo no es cognición de futuro, no es *Intelligentia*, sino *Volumptas*. No es *Scientia*, o saber, sino admonición para que nos constituyamos en *Potentia* o poder, poder hacer creador nuevo. Es invitación a constituirnos en movimiento creador de mundo nuevo, de nuevo orden social, mediante la actividad nueva generada por los individuos organizados, la cual crea, a la vez, las facultades y necesidades nuevas en los individuos organizados para la actividad. Invita a crear una nueva razón creadora -razón práctica nueva- sobre la que el marxismo es filosofar, saber segundo. Un saber segundo que solo se puede elaborar mediante la organización directa en el movimiento, esto es, compartiendo la experiencia nueva que genera el nuevo hacer en sus actores, y que es la que debe ser reflexionada y desde la cual se puede comprender la totalidad concreta, singular, histórica, del proceso.

Las mismas ideas expuestas en **El Manifiesto** pueden ser encontradas en el pensamiento político del Marx maduro, por ejemplo, en sus cartas sobre la AIT

-Carta de Marx a Ludwig Kugelmann, de Hannover (Baja Sajonia), Alemania. La escribe desde Londres, el 9 de octubre del 1866.

-Carta de Marx a Friedrich Bolte, de Nueva York. La escribe desde Londres, el 23 de noviembre de 1871.

Creemos que con estas notas el lector ya dispone de abrelatas suficiente para adentrarse en este texto con cautela, a sabiendas de que es mucho más de lo que parece.

Tesis contra Feuerbach

Existe otro famoso, y muy breve, texto, escrito por Marx en 1845. Las 11 tesis en que resume su pensamiento sobre el filósofo Ludwig Feuerbach. El texto ocupa, como máximo, dos páginas en formato de bolsillo. Este texto es considerado, muy a menudo, como el primer texto marxista de Marx. Creemos que, antes de este texto, ya hay en la obra escrita de Marx, otros escritos verdaderamente valiosos. Pero concordamos con quienes otorgan gran valor al escrito de las Tesis contra Feuerbach.

No todas las traducciones en castellano son lo suficientemente correctas. Y a menudo, incluso, comienzan saltándose el título puesto por Marx: “**Ad Feuerbach**”. “ad” es preposición latina que expresa “hacia”, pero también “contra”.

Sus ideas son una reafirmación de la noción de actividad elaborada por Hegel -elaborada por Hegel mediante la radicalización de la praxeología aristotélica-. El problema es que normalmente, no se explicita la clave de interpretación de la que se debe partir para comprender el texto, y el lector cree estar ante un texto de teoría epistemológica, de metodología científica, sobre cómo se conoce el mundo objetivo por parte del sujeto cognoscente. Conocimiento del mundo objetivo por el sujeto a partir del cual el sujeto operará sobre ese mundo, por ejemplo, el mundo social, como ante un ente objeto frente a él, una vez estudiado científicamente, y en plan ensayo y error. Si ha adquirido buen conocimiento epistémico sobre la realidad, esto se demostrará porque actuará certeramente y logrará sus propósitos -razonamiento análogo al de la prueba de laboratorio de química: habíamos conjeturado que el líquido era un ácido y el tornasol cambia de color hacia el anaranjado, señal de que hemos acertado. Etc

Nada de eso.

El texto, desde la primera tesis, Marx rechaza la oposición entre un objeto fijo, cosa, y un sujeto dotado de unas características “subjetivas” igualmente fijas, y ambos sin relación previa entre sí. Se está reflexionando, evidentemente, sobre la realidad social cultural humana.

Para el autor de las tesis la realidad “objetiva” es la consecuencia, o el producto, de la actividad organizada de los individuos de la sociedad. No es objeto, sino actividad objetivada, actividad reiterada constantemente, de la comunidad, que está organizada según unas relaciones sociales y que maneja un saber hacer, también creado por los seres humanos. Por ello, eso que “parece ser” objeto -y se lo parece a Feuerbach- no es objeto, sino, y tal como reza la primera tesis contra los errores de Feuerbach, “actividad sensiblemente humana (.) práctica”. Actividad psicofísica que se ejecuta aplicando un saber hacer.

Y por otro lado, el sujeto no es un ente natural fijo, enfrentado y al margen de esa “cosa-mundo social” y de la actividad que genera, tal como, también, cree Feuerbach. Es, por el contrario, subjetividad construida mediante la actividad generada -en comunidad y deliberación- por el ser humano. Sus necesidades, su antropología, sus facultades, sus capacidades, son creadas por la actividad; la propia y la ajena. Por la misma actividad comunitaria que produce esa realidad aparentemente “externa”.

La prioridad está en la práctica, cuyo saber hacer surge de la comunicación para la actuación. Y que cambia constantemente, porque el ser humano constantemente crea en común nueva actividad. Precisamente, Marx reprocha a Feuerbach la recaída en la oposición entre objeto y sujeto en lo que hace al ser humano, esto es, le reprocha la naturalización de la realidad humana.

Cuando los subalternos nos organizamos, somos nosotros los que marcamos el paso a la creación de nueva práctica que produce, a la par, nuevo mundo y nueva antropología. Cuando no, es la clase dominante: el mundo no para de cambiar, y lo hace de forma imposible de pronosticar, porque la práctica es cambiante, es creadora. Creamos, generamos, nueva actividad organizada. Pensemos en los últimos ¿30? años -cada cual “según sus capacidades”-. Repararemos en que el mundo no ha cesado de cambiar y que nunca pudimos -nunca nadie pudo- preverlo. La caída de la URSS o el 15m. El problema no es nuestra mala epistemología, sino que somos creadores en comunidad de *novum perpetuo*, de un hacer nuevo constantemente. O, al menos, esa es la tesis que se cuece en las tesis Feuerbach. Y por ello, por ejemplo, en la tesis tercera se dice: “la doctrina materialista del cambio de circunstancias y de la educación olvida que las circunstancias son cambiadas por los hombres y que el educador debe ser educado. (...) La **coincidencia** del cambio de las circunstancias y de la actividad humana o **autocambiamiento** [cambio de los hombres como consecuencia de su misma actividad] no puede ser aferrada y racionalmente comprendida más que como *práctica revolucionaria*”. No hay otra forma de comprenderla.

Por ello mismo, y como la actividad es colectiva y su posibilidad de control y cambio o creación depende de las relaciones sociales que organizan la misma; y como el individuo no es sino el resultado de la actividad que ejerce en comunidad, Marx escribe en la tesis sexta: “la esencia humana no es una abstracción inherente al individuo singular [“ser natural”]. En su realidad efectiva, ella es el conjunto de relaciones sociales”, las cuales son históricas, cambiantes, y por ello y en consecuencia, lo es nuestra propia antropología.

Si podemos hacer la revolución: si la revolución social es posible y no un dislate de la mente, es precisamente porque “el mundo”, el “mundo

real” no es cosa, no es naturaleza. Sino que es simplemente, como lo somos los sujetos, producto de nuestro hacer organizado. Y si cambiamos el hacer, cambiamos el mundo y nos cambiamos a nosotros mismos. No hay otra. En consecuencia, tiene todo el sentido la undécima, y última tesis contra Feuerbach: “Los filósofos se han limitado a *interpretar* el mundo de distintos modos: lo que importa es *transformarlo*”.

Evidentemente, por ello, hay tanto empeño en tratar de intoxicarnos haciéndonos creer que somos antropologías naturalmente determinadas, biológicamente constituidas y pulsionadas de forma innata hacia un hacer, y, en consecuencia, nuestro hacer es inmodificable en lo fundamental. Pero la historia de la humanidad revela lo falso de tal idea.

La Ideología Alemana.

Las primeras setenta páginas de **La Ideología Alemana**, de Marx y Engels. Este libro reproduce de forma retocada, un escrito elaborado al alimón por Marx y Engels en Bruselas, entre 1845 y 1846, y que en realidad era un texto en donde Marx y Engels volcaban sus críticas a diversos filósofos de la denominada izquierda hegeliana, para aclararse sobre ellos y elaborar su propia posición. Pero el manuscrito, al menos en el estado en que lo dejaron los autores, no era una elaboración realizada para ser publicada, con independencia de que, posteriormente lo hubiesen utilizado para extraer ideas y partes del mismo, y publicarlos. Por eso en diversos países en que se presta más atención a la publicación de la MEGA 2 -**Marx, Engels gesamtausgabe 2**, la edición filológica de las obras completas de Marx y Engels, siguiendo las indicaciones de sus redactores, se está ya editando una versión distinta de la tradicional.

El primer capítulo de la obra, que es poco más de 70 páginas -de las 700 largas de la obra- aparentemente está dedicado a criticar a Feuerbach. Este capítulo es un texto muy legible porque Marx y Engels se apartan de la técnica de anotar las ideas de Feuerbach, mediante citas del mismo, para pasar a criticarlas inmediatamente. Los escritos de nuestros clásicos en que ocurre esto son más difíciles y áridos de entender, debido al desconocimiento del texto íntegro que se critica, al desconocimiento de los debates en los que se integra la crítica, y a la comprensión fraccionada que imponen las citas. No es este el caso.

Las setenta páginas a las que hacemos referencia son una presentación elaborada por Marx y Engels de lo que se debe entender por materialismo histórico. Ellos resumen y presentan ahí la primera síntesis de conjunto sobre el marxismo. En su explicación de las características constituyentes del ser humano, establecen que el ser humano es un ser social, y que en consecuencia la clave que permite comprender en cada

momento la sociedad y su decurso, son las relaciones sociales contraídas entre los individuos, que son cambiantes. Son las relaciones sociales específicas las que generan una determinada forma de hacer. El ser humano es un ser histórico: cambia al cambiar su actividad. La historicidad es un constituyente ontológico del ser humano. La historia no es mera diacronía, simple paso del tiempo. Sino autotransformación de la realidad humana como consecuencia del cambio de la actividad humana.

En estas páginas, en consecuencia, Marx y Engels nos explicitan cual es la concepción antropológica, elaborada por ellos, de la que parten en sus estudios y trabajos de investigación, así como en su concepción de lo que es la política. “Podemos distinguir al hombre de los animales por la conciencia, por la religión o por lo que se quiera. Pero el hombre mismo se diferencia de los animales a partir del momento en que comienza a *producir* sus medios de vida (.) Al producir sus medios de vida, el hombre produce indirectamente su propia vida material. El modo como los hombres producen sus medios de vida depende, ante todo, de la naturaleza misma de los medios de vida con que se encuentran y que se trata de reproducir. Este modo de producción no debe considerarse solamente en cuanto es la reproducción de la existencia física de los individuos. **Es ya, más bien, un determinado modo de actividad de estos individuos, un determinado modo de manifestar su vida, un determinado *modo de vida* de los mismos. Tal y como los individuos manifiestan su vida, así son. Lo que son coincide con su producción, tanto con *lo que* producen como con el modo *cómo* producen (.)** Nos encontramos, pues, con el hecho de que determinados individuos, que, como productores, actúan de un determinado modo, contraen entre sí estas relaciones sociales y políticas determinadas. La observación empírica tiene necesariamente que poner de relieve en cada caso concreto, empíricamente y sin

ninguna clase de falsificación, la trabazón existente entre la organización social y la política y la producción” (citado por la Ed. de Grijalbo, pp.19 y 25)

En esas páginas, y entre otras muchas valiosas ideas que se exponen, encontramos una definición de lo que es el comunismo que se atiene a la tradición praxeológica y por tanto, a las ideas de **El Manifiesto**, que es de fecha posterior; el comunismo no es un “estado” social, sino una praxis de masas: “Nosotros llamamos comunismo no a un *estado* que debe implantarse, un *ideal* al que haya de sujetarse la realidad. Nosotros llamamos comunismo al movimiento *real* que anula y supera el estado de cosas actual” (pág. 37)

Creemos que las indicaciones que llevamos anotadas son suficientes para dar la medida del interés del texto.

El 18 brumario de Luis Napoleón Bonaparte

Esta obra fue escrita en 1852 por Carlos Marx para ser publicada en una revista neoyorkina de izquierdas. Tiene una extensión de poco más de 100 páginas en formato bolsillo. Y es un prodigio de escritura fulgurante. Carlos Marx escribía muy bien, y éste es uno de sus mejores escritos.

El libro estudia un caso histórico específico, el golpe de estado organizado contra la segunda república Francesa por Luis Bonaparte, sobrino nieto del emperador Napoleón Bonaparte. Luis Napoleón accede a la presidencia de la II República y desde esta magistratura destruye la república y se proclama emperador de los franceses en 1852.

Para dar cuenta de este acontecimiento Marx nos resume el inmediato curso histórico de Francia que va desde la revolución de febrero de 1848, con la que se instaura la II República, hasta el golpe de estado de 1852. Explica la correlación de fuerzas, la situación política, las fuerzas políticas que organizaban a la izquierda, la serie de acontecimientos que llevan al heroico levantamiento obrero de julio de 1848, en el que, en tres días, mueren en la ciudad de París más de cuarenta mil obreros, y los acontecimientos posteriores y las medidas adoptadas por el ciudadano Luis Bonaparte, para lograr sus propósitos.

El periodo muestra a las claras que la lucha de clases es una realidad permanente y que es la lucha de clases la que explica el decurso de la historia. Marx abre el texto exponiendo la hipótesis fundamental de su pensamiento, y que debe ser el hilo heurístico de todo estudioso de la realidad, presente o histórica, que se inspire en Marx. Es la idea de libertad y de auto determinación de la humanidad: “Los hombres **hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio** [libertad como “arbitrio” es la denominación que le otorga Hegel a los actos de todo individuo que se orientan en su libre capricho personal y que lo

condenan a la catástrofe], bajo las circunstancias elegidas por ellos mismos, sino por aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y les han sido legadas por el pasado...”(pág. 213 de Ed. Austral)

Es conveniente destacar esto para salir al paso del poco afortunado prólogo que escribe Engels en 1885 en el que dice que Marx “descubrió la gran **ley que rige la marcha de la historia**”; a continuación insiste y reitera la idea para terminar: “Dicha ley, que tiene para la Historia la misma importancia que la ley de transformación de la energía **para las Ciencias Naturales...**” (pág. 212). Frente a la libertad de los seres humanos que eligen su hacer con consciencia de lo que enfrentan, vemos despuntar el determinismo cientifista de la mano de Engels.

El estudio de Marx indaga sobre una formación social contemporánea; por ello, los acontecimientos que Marx explica y pone en claro son lecciones válidas para el presente, y han sido tenidas en cuenta como modelo para estudiar las coyunturas políticas contemporáneas por los revolucionarios e historiadores marxistas.

La obra nos presenta las consecuencias que acarrea una situación en la que la clase dominante burguesa carece de hegemonía sobre la sociedad, no cuenta con el apoyo social mayoritario para su proyecto social y se encuentra dividida y enfrentada entre sí. En esa situación, una clase obrera minoritaria, que tampoco ha sabido crear un consenso social en torno a un proyecto popular mayoritario atrayéndose a la mayoría campesina explotada, pero que sí está organizada como clase, aprovecha el vacío de poder real para imponer la “república social”, por las armas, en febrero.

En una situación tal, la república social, el proyecto obrero, “se hallaba en la contradicción más peregrina con (...) el grado de desarrollo alcanzado por la masa”. En esa situación de atomización y falta de organización real, la clase obrera, aislada del campesinado mayoritario,

esto es, aislada del grueso de las restantes clases subalternas, (pág. 311 y 312) podía ser aplastada militarmente.

Una vez se ha liquidado al único sector social organizado existente en esa desorganizada “sociedad gelatinosa”, desvertebrada, no existe subjetividad organizada que pueda oponerse a cualquier aventura política.

Es la situación aprovechada por “la hez, el desecho y la escoria de todas las clases” (pág. 267) a la que pertenece el mismo Luis Napoleón Bonaparte, y que es lo que Marx denomina “lumpemproletariado”. Pese a su nombre, un poco equívoco, este grupo social no es una fracción de clase de los obreros, si bien hay en ella, también y junto a elementos de todas las otras clases sociales -burgueses, aristócratas, pequeños burgueses, clases medias, etc.- individuos de la clase obrera.

Luis Napoleón organiza a estas gentes para que sean el partido de intervención violenta, y además, aprovecha la admiración que el campesinado desorganizado y defraudado con la segunda república, sentía hacia el viejo Napoleón, el emperador, para atraerse en lo posible al campesinado y darle a su régimen una base de masas.

