

Karl Marx entre el determinismo y la libertad.

Un comentario al Prólogo de la *Contribución a la Crítica de la Economía Política*

Karl Marx between determinism and freedom.
A commentary on the Prologue of the *Contribution to the Critique of Political Economy*

Por: Juan David Gómez Osorio
Instituto de Filosofía
Universidad de Antioquia
Centro de Estudios Estanislao Zuleta (CEEZ)
juan.gomez28@udea.edu.co
Recepción: 14.02.2018
Aprobación: 30.03.2018

Resumen: *Quizá ningún otro texto le haya salido más caro a Marx como el brevísimo que escribió a manera de prólogo a su Contribución a la Crítica de la Economía Política. Y es que la mayor parte de acusaciones que a él se hacen se fundamentan en frases tomadas de este texto que, leídas fuera de todo contexto, hacen difícil defenderlo. Esta reflexión se encargará de exponer y discutir, a partir de este texto, las nociones de libertad y necesidad que han dado tanto de que hablar y que suelen tomarse como desconectadas la una de la otra dentro de los críticos de Marx y también dentro del mismo marxismo.*

Palabras clave: *dialéctica, determinismo, libertad, necesidad, marxismo.*

Abstract: *Perhaps no other text has been more expensive to Marx than the very brief one he wrote as a prologue to his Contribution to the Critique of Political Economy. And is that most of the accusations that are made to him are based on phrases taken from this text that, read out of any context, make it difficult to defend it. This reflection will be responsible for exposing and discussing, from this text, the notions of freedom and necessity that have given so much to talk about and that are usually taken as disconnected from one another within Marx's critics and within it Marxism.*

Keywords: *dialectic, determinism, freedom, necessity, Marxism.*

*Me imagino, naturalmente, a lectores que quieran aprender algo nuevo,
esto es, que también deseen pensar por sí mismos*

Karl Marx, *El Capital*.

I

Quizá ningún otro texto le haya salido más caro a Karl Marx como el brevísimo que escribió a manera de prólogo a su contribución a la *Crítica de la Economía Política*. Y es que la mayor parte de acusaciones que a él se hacen se fundamentan en frases tomadas de este texto que, leídas fuera de todo contexto, hacen difícil defenderlo. La idea según la cual la estructura económica de una sociedad define su superestructura ideológica (derecho, filosofía, religión, arte...) pareciera dejar sin piso cualquier defensa a la libertad subjetiva. Según el argumento de Marx (1976) los hombres están determinados por relaciones de producción que son “necesarias e independientes de su voluntad” (p. 517); la frase “no es la conciencia de los hombres la que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia” (p. 518) es una directa afrenta a la idea liberal según la cual el individuo es su propio proyecto. Pero el determinismo va más allá, pues el texto sugiere que no es solo la estructura económica de la sociedad la que determina al hombre sino también la historia. En efecto, el prejuicio de que Marx tiene una visión teleológica de la historia que va desde el comunismo primitivo, pasando por el esclavismo, el feudalismo y el capitalismo hasta llegar a un comunismo acabado donde se superará todo antagonismo, encuentra en este texto tranquila justificación. Consecuente a la causalidad allí defendida, Marx sugiere que es posible hacer “con la exactitud propia de las ciencias naturales” (p. 518) una ciencia de la transformación de un modo de producción social a otro que, en lugar de quedarse juzgando la conciencia y voluntad de individuos particulares o generales, tenga en cuenta los antagonismos objetivos entre las fuerzas de producción y las relaciones de producción y sea capaz así de detallar la naturaleza de las épocas de revolución.

La cientificidad con que Marx se refiere a la sociedad y a la historia y cómo presenta su propio quehacer teórico dejan al lector la sensación de que aquél entiende al ser humano como un hecho unilateral fácilmente determinable en una fórmula. La cuestión se agrava cuando en nombre de estas palabras de Marx se encuentran teorías que abiertamente vituperan de cualquier resquicio de libertad y en cambio postulan la necesidad del sometimiento ante particulares que dicen ser los conocedores de tales fórmulas, como era el caso de los ideólogos del marxismo soviético:

El papel particular de la ideología en la sociedad socialista [soviética] está determinado por la naturaleza del desarrollo de dicha sociedad, que difiere esencialmente de las anteriores formaciones (sociales). Bajo el socialismo, también las leyes del desarrollo social son leyes objetivas, *que operan independiente de la conciencia y voluntad de los seres humanos*; pero bajo el socialismo, el partido, el Estado y la sociedad en su conjunto tienen la oportunidad, desconocida en la historia precedente, de comprender esas leyes, de aplicarlas conscientemente a sus actividades y, por lo mismo, de acelerar el curso del desarrollo social (Iovchuk, Cit. por Marcuse, 1975, p. 155) (Las cursivas son de Marcuse).