Estamos ante la contemporaneidad y sus características. Las masas de plebeyos hemos saltado al mundo de la política y hasta las fuerzas extremadamente reaccionarias, hasta los fascismos, tienen la necesidad de construir consensos y no pueden sostenerse en el poder sino con el apoyo de amplias fracciones de las clases subalternas. En el momento en que deja de existir hegemonía, y en ausencia de una alternativa clara de proyecto y clase, se dan las condiciones sociales para los aventurerismos.

Marx resume, en otra obra posterior - **Guerra civil en Francia**, la siguiente a la que nos vamos a referir -, lo que posibilitó el imperio de Luis Napoleón: “era la única forma de gobierno posible en un momento

en que la burguesía había perdido ya la facultad de gobernar el país y la clase obrera no la había adquirido aún” [Op. Cit, Ed. Ricardo Aguilera editor, pág. 65]. Esta es la circunstancia generadora de los “bonapartismos”.

Estos análisis fueron la fuente de inspiración en la que bebe Antonio Gramsci para estudiar el fascismo y para estudiar los diferentes estadios sociales posibles en su concreta organización interna -sociedad gelatinosa, sociedad civil organizada, trincheras y casamatas, guerra de movimientos, guerra de posiciones...-. Conviene que tengamos en cuenta estas lecciones para saber cómo debemos obrar en la fase histórica actual, en la que comienza a quebrarse la hegemonía burguesa sobre la sociedad.

La obra nos muestra también que las clases sociales no son elementos estructurales, sino colectivos sociales organizados que surgen como consecuencia de la autoorganización: “en los Estados Unidos de América [recordemos que el texto se escribe para ser publicado en EEUU] (.) si bien **existen ya** clases [las clases no son por tanto consecuencia “natural” emanada de las relaciones sociales de explotación], éstas no se han plasmado todavía, sino que cambian constantemente y se ceden unas a otras sus partes integrantes en movimiento continuo” (pág. 222).

Y Marx denuncia, además, el estado moderno o burocracia estatal como instrumento de coacción que no puede ser heredado por los explotados. El estado es definido como una “inmensa organización burocrática militar (.) espantoso organismo parasitario (.) [que] surgió en la época de la monarquía absoluta (...)” [pp 309, 310]. En consecuencia el estado debe ser destruido; no se debe aspirar a tomarlo y gestionarlo como instancia para la realización de la política.

Creemos que estas líneas bastan para mostrar la importancia de la obra, y ayudar a aproximarse a la misma.

Guerra civil en Francia

Es otra joya escrita por Carlos Marx, cuya extensión no alcanza el centenar de páginas en formato de bolsillo. La obra trata sobre la Comuna de París.

En 1870 -1871 estalla la guerra franco prusiana, en la que el Imperio de Luis Napoleón Bonaparte es aplastado y él mismo es hecho prisionero. Las tropas prusianas cercan la ciudad de París. En esa situación de hundimiento de régimen, las clases subalternas parisinas se insurreccionan e instauran un nuevo poder político popular, desde el 18 de marzo de 1871 hasta el 28 de mayo

Pocos días después de que la Comuna haya sido aplastada, Marx le rinde este homenaje y la estudia para poner de relieve cómo surge de ella un embrión de nuevo tipo democrático, -esto es, no burocrático-representativo-, de orden político. Un nuevo poder democrático cuyas instituciones estaban basadas en la autoorganización de las masas populares para deliberar y decidir políticamente, y en el que se evita la representación política.

Un poder democrático que, cuando es estrictamente necesario delegar en representantes, establece el mandato imperativo -son los electores quienes deliberan y deciden lo que debe defender el servidor mandatado - y la revocación inmediata en todo momento, respecto de su cargo, del delegado elegido.

En el conjunto de breves textos que constituye esta obra se explican las condiciones sociales y geopolíticas que se dan en Europa tras el congreso de Viena, y cuya evolución conduce a la guerra franco prusiana.

También se nos caracteriza la clase obrera parisina que es la que protagonizará, en su momento la experiencia de la comuna: “Hacia 1871, y hasta en París, centro del artesanado artístico...” (pág. 17). Una

clase obrera de cultura artesana, esto es, fuertemente autoorganizada para controlar el proceso productivo, y, a la vez, para organizar la vida cotidiana o reproducción material de su vida. Dotada de instituciones auto gobernadas de formación, consumo, esparcimiento -“ocio”- etc., esto es, una cultura material en sentido antropológico. Lo que generaba una experiencia de vida en sus individuos formantes que les permitía comprender que el gobierno de la vida social depende de la capacidad de instaurar las mediaciones que dan el control sobre la actividad, esto es, del poder que se tiene sobre la propia actividad organizada¹.

La idea central expresada en 1871 por Marx es la misma que la de 1852: “pero la clase obrera no puede limitarse simplemente a tomar posesión de la máquina del Estado tal y como está y servirse de ella para sus propios fines. El Poder estatal centralizado, con sus órganos componentes: el ejército permanente, la policía, la burocracia, el clero y la magistratura- (.) procede de los tiempos de la monarquía absoluta y sirvió a la naciente sociedad burguesa (.) Después de cada revolución, que marca un paso adelante en la lucha de clases, se acusa con rasgos cada vez más destacados el carácter puramente represivo del Poder del Estado” (pp. 62, 63).

El estado burocrático es la privatización de la política a manos de los que lo controlan, por ello, la Comuna instauró un verdadero poder democrático y: “los cargos públicos dejaron de ser propiedad privada de los testaferros del gobierno central” (pág. 66)

La democracia exige un fuerte desarrollo del carácter social de la propia sociedad, pero bajo el carácter “público”, y no “estatal” de esa nueva organización, que entonces, sí, es democrática; por ejemplo: “[En la Comuna] Todas las instituciones de enseñanza fueron abiertas

¹ Un libro que puede ser útil para comprender cómo es la clase obrera francesa del siglo XIX es **Trabajo y revolución en Francia**. William Sewel, Ed Taurus, M. 1992.

gratuitamente al pueblo y al mismo tiempo, emancipadas de toda intromisión de la Iglesia y del Estado” (pág. 67)

En resumen y para terminar, “la Comuna era, esencialmente, un gobierno de la clase obrera, fruto de la lucha de la clase productora contra la clase apropiadora, la forma política al fin descubierta para llevar a cabo dentro de ella la emancipación económica del trabajo” (pág. 71)

El proyecto que se diseña en estas páginas es el de la autoorganización de los explotados y la democracia radical de base, liquidando las estructuras de poder burocráticas.

Como se echa de ver, la política concebida como acción ingenieril, generada desde las instituciones burocráticas del estado por parte de una élite o minoría cualificada por su competencia científica que ocupa los puestos de dirección del aparato estatal, no es marxista. Es más, la concepción de la política como gestión institucional de un programa en representación de los subalternos, impide comprender los motivos de fondo que determinaron la evolución y el fracaso de otras experiencias revolucionarias anteriores. Así, cuando se trata de comprender el fracaso y hundimiento de la URSS, se remite su explicación a causas individuales, personales, a las características de Stalin. Sin reparar en que estado burocrático es “privatización”, según Marx, y que la causa debe ser buscada en el sostenimiento de este aparato.

El Capital. Crítica de la economía política

No puede faltar en estas páginas una propuesta de aproximación a la obra más famosa de Carlos Marx

Como sabemos, **El Capital**, cuyo título verdadero escrito por Marx es **El Capital. Crítica de la economía política**, está siendo reeditado por la MEGA 2.

Tal como ya hemos explicado, MEGA 2 - **Marx Engels Gesamtausgabe**, u Obras Completas de Marx y Engels- es el nombre de un proyecto desarrollado por un comité editorial internacional para publicar la obra completa escrita por Marx y Engels, la mayor parte de la misma nunca publicada.

Demos algún dato más que ahora hace al caso. La edición se realiza con criterios filológicos. Constará de 120 volúmenes dobles. El volumen A llevará el texto en cuestión, y en el B se publicarán las tachaduras y correcciones de Marx, las obras a las que se refiere, el aparato crítico, en general, y los comentarios de los editores. **El Capital**, la obra en cuestión a la que aquí nos referimos, constará, nada menos que de 16 volúmenes dobles.

Esta edición abarca todo el “Ciclo de **El Capital**”. Comprende todos los manuscritos y textos trabajados y publicados por Marx desde que en 1859 diera a la imprenta la **Contribución a la crítica de la economía política**. Con la publicación de esta obra y con su trabajo previo de estudio e investigación, abre Marx un proceso de trabajo sobre el capital, y de “crítica sin contemplaciones” de la escuela de economía política o escuela escocesa, que continuará hasta el final de su vida. Ya antes había estudiado y elaborado aguda y certera crítica contra esta escuela de pensamiento económico, pero es a partir de mediados de los cincuenta cuando reemprende su trabajo de crítica e investigación, y esta vez no lo abandonará ya nunca.

Sabemos que Marx da a la imprenta en 1867 el Primer libro de **El Capital**, que es la única parte de la obra que él finaliza y que se publica bajo su criterio. También son de su voluntad las importantes transformaciones de ese libro que aparecen en la segunda edición de 1873. Entre otras, la importantísima y drástica reelaboración y desarrollo del fundamental capítulo primero, el capítulo penúltimo etc.

Sabemos que, hasta 1867, Marx había escrito la obra completa de **El Capital** cuatro veces, y que de sus distintas redacciones -una de ellas extraviada en gran parte- queda una montaña de borradores manuscritos en cuadernos. Sabemos que la obra, que debía constar de cuatro libros, fue terminada por Engels, tras la muerte de Marx, y quedó convertida en una obra de tres libros. Engels se vio obligado a enfrentarse con la mole de apuntes y borradores, cuyo orden lógico dentro del plan de la obra no se correspondía con la fecha de escritura, y debió seleccionar, interpretar, corregir y ejecutar.

Tiempo después, los borradores de lo que debiera haber sido el cuarto libro que Marx tenía pensado, fueron publicados, como texto autónomo, por Karl Kautsky, bajo el título **Teorías de la Plusvalía**. También Kautsky debió emplearse a fondo e intervenir drásticamente para editar la masa correspondiente de manuscritos.

Pertenecen a ese Ciclo de **El Capital**, también los borradores editados en los años 30 del siglo XX bajo el título de **Grundrisse, o Líneas fundamentales para la Crítica de la Economía Política**, que se corresponden con una parte de los manuscritos de la segunda reescritura elaborada por Marx, y que se incluyen en la edición.

Y se publican también las diversas ediciones del primer libro de **El Capital**, hechas en vida de Marx y que llevan retoques debidos a él mismo, incluida la traducción francesa, en fascículos, para la cual Marx escribió ciertos párrafos y decidió cambios y retoques, aunque no fue él quien la tradujo. Así como los textos que fue escribiendo en borrador

hasta el final de su vida -1883- y que eran continuación de su investigación.

Para quien desee conocer más de esta verdadera “odisea del espíritu” remitimos a los distintos trabajos elaborados por Enrique Dussel, en castellano, sobre los manuscritos y borradores que constituyen esta obra. Dussel ha publicado cuatro libros, dedicando uno a cada una de las reescrituras que Marx hizo sobre **El Capital**.

Pasemos ya a nuestra propuesta. Vamos a permitirnos sugerir al lector que quiere aproximarse a **El Capital**, una muy reducida selección de capítulos de la obra, procedentes todos del libro primero, el publicado Marx.

Sugerimos emprender la lectura por el capítulo penúltimo, vigésimo cuarto -24-, titulado “La llamada acumulación originaria”.

Este capítulo explica cuál es el verdadero origen del capital. Existe una interpretación falsificadora de los orígenes del capital. Es la elaborada por Adam Smith y David Ricardo, sostenida luego por todas las escuelas de economía clásica y neoclásica, y que invade la interpretación de muchos marxistas. Su hipótesis es que el capitalismo surge como consecuencia de la existencia de una institución previa, atemporal o natural, que siempre ha existido en la sociedad: el “mercado”.

Los economistas smithianos y neoclásicos, ficcionan la existencia de una institución eterna, el mercado. Ésta sería la que habría permitido a los burgueses el diligente ejercicio de laboriosa producción, economización y comercialización -¡hormiguitas, abejitas!-. Este laboreo habría generado la constitución de un fondo, acumulado secularmente, denominado capital, o, más trivialmente, propiedad. Este fondo sería la condición que crearía, a su vez, el trabajo asalariado o trabajo enajenado.

Marx denuncia esta interpretación apologética y falsaria, sobre los orígenes del capital, y pone al desnudo la realidad histórica y los orígenes verdaderos del capital.

Las condiciones históricas que posibilitan la génesis del capital es la colosal rapiña abierta por la clase señorial desde el siglo XVI. Mediante la utilización del poder de violencia del estado absolutista, recién creado, los señores de la aristocracia se apoderaron, en una nueva refeudalización, de la inmensa mayoría de las tierras, expulsando de forma masiva a los campesinos². Esto produjo una situación excepcional en la que masas enormes de pobres despojados de sus tierras debían vender su fuerza de trabajo, único recurso de que disponían, para adquirir los bienes más elementales para la subsistencia. Y se veían obligados a competir entre sí para acceder al contrato salarial. Fue la circunstancia que hizo rentable la contratación de mano de obra, a precio reventado, para abastecer al mismo obrero de productos vastos de primera necesidad, de los que sólo comprándolos, podía proveerse. Se penetraba así, por primera vez en la historia, mediante la producción externa y el comercio, la vida cotidiana, el consumo cotidiano de la mayoría de la sociedad.

Hasta ese momento el comercio había excluido la fuerza de trabajo. Los bienes de primera necesidad estaban asegurados a los pobres por las comunidades campesinas y estaban fuera del comercio mercantil desregulado. El comercio fundamental, hasta entonces, era el de “larga distancia” -“Marco Polo”- y estaba dedicado a bienes de lujo -sedas y

² Se puede consultar: Robert Brenner: “Los orígenes del desarrollo capitalista: crítica del marxismo neosmithiano” en **En Teoría**, 3, 1979, pp, 57 a 166. Otro libro de gran interés es **El debate Brenner, estructura de clases agraria y desarrollo económico en la Europa preindustrial**, edición a cargo de T.H. Aston y C.H.E. Philpin, ed. Crítica, B. 1976, libro que publica el debate entre Brenner y otros historiadores. Por su parte, el historiador Peter Kriedte da por sentada la explicación de Marx, pero retrasa el arranque firme del proceso de expropiación y cierre de tierras hasta finales del siglo XVII, comienzos del XVIII. **Feudalismo tardío y capital mercantil**, Ed Crítica, B., 1982. Los estudiosos de la cuenca del Guadalquivir sitúan el comienzo del expolio de tierras por los señores, y el consiguiente cierre de tierras, en el siglo XVI. Todos estos historiadores, entre otros muchos, coinciden en señalar que es el cierre de tierras el inicio del nuevo mundo económico, tal como Marx explica.

demás, chinerías, holandas, azúcar, pimienta, etc. - y los precios de ese comercio, en consecuencia se fijaban, no por competencia entre sus generadores, los lejanos artesanos productores, etc., sino por norma; era un comercio sin lo que nosotros llamamos ahora “mercado”, y, en consecuencia, los precios no eran lo que nosotros denominamos “precios”³. En resumen, el comercio era marginal y suntuario y excluía los bienes de primera necesidad controlados por las comunidades rurales que trabajaban la tierra; excluía además, la tierra y la mano de obra o fuerza de trabajo; apenas existía la relación salarial que según el derecho romano es la que caracteriza al esclavo.

El cambio del que surge el capitalismo, nos explica Marx, se produce mediante “la violencia, partera de la historia”, y por la utilización del poder armado del estado. “En la historia real el gran papel lo desempeñan, como es sabido, la conquista, el sojuzgamiento, el homicidio motivado por el robo: en una palabra, la violencia (.) El proceso que crea la relación del capital, pues, no puede ser otro que el *proceso de escisión entre el obrero y la propiedad de sus condiciones de trabajo* (.) La llamada acumulación originaria no es, por consiguiente, más que el *proceso histórico de escisión entre productor y medios de producción* (.) La *expropiación que despoja de la tierra al trabajador* constituye el fundamento de todo el proceso (.) De esta suerte, la población rural, expulsada de sus tierras y reducida al vagabundaje, fue obligada a someterse, mediante una *legislación terrorista y grotesca* y a fuerza de latigazos, hierros candentes y tormentos, a la disciplina que requería el sistema del trabajo asalariado” (citado por la Ed. De Siglo XXI, pp. 892, 893, 895, 922) “Cadenas”, “látigos”, “hierros candentes”, “terrorismo”, son las palabras con las que Marx define, a lo largo de este capítulo, ese proceso.

³ Karl Polanyi et al. **Comercio y mercado en los imperios antiguos**, Ed Labor, B. 1976

La historia de los orígenes del capital deja de ser una pura evolución armoniosa y gradual, promovida gracias a la “institutio perennis”, “natural” del mercado, y a la frugalidad, habilidad y diligencia de los burgueses, que desarrollan las “fuerzas productivas”, para convertirse en una colosal y bárbara atrocidad basada en el expolio -¿nos suena la acumulación por desposesión?, pues no es nueva-, y la ferocidad de las luchas de clase.

Es la violencia masiva y la alteración consiguiente de las relaciones sociales, la que determina el nuevo orden. No es el desarrollo de la variante independiente “fuerzas productivas” el que propulsa el cambio de relaciones sociales, sino que, por el contrario éstas son el motor o causa del desarrollo del capital y sus fuerzas productivas; y su origen es la violencia estatal, partera de la historia.

Esta explicación por sí formidable, encierra una segunda consecuencia teórica. Nos referimos a la tarea que revela ser la fundamental del estado. El estado pasa a ser el instrumento mediante cuya violencia se logra crear al sujeto explotado. El origen de la explotación y del cambio social no está en la economía, sino en el estado, y su función originaria es crear la explotación mediante la violencia. El origen no es la propiedad privada, la cual se constituye y crea el trabajo asalariado o “trabajo enajenado”. No puede haber propiedad privada si antes no se enajena al trabajador del control de los medios de producción, de la tierra, mediante el terror armado y se lo convierte en esclavo desvalido necesitado de venderse. “La propiedad privada es, pues, el producto, el resultado, la consecuencia necesaria del trabajo enajenado, de la relación externa del trabajador con la naturaleza y consigo mismo. (.) Partiendo de la Economía Política, (.) aunque la propiedad privada aparece como fundamento, como causa del trabajo enajenado, es más bien una consecuencia del mismo (.) esta relación se transforma

después en una interacción recíproca (.) la propiedad privada, (.) su secreto (.) en primer lugar, que es producto del trabajo enajenado...”

Copiamos este texto, que no procede de **El Capital**, para que se vea que Marx supo siempre de esta idea. El texto reproducido procede del folio XXV del primer manuscrito de los **Manuscritos económicos y filosóficos de París de 1844**. Y la certera agudeza de la crítica a la Economía Política por parte de un joven de 26 años, se debe a que esta crítica contra la escuela escocesa de economía -Smith, Ricardo, Stewart-, y la idea subsiguiente de que el estado tiene su origen como medio para crear la explotación, pertenece a Hegel, que los había leído y criticado. La explicación se encuentra en la **Fenomenología del Espíritu**.

Estas son las razones de que propongamos aproximarse a la lectura de **El Capital**, comenzando por el capítulo penúltimo.

Se puede leer a continuación el breve capítulo final, que es un apéndice del anterior, y en cuyas primeras páginas se lee que el capital no está a favor de la propiedad privada, contrariamente a lo que pregona, y, en cuanto puede, emplea la fuerza armada para expoliar a los campesinos, tal como se ve en esa época en África.

Recomendamos pasar, a continuación, al importante capítulo primero, donde encontramos los conceptos clásicos de Marx, valor de uso, de cambio, m-d-m -mercancía-dinero- mercancía-, y d-m-d' -dinero-mercancía-dinero incrementado- , etc.; y donde vemos cómo explica el “despliegue de la mercancía”. Comprendemos entonces cómo es posible que Marx escriba que el despliegue de la mercancía no es anterior al capital, ni, mucho menos, algo eterno y natural, sino que se genera y coincide con la génesis del capital.

Por último nos atrevemos a proponer a nuestro lector un tercer capítulo. Dejamos de lado el hermoso capítulo quinto, para señalar el capítulo décimo cuarto -14- “Plusvalor absoluto y relativo”. Este asunto

es de gran interés para comprender la dinámica interna del capital. En él, el lector encontrará el tema del paso de la “subsunción formal” del trabajo al capital a la “subsunción real” -subsunción es la *traslatio* de la palabra *aufhebung*, la cual a su vez es la *traslatio* de la palabra latina *subsuntio*, *subsumere*-, noción fundamental, que también hemos encontrado ya en el penúltimo capítulo, pero que se explica por primera vez en el décimo cuarto. Y otras muchas cosas interesantes. Por ejemplo: “La producción capitalista no solo es producción de mercancía; es, en esencia, producción de plusvalor (.). Si se nos permite ofrecer un ejemplo al margen de la esfera de la producción material, digamos que un **maestro de escuela**, por ejemplo, es un trabajador productivo cuando, además de cultivar las cabezas infantiles, se mata trabajando para enriquecer al propietario. Que este último haya invertido su capital en una fábrica de enseñanza en vez de hacerlo en una fábrica de embutidos, **no altera en nada la relación**” (Ed siglo XXI, pág. 616)

Y, para comenzar a leer **El Capital**, con esto basta.

Y también resulta suficiente para una primera aproximación que enseñe a navegar por la obra de Marx, esta propuesta que hacemos. Al menos, eso creemos.

Propuesta de lecturas II

Textos de autores marxistas sobre el marxismo

Partimos de que el marxismo es una praxeología. Un estudio o reflexión segunda -Filosofar- sobre la actividad humana que se genera a partir de las relaciones contraídas o anudadas entre las personas que participan en la misma, tal como expresan las denominadas **Tesis sobre Feuerbach** de Marx. La actividad humana es, en consecuencia, desde su origen, social. Nada tiene que ver con la actividad de un individuo aislado. La actividad que surge como acción deliberadamente protagonizada por cada individuo, es solo posible dentro de la comunidad y dentro de las específicas, históricas, cambiantes relaciones sociales que la organizan y que son también ellas resultado de la deliberación comunitaria, creación comunitaria.

La actividad, desarrollada por cada individuo de la comunidad social a partir de los saberes y las posibilidades de iniciativa que la comunidad nos brinda, es la que genera las capacidades y facultades de cada individuo, que son fruto de la actividad, y, además, es la que construye la consciencia o yo, y es la que produce en las personas la experiencia o consciencia experiencial. Porque es el propio hacer en comunidad el que construye nuestra autoconsciencia y la dota de contenidos experienciales, no un programa genético.

El filosofar marxista se elabora, a cada vez, en relación con la experiencia de la consciencia generada por la actividad social a partir del saber hacer creador que poseen los subalternos. Y su tarea es, no el sustituir la experiencia, sino reflexionarla para entregar a los agentes portadores de experiencia una mayor posibilidad de auto consciencia. No se trata de sustituirlos, a título de rey filósofo, o de científico natural, -“consciencias exteriores- en su acto de deliberación soberana

sobre el hacer práxico que solo ellos en tanto productores poseen y pueden llegar a auto protagonizar. Sino de ilustrar la experiencia concreta -a la que la filosofía de la praxis solo puede acceder mediante coparticipación- a la luz de los saberes poseídos, para argumentar la necesidad de que los subalternos se constituyan en sujeto social organizado para poder protagonizar su praxis y convertirse en soberanos de su mundo. Pero el nuevo proyecto, las formas organizativas, etc., todo lo emergente en suma, sólo pueden ser creación de la consciencia de los subalternos en tanto que tales, a partir de su nueva experiencia de lucha. Estas ideas, como ya sabe el lector por la primera parte de esta selección, están en el capítulo segundo de **El Manifiesto Comunista**.

Actividad, experiencia, consciencia, relaciones sociales, creación cultural hegemonía -esto es, capacidad de inspirar el proyecto, los fines, que gobiernan internamente el hacer mediante el que todo individuo participa en la creación de la comunidad- etc., constituyen una constelación de palabras que se insertan en una reflexión que pretende explicar cómo interviene el individuo en la producción del mundo, cómo se integra la actividad de cada individuo en esa tarea, cómo, además, la propia actividad crea la misma antropología de cada sujeto individual, y cómo puede -y esto es lo más importante- cada individuo, desde su actividad, participar en la transformación de la sociedad.

Nos interesan por lo tanto aquellos marxismos que tratan de dar respuestas a estas preguntas. No las obras de otras corrientes marxistas que interpretan la realidad social como cosa, objeto o estructura, de forma desvinculada del hacer cotidiano de los individuos, de su experiencia y de la capacidad de intervenir de los mismos en la transformación de la sociedad. Tampoco nos interesan las versiones que asumen la antropología liberal positivista y parten de la ontología

antropológica humana del “Individualismo egoísta antropológico” del *homo oeconomicus* -teorías de juegos mediante, etc. Estas antropologías naturalizan simplemente el mundo humano generado históricamente por el capitalismo.

Tratamos, además, en consecuencia, de aclararnos y aclarar, sobre las diferencias que se producen entre las diversas corrientes de pensamiento que se incluyen en el rubro “marxismo” y que son verdaderamente incompatibles entre sí.

Por tanto, no vamos a repetir aquí las referencias a los manuales introductorios al marxismo habituales. No por sus “simplificaciones”, acusación absurda referida a textos introductorios. Sino porque, desde el manual de Georges Politzer al de Marta Harnecker o de F.V. Konstantinov; desde Louis Althusser a Gerald Cohen, todos ellos se inspiran en las corrientes bibliográficas marxistas que al estudiar el ser humano lo explican no como el ser activo que objetiva su praxis a partir de las relaciones sociales anudadas, concretas históricas, que organizan su comunidad y que lo constituyen; sino que analizan la sociedad como un conjunto separado -analítico- de estructuras funcionales operantes, al margen de la actividad, capilar, voluntaria y conscientemente dirigida de los individuos desde su conciencia operante. Su tarea consiste entonces en elaborar y suministrar un conjunto de términos descriptivos para las diversas áreas “observables” de la realidad social u objeto social, frente al que se manejan como lo hace el físico ante la naturaleza a estudiar, como ante un objeto diferenciado frente al estudioso. La conciencia es una función secundaria, la actividad como prioridad ontológica, desaparece. Son epifenómenos. No existe el sujeto, ni la prioridad ontológica de la actividad, ni la acción consciente, en consecuencia; ni la experiencia, ni la sociedad entendida, de forma alternativa, como resultado del proceso constante de hacer organizados y generados por la iniciativa individual, que se

ejecutan dentro de las relaciones interindividuales organizadoras del hacer: No existe fundamentación para una actividad política activa, capaz de transformar la realidad al transformar conscientemente las relaciones contraídas, protagonizada por cada individuo desde su experiencia y su consciencia.

En la forma alternativa de interpretar el marxismo, que es la que nosotros proponemos, y es la del propio Marx, -quien, conocedor de lo que se entendía por “marxismo” llegó a decir, “por lo que a mí hace, yo no soy marxista”- los estudios científicos tienen solo una función **crítica**. La de deshacer las intoxicaciones ideológicas elaboradas por el pensamiento dominante con objeto de convencer a la gente de la inevitabilidad irremediable, natural, del orden existente. Pensamiento mediante el que frenan la actividad organizada protagonista de las clases subalternas. Mostrar la falsedad de fondo de estas ideologías que utilizan la ciencia como arma de convicción, es la tarea a la que se limita el saber científico dentro de la obra de Marx.

Hasta aquí la explicación de la elección de autores marxistas.

Quienes son éstos. La nómina que hemos elegido es: Antonio Labriola, Antonio Gramsci, Gyorgy Márkus, Edward P. Thompson, Maurice Godelier, Raymond Williams, Arthur Rosenberg, Georg Lukács, István Mészáros, Lev Vygotski y Robert Brenner.

Quedarán excluidos inevitablemente, nombres de grandes pensadores marxistas, obras de gran valía⁴. Pero consideramos que la importancia de los autores recogidos y el interés de los textos que proponemos justifican la selección.

⁴ Quedan excluidos autores del renombre y la calidad intelectual de Ernst Bloch, Karl Korsch en la filosofía. Christopher Hill, Eric Hobsbawm y Rodney Hilton, George Rudé, Georges Lefebvre y Albert Soboul en la historiografía. Economistas como Paul Mattick y Ernest Mandel. Gordon Childe en la antropología, Benjamin Farrington en la historia de la ciencia. Historiadores del arte como Frederick Antal o Arnold Hauser. Mijail Bajtin en la historia de la cultura popular, etcétera.

Más difícil es dar razón del orden de aparición de los autores, salvo en el primer caso, Antonio Labriola, cuyo escrito recogido en esta propuesta de lectura va en primer lugar, por su claridad expositiva sobre lo que es un marxismo praxeológico y por su extensión media.

Respecto de los demás autores y textos, hemos hecho aparecer antes los libros y textos que ofrecen una interpretación de conjunto del marxismo como filosofar, sobre su antropología filosófica, o que ofrecen una interpretación de conjunto sobre la sociedad. Y hemos dejado para el final textos de igual valor, pero que tratan de temas concretos, por importantes que éstos sean. Así por ejemplo, la noción de enajenación, o las elaboraciones sobre la construcción de la psicología y de la consciencia humana como consecuencia de la actividad. Ambos temas exigen haber dejado claro, previamente, el carácter social, práxico, productor de la propia cultura material de vida, que posee el ser humano.

Parte de los autores citados vivieron vidas cuya peripecia se desenvuelve durante los periodos más dramáticos de la historia reciente de Europa. Situación que arrostraron con valor arriesgando sus vidas al organizarse políticamente como militantes. Cárcel, e incluso muerte en la cárcel, exilios, persecuciones, pobreza, aislamiento, fueron sus consecuencias. Pero hemos preferido abreviar la parte biográfica para dedicar en lo posible nuestra presentación a su obra. Creemos que los esfuerzos que todos ellos hicieron para elaborar sus obras, e incluso los sacrificios titánicos que los más sometidos a circunstancias terribles, - como es el caso de Gramsci- dedicaron a la elaboración y preservación de sus escritos nos autoriza a decir que ellos hubieran estado de acuerdo con nuestro criterio. A partir de aquí, el lector juzgará sobre la utilidad de nuestra propuesta

Antonio Labriola

Antonio Labriola (1843-1904) fue alumno de Bertrando Spaventa, introductor de la filosofía de Hegel en Italia. En consecuencia Labriola fue un filósofo hegeliano italiano, de segunda generación, y explicó el pensamiento de este filósofo en la universidad de Roma. Hombre de izquierdas, militó en el socialismo, fue crítico del liberalismo burgués y del positivismo y neopositivismo filosóficos; y evolucionó hacia el marxismo. Y en la década de los noventa del siglo XIX se dedicó a la difusión de las ideas marxistas y fue uno de los mejores divulgadores del marxismo. El marxismo arraigó en Italia gracias a su trabajo. Fue maestro de Benedetto Croce -que, en un tiempo, fue marxista- y de Antonio Gramsci.

Labriola, por su formación, comprendía la raíz hegeliana de la obra de Marx y de Engels. Sabía que su pensamiento era un filosofar sobre la actividad a partir de la experiencia que la práctica organizada de los obreros generaba en estos. Fue el creador de la denominación “filosofía de la práctica” para el marxismo. En consecuencia su marxismo, como el de Marx, se fundamenta en una concepción del ser humano, en una ontología antropológica, basada en la plasticidad humana o falta de comportamiento natural innato del individuo humano, y en la historicidad radical del ser humano, como consecuencia de su praxis, o actividad productiva del mundo humano, conscientemente elaborada en comunidad. En su obra se combate el economicismo o consideración de que la sociedad cambia objetivamente en una dirección emancipadora como consecuencia de la evolución que le imprimen unas supuestas leyes económicas que surgen del capitalismo y lo dirigen hacia el socialismo.