El peligro de esta y de cualquier otra definición unilateral del ser humano está en que se entrega el destino de la humanidad a los proclamados representantes de este destino, los dirigentes del Partido en este caso. Las experiencias socialistas totalitarias del siglo XX han dejado muy en claro esto. Como se ve, no solo críticos sino también entusiastas del marxismo pueden encontrar en este texto de apenas cinco páginas elementos para juzgar la obra de Marx sin tomarla en su conjunto. Y es que Marx, a decir verdad, no hace muchos méritos en esta corta exposición para salir en limpio. Estanislao Zuleta destaca como un error grave de este texto el que Marx no presente al lector, como lo suele hacer en otras obras, el *desarrollo de las fuerzas productivas* y las *relaciones de producción* como una unidad sino como dos variables independientes que en determinado momento entran en contradicción para que aparezca, como el resultado de una sumatoria, el periodo de revolución.

Desde entonces todos los mecanicistas cuentan con una cita clásica, a esa frase se atienen y desconocen o reprimen los extensos capítulos de *El Capital* y pasajes de los Fundamentos de la Crítica, que prueban exactamente lo contrario. Esta fórmula se encuentra indistintamente en los bolcheviques, los mencheviques, los kautzkistas, y los stalinistas. Una excepción es Mao, pero no lo es el partido comunista chino (...). Esa fórmula tiene el encanto de todo lo

que es simple, inequívoco y falso; ha servido para justificar las alianzas menos púdicas y las formas más siniestras de totalitarismo, ha colocado la idea burguesa de un progreso técnico automático como motor de la historia, ha permitido profetizar mil cosas y ha impedido entender ninguna. (Zuleta, 1987, p. 173)

Convencido de la riqueza del pensamiento de Marx, en este texto pretendo hacer una defensa de este su talón de Aquiles, no porque considere que estas páginas deban ser aceptadas sin más, sino porque lo que en la referencia constante a este texto ha estado siempre en juego ha sido precisamente el concepto marxiano de libertad. Defender la concepción de la libertad de Marx implica defender a Marx no solo de sus enemigos sino también de sus aliados e incluso de él mismo. Trataré pues de defender a Marx de sí mismo atendiendo no a la letra de este texto sino al espíritu de la filosofía de Marx. Con ello espero desbloquear la circularidad de algunos argumentos y, sobre todo, llamar la atención en algo en lo que él mismo es insistente: que la verdad de su obra se encuentra en el conjunto del objeto analizado y no en partes que se abstraen del desarrollo.

II

Para empezar hay que destacar que el tono del texto es intencionalmente provocador. Por un lado Marx no duda en decir que está hablando desde un punto de vista científico, y por el otro dice que no le interesa en ese espacio demostrar sus tesis, que simplemente tratará de ilustrar que éstas “son el producto de largas y concienzudas investigaciones” (1976, p. 520) y que por lo mismo lo tiene sin cuidado que sus puntos de vista sean juzgados por lo poco que coinciden “con los prejuicios interesados de las clases dominantes” (p. 520). Esta ironía metodológica claramente deja ver que no existe en el autor la intención de ser plácidamente aceptado por el público académico de su época. El texto tiene la única tarea de ser provocador y en efecto la cumple. Pero Marx no se caracteriza por ser un hombre que ande dejando cabos sueltos y es de todo punto de vista injustificado reducir al teórico a unas cuantas frases provocadoras. Las frases provocadoras, antes bien, buscan abrir un continente teórico antes desconocido y es tarea del desarrollo mismo de la obra explorar dicho continente. No sin motivo concluye Marx estas páginas pidiendo para el umbral de la ciencia las letras que según Dante están consignadas en el umbral del infierno:

*Qui si convien lasciare ogni sospetto
Ogni viltá convien che qui sia morta*¹ (p. 520)

El hecho de que Marx no argumente a profundidad los juicios aquí lanzados no es arbitrario. Con un estilo que recuerda al prólogo de Hegel de su *Fenomenología del espíritu*, Marx inicia diciéndole al lector que no le va a adelantar nada en ese prólogo, pues lo que está a punto de leer se justificará sólo a partir de su propio desarrollo inmanente:

Prescindo de una introducción general que había esbozado², porque, bien pensada la cosa, me parece que el anticipar los resultados que todavía han de demostrarse podría ser un estorbo, y el lector que quiera realmente seguirme deberá estar dispuesto a remontarse de lo singular a lo general. (p. 516)

Al igual que Hegel, Marx entiende aquí a la ciencia como *el desarrollo del concepto*, por lo que nada de lo que se pueda adelantar en un prólogo puede ser estrictamente verdadero, sino que sólo en la exposición del sistema se encontrará su verdad. Por este mismo motivo el lector está obligado a entregarse pacientemente a la argumentación, mientras la ciencia, por su parte, le provee la escalera para ascender a su complejidad. En una carta de 1865 le dice Marx a Engels: “En lo tocante a mi obra, seré sincero contigo. Cualesquiera que sean los defectos que puedan tener, mis escritos tienen la ventaja de conformar un todo artístico” (Marx, Cit. Por Wheen, p. 15). Para Marx cuidar la *forma* de su obra era tan importante como cuidar su *contenido*, podría decirse incluso, la *forma* era ya para él *contenido*. El todo debe armonizar con la parte, pues según este modo de ver, la verdad se encuentra en el conjunto y no en un punto particular, sea este el inicio o el final. El arquetipo de este sistema lo ofrece la literatura; indudablemente las últimas páginas de una obra literaria vitalizan la obra en su totalidad, pero este valor solamente reclama su existencia cuando el lector ha recreado toda la obra en su lectura. Si se leen las últimas páginas de una gran obra prescindiendo de su desarrollo, tales páginas no serán sino, como diría Hegel “el cadáver que la tendencia deja tras sí” (2008, p. 8). Por este motivo saber de antemano el desenlace de una buena obra

¹ “Déjese aquí cuanto sea recelo, Mátese aquí cuanto sea vileza”.

² Lo más probable es que ese prólogo no publicado sea la *Introducción general a la Crítica de la Economía Política* (Vide. Marx, 2001)

literaria poco o nada afecta la experiencia de su lectura —y por eso mismo las obras que pierden todo su sentido cuando se sabe su final no son buenas³.

Así entonces, y por contradictorio que parezca, leer las *conclusiones* a las que llegó Marx en el prólogo a la *Contribución de la crítica a la economía política* no es lo mismo que tener la verdad de las tesis de Marx, Sólo por esto el juicio a estos pasajes habría de hacerse con suma cautela. Consecuentemente mi intención a continuación tampoco será la de dar al lector, a partir de un rodeo adicional, la verdad de las tesis de Marx, sino contribuir a erosionar en el lector el prejuicio, que históricamente ha signado a este texto, de que Marx es un autor para quien la libertad no tiene parte en su sistema.

III

Avancemos haciendo notar algo más: que las investigaciones a las que se refiere Marx que le han proveído tales conclusiones son las realizadas en el periodo del 44. Si bien Marx se remonta hasta sus trabajos como redactor de la *Gaceta del Rin* (1842–1843) en donde se ocupó por primera vez de problemas económicos, aclara que hasta entonces la economía se le presentaba aun como un asunto ajeno. La necesidad de incursionar en esta materia y la insatisfacción que le dejaba las propuestas de transformación social de la época lideradas por el socialismo y el comunismo francés hicieron a éste, dice, “retirarme de la escena pública hacia mi gabinete de estudio” (1976, p. 517). 1844 fue pues un año fructífero en la formación de Marx, no sólo porque fue el año donde profundizó en sus estudios de economía sino también porque, por vía de estos estudios pudo solidificar su crítica a los socialistas y comunistas de la época y al mismo tiempo encontrar el eslabón que le faltaba para tomar distancia de manera original frente a la filosofía de Hegel. De 1844 son los manuscritos hoy llamados *Cuadernos de París* (1980), los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* (2010), los apuntes a la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel* (2002) y la *Contribución a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel. Introducción* (2008) —de estos sólo el

³ En esta línea dice Hegel en el § 24 de sus *Aforismos de Jena*: “El principio fundamental de un sistema filosófico es su resultado. Así como leemos la última escena de una comedia o la última página de una novela, o así como Sancho consideraba que era preferible resolver una adivinanza antes de que ésta fuese formulada, del mismo modo, también el inicio de una filosofía es, en verdad, su conclusión, lo que no sucede en los casos anteriores. Pero nadie quedará satisfecho con este final, ni con la solución de la adivinanza, considerando en cambio como esencial el *movimiento* con el cual llegan a su desenlace” (Hegel, 2015, p. 16).