Texto: Proponemos como lectura introductoria primera al marxismo un texto de Antonio Labriola de gran hermosura y agilidad. Su comentario introductorio al **Manifiesto del partido Comunista** de Marx y Engels, escrito por Labriola en 1895, titulado bajo dos rubros diversos: En

memoria del Manifiesto comunista. Y, también, **El Manifiesto Comunista de Marx y Engels** Es un texto de 70 páginas en formato de bolsillo de gran agudeza y amenidad. Labriola explica que el manifiesto no es un texto que predique ideas de una escuela de pensamiento, ni pretende pronosticar el futuro de la sociedad ni proponer por adelantado una forma de organización de la sociedad. Es la expresión del partido de los obreros organizados para la lucha por la revolución. Labriola combate las interpretaciones según las cuales, el marxismo estudia la evolución de las leyes de la economía, y espera de esas mismas hipotéticas leyes que sean ellas las que traigan la alternativa de sociedad al capitalismo

La obra que proponemos se puede encontrar en:

http://www.elsarbresdefahrenheit.net/documentos/obras/1663/ficheros/Labriola_manifiesto.pdf

En próximas fechas, la editorial El Viejo topo publicará otra obra de Antonio Labriola, prologada por Nando Zamorano: **Conversaciones sobre socialismo y filosofía**. Recomendamos también ese texto de Antonio Labriola.

Antonio Gramsci

Antonio Gramsci (1895-1937). Fue un marxista comunista, fundador del Partido Comunista de Italia, del que llegó a ser secretario general. Fue detenido y encarcelado por el régimen fascista. Murió en 1937, tras once años de prisión que destruyeron su salud.

Conocedor de la obra de Antonio Labriola, él mismo elaboró un marxismo praxeológico. Leyó a Marx, y leyó a Hegel y al hegeliano coetáneo Benedetto Croce. Uno de los secretos mejor guardados es que Antonio Gramsci es un hegelista marxista. Basta con leer las referencias al pensamiento de Hegel que hay en su obra, y que están inventariadas en el índice de autores citados de los *Quaderni del carcere*, para que quede constancia de ello. Este “sigilo” se debió, en un principio, al deseo de evitar descalificaciones y excomuniones por parte de la corriente positivista del marxismo que era la oficial en la URSS, y la mayoritaria en todas partes. Posteriormente, fue algo favorecido por quienes querían elaborar versiones blandas de su pensamiento.

Antonio Gramsci es un autor fundamental para el pensamiento político marxista. La valía de su reflexión ha sido considerada imprescindible por todos los grandes pensadores marxistas del siglo XX, incluido Georg Lukacs, que, en su vejez, lo consideró el mejor político de todos ellos.

Gramsci se forma intelectualmente en la cultura hegeliana y marxista italiana. Los dos pilares de la misma son Antonio Labriola y Benedetto Croce. Antonio Gramsci, además conoce con profundidad la obra de Hegel, al que lee en italiano y en alemán. Ambos autores, como hemos escrito, son citados innumerables veces, junto a Marx, en su obra **Cuadernos de la Cárcel**, texto clave para el marxismo contemporáneo.

Gramsci parte de la ontología de Marx, que es la de la tradición praxeológica, reelaborada por Hegel. Para Gramsci, en consecuencia, el ser humano es el resultado de la actividad ejecutada en comunidad por

él mismo a partir de las relaciones sociales anudadas por los individuos. Por tanto, hasta el presente, es resultado de una comunidad escindida en clases sociales. El ser humano es un ser social y prático, constantemente actuante, y la realidad humana no es, por consiguiente un objeto, cosa o estructura, sino un proceso activo en perpetua actividad, que tiene, por ello mismo, como elemento intrínseco, la contradictoriedad y la pugna entre las distintas prácticas constantemente generadas por los diversos grupos sociales cuyos intereses están en conflicto y lucha. Por ello, la sociedad, lejos de ser un elemento inerte, estructuralmente auto reproducible, sujeto a regularidades funcionales, sometido a leyes pronosticables, es una entidad creada y recreada constantemente por la actividad capilar de la totalidad de sus miembros, en la que se producen permanentemente apariciones o emergencias de nuevas formas de hacer, elaboradas, en su vivir, por la iniciativa creadora de los grupos e individualidades que constituyen la sociedad y que se ponen de acuerdo y actúan para preservar sus intereses y necesidades. Esta constante creatividad hace que la sociedad esté atravesada por contradicciones, se encuentre en constante enfrentamiento; y que el sostenimiento de la hegemonía de una clase sobre el conjunto social implique un permanente ejercicio de actividad política, y la negociación, y la creación de nuevas relaciones y equilibrios que nunca son iguales, sino históricos. Un proceso radicalmente histórico.

Gramsci comprende que el pensamiento de Marx es un filosofar sobre la actividad que busca proponer a las clase subalternas su organización como sujeto activo para que auto protagonice su actividad, y cree un nuevo orden cultural y político, donde “cultura” -“eticità”, “mores”, como formas de vida o saber vivir: “*riforma morale...*”- debe entenderse en el sentido que le dan los antropólogos culturales. El marxismo es, en consecuencia, un saber segundo; o para decirlo con todo rigor, un

filosofar sobre esa experiencia generada a partir del esfuerzo de organización y lucha por la creación de una nueva subjetividad social que pugna por constituir un nuevo orden mediante su nuevo hacer. Una experiencia, a la que sería, quizá, más apropiado denominar saber segundo porque surge como resultado de la puesta en obra del saber hacer conscientemente poseído o conscientemente creado, que es el saber primero, y sobre la cual reflexiona la filosofía -“saber tercero”-.

Un “saber segundo” -si así denominamos al filosofar- que, una vez incita a la actividad nueva organizada y a la práctica, reflexiona sobre la misma, desde la experiencia compartida en la lucha común en la que participa el que filosofa; pero no pretende ser el orientador de la praxis, pues ésta dependerá de la propia praxis generada, y de los individuos que poseen el protagonismo y el saber hacer práxico: los subalternos organizados. La experiencia de aquellos que dan el paso y se organizan para la acción los primeros, en primer lugar. Para elaborar esta reflexión, recupera el saber praxeológico elaborado por las anteriores generaciones al reflexionar sobre su propia praxis

Como decía un estudioso de Gramsci, Manuel Sacristán, el marxismo es una “filosofía de la práctica” donde “de la práctica” es genitivo subjetivo. No una propuesta de estudio de la práctica como un objeto sociológico de análisis, como estudio del objeto “sociedad” por parte de un sujeto estudioso, -un sujeto “trascendental”- que nada tiene que ver con ese mundo. Por el contrario, esta interpretación praxeológica parte de la hipótesis onto antropológica opuesta: somos nosotros, con nuestra actividad, los que generamos el saber hacer que produce nuestro mundo y elaboramos la cultura material de vida, o ethos, mediante cuya puesta en obra producimos el mundo humano... en consecuencia Gramsci comprende la política, como práctica creadora autogenerada por una colectividad que se organiza para elaborar un nuevo hacer, el cual genera un nuevo Sujeto Bloque, cuyo crecimiento entraña la

emergencia de un Nuevo Orden social; y genera, a la par, una nueva antropología humana en quienes actúan de forma nueva.

Esto es, Gramsci tiene plena consciencia -consciencia procedente de la tradición praxeológica, cuyo puntal para la contemporaneidad es la obra de Hegel - de que el mundo existente es una totalidad cultural de vida, que in forma el hacer de todo individuo y le permite ser activo; una "sittlichkeit", una "eticità" o ethos. Por ello, la lucha que Gramsci propone es la creación de un nuevo ethos, de una nueva cultura material de vida, esto es de una nueva sociedad política y nueva sociedad civil. Gramsci es consciente de que esta tarea creadora, que es un proceso histórico, un hacer en el tiempo y en lucha contra la clase dominante y su articulación cultural, solo puede ser ejecutada por un nuevo sujeto social o nuevo agente organizado que esté formado por un bloque social que comprenda a la mayoría de los explotados. Este sujeto, sin embargo no es una entidad o realidad preexistente a esa nueva cultura emergente y a los esfuerzos por crear instituciones capilares que sean instrumento que posibilite la actividad creadora masiva, multitudinaria, que es la única capaz de crear una nueva cultura de vida, un nuevo ethos, y que luchan por crear una nueva eticidad -cultura material de vida + organización política-.

Gramsci sabe que el estado no es solamente, ni mucho menos, la burocracia, sino también y fundamentalmente el orden cultural de vida. Y que por debajo de toda constitución escrita, existe otra constitución, el orden que inspira la creación comunitaria de la cultura material de vida cuya constante y aquiescente puesta en obra capilar y cotidiana por parte de la mayoría social es la que crea el mundo existente. Y que los principios y valores compartidos y aceptados como orientación para el hacer por la mayoría son los que marcan el carácter hegemónico que inspira esa cultura compartida de vida. Una práctica que crea u objetiva

el mundo cultural social y a la vez la antropología de cada uno de sus habitantes.

Texto: **Antología**, elaborada por Manuel Sacristán Luzón. Ed Akal, M. 2013. La misma obra fue editada varias veces anteriormente por la editorial Siglo XXI, primera edición, México. (1970). Existe otra antología, más breve, publicada en México, **Escritos políticos (1917-1933)**, publicada en México, 1977 y 1981 por Ed. Pasado y Presente. Difícil de encontrar en papel. Puede descargarse de: http://www.elsarbresdefahrenheit.net/ca/index.php?view_doc=190

Lleva varios textos en los que Gramsci, antes de su detención, desarrolla su reflexión sobre la Cuestión meridional, o sea, el campesinado, y la hegemonía política. No solo el texto titulado “Algunos temas sobre la cuestión meridional”, sino también otros tres textos que recogen el material elaborado por Gramsci para la preparación del Congreso del PCI, celebrado en Lyon, en 1926.

György Márkus

György Márkus (1934) es un filósofo húngaro, octogenario, discípulo de Georg Lukacs, el gran filósofo marxista creador de la Escuela de Budapest. Escuela marxista de influencia hegeliana, que sabe interpretar el pensamiento de Marx desde sus propias fuentes o raíces, y lo explica como ontología praxeológica. Márkus fue perseguido en su Hungría natal por los burócratas del estado, que le impidieron desarrollar su tarea docente, y tuvo que exiliarse del país

En esta nota, comenzaremos yendo al texto directamente.

Texto: **Marxismo y “Antropología”** Ed Grijalbo, Barcelona. Col Hipótesis.

http://www.elsarbresdefahrenheit.net/ca/index.php?view_doc=1989

El libro puede ser considerado, por su brevedad, un artículo de revista de ensayo, de 80 páginas y tres capítulos. Al final de cada uno de ellos, el autor incluye extensas notas y numerosas referencias bibliográficas directas extraídas de la obra de Marx, que documentan empíricamente la procedencia de las ideas desarrolladas por el autor.

Este breve texto nos presenta el modelo filosófico de hombre en el que se fundamenta el pensamiento de Marx, esto es su antropología filosófica u ontología. Todo pensamiento social se fundamente en una concepción filosófica sobre lo que es el hombre, su “naturaleza”. Dicho pensamiento inspira y sostiene todo desarrollo teórico e investigación posterior del tipo que sea.

La verdadera forma de comprender un pensamiento es comprender cuál es la hipótesis onto antropológica en la que se fundamenta. Si el autor nos seduce y creemos que su obra es fundamental, debemos tratar de descubrir su núcleo filosófico, su concepción del mundo y del ser humano, porque esto nos ayudará a comprenderlo mucho mejor. Y a

apropiarnos de su pensamiento con más conocimiento de causa o a poder criticarlo con más coherencia.

Este librito excelente nos rinde este extraordinario servicio, poner a nuestra disposición, mediante la cita comentada de textos, la antropología de Marx, su ontología o metafísica sobre el ser humano. Usamos estas dos palabras, ontología o metafísica para Marx en el bien entendido, y tal y como hemos escrito, de que todo pensamiento, y aún más conscientemente, el que es valioso, potente, posee un núcleo filosófico que es metacientífico, que consiste en las ideas que fundamentan la interpretación general sobre el mundo, y sobre el ser humano, establecen las axiologías de valor, o principios que nos orientan en la evaluación de realidades y en la elección de actividad, y, también, funciona como heurística de sus investigaciones y desarrollos⁵.

La ontología humana que fundamenta la obra de Marx es la del ser comunitario práxico. La del ser, esto es, que surge como resultado de un hacer no determinado biológicamente, que es consecuencia o emergencia posible debido a la radicalidad del carácter comunitario o social del ser humano. Un hacer generado, un hacer que es creación surgida de la acción comunicativa entablada entre los miembros de la comunidad; una acción comunicativa orgánica, interna, inseparable del resto de la actividad, pues la comunicación, a su vez, surge para elaborar en común la actividad, el saber hacer que es inherente a cada acto, a cada acción, a cada actividad; los saberes inmediatos, los objetivos práxicos, los fines intencionales. Prioridad ontológica de la

⁵ No corresponde explicar ahora cuáles son las onto antropologías burguesas, alternativas a la marxista, que han sido bien estudiadas y puestas al desnudo por autores marxistas y no marxistas. Una excelente y demoledora crítica de la ontología antropológica individualista, no funcionalista, subyacente a la economía burguesa, puede encontrarse en la tercera parte de la obra colectiva redactada por el equipo de Karl Polanyi, el padre de la antropología económica. Karl Polanyi et al., **Comercio y mercado en los imperios antiguos** (1957), Ed Labor, B. 1976. Esta obra, excelente, espera un nuevo editor que la vuelva a la vida. Polanyi es un autor cuya potencia lo hace incontrovertible e intocable, por ello se opta por ignorarlo y enterrarlo.

sociedad sobre el individuo, prioridad ontológica del hacer y la práctica, incluida la práctica de comunicación creadora, sobre lo hecho, sobre el propio saber hacer que es creación de la práctica en común y sobre la antropología de los individuos, que se concreta como resultado del hacer.

La práctica en común es la que genera el saber hacer común, el mundo objetivo creado y la antropología o subjetividad de los individuos, cuyas necesidades son, también, consecuencia de la actividad. Con esto, no hacemos sino traer aquí y resumir **Las tesis sobre Feuerbach**, cuya importancia Márkus pone en todo su valor.

La ontología praxeológica de Marx, tal como nos expone y documenta Márkus, sostiene que el ser humano para Marx es un ser social, plástico, esto es, sin naturaleza innata; genérico, o que disfruta y dispone de más saberes de lo que puede aferrar individualmente y de más bienes de los que puede producir: esto es, cuya “naturaleza” histórica depende de forma inmediata del hacer de la comunidad; práxico o auto creador de su propio mundo y antropología, consciente, universal -y, por ello, capaz de subsumir todo mundo natural, carente de “nicho ecológico” prefijado-; histórico -incluso su antropología es mudable-; auto consciente, porque su hacer es consecuencia consciente de su mente; y libre, porque carece, desde siempre, y se percate él o no, de naturaleza predeterminada; en consecuencia, todo orden social humano, incluido el más perverso y explotador, el más “inhumano” es consecuencia de su actividad no determinada a priori. Cada una de estas palabras es explicada, desarrollada, dotada de sentido y probada en la obra de Marx.

El texto de Márkus va acompañado de un nutrido número de notas, muy extensas, que son a la vez, exposición de referencia de las obras de Marx a las que él ha recurrido para investigar la ontología de Marx. Constan: **Las tesis sobre Feuerbach, La Ideología Alemana, Los**

Manuscritos económicos y filosóficos de Paris de 1844, Los Grundrisse o Líneas fundamentales para la crítica de la Economía Política, (segundo borrador, elaborado durante 1857 y 1858, de los cuatro borradores que Marx escribió sobre su obra **El Capital**; antes de su publicación); o **El Capital, crítica de la economía política** (1867), pero sobre todo en su segunda edición, quinta reescritura, elaborada por el propio Marx, de 1873).

No debemos terminar la nota de referencia a György Márkus, sin dar noticia al lector de otra breve obra de este autor -esta vez poco más de 200 páginas- que es también fundamental para el pensamiento marxista praxeológico. La obra, que espera aún traducción al castellano, si bien su último capítulo -“sobre la posibilidad de la teoría crítica”- sí ha sido traducido por un discípulo de Bolívar Echeverría, se titula ***Langage et production***, Ed Denöel/Gontier, Paris 1982, con prólogo de Sami Naïr. Hay edición inglesa, y la obra puede encontrarse en librería electrónica de lance. La obra expone cómo el pensamiento organizado lingüísticamente es inseparable de la acción, la diseña y dirige, “desde dentro”. No nos extendemos más sobre la misma, pero el lector queda informado sobre la importancia de esta segunda obra.

Edward P. Thompson

Edward Palmer Thompson, (1924-1993). Historiador marxista, que se forma en el Partido Comunista Británico. Forma parte de la célula de historiadores marxistas del PC, un grupo excepcionalmente brillante de intelectuales, denominado también Grupo de Cambridge. Y crean la importante revista de historia, *Past and Present*. Abandona el Partido Comunista en 1956, como consecuencia de la intervención de la URSS en Hungría.

Edward Palmer Thompson es un historiador cuya obra se basa en un exhaustivo trabajo de búsqueda e investigación empírica de documentos, pero ejecutada desde una extraordinaria consciencia teórica. Su obra rechaza toda interpretación reduccionista de la historia, y piensa la realidad social como actividad organizada humana en el seno de una cultura material de vida recibida, que está en permanente creación y recreación. Lector atento, sistemático y muy agudo de la obra de Carlos Marx. Está muy influido por la obra de Antonio Gramsci. Y también por Karl Polanyi.

Pasamos a la historiografía como forma de compensar el esfuerzo filosófico que hasta ahora hemos propuesto al lector, y para que compruebe la fertilidad heurística de las ideas que hasta ahora lleva leídas.

Thompson sabe que el conflicto social existe permanentemente en las sociedades en que existe dominación y explotación. Que la lucha no siempre se expresa de forma abierta, flagrante, como actividad resultante de tener plena consciencia de la oposición irreconciliable entre dos sujetos sociales históricos, plenamente creados o conformados uno frente al otro y como intento consciente de lograr trascender definitivamente un orden cultural de vida; esta es una de las posibilidades que exige la previa creación empírica, concreta,

histórica, de un sujeto material alternativo, que posea consciencia de serlo y proyecto alternativo. Thompson parte de que las sociedades son hechos históricos. Que todo lo humano es histórico, y en consecuencia lo son, privilegiadamente, los saberes culturales o culturas materiales de vida que permiten la producción de la vida que posibilita la existencia como comunidad de esas sociedades. Son históricas, “creadas” -producidas- o ingeniadas históricamente, concretas e internas a cada cultura de vida, las formas e instancias mediante las que las clases dominantes reordenan las culturas de vida para organizar la explotación y la preservación de su dominio y privilegios. Y son también históricas, creadas o ingeniadas históricamente, concretas e internas a cada cultura de vida, las formas e instancias mediante las que los explotados y subalternos se enfrentan a la explotación. En consecuencia, es histórica y producto de la propia actividad humana, no solo la génesis de las culturas de vida, sino también las clases sociales subalternas, que se crean a partir de la emergencia de la propia lucha concreta, histórica, de clases.

En los dos textos que vamos a sugerir, tenemos una reflexión sobre la emergencia y la auto construcción de la clase a partir de la lucha contra la explotación en el seno de una cultura común de vida, preexistente, y que es transformada por los esfuerzos liberadores de los subalternos y por los esfuerzos de las clases dominantes que luchan no solo mediante la violencia, sino mediante la absorción y aceptación y reconversión de los sentidos de las nuevas pautas de acción de los subalternos. Las culturas materiales, el conjunto de saberes que posibilitan a la comunidad poner en obra su actividad creadora de mundo, son por tanto campos de lucha y transformación, ámbitos de negociación y rebelión, dinámicos, históricos, abiertos, sometidos a lucha por su transformación. Vemos cómo las masas anónimas, cuyo hacer es documentado a través de noticias de prensa, de documentos y escritos

intercambiados por los poderosos, de libelos anónimos y pasquines, etc. actúan en el marco de sus comunidades y desde sus saberes culturales, para dar respuesta a la explotación del enemigo de clase, y cómo recrean antiguas prácticas y crean nuevas ideas -y “tradiciones”- y nuevas formas de hacer, cómo rearticulan la cultura existente como medio de lucha. En esta lucha, el anónimo, la irreverencia, la burla, el rumor, la murmuración, se entremezclan con el motín de subsistencia por el control de los precios del pan en el mercado local, al asalto violento de la casa de labranza donde se acapara harina para requisarla, venderla al precio estipulado como moral y entregarle el dinero ganado al propietario. La exigencia de que las autoridades pongan en el mercado pan a precio moral. O de poder usar los campos privados una vez la cosecha ha sido recogida, para espigar los sobrantes, o para dejar pacer los animales de los pobres. O la exigencia de que las tierras labrantías sean dedicadas a cultivos necesarios para la comunidad. O la lucha por la preservación de las tierras y aguas del común. Vemos la cencerrada, el delito de anonimato, la acción nocturna, la amenaza velada, etc. convertidos en medios de lucha, etc. Una comunidad organizada y una cultura recreada para la lucha. Vemos también cómo maniobran las clases dominantes para negociar y sostener su hegemonía dentro de esa cultura dinámicamente variable, acogiendo e integrando demandas, expectativas y personas, unas veces, condenando y persiguiendo otras, otras veces.

Thompson suena a Gramsci. No es casualidad. Thompson sigue el hilo de la noción de hegemonía elaborada por Gramsci. Al igual que lo hace el posterior autor citado, Raymond Williams, insiste en el estudio de los mecanismos no violentos mediante los cuales la clase dominante logra establecer su poder. Por lo tanto, recalca la noción no funcionalista de la cultura a partir de la que los subalternos recrean formas de lucha. Existe siempre una praxis creativa a partir del marco cultural

preexistente que está en constante transformación, mediante la que los subalternos se enfrentan, a las clases dominantes. La tarea de las clases dominante es, más que imponer formas de vida, ser capaces de integrar y subordinar las creadas por las clases dominadas. El ser humano es creatividad, praxis consciente, a partir de las culturas específicas existentes que lo conforman, y no se puede explicar la historia de forma estructural funcionalista, de arriba abajo, ni como Acción Racional del individuo a partir de una antropología innata ahistórica.

Texto: Proponemos al lector, ahora, dos textos del historiador marxista británico: “Luchas de clase sin clases sociales” y “La economía moral de la multitud” en **Tradición, revuelta y consciencia de clase**, Ed Crítica, B., 1978.

Nos permitimos citar otras dos obras de este gran historiador. La primera es un prodigioso estudio sobre la construcción de la clase obrera. En concreto, sobre sus orígenes autoconstruidos. **La formación de la clase obrera en Inglaterra**, Ed Crítica, B., 1989, dos tomos. Obra deslumbrante. Ya solo el título permite comprender su adscripción atenta al pensamiento de Marx -“constitución del proletariado en clase” **Manifiesto Comunista**:- las clases sociales, los sujetos sociales humanos no son realidades naturales existentes con independencia de la actividad voluntaria de organización y creación, sino resultado del hacer o praxis histórica a partir de las culturas y experiencias preexistentes. La segunda obra que citamos es **Costumbres en Común**, Ed. Crítica, B. 1995, espléndido conjunto de artículos, parte de los cuales dedicado a recoger el debate generado por su texto **La economía moral de la Multitud**.

Vamos ahora con dos textos de autores marxistas que elaboran una teoría de la cultura en el sentido antropológico de la misma. Son Maurice Godelier y Raymond Williams.

Ambos textos son de extraordinario interés. Una vez aclarado esto, hemos de decir que el escrito de Williams que incluimos es más potente pero más complejo y dificultoso.

Maurice Godelier

Maurice Godelier (1934) es un antropólogo marxista francés, de tradición comunista, y padre de la antropología económica francesa. Los europeos -los “continentales”- le debemos la recuperación y puesta en circulación de la obra del padre de la antropología económica, Karl Polanyi, de cuyo legado había conocimiento en Gran Bretaña -Finley, etc., también es conocido por Thompson-, pero apenas se guardaba recuerdo de su obra en la Europa continental. Era la comunidad académica estadounidense y canadiense la que lo conocía mejor, sin que hubiese alcanzado predicamento masivo.

También en España, Karl Polanyi entra de la mano de un texto que Maurice Godelier había hecho editar en Francia. El texto, ya citado, es **Comercio y mercado en los imperios antiguos**, que en su edición española, traducida al castellano por Joan Martínez Alier, conserva el prólogo de Godelier.

Por todo ello, todavía hoy día, cuando se editan textos de Karl Polanyi, se procede a la ignominia de tratar de “asesinar al padre” y se arremete contra Godelier en vez de reconocerle la gran deuda que tenemos contraída con él.

La obra de Polanyi ayuda a deslastrar a Godelier del estructuralismo marxista y, además, y como consecuencia añadida de gran importancia, Polanyi, excelente lector de Marx, ayuda a Godelier en su comprensión de Marx sin el fórceps estructural, desde el que, muy a menudo se ha leído la obra de Marx, la cual no pertenece a tal escuela.

La obra que vamos a proponer es **Lo ideal y lo material**, Ed Taurus, M.1990.

En ella Godelier combate la idea de sobreestructura opuesta a la noción de base material o economía. Toda actividad humana, toda institución une o junta, a la vez, pensamiento y acción. Toda producción humana

es consecuencia de una actividad basada en un saber hacer o pensamiento que está en las mentes de los actores. Las manos no actúan sino porque la mente las gobierna y pone el saber hacer que ellas aplican, que es mental. No se puede en consecuencia poner lo material, por un lado y el pensamiento por otro. La distinción entre base y sobreestructura no es una distinción entre instituciones, según la cual unas piensan y otras producen -disparatado- sino una distinción meramente analítica entre funciones; y toda actividad humana tiene una parte ideal y otra parte de objetivación de las ideas mediante el hacer, que sería la material. Que haya marxismos que carecen hasta del lenguaje que permite conceptualizar teóricamente el pensamiento fundamental mediante el que los seres humanos producimos y reproducimos la vida -llámesele sentido común, buen sentido, pensamiento cotidiano, razón práctica, consciencia, cosmovisión...- es indicativo de la importancia de su deficiencia.

Su estudio de las economías como parte integrante de las culturas, le lleva a comprender que todo orden económico es un orden cultural, un saber hacer compartido que nos lleva a actuar en nuestro hacer cotidiano de una determinada forma que no es “científica” ni “racional” a priori, sino que adquiere sentido dentro de una determinada cultura, y por tanto es “normativa” y solo posee racionalidad interna dentro de la cultura material de vida en que se da, teniendo en cuenta los valores, los fines, las intenciones que guían la actividad de las personas. Si existe la mercancía en nuestra sociedad, no es porque la mercancía haya sido creada por el saber científico, sino porque nosotros nos gobernamos conscientemente orientándonos según esa noción: compramos objetos y servicios, nos vendemos a nosotros mismos -o nuestra capacidad de trabajo- a otros, etc. De no poseer el saber cultural que nos permite interpretar y gobernar nuestra praxis conforme a este principio común que regimenta nuestra actividad, y que lo hace

desde nuestra razón práctica, no habría un comportamiento tal. Pero este principio no es natural, no guía de forma innata nuestro hacer. Es un saber cultural en el sentido antropológico del término, aprendido y poseído y aplicado por nuestra mente. Un saber no diferente al de quienes saben que con su trabajo deben sustentar a la familia de su hermana, y que de la suya se ocupará, a su vez, el hermano de su mujer, etc. Un saber cultural que incluye el conocimiento mediante el que se instauran las relaciones sociales que promueven la actividad y mediante el que se sabe qué hacer y producir, cómo hacerlo, con qué herramientas, etc.

El conocimiento de las ideas de Polanyi, que estudia el capitalismo como una sociedad en la que por primera vez, la parte de la actividad dedicada a producir ha sido separada del resto de relaciones, instituciones y actividades que ordenan el resto de la vida - “desempotramiento” de la economía- lleva a Maurice Godelier a reflexionar sobre el concepto de “modo de producción” marxista. Si antes del capitalismo, y en toda otra sociedad no capitalista, son las relaciones familiares las que desarrollan como parte del hacer familiar las actividades productivas, las relaciones sociales familiares serán las que determinen la actividad productiva. Por tanto, habrá tantos modos de producción como modelos familiares haya.

Estas ideas de Godelier sobre los modos de producción, incluidas en la obra que proponemos, habían sido dadas a conocer, por primera vez, en castellano, en el número 5 de **En Teoría**, abril 1980: “Las relaciones hombre /mujer: el problema de la dominación masculina”, pp. 3 a 28.

La obra de Godelier que proponemos explica y discute, además, con gran aprovechamiento para el lector, multitud de textos de antropólogos. Es una obra extraordinaria.

Quizá su obra guarde aún algún vestigio estructuralista, como consecuencia de su deuda personal con Claude Lévy-Strauss; y tiende en

consecuencia a analizar, pero sólo metodológicamente, el pensamiento humano, en su organización interna, como “estructuras de pensamiento”.

Raymond Williams

Raymond Williams, (1921-1988). Filólogo británico. Se formó entre los intelectuales del Partido Comunista -círculo de Birmingham-. Abandona el partido por divergencias con la interpretación del marxismo oficial, objetivista y evolucionista. El suyo es un marxismo que privilegia la actividad del sujeto dentro de su marco cultural.

Texto: el capítulo sobre teoría de la cultura de **Marxismo y literatura**, capítulo 2, “Teoría cultural” 74 páginas.

El libro de Williams, cuya traducción al castellano deja que desear, encierra bajo un título anodino una asombrosa reflexión sobre las culturas materiales de vida como saberes generados por la actividad humana, a partir de los cuales, dentro de los mismos, se desarrollan las luchas de clases, y se produce la misma emergencia y formación de las clases sociales. El texto es una aguda crítica de las corrientes marxistas cientifistas y teoricistas. Williams, como Marx, considera que el ser humano es, ante todo actividad. Que todo lo humano no es sino hacer en acto, a partir del saber hacer recibido en el que la persona se socializa; no cosa hecha, no estructura, no objeto fijo a ser estudiado por un “sujeto trascendental” -frase reiterada por el autor- que existe al margen de ese mundo cultural y que no tiene otra capacidad de acción conscientemente dirigida, ante ese mundo objetivo, que la de estudiarlo.

Todo el libro es de un valor extraordinario. Su escritura es algo compleja. Pero ayuda en su interpretación saber las consecuencias políticas que tienen las dos opciones interpretativas de la cultura que se contraponen, lo que se cuece. La elaboración de Williams enfrenta el politicismo cientifista e institucionalista, al uso, que concibe la política como ingeniería o intervención sobre la sociedad como un todo, practicada a modo de ingeniería, desde el saber técnico aplicado desde

los aparatos de estado -keynesianismo, etc-. En el marxismo existen dos corrientes; la estructuralista que concibe la sociedad y la economía -en sustancia, reducen la primera a la segunda- como una totalidad en proceso, cada uno de cuyos formantes desarrolla, como resultado no voluntario de su interrelación con las otras unidades, unas funciones emergentes. La economía en su interrelación o integración estructurante de unidades productivas, genera una dinámica funcional al margen de toda voluntad, que en todo caso puede ser registrada -“sufrida”- y sobre la que la única intervención es la ingeniería de los economistas desde el estado. el pensamiento de la gente no opera sobre la actividad productiva. Las ideas son externas a la misma, sobreestructurales; pueden ser medio para poner de acuerdo a las gentes y que logren que determinadas personas sean puestas al mando de las palancas ingenieriles del estado estructuras estatales también consideradas sobreestructurales. O para cambiar el modelo de la administración del estado o superestructura, desde la cual se opera ingenierilmente sobre la estructura productiva, de forma que sea más funcional a la aplicación de determinadas nuevas ingenierías.

La otra variante, anterior pero más inteligente, y más refinada, al menos con el tiempo, es la de la Acción Racional. Que ha sido completada con la teoría de juegos. Aquí los individuos sí gobiernan su acción individual; tienen intenciones, propósitos, intereses, preferencias, niveles de competencia diversos, etc; desde éstos, mueven su hacer. Pero este hacer, a su vez se integra en un plexo sistémico y desarrolla dinámicas estructurales. Estas no son modificables, porque la antropología base, la onto antropología de los individuos es fija al ser natural o innata. Competir, poseer, vender, comprar, y los demás ítems que definen el individualismo antropológico y que definen la Razón -la “razón, razón”, la fetén-, que es ahistórica, innata e inmodificable. Esta la antropología elaborada por la Fisiocracia

ilustrada, y sostenida por la economía clásica y neoclásica, pero que es adoptada por determinadas variantes del marxismo. Por ello mismo, el mundo de la “acción racional individual” se considera “privado”, natural, y no objeto de acción política, pues es inmodificable y es contra natura tratar de modificarlo -a él y su Razón-. La política, nuevamente, solo puede ejercitarse como ingeniería social desde las instituciones del estado, que son, nuevamente, superestructuras. Y las ideas sobre la política son elaboraciones racionales, lingüísticas, que permiten el acuerdo para poner en las instituciones superestructurales del estado personal que ejecute políticas de ingeniería -redistribución, nacionalización, etc-. Esas ideas son, en consecuencia, también, pensamiento como superestructura.