último fue publicado en vida de Marx. En el 44 pues, Marx se hace materialista, las once tesis sobre Feuerbach (2011) que condensan esta filosofía son escritas justo al año siguiente.

Digo esto no como un simple dato sino porque me interesa señalar este asunto: que las conclusiones aparentemente fatalistas que Marx esgrime en el *Prólogo a la contribución...* son el producto de sus *investigaciones de juventud*. Así las cosas, la errónea distinción entre un “Marx joven” (dialéctico, humanista, heredero de la tradición filosófica) y un “Marx maduro” (positivista, científico y que ha abandonado por completo la filosofía) que se suele hacer por cierto marxismo y cierta crítica liberal para menospreciar el humanismo de Marx a lo largo de su obra, se queda corta para explicar cómo es que este Marx del 57, que narra sus descubrimientos del 44 no con la nostalgia de quien recuerda sus ideas pueriles sino con la seriedad de quien expone los inicios de sus convicciones más profundas, aparece como un defensor de la libertad y no como su adversario.⁴

Pero este argumento no es suficiente. No se ha mostrado aun la naturaleza de la concepción marxiana de la libertad, a lo sumo se ha insistido en la necesidad de hacer una lectura intratextual del texto en cuestión. Bien podría cuestionarse: si en este Prólogo Marx sólo está recapitulando lo que en el 44 había logrado, y si allí se mostraba tan receptivo con la libertad ¿por qué aquí se muestra tan reactivo hacia ella? A este cuestionamiento se puede contestar inmediatamente diciendo que Marx no condena la libertad en cuanto tal sino una forma muy particular de concebirla, precisamente aquella que es defendida por la ideología dominante: la *libertad interior*. Cuando el lector atiende a su exposición rápidamente reconoce que Marx abandona la concepción de la libertad como pura espontaneidad en función de abrir una interpretación más elevada de la misma —por eso no se puede juzgar una obra sistemática por su prólogo sino por su propio sistema.

IV

La libertad ingenua es aquella que considera que la voluntad subjetiva puede manifestarse a pesar de todo determinismo mientras que la libertad que persigue Marx no está divorciada de las leyes de causalidad sino que al contrario se afina en ellas. La libertad como

⁴ Sobre el humanismo de Marx en esta época *Vide*. Lukacs, 1986; Löwy, 2010; Fromm, 2011; Dunayevskaya, 1976, Sánchez Vázquez, 2003.

espontaneidad pura es ideológica pues es tan falsa como funcional. Falsa porque es imposible que algo exista ajeno a la causalidad, funcional porque da al individuo la idea de que puede obrar con independencia de aquella, con lo cual lo instala tranquilamente en el mundo existente. Pero afirmar que la concepción marxiana de libertad se afianza en la necesidad no se trata de una simple aceptación de la necesidad como a primera vista podría parecer. Para Marx esta postura sería tan ideológica como la primera. Si la primera concepción deja el mundo como está por llevar la acción a un margen puramente subjetivo, la mera conciencia del determinismo hace lo mismo por negar cualquier posibilidad de acción en el mundo.

La voluntad puramente subjetiva que se expresa en el *querer* sin miramiento de las condiciones sociales concretas es indeterminada e ingenua. La idea de una libertad como ausencia de obstáculos externos funciona sólo como formulación abstracta. En la vida práctica incluso nuestros deseos más íntimos —o sería mejor decir, principalmente ellos— son *producidos* socialmente; nuestra capacidad volitiva difiere sustancialmente de la de un griego antiguo, un medieval o un asiático. No ver que tal capacidad está determinada por una relación social es caer en una ingenuidad. O bien, ver esta determinación y optar por reducir el concepto de libertad a ese fuero individual es empobrecer el concepto, pues con ello se olvida que la libertad tiene una dimensión objetiva, esto es, que la libertad no es una posibilidad de un individuo aislado sino de toda la humanidad. De allí que podamos hablar de un progreso de la humanidad en materia de libertad cuando hablamos de la abolición de la esclavitud o del reconocimiento de la igualdad entre los géneros.

Pero tampoco se trata para Marx de atender un sentido objetivo de la libertad y olvidar el subjetivo. Esta postura que hace del sujeto un ente pasivo es representada principalmente por Spinoza para quien “Los hombres se equivocan al creerse libres, opinión que obedece al sólo hecho de que son conscientes de sus acciones e ignorantes de las causas que las determinan” (Spinoza, 1980, p. 140). Según el filósofo holandés los hombres están sometidos en todo momento a las leyes de la naturaleza y no pueden actuar con independencia de ellas por más que se lo propongan. Spinoza entiende al ser humano como un ser esencialmente pasivo, como ser de *pasiones* y *afectos*, aunque no le niega la posibilidad de la libertad, su concepción de la libertad es aun unilateral. La esclavitud para Spinoza se supera en la *conciencia de la necesidad*. Según esta óptica el hombre no caería en la ingenuidad de la libertad subjetiva

pero tampoco sería un ser creador. Su libertad no sería más que *la conciencia de su no-libertad*.

Se suele adjudicar esta concepción de la libertad a la visión materialista de la historia. Si bien no ha faltado quienes en nombre del materialismo histórico hayan defendido esta postura es necesario destacar que se ha debido a una lectura amañada de las ideas de Marx, a la que lamentablemente contribuyó el mismo Engels⁵. Caso paradigmático es el texto de Stalin *Sobre materialismo dialéctico y materialismo histórico* (1977) donde se postula al materialismo dialéctico como el estudio de las leyes inmanentes a la naturaleza y al materialismo histórico como “la extensión de los principios del materialismo dialéctico al estudio de la vida social, la aplicación de los principios del materialismo dialéctico a los fenómenos de la vida de la sociedad, al estudio de ésta y de su historia” (p. 849). El materialismo histórico es definido según esta concepción propiamente como la ciencia del reconocimiento de lo que nos determina.

La concepción de la libertad de Marx estaría más del lado de la superación de esta oposición entre libertad meramente subjetiva y libertad meramente objetiva. Según Marx la libertad no sería ni una voluntad subjetiva indeterminada, ni una voluntad objetivamente determinada sino, voluntad *autodeterminada*, es decir voluntad que se transforma a sí misma transformando las condiciones objetivas que la determinan. Podríamos decir, por ejemplo, que los seres humanos estamos naturalmente impedidos para volar —no tenemos alas o algún otro órgano físico que nos permita levantarnos del suelo y recorrer distancias prolongadas— pero el desarrollo de nuestras fuerzas productivas nos ha permitido crear aviones. Algo tan impensable en tiempos remotos como un vuelo trasatlántico es hoy tan normal a nuestra forma de producción que decir ya que los seres humanos no vuelan resulta una ingenuidad. Un avión no se crea con la mera *espontaneidad* del individuo, como tampoco es algo que se cree con el mero *reconocimiento* de lo que nos determina. Es necesario que el individuo se haga cargo de las leyes que lo determina y ponga a esas leyes a funcionar según sus necesidades para producir un artefacto aéreo. Es en la *praxis* donde el reconocimiento de las leyes y el despliegue de la subjetividad encuentran su unidad. Pero el individuo no deja de estar determinado ni siquiera en este acto de libertad. La relación con la técnica es dialéctica:

⁵ Sobre esta diferencia entre las filosofías de Marx y Engels *Vide.* Schmidt, 1977, pp. 47-70.

al crear un artefacto el ser humano se crea a sí mismo. Nuestra esencia se transforma con la técnica. Quienes nacimos luego de la creación del avión y de su incorporación en las relaciones sociales percibimos distinto el tiempo y el espacio, tenemos una dimensión distinta de las fronteras y de la comunicación. Nuestra subjetividad es esencialmente diferente a la del medioevo; no podríamos tener una dimensión espaciotemporal como la de los individuos de aquella época así queramos, pues estamos determinados por la época que habitamos. Estamos determinados siempre por las relaciones sociales de nuestro momento histórico, pero es nuestra capacidad práctica sobre el mundo la que determina lo que nos determina. Es en ese sentido que la libertad es autodeterminación⁶.