Frente a estas dos opciones marxistas hibridadas con ontologías antropológicas exógenas, que nos hemos permitido resumir aquí con objeto de que se perciba mejor la potencia de la alternativa cultural de nuestro autor, Williams sostiene que el ser humano es actividad, praxis, y que toda actividad, toda acción humana lleva “dentro” el pensamiento, toda actividad humana se fundamenta en un pensamiento saber hacer y fines intencionales sostenidos conscientemente; un pensamiento que gobierna y dirige la actividad, que genera experiencias, que se ajusta o no a las expectativas creadas, a las normas consideradas inviolables en el ámbito de una cultura material de vida. Ese pensamiento es un saber hacer, un ethos o saber cultural, generado por la comunidad, que está en constante reelaboración y en el que emergen nuevas prácticas históricas. En ese saber hacer cultural, o ethos, histórico, no innato, nos formamos y hominizamos. Este saber hacer que nos hominiza y nos da la capacidad de actuar, constituye nuestra antropología, que es histórica y depende de la cultura de vida que nos conforma. Al actuar y operar, para apropiarnos del saber hacer y para ponerlo en obra, desarrollamos nuestras capacidades y facultades

intelectuales superiores, y nuestras necesidades, expectativas de vida etc, que son social culturales, no innatas. El pensamiento no está fuera de la realidad vital, fuera de la praxis, sino que genera la actividad, la acompaña, pone fines, es racional y consciente. Y ese pensamiento y la razón que lo opera no son naturales extrahistóricos e innatos, sino culturales.

También para Williams, como para todo praxeólogo, en consecuencia, la política es, en primer lugar, creación cultural desarrollada como consecuencia de la actividad social humana de los diversos grupos en conflicto, y ahí es donde se desarrolla la lucha de clases fundamental, ahí es donde se dirime la hegemonía. Las páginas que proponemos al lector son una extraordinaria exposición del mundo humano como cultura material consecuencia del contante hacer de los individuos organizados. De las formas en las que se producen las luchas sociales entre las clases dentro de la cultura material de vida, histórica de la comunidad social ética concreta de que se trate, y de cómo se desbordan y cómo se afianzan, dentro de esas luchas, las hegemonías de la clase dominante.

Como el lector verá, Williams nos entrega un utillaje intelectual desarrollado por él mismo para abordar estos procesos históricos, los conflictos sociales y las luchas por el establecimiento o restablecimiento de las hegemonías sociales, que es de una gran agudeza, y que ha sido elaborado por él a lo largo de una vida de investigación empírica sobre la cultura y las luchas de clases. Un instrumental elaborado por él a partir de la idea de que la sociedad es un **proceso** consecuencia de la actividad de los individuos, y en constante transformación precisamente por ser el resultante de la actividad social de cada momento, y no una **estructura**, fija. Esto le lleva a elaborar nociones y conceptos de análisis que permitan identificar el cambio, las emergencias que en un momento pueden

parecer insignificantes, por ser minoritarias, los elementos residuales, que a pesar de poseer control, se debilitan en el decurso histórico concreto. Estas nociones permiten pensar la sociedad no como un objeto inerte, visto en un momento sincrónico, sino como el verdadero proceso activo generado por el hacer creativo de una comunidad cultural. Vemos así que la hegemonía consiste en la capacidad de sumar y encajar, aceptando, modificando, e integrando, en un proyecto cultural de clase toda esa masa de nueva creación en perpetuo proceso de surgimiento. Así, por ejemplo, la generación joven, que se organiza de forma independiente, a partir de relaciones sociales no institucionalizadas pero no menos reales, propias, genera una experiencia como consecuencia de su relación en tanto grupo humano organizado por sus propias relaciones sociales, con la cultura y el resto de la sociedad, frente a la que reacciona generando una actividad creativa constante, que se concreta, por ejemplo, en nuevas palabras y nuevos significados de las anteriores, nuevos usos, etc. Por tanto lograr la hegemonía en estos sectores consiste, no -o no sólo- en crearles formas de hacer y vivir que ellos acepten, sino en ser capaces de integrar, neutralizar al menos, e incluso utilizar para los propios fines, la creatividad emergente.

Raymond Williams recoge, reflexiona, elabora y, en definitiva, nos muestra la fertilidad de la noción gramsciana de **hegemonía**.

También él es un estudioso atento y constante de Antonio Gramsci y de la obra de Marx.

A menudo Williams ha sido denominado el E. P. Thompson de la crítica cultural y de la filología. Es una asociación útil, dado que se suele conocer más a Thompson que a Williams, pero de extrema injusticia, puesto que, si bien rinde homenaje a la excepcional aportación intelectual de Thompson, no hace justicia a la genialidad de nuestro autor, genialidad que, como la de Thompson, se prueba cuando

percibimos los rendimientos políticos de sus propuestas y el juego que abren para la lucha política democrática, esto es, para la lucha de masas en las que éstas y no otros deben ser el soberano y el protagonista, pues solo la comunidad puede crear cultura material de vida alternativa.

Por supuesto, quien ha leído a Gramsci, a Thompson a Williams, sabe que la política no es giro lingüístico, ni negociación de significados.

Arthur Rosenberg

Luchas de clases en la Antigüedad, Ed. El Viejo Topo, B. Trad. y prólogo Joaquín Miras.

Arthur Rosenberg (1889-1943), alemán, es un marxista comunista de formación centro europea. Discípulo del gran historiador de la Grecia clásica Arno Mayer, se especializó en historia de la Antigüedad helénica y llegó a ser profesor de la universidad de Berlín. Al inicio de la Primera guerra mundial, como la casi totalidad de la intelectualidad académica, estaba a favor de la guerra. Fue movilizado y, por pertenecer a la elite intelectual, pasó a formar parte del estado mayor del centro de espionaje del Kaiserreich, organizado por el general Ludendorf, protonazi, que apoyaría el golpe de Hitler de 1923. Rosenberg dispuso por tanto, de primera mano, la verdadera y atroz información sobre lo que era la guerra. Al final de la guerra, se hizo marxista y comunista; se organizó en el PC alemán, y permaneció en él hasta 1927. Siempre permaneció dentro de la tradición marxista y socialista. Fue muy influido por el marxismo de Karl Korsch.

Rosenberg conoce la tradición de pensamiento política clásica, que es, como tratamos de mostrar, la que ha sido continuada por el marxismo, o, al menos por la corriente praxeológica marxista.

Rosenberg elabora una reflexión continuada sobre las luchas de clases, y sobre la “democracia”. En su reflexión utiliza todo su conocimiento clásico. Rosenberg, siguiendo el hilo cuyo origen está en Aristóteles, nos recuerda que “democracia” es la denominación del régimen de poder instaurado por los pobres. Democracia es “cuando dominan los pobres” y establecen un régimen cultural y político, o político cultural, -un ethos más un nomos o ley que le es orgánica- que les garantiza el dominio sobre la sociedad.

Para ello los pobres deben constituirse en movimiento político cultural mayoritario, logrando alianzas sociales que incluyan a los otros grupos sociales subalternos no oligárquicos, no plutocráticos. Y deben llegar a acordar sobre un proyecto de vida común.

Tal como explica en el otro gran libro suyo que está pendiente de edición en esta misma editorial, -y cuya futura lectura, ya por adelantado, recomendamos encarecidamente al lector-, la democracia es el nombre de un movimiento de masas constituido por las clases subalternas. Y se llama estado democrático a aquel en el que éste movimiento logra alcanzar el poder e instaura sus instrumentos políticos estatales (**Democracia y socialismo. Ciento cincuenta años de... 1789 a 1943**).

Rosenberg nos presenta en esta obra los orígenes de la democracia griega, su sostenimiento, y su final.

En la obra que ahora nos ocupa, Rosenberg explica cómo, a partir del aprovechamiento de unas condiciones político sociales históricas, específicas, que se daban en Grecia a partir del siglo VI antes de nuestra Era, los subalternos, encabezados por los pobres, en lucha de clases, consiguen crear un movimiento que logra construir un bloque social que abarca a la mayoría de la sociedad, e imponen su dominio político y su régimen de vida, la “democracia”. Cómo constantemente deben velar por el sostenimiento de ese bloque de poder, en combate con los intentos de la oligarquía, que intenta destruirlo para recuperar su dominio sobre la sociedad y que organiza asechanzas y golpes de Estado, terrorismo blanco y alianzas secretas con el rey persa, etc.

La reflexión al hilo de una realidad histórica concreta otorga al texto una particular profundidad, pues el pensamiento político que se concluye no es una especulación sin base, sino una enseñanza de la historia.

La democracia, el régimen político social plebeyo se caracteriza por rechazar las formas políticas delegativas y por exigir la participación constante de todos los ciudadanos en la deliberación política y en la votación de las leyes. Si esto no se da, no existe la libertad ni la soberanía política -kyrios/ enseñoreamiento- de los pobres. Esta exigencia de participación en la política, que preexiste al acceso al poder político del movimiento democrático plebeyo denominado democracia, y constituye el medio de formación y acceso al poder político, forma parte de un ethos normado o cultura material de vida cotidiana, forjado por las masas plebeyas organizadas y que es lo que las constituyen como sujeto homogéneo. La obligación de participar en la deliberación política, y la obligación de trabajar, la igualdad en el acceso a los bienes de consumo, el rechazo del lujo individual, y la apología de la sobriedad de vida particular o privada; el desarrollo de consumos públicos comunitarios, la obligación de participar en la defensa armada de la polis, etc. La aprobación pública de estas pautas de vida y el rechazo y execración de las contrarias, constituía el ethos o cultura material de vida sin el cual no es posible una democracia. Este ethos sostiene conscientemente también la libertad individual en otras muchas actividades vitales cotidianas, pues la buena vida incluye la autodeterminación, tal como se documenta en las grandes piezas oratorias sobre la democracia. Esta consciencia de que la cultura material de vida debe ser organizada de forma que el vivir particular favorezca y preserve la igual libertad de la mayoría, que aliente la activa participación constante en la política, y que esto implica definir, en deliberación democrática formas de vida en positivo, y rechazar otras, que son lesivas para el régimen democrático, prefigura un ethos o cultura material de vida, un marco general de vivir.

La tradición política res publicana, surgida como continuación del pensamiento político clásico, greco latino, e inspirada en sus textos,

tuvo siempre plena consciencia de que cada constitución política, cada variante de ellas, es orgánica o va vinculada con una determinada forma de organización del ethos o cultura material de vida. Y que la desaparición de ese ethos, calificado como virtuoso, precipita el derrumbe de la comunidad res publicana. Estas ideas, que se inspiran en la ética de Aristóteles, y en las grandes obras de pensamiento político de la antigüedad, constituyen el legado que la tradición res publicana reconoció siempre como propio, y como el saber hacer inherentes al vivir libre, y, en consecuencia, como propias y fundantes de su pensamiento -Montesquieu, Rousseau, Robespierre, etc-.

La necesidad de un ethos comunitario que asiente la libertad y fundamente la polis, y, consiguientemente, el hundimiento del mismo como causa de la desaparición de la polis, es idea capital del libro de Rosenberg. Es la forma peculiar en la que los griegos, guiados por Alejandro conquistan el Asia lo que corrompe la cultura de la libre igualdad en la que se basaba la polis y arrastra la disgregación de la misma. Rosenberg insiste: De haber conquistado tierras en Asia para asentar en ellas como cultivadores a la población excedente griega que sobrepoblaba la Península Helénica, se hubiera procedido a una reproducción del ethos sobre el que se fundamentaba el mundo republicano democrático. Pero Alejandro propone otro modo de conquista, que es aceptado masivamente por los griegos: no se trata de la creación de colonias de trabajadores directos -en el campo, en las pesquerías, etc- que había sido el método tradicional, hasta entonces, sino la conquista y el sojuzgamiento de las poblaciones conquistadas, que pasaban a ser convertidas en esclavos, y la conversión de los conquistadores en señores de la tierra. Esto genera un ethos o cultura de vida nueva, que arrastra el final de la polis o república.

Son, sin embargo, estas ideas, que chocan con lo que la ideología liberal burguesa impone como libertad, las que convierten a todos estos

pensadores en malditos, y es lo que impone que el mismo Rosenberg haya pasado a ser un pensador maldito y silenciado. La vida cotidiana de la sociedad debe ser, en gran medida, deliberada y decidida por la propia comunidad, y esto contraviene la ideología liberal, que exige que la vida privada quede fuera de la política, lo que implica que esté sometida a las fuerzas dominantes de los oligoi, al poder del dinero, a las campañas publicitarias organizadoras del consumo según el interés de las empresas capitalistas, etc.

Georg Lukács.

Georg Lukács, Budapest (1885-1971). De familia ennoblecida y con recursos. Gran intelectual formado en la universidad centroeuropea anterior a la Primera Guerra Mundial. Se hace marxista como consecuencia de la guerra y se organiza en el Partido Comunista. Su primera obra marxista, de gran importancia y la más conocida, es **Historia y consciencia de clase**, escrita entre 1919 y 1922, publicada en 1923. Ed Grijalbo, B. 1968. Es obra de madurez: 38 años - 35 son "*nel mezzo del cammin de nostra vita*", para Dante-. No menos importantes son sus otros trabajos: la **Estética** y la **Ontología del ser social**, así como los otros dos libros que incluimos, y su obra en general, tanto la filosófica como la dedicada a la crítica literaria.

Georg Lukács es uno de los grandes pensadores marxistas del siglo XX, cuya obra ha marcado el marxismo posterior. Lukács es el fundador de la Escuela de Budapest, escuela de filosofía marxista

Que el nombre de un pensador de la talla de Georg Lukács conste hacia el final de nuestra propuesta de lectura debe servir para comprender que el orden de la lista no implica prelación intelectual.

Georg Lukács es un pensador que recupera la genuina interpretación de la obra de Marx, quien solo puede ser comprendido en toda su profundidad a la luz de la tradición de la filosofía praxeológica reelaborada por Hegel, con el que Marx discute y matiza, pero del que parte y sobre el que fundamenta su pensamiento, tal como Lukács sabe.

Por eso, para Lukács, es muy importante el hallazgo hecho durante los años veinte de los **Manuscritos de París**, de Marx, que fueron publicados por vez primera en 1932. Estos textos ponen a las claras la continuidad entre Marx y Hegel, y cómo Marx elabora su ontología antropológica o metafísica a partir de la de Hegel, e incluso pone las bases de su crítica radical a la escuela economista de Economía Política,

tomando pie en la crítica elaborada por Hegel, tal como como nuestro filósofo había interpretado ya previamente, y al igual que los otros hegelos marxistas.

La filosofía de Lukács, no solo insiste desde su comienzo en la continuidad entre Hegel y Marx, sino también en la continuidad que hay entre Hegel y la praxeología de Aristóteles y, en general, con el legado filosófico clásico. Esto ha dado pie a que su filosofía haya sido malinterpretada como un intento de demostración, por parte de Lukács, de que es posible generar una filosofía académica para las aulas, desde el marxismo.

Esta interpretación de la tarea de Lukács, en positivo, como producción “ideológica” -“superestructural”-, tiene como contraparte tácita inherente que la obra de Lukács no posee interés ni repercusión para la práctica política; no es política, al menos “inmediatamente”, porque no posee consecuencias para la praxis política.

Sin embargo Lukács, que era un gran conservador, un “pontífice” que pretendía dar continuidad a los legados filosóficos del pasado, haciendo de puente que permitiera el acceso del legado tradicional hasta el presente, lo hace por otra razón directamente política. Razón bien observable, que puede echarse de ver manifiestamente, precisamente cuando leemos los dos primeros textos de Lukács que proponemos, sobre la “vida cotidiana” y el texto sobre la democracia.