Praxis es la categoría central de la filosofía de Marx⁷, en ella se reconcilia la libertad individual y la libertad general. No se tiene libertad como se tiene un brazo o se tienen unos zapatos; el grado de libertad de un individuo no se determina por una voluntad interior sino por una relación social, y es en la acción donde lo subjetivo y lo objetivo convergen. La libertad no es pues una *propiedad* del individuo sino una *cualidad de la acción*. En tanto la acción del hombre ha tenido efectos reales en el mundo y en su propia naturaleza, ha existido siempre, pero en mayor o en menor medida. Dice Marx:

La libertad es la esencia del hombre, en grado sumo, e incluso sus oponentes se dan cuenta de ello puesto que combaten su realidad... Ningún hombre combate la libertad, a lo sumo

⁶ Es Hegel el primero en formular el problema en estos términos (*Vide.* Hegel, 1975, § 7, p. 44). Para Hegel no se trata ya de un reconocimiento de leyes ajenas al sujeto sino de leyes que el mismo sujeto instaure a través de la historia para determinarse: no es la naturaleza sino su propio trabajo lo que lo determina. Con Hegel se abre en teoría la concepción histórico-activa de la subjetividad, superando la pasividad del sujeto spinozista. No obstante, aunque Hegel taladre más hondo que Spinoza, lo hace en la misma dirección. A fin de cuentas, Hegel hipostasia el sujeto en la objetividad al identificar al trabajo del espíritu con el trabajo de la objetividad misma. Para Hegel la libertad es libertad del *espíritu*, es decir, de la *objetividad* nunca del individuo particular. El individuo particular no es criterio sobre el cual se pueda erigir una crítica para Hegel. En tanto el capitalismo significa un progreso material y espiritual respecto al feudalismo se trataría, según esta lógica, de un progreso de la razón; para Marx en cambio, sin dejar de ser progreso en sentido material y espiritual, el capitalismo es también progreso de la dominación, dado que mantiene y refina la división social del trabajo. En tanto la crítica de Marx pretende salvar también al individuo particular, insiste en la irracionalidad del capitalismo y la necesidad de suprimirlo, mientras que Hegel se da por satisfecho con el progreso de ese individuo general que es el espíritu. Hegel termina así en la misma orilla de Spinoza: la libertad no es sino el reconocimiento de las determinaciones de la objetividad, siendo esta vez la objetividad no la naturaleza sino el espíritu. Por más hegeliana que parezca la estratificación de la historia de Marx en el *Prólogo a la contribución...* la radicalidad de la diferencia entra Marx y Hegel se expresa en la conclusión que ambos sacan del proceso histórico: allí donde Hegel ve el final de los tiempos, Marx ve la prehistoria de la humanidad.

⁷ Para una aproximación hermenéutica a este concepto como categoría central en la obra de Marx *Vide.* Sánchez Vázquez 2003.

combate la libertad de los demás. Por lo tanto, todo tipo de libertad ha existido siempre, sólo que en una época como un privilegio especial y en otra como un derecho universal. (Marx, Cit. Por Dunayevskaya, 1976, p. 56)

Es la estructura la que determina la libertad de los individuos: mientras más libre sea la estructura social, mayor posibilidad de libertad tendrán los individuos. En este sentido la libertad subjetiva no puede ser determinada sin miramiento de la situación en la que se encuentra inmersa esa subjetividad. Ésta ha sido la insistencia de los existencialistas que han querido vincularse al proyecto marxista: “la situación me refleja a la vez mi facticidad y mi libertad; con ocasión de cierta estructura objetiva del mundo que me rodea” (Sartre, 2011, p. 363). Según Sartre estar en situación no es simplemente estar dado en el mundo. Estar en situación implica tener la ocasión, en virtud de estar en el mundo, para afirmar la forma más acabada de libertad. Todos estamos en una situación que la estructura nos proporciona, en este sentido todos podemos actuar con cierto grado de libertad subjetiva, pero no hablando ya de la libertad individual sino de la libertad estructural, sólo cierto sector social está en *situación*, pues sólo las acciones de éstos pueden trastocar la estructura.

En la condición objetiva del capitalismo son los trabajadores que están a la base del sistema de producción quienes tienen la prelación de la situación. La posibilidad que tiene el obrero de afirmar la libertad a través de la revolución es tanto la suya como la de la clase que lo oprime. En *Materialismo y revolución* (1960) Sartre precisa que no es suficiente con ser oprimido para estrictamente estar en situación: los negros de los Estados Unidos por ejemplo son oprimidos, pero la libertad a la que su situación los exhorta es a la de instaurar la igualdad de derechos de quienes los oprimen. El proletariado en cambio, en cuanto soporta la base del sistema opresor, es el único que tiene la posibilidad concreta de cambiar la lógica completa de éste a través de la revolución. En tanto está en esta situación, está existencialmente llamado a realizar la mayor libertad posible (Cfr. pp. 113 ss.).