Lukács comprende que la creación de una nueva vida cotidiana, en lucha contra el capitalismo actual que produce artículos para la vida cotidiana, y ahorma y construye nuestra cultura material de vida y nuestras necesidades y expectativas antropológicas, es fundamental. Sin acabar con la manipulación de la vida cotidiana, sin enfrentarse en lucha por el control democrático de la vida cotidiana, esto es, por el control de su materialidad, no se hace posible crear un sujeto práxico, un ethos nuevo y unas nuevas necesidades subjetivas, que posibiliten

superar el capitalismo. Un sujeto práctico que se constituye a la par que se organiza como movimiento en lucha contra la manipulación, en Movimiento Antimanipulatorio de la vida cotidiana, que se reapropia de su control y genera una nueva eticidad.

Si pretendemos que el socialismo, la sociedad alternativa democratizada necesita desconectarse del capitalismo para poder auto generarse, la primera tarea, por importancia, no es la de la desconexión respecto del mercado mundial, sino la desconexión de la vida cotidiana de las personas respecto de la cultura material de consumo inducida por el capitalismo; desconexión sin la cual se generan todas las contradicciones que conocemos.

Pero registrar y percibir, en primer lugar, y, luego, definir la vida cotidiana de las personas como el ámbito central de la lucha anticapitalista, exige poseer una onto antropología, una metafísica, opuesta a la metafísica liberal, que es la mayoritaria, y que excluye la vida cotidiana -denominada “vida privada”-, y el ethos, del ámbito de la política, dado que la naturaliza y la entiende como preferencias innatas privadas de cada individuo al margen de la sociedad. Este es un problema de concepción total, esto es, de “gafas”. De seguir interpretando la sociedad desde fuera de las tradiciones ontológicas praxeológicas, no se poseerán instrumentos intelectuales para aferrar que la realidad humana es comunidad, que es la actividad en comunidad la que produce un ethos, y que cada ethos es política y es orgánico de un hacer político; se naturalizará la parte ontológica constitutiva de la humanidad, y la política seguirá siendo lo de siempre: ya se vaya pasito a pasito -reformismos/gradualismos- ya se pretenda la revolución, al fin todo se reduce a la gestión desde los aparatos de estado, ya sea desde los antiguos o desde unos nuevos.

Para lograr construir esa nueva forma de hacer política, debemos aprender a interpretar nuestra experiencia de vida, de lucha, nuestros

fracasos, a partir de una muy diversa onto antropología o metafísica sobre el ser humano. La metafísica aristotélica, reelaborada por Hegel y continuada, con cambios, por Marx.

Hay que recurrir a Aristóteles para tomar la palabra ética y devolverle su significado de totalidad de saberes prácticos mediante los cuales una comunidad crea su mundo material de vida -cultura en sentido antropológico del término, pero “vista” desde los saberes que están en las mentes de todos y guían las manos de todos-. Esto es lo que permite comprender la raíz de lo que nos dice al tratar de la vida cotidiana. Y es saber entender la “*sittlichkeit*/eticidad” de Hegel, noción fundamental del filósofo alemán, creación primordial, según él, del “espíritu” o comunidad práctica humana; su procedencia y su reelaboración en relación con la obra de Aristóteles.

Son estas las gafas que permiten ver la anchura de la realidad ontológica humana, donde las gafas liberal positivistas ven pura transparencia.

Frente a las interpretaciones que se hacen de Marx, que prescinden de la lectura de sus textos desde la tradición en la que se ha formado e insisten en la absoluta novedad de su obra, -Marx naciéndose a sí mismo, desde su propia cabeza, Zeus y Atenea a la vez-, Lukács, elabora una interpretación del marxismo en continuidad con el legado filosófico aristotélico y hegeliano, del que Marx procede. A cuya luz surge una hermenéutica por entero distinta, no liberal, de Marx.

Precisamente, una obra del último Lukács, de la que existe un grueso borrador, que nuestro autor abandona para escribir la última obra suya, la **Ontología del ser social**, -repárese en el título-, es una Ética, de la que sabemos que trata la ética al estilo de Aristóteles, como ethos, no como deontología moral, a la Kant.

Volvamos a las lecturas

La primera lectura propuesta de Lukács. **Conversaciones con Lukacs** Ed. Alianza, M., 1969. Se puede encontrar en internet.

http://www.elsarbresdefahrenheit.net/ca/index.php?view_doc=1077

Se trata precisamente de, tan sólo, dos capítulos de una larga entrevista que le hicieron tres estudiosos marxistas. La tercera conversación: “Ideas básicas para una política científicamente fundamentada”, Y la cuarta y última conversación “Balance provisional”. En total, un centenar de páginas en octavo, de pequeño formato. En este texto Lukács expone la necesidad de luchar contra la enajenación manipuladora de la vida cotidiana por parte del capitalismo para el consumo surgido en la postguerra mundial, a la que ya nos hemos referido. La vida cotidiana ahormada por el capitalismo produce un modo de entender la vida y genera unas necesidades que son orgánicas. Salir del capitalismo exige en consecuencia liberarse del modo de vida que mejor resuelve las necesidades que él crea. Sin un control en proceso, en ciernes sobre la cultura de vida, no hay posibilidad -ni necesidad subjetiva sentida- de crear otro orden político social. La lucha exige la creación de un movimiento antimanipulatorio que luche desde el presente por constituir otro vivir.

Tanto en este libro, como en que citamos a continuación, Lukács deja clara la oposición radical que existe entre liberalismo, cuyo fundamento es la antropología individualista, y democracia cuya concepción ontológica es la praxis comunitaria. Oposición, a la vez, social -los pocos buenos contra los pobres-, conceptual y de tradición de pensamiento.

Segunda lectura: Georg Lukács, **El Hombre y la democracia**, pequeño libro en octavo, también, de poco más de cien páginas, una vez se excluyen prólogos y presentaciones.

http://www.elsarbresdefahrenheit.net/ca/index.php?view_doc=356

En él Lukács desarrolla la idea de democracia. La democracia no puede ser un instrumento delegativo mediante el cual elegimos a quienes nos gobiernan. Ni mera deliberación intersubjetiva para acordar políticas a desarrollar -nuevamente- desde las instituciones estatales. La democracia es la denominación que recibe tan solo una sociedad en la que la totalidad de las relaciones humanas, a comenzar por las que microfundamentan la actividad cotidiana de todos los seres humanos, mediante la cual producimos y reproducimos la vida, se organice democráticamente. Solo en la medida en que lo social sea público porque es deliberado directamente por sus actores inmediatos en pie de igualdad, existe democracia. Es la democracia sustantiva. Por tanto, y vueltos a la realidad presente, la democracia es un proceso que depende de la creación de un movimiento organizado que luche por democratizar la vida social en todos sus niveles, un proceso de lucha capilar, constante, sostenido en el tiempo.

En el libro se dedica también un capítulo a dar claves sobre la revolución Rusa, haciendo referencia a las diversas actitudes sostenidas por los dirigentes bolcheviques respecto de la política. Lenin entendía la economía como instrumento político para organizar una alianza social entre obreros y campesinos, y crear y sostener políticamente un régimen. Esto es, interpretaba que la economía era un instrumento orgánico de la política. Los demás eran lo que nosotros podemos denominar neopositivistas desarrollistas, y entendían la política como instrumento orgánico para el desarrollo de la economía. Esto tuvo gravísimas consecuencias.

Dos artículos de **Historia y Consciencia de Clase**, Ed Grijalbo, B. 1968

http://www.elsarbresdefahrenheit.net/ca/index.php?view_doc=1559

“Qué es el marxismo ortodoxo”, 28 páginas. Este artículo de Lukács, recoge su interpretación de lo que es el marxismo, un filosofar elaborado por Marx a partir de la aparición organizada y la experiencia

de lucha de la clase obrera. Una reflexión filosófica elaborada a partir de la participación en la experiencia de un sujeto social. Una observación participante en la que la elaboración hecha le es entregada al propio colectivo práxico desde y sobre el que se reflexiona, para que éste, que es el soberano creador de la actividad transformadora, dado que es él, no el rey filósofo, el que posee la facultad de control sobre las capacidades productoras que pueden crear un nuevo ethos, la reflexione sobre su propia praxis.

Precisamente por esa integración en el movimiento histórico singular existente, y a la consciencia experiencial que surge de la actividad histórica común, para reflexionar sobre ellas, cada filosofar praxeológico será distinto, como distinto y singular es cada momento de la historia. Por ello, Lukács considera que el marxismo es “método” o forma de elaborar la reflexión atendida a cada lucha de clases singular. Un “método” que es válido con independencia de que cada uno de sus asertos quede obsoleto o superado por el decurso histórico de la situación del capitalismo, y los cambios históricos subsiguientes en la clase asalariada.

Ese “método” había sido elaborado ya en ciernes por Hegel, y Marx es el continuador y sistematizador de Hegel; su obra es: “continuación consecuente de aquello a lo que Hegel mismo había aspirado” (pág. 20 de HCC., Ed. Grijalbo; ver también la pág. 19).

El siguiente texto que proponemos es “Rosa Luxemburg como marxista”, 19 páginas, texto que completa la exposición por parte de Lukács de lo que es el marxismo, en la que insiste en la categoría de totalidad concreta; esto es, insiste en que cada realidad social histórica es una totalidad cuya dinámica generada por las praxis humanas en lucha posee una singularidad irrepetible, que es esa singularidad la que debe ser aferrada y comprendida y que el acceso a la misma nos lo

proporciona la experiencia de la consciencia que se ha entregado a la praxis en esa realidad social histórica.

István Mészáros

István Mészáros, (1930) filósofo marxista húngaro discípulo de Georg Lukacs. Se exilió de su país en 1956, como consecuencia de la intervención soviética en Hungría, pero al igual que su compañero Gyorgy Márkus, y que Lukács, se sostuvo siempre fiel al ideal socialista y al marxismo. Es uno de los grandes estudiosos de Marx, de Lukács, y de Hegel. Sus investigaciones sobre los retos del socialismo hoy son de gran interés y potencia. Su obra es extensa y muy valiosa. Pero nosotros lo incluimos en esta selección por una de sus grandes obras, en la que Mészáros investiga y expone de forma inigualada, clara, y mostrando la potencia intelectual y política del concepto, la **teoría de la enajenación** en Marx.

La teoría de la enajenación es la explicación inmanentista de la dinámica histórica de la sociedad humana. O dicho de otro modo, no es posible explicar la historicidad humana y la dinámica o proceso de cambio que la historia genera, teoría de la enajenación aparte, sin tener que recurrir a una explicación a partir de una fuerza o de una institución transhistórica -técnica, mercado- que empuje, en tanto que motor causal, desde fuera de cada periodo histórico, el proceso de cambio histórico.

La enajenación explica esta dinámica como consecuencia de las relaciones sociales que organizan la actividad social humana y el acceso a los recursos.

La sociedad y su cultura, que incluye la producción material, es el resultado producido o creado por la actividad de la totalidad de la comunidad humana. Esta comunidad se halla organizada conforme a determinadas relaciones sociales, interhumanas, contraídas entre los individuos. Estas relaciones, hasta el presente, imponen la desigualdad y el sometimiento de una mayoría al poder de una minoría dominante.

La consecuencia es que esa comunidad social cuya actividad total produce y reproduce el mundo social, no posee paralelamente una organización constituida por unas relaciones sociales que integren a la totalidad de productores y posibilite que la comunidad delibere y decida sobre la actividad conjunta directamente objetivada por cada unidad activa, en primer lugar, y, a la par, sobre el conjunto de la misma elaborado por la totalidad social organizada. A esto se añaden los enfrentamientos entre los segmentos sociales, y, a menudo, y en caso de que se den luchas entre las mismas fracciones dominantes, el desinterés de los subalternos por el orden que vaya a dominarlos.

Como resultado, el proceso activo de la sociedad, consecuencia de la actividad que generamos entre todos, no resulta controlable por los seres humanos. Se convierte en una dinámica ajena a la capacidad de intervención voluntaria nuestra, para controlar la actividad que nosotros mismos producimos en comunidad; una dinámica que afecta de forma inmediata a nuestro vivir, y que hace por tanto que nuestra vida esté determinada por una fuerza, la dinámica social, que la domina, la fuerza de nuestra propia actividad no controlada.

En el capitalismo, además, ni tan siquiera la clase dominante controla las consecuencias de sus acciones, y así lo prueban las brutales crisis económicas que se desatan periódicamente como consecuencia involuntaria de las propias decisiones de los capitalistas en competencia intercapitalista. El mundo, creación nuestra, por tanto, nos resulta, sin embargo, indomeñable y ajeno. El vivir de las personas, la suerte de la comunidad total, no nos es controlable; se nos impone como fuerza, *fatum* o destino, pero no es sino la consecuencia de nuestro hacer. No es resultado de una voluntad real ajena, o de causas anteriores en el tiempo cuyas consecuencias recaigan ahora, o de leyes transhistóricas; ni resultado de una naturaleza innata humana que nos domine.

Podemos escribir como conclusión o resumen, en positivo, que una comunidad social cuyo hacer no es cogobernado por la totalidad de sus miembros genera una actividad conjunta que no es gobernable. La única posibilidad de evitar que nuestro hacer nos sea ajeno, es la lucha por la creación de unas nuevas relaciones sociales interhumanas que posibiliten la constitución de un sujeto deliberante y soberano sobre su hacer que incluya en igualdad o “Reconozca” como iguales a la totalidad o a la inmensa mayoría de los actores cuya praxis genera el ethos que produce y reproduce nuestras vidas.

Sobre todos estos asuntos, la obra de Mézarós se despliega de forma brillante.

La obra explica los antecedentes teóricos de la noción de enajenación, a comenzar por la comprensión de que el ser humano es un ser auto producido mediante el trabajo, y que el trabajo no es una actividad natural, sino social, producida en comunidad, y por ello mismo modificable. Y que como consecuencia de que el ser humano se auto produzca mediante el trabajo, es ser un ser “genérico”; genericidad: la especie humana no está, íntegra, en cada individualidad, como ocurre en el animal, sino que, al ser su “naturaleza” un ethos producido por la comunidad, el género humano es producto de ese saber hacer histórico que ningún individuo puede poseer en su totalidad, pero del que cada individualidad disfruta. Prioridad ontológica de la comunidad sobre el individuo, también en la génesis de la humanidad.

En relación con la reflexión consciente sobre el trabajo, Mézarós recorre el pensamiento elaborado desde el Renacimiento, y nos pone en conocimiento de los hallazgos intelectuales elaborados por Paracelso.

Además, también, específicamente sobre la teoría de la enajenación, elabora un recorrido por la historia de la Modernidad y nos muestra los hallazgos intelectuales de los primeros autores que reparan en el fenómeno de que la sociedad, que es co producción de nuestra

actividad personal, genere una dinámica que se nos imponga y nos domine. Entre estos nombres, Rousseau, y desde luego, Hegel.

A continuación, la obra investiga el desarrollo del concepto de enajenación, a partir del de Hegel, en la obra de Marx.

Lev Vygotski

Lev Vygotski (1896-1934) nació en Orsha, Rusia, y luego Unión Soviética. Y es el fundador de la más importante escuela soviética de psicología. La Escuela Socio Histórica de psicología. Esta escuela parte de la hipótesis de la plasticidad social humana, de la prioridad ontológica de la comunidad sobre el individuo, y de la actividad social como el fundamento de construcción del mundo y de la mente humanos. Por consiguiente parten de la prioridad de la comunidad y la comunicación intersubjetiva creada en ella, en la producción de la actividad mediante la que cada individuo reproduce su vida, en la génesis de las **facultades superiores de la mente** y en la consciencia del yo o autoconsciencia. Sus trabajos muestran cómo se constituye el mundo psíquico humano como consecuencia de la praxis en común, ontológicamente primera, y de su interiorización por parte de cada individuo socializado dentro de una comunidad.

La actividad humana, pensada y elaborada en grupo, -desde la familia a las demás formas de organización de las relaciones sociales-, es la que, puesta en obra, desarrolla las capacidades y facultades del cerebro, al generar las conexiones neuronales -epigénesis- del cerebro. El pensamiento humano se constituye en la relación comunicativa con los demás individuos de la comunidad. El pensamiento, dotado del lenguaje, que es medio o instrumento de comunicación cuya génesis está también en la propia acción comunicativa comunitaria, construye una formidable y específica capacidad comunicativa de todos los individuos entre sí. El lenguaje es, pues, instrumento que surge del intercambio histórico interhumano, y es comunicación. Esto es, y para clarificar por oposición de conceptos: el lenguaje **no** es medio innato de la mente e instrumento de **cognición** o conocimiento de la realidad; sino que es un medio de **comunicación** que potencia la relación social de la comunidad y posibilita la **creación o generación de actividad**

humana. La actividad humana, antropogenética o creadora del ser humano, posee un carácter inherentemente social, una fuerza creadora única, como consecuencia de esta característica doble, ser social y lingüística. La ontogénesis hominizadora posee su fundamento en el carácter social del ser humano; prioridad ontológica de la sociedad sobre el individuo, también y fundamentalmente en la creación de la actividad.

En síntesis, el lenguaje es en primer lugar, capacidad comunicativa, no cognición individual. Y es simpráctico, pues, en interacción comunicativa, elabora o crea, y transmite los fines, los saberes, los objetos, etc que dirigen desde dentro toda actividad: actos, acciones y actividades. Comunicación y actividad son inseparables, es más, la comunicación es una actividad más; el lenguaje es otra actividad: comunicativa.

La capacidad creativa humana es consecuencia de la interacción social humana, la creatividad práxica de cada individuo surge como resultado de la relación comunicativa con los demás. A esto es a lo que se refiere Vygotski con su noción de “Zona de desarrollo próximo”, que sin embargo ha sido malinterpretada al entenderla como aprendizaje de saberes por parte de un individuo puesto en relación con un adulto que los posee y sabe adiestrarlo de forma adecuada: una variante refinada de conductismo.

Dado el carácter objetual, interno a la mente, del propio lenguaje, crea la capacidad comunicativa del sujeto consigo mismo. Capacidad que pone las bases para el desarrollo de la consciencia del “yo”, que no es inmediata.

En debate con el innatista inteligente Jean Piaget, Vygotski demuestra que el pensamiento lenguaje “descentrado” es anterior al “egocéntrico” y que por tanto el mundo interno es construido en interacción con la sociedad y la familia. De ser cierto que el individuo

nace con unos universales psicolingüísticos innatos, que le permiten pensar, estilo los Cartesianos, kantianos o chomskianos -hoy ya desestimados por este autor- el primer asomo de consciencia debería ser la del “yo” -“como en Descartes”-, y en consecuencia el niño pequeño debería referirse a sí mismo, en el comienzo del surgimiento de su auto consciencia, como “yo”. Posteriormente, el individuo se sabría parte de una comunidad y sería capaz de desdoblarse de sí mismo y denominarse a sí mismo como otro: “el nene”. Pero la realidad observable es justo la opuesta. El niño comienza a expresar su consciencia de sí y a desarrollar su autoconsciencia, porque se autoconcibe a sí mismo como consecuencia de la interpelación, la interacción y el reconocimiento que entabla y recibe de los demás. Su auto consciencia es resultado mediado o generado por la relación social; no existiría una consciencia de sí”, si no hubiera un mundo de relaciones sociales interactivas que lo generara. Precisamente por ello, el niño comienza refiriéndose a sí mismo como “el nene” - consciencia descentrada originaria-, y posteriormente, pasa a auto centrarse revirtiendo el esquema y logra denominarse a sí mismo, “yo” - consciencia egocéntrica-.

¿Cómo es posible que un ser cuya génesis y constitución ontogenética hominizadora depende de la comunicación, pero que carece de universales innatos cognitivos, llegue a comprender que le es indispensable interactuar comunicativamente con “el mundo”, y, en primer lugar, que descubra que existe la comunicación, y que parte de los ruidos que escucha son comunicación?

La pregunta filosófica, es la planteada desde antiguo por la escuela cirenaica o escéptica: cómo puede llegar a saber el recién nacido que existe un mundo externo y cómo puede llegar a saber, sin poseer un conocimiento innato, que existe la comunicación.

El recién nacido ni trae universales innatos, ni puede realizar la anamnesis de saberes ya poseídos por haber vivido otra vida, tal como hace el esclavo que es interpelado por Sócrates/Platón, y descubre saber matemáticas -“universales lingüísticos innatos”-. Sólo percibe sensaciones; siente malestar: hambre, escozor, frío, dolor. En esos casos, se queja, llora. Esto opera un efecto, sus cuidadores, sus progenitores, de inmediato, lo atienden, y el niño siente una mejoría, saciedad, placer. Con la reiteración de esta situación, -el lenguaje es situacional, además de acción que guía acción, simpracticidad- que es situación comunicativa, el niño se percata de que su expresión obra transformaciones, y esa experiencia comunicativa le hace construir su consciencia de comunicación. A partir de ahí, posee consciencia suficiente y capacidad para interaccionar a sabiendas, y aparece el interés por apropiarse de lo que va descubriendo, que son medios para la comunicación -el lenguaje.

Todos los estudios de la escuela socio-histórica se desarrollan a partir de un extraordinario dominio de los fundamentos neurofisiológicos del cerebro, cuya epigénesis ellos estudian.

Buena parte de los miembros de la escuela vygotskiana son neurofisiólogos. El mismo Vygostki desarrolla sus investigaciones como medio para resolver -defectología- problemas psíquicos, gran parte de los cuales son consecuencia del deterioro cerebral. Todo lo cual pone en dificultades a aquellos defensores del innatismo cuyo argumento se basa en la verdad de las “neurociencias” y los escáners cerebrales, y cuya crítica es que los demás “no saben”, y evitan así tener que entrar en harina.

De Lev Vygotski vamos a proponer un texto fundamental: **El desarrollo de los procesos psicológicos superiores**, Ed Crítica, B. 1996. Existe también edición dentro de las Obras Escogidas en 6 tomos que ha editado Visor Editor, de Madrid. Y es posible que haya pdf en internet.

Esta obra de Vygotski va en primer lugar.

También queremos citar su obra **Pensamiento y lenguaje**, Ed Paidós, B. 1995, y también en Ed. La Pléyade, Buenos Aires.

Dejamos sin cita alguna al gran discípulo de Vygostki Alexander Luria, neurólogo que estudia la génesis y el desarrollo de las funciones superiores del cerebro como consecuencia de la actividad mediada por la cultura, todas cuyas obras son admirables. Y lo mismo ocurre con S.L. Rubinstein y su obra. Y nos atrevemos a sugerir, sin dar más explicación, una obra de Alexis Leontiev **Actividad, conciencia y personalidad**, Ed Cartago México, 1984. Hay pdf en

http://www.elsarbresdefahrenheit.net/ca/index.php?view_doc=1629

Creemos que el título permite una primera aproximación a la obra y revela su interés.

Robert Brenner

Robert Brenner, (Nueva York, 1943). Brenner es un economista marxista estadounidense, miembro del consejo de redacción de la prestigiosa revista marxista de izquierdas, *New Left Review*

Brenner es un intelectual marxista de fama y sus trabajos sobre la crisis económica capitalista, y en concreto, sobre la actual crisis, son de gran talento y agudeza. Pero nosotros lo incluimos en nuestra selección -y con él concluimos la propuesta que hacemos- por un debate que él generó durante los años setenta y que posee por entero actualidad. El debate ha pasado a ser conocido como “el debate Brenner”.

Su trabajo versa sobre la transición del feudalismo al capitalismo. Este asunto, que posee enorme interés, sin embargo, puede parecernos, al pronto, un tema de índole historiográfica o académica. Sin embargo, lo que se cuece por debajo es un asunto de carácter político filosófico de primer orden: si el ser humano, y la historia de la humanidad, cambia como consecuencia del desarrollo de las fuerzas productivas -alguna suerte de variante independiente de la consciencia humana que impulse el proceso- las cuales mediante su desarrollo, producen los demás cambios, incluidos los cambios en las relaciones sociales de producción. O posee prioridad el cambio de las relaciones sociales de producción, acarreados de forma causal, pero inmediata, por las luchas de clases, y son, en consecuencia, las luchas de clases y sus consiguientes violentas modificaciones de las relaciones sociales de producción, el “motor” de la historia.

En este otro caso, es la consciencia habitual de la gente, su experiencia de vida, su reelaborar el saber hacer habitual, su organizarse para crear un nuevo hacer y para imponerse sobre otros sectores sociales, lo que promueve la transformación histórica de la humanidad.

Esto es, el debate que se abre en los escritos de Brenner es entre:

a). Evolucionismo, y determinismo a largo plazo, del proceso histórico por una variante independiente (el crecimiento económico, el desarrollo de la técnica que aumenta la productividad) y por un conjunto de instituciones anejas transhistóricas que impulsan el cambio social de la humanidad.

b). Historicidad resultado de las luchas de clases: transformaciones impuestas a la sociedad como consecuencia de las luchas de clases, que acarrearán cambios en el orden económico y en la producción.

La primera versión que es la discutida e impugnada por Brenner, había sido elaborada en una versión o variante refinada a través de la hipótesis de que el cambio social humano, movido por el aumento de la productividad y la mejora técnica, tuvo como condición que lo impulsaba la existencia de una institución que alentó la producción y posibilitó la acumulación de riquezas y la consiguiente evolución o transición del feudalismo al capitalismo: el Mercado. Esto impone que se considere que el mercado ha sido una institución transhistórica. Transhistoricidad, que en consecuencia, implica ser institución natural, inherente a toda sociedad humana, y connatural a una naturaleza antropológica individual, innata, que nos impulsa a comerciar etc. -es el individualismo antropológico del *homo oeconomicus*-.

Brenner pone como ejemplo de las consecuencias intelectuales de esta hipótesis la historia de un hipotético individuo del siglo XIV, que, al poseer riquezas, decide no consumirlas, sino invertir las para crear una fábrica que produzca bienes que nadie va a consumir, porque no hay quien los compre, dado que las comunidades familiares se los agencian directamente en el mundo doméstico, y, para producirlas, contratar a salario una fuerza de trabajo que solo posea su facultad de trabajo como bien a intercambiar -cosa que tampoco existe-, con la expectativa de que doscientos años después, surja el capitalismo. La interpretación de Brenner, es alternativa y contrapuesta a esta explicación ahistórica

del proceso de cambio, y está atendida a la explicación elaborada por Marx en **El Capital**. Concretamente en el penúltimo capítulo y el primer capítulo de **El Capital**.

Según el penúltimo capítulo de la obra de Marx (XXIV. Se puede leer, también, y como su coda, el último capítulo, en el que Marx niega que la propiedad sea característica del capitalismo), no hubo una acumulación originaria de capital, promovida por el mercado y el comercio. Sino que la génesis histórica del capitalismo está en las luchas sociales. Entre el XVI y fines del XVII, como consecuencia del nuevo poder adquirido por la aristocracia gracias a su capacidad de reorganización, que genera el Estado, los señores de la tierra recuperan la iniciativa en la lucha contra el campesinado y contra los grupos sociales urbanos. Mediante “la violencia, partera de la historia”, expulsan a colosales masas campesinas de sus asentamientos, y se apoderan de la tierra. Cerramientos, latifundios; apropiación de pastos, cultivos, montes y bosques antes comunales, etc.; obligación cada vez mayor de pechar -impuestos-, y solo para los no nobles, etc. Masas enormes de pobres se ven en la necesidad, nueva, inaudita, de tener que agenciarse, mediante compra, los bienes vastos de primera necesidad que antes producían domésticamente: pan, ropas, cobijo. Esto da a ciertos grupos sociales subalternos, poseedores de dinero, la posibilidad de dedicar sus recursos a producir esos bienes baratos para los que ha surgido un “mercado”, aprovechando además la aparición de otro “mercado”, el de individuos sin tierras que necesitan venderse como medio para poder agenciarse los víveres imprescindibles para la vida: mercado de fuerza de trabajo.

Según el primer capítulo de **El Capital**, mercado y el capital son, por tanto, realidades históricas que surgen a la par, orgánicamente: M-D-M, y D-M-D´ se generan a la vez, y se “despliegan” juntas, no en fases históricas diversas. El capital es una relación social -un dinero que solo

es capital si se pone en relación con la fuerza de trabajo mediante su compra, para hacerla producir; y se pone en relación con los consumidores y vende lo producido por la fuerza de trabajo-. Y también el mercado es “esa” relación social: vamos al mercado a comprar y vamos al mercado a vendernos o a que nos vendan y nos compren.

Brenner desarrolla una crítica implacable, y convincente, además de basada en **El Capital**, de las explicaciones basadas en el mercado y en las hipotéticas consecuencias objetivas, al margen de las decisiones prácticas humanas -la mano invisible de Adam Smith-, porque él registra empíricamente que el mercado, con su capacidad de construir precios en el intercambio comercial, es una realidad histórica que no se comienza a constituir hasta fines del XVII, primeros mediados del XVIII. Por ello a los marxismos que él critica, los denomina marxismos neosmithianos.

Estamos por tanto ante la explicación de que son las luchas de clases las que explican las transformaciones históricas, al promover cambios en las relaciones sociales de producción. Son las relaciones sociales de producción concretas, históricas, contraídas entre los seres humanos entre sí y entre éstos y sus medios de producción, las que determinan cómo se producirá y vivirá, cómo será la praxis y la cultura material de vida que se genere. Y los cambios de relaciones sociales obedecen a la acción violenta, a las luchas entre clases: “la violencia partera de la historia”.

Como resultado de estas luchas, emergen o se generan realidades sociales nuevas, creadas, históricas, cuya dinámica, precisamente porque son realidades sociales genéticamente nuevas, es imposible de calcular a priori, y dan lugar a emergencias de situaciones insospechadas. Así, por ejemplo, el poder señorial, con su violencia, pone los fundamentos que posibilitan la aparición del capitalismo, sin que hubiera sido esa su intención. Pero las condiciones que posibilitan

la aparición del capitalismo no son consecuencia de un proceso de desarrollo económico de ciclo largo, que permite una acumulación secular, ni obedecen al desarrollo de una técnica productiva cada vez más potente, ni a la existencia de una irreal institución ahistórica y transhistórica, “natural”, el “mercado”. Son inmanentes a cada periodo histórico y a las luchas sociales entre clases.

Queremos recordar que estas críticas habían sido realizadas también durante los años cuarenta del siglo XX por Karl Polanyi. Tras la publicación por parte del marxista inglés Maurice Dobb, de su obra sobre la transición del feudalismo al capitalismo, que fundamenta su explicación sobre la pre existencia del mercado, Polanyi escribe una reseña de la obra. En esta reseña, hoy editada en las colecciones de artículos de Polanyi puestos en circulación nuevamente, el padre de la antropología económica critica a Dobb por olvidar o desconocer “lo mejor de Marx”; se refiere Polanyi a las ideas de **El Capital** que hemos resumido brevemente. Esta crítica, junto con otras muchas contra la antropología filosófica sostenida por los economistas -elaborada por la fisiocracia y sostenida por la economía clásica y neoclásica-, es sistemáticamente elaborada, de forma concienzuda y exhaustiva, por Polanyi y su equipo, en la tercera parte de su obra colectiva **Comercio y mercado en los imperios antiguos**, que ya hemos citado anteriormente. También allí, estos autores se reiteran, citas mediante, en la lucidez de Marx, cuya obra cumbre nada tiene que ver con las ideas mercantiles, y sí con la crítica implacable de las mismas.

Volvamos a Brenner.

Texto: el texto de Robert Brenner que proponemos en un artículo o ensayo de poco más de 100 páginas en octavo, publicado en castellano, en 1979 en la revista trimestral **En Teoría**, nº 3. “Los orígenes del desarrollo capitalista: crítica del marxismo neosmithiano”

Creemos suficiente este texto. Pero, para quienes desearan adentrarse más en el debate, señalamos que la posición de Brenner originó un debate, cuyos textos fundamentales están recogidos en una obra redactada por T.H Aston y C.H.E. Philpin, **El debate Brenner. Estructura de clases agraria y desarrollo económico en la Europa preindustrial**, Ed Crítica, B. 1988

Sobre el mismo asunto, y sosteniendo las mismas ideas, existe, entre otras muchas obras historiográficas, muy potentes y muy bien documentadas, nos permitimos citar aquí, también Peter Kriedte, **Feudalismo tardío y capital mercantil**, Ed Crítica, B. 1982.