V

Hecho este rodeo podemos volver ahora a la argumentación de Marx. Claramente Marx defiende la postura de que los hombres se encuentran *determinados* por leyes sociales, que por más libres que se sientan no es su *voluntad* la que determina al mundo sino el mundo el

que determina su voluntad y que, por lo mismo, a un individuo no puede juzgársele por lo que piense de sí. Pero es claro también que esta determinación no es natural. Marx inicia su argumentación diciendo: “en la producción social de su vida, los hombres contraen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad” (p. 517). Se suele poner el acento en que las leyes funcionan con independencia de la voluntad de los hombres pero se ignora que aquello que determina a los hombres son los hombres mismos —la producción de la vida social— y que las leyes que determinan a los hombres son leyes *contraídas*. Si bien la conciencia de los hombres no es libre —no pueden pensar con independencia del mundo que los determina como la concepción de la voluntad subjetiva defiende—, son ellos los que en efecto crean el mundo que los determina. La libertad no habría que buscarla pues en lo que dicen sino en lo que hacen, en su trabajo, en su *praxis*. En la *Ideología Alemana* — texto escrito por Marx con la colaboración de Engels en la misma época de las Tesis sobre Feuerbach, que tampoco fue publicado en vida de los autores y al que Marx se refiere también en este Prólogo— se puede leer: “las circunstancias hacen al hombre en la misma medida en que este hace a las circunstancias” (Marx & Engels, 2014, p. 32). También en los Manuscritos del 44 escribe Marx: “el carácter *social* es el carácter universal de todo el movimiento; *así como* la sociedad misma produce al *hombre* en cuanto *hombre*, así también es producida por este” (Marx, 2010, p. 144). Las leyes sociales e históricas no están pues por fuera de los hombres y su historia. De allí que Marx entienda a los periodos de revolución como los momentos de reformulación de las leyes sociales.

Los periodos de revolución, a su vez, tampoco están exentos de una lógica. Esto permite que los cambios materiales puedan ser estudiados a partir de relaciones causales para exponer las condiciones objetivas reales del cambio social; que Marx diga que estos cambios puedan apreciarse “con la exactitud propia de las ciencias naturales” (p. 518) no dice otra cosa sino que la revolución no es espontaneidad arbitraria, sino que puede ser comprendida lógicamente, también a esto se refiere Marx cuando califica de “científico” su análisis. Las condiciones objetivas son a su vez la *condición de posibilidad* de la subjetividad: “formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas” son “las formas ideológicas en que los

hombres adquieren conciencia de este conflicto [la contradicción social] y luchan por resolverlo” (p. 518).⁸

En ningún momento dice Marx que la revolución sea necesaria en sentido ontológico⁹. Cuando Marx se refiere a la revolución como *necesidad* se está refiriendo a la necesidad misma de que el hombre sea libre y esto no tiene ya nada que ver con una predicción: precisamente porque la *necesidad* de libertad se puede frustrar es *necesaria* la revolución. Marx muestra de hecho casos históricos en que la revolución fue frustrada y opera con la misma rigurosidad del caso: demuestra, a partir de la causalidad de las leyes instauradas en esos casos concretos, por qué el resultado no fue el esperado (*Vide.* Marx & Hobsbawm, 1985). La teoría marxista más que predecir a partir del análisis del mundo social cuándo llegará la crisis del capitalismo pretende explicar por qué se ha llegado a este mundo social. Un ejemplo de esto podría ser el trabajo *Obreros y empleados en vísperas del tercer Reich* de Erich Fromm (2012) que bajo el imperativo de *explicar la revolución fallida* emprendió, para el Instituto para la Investigación Social de Frankfurt, la tarea de explicar por qué cuando las condiciones materiales estuvieron dadas en Alemania de comienzos del siglo pasado para el tránsito al socialismo al contrario se dio un ascenso del fascismo. El fascismo no surge como un *error* de la Ilustración como insisten Adorno y Horkheimer (1998); su origen puede ser rastreado en el devenir histórico, pero también el socialismo es una *posibilidad*. Han sido las mismas condiciones del capitalismo las que han generado las condiciones objetivas tanto para el fascismo como para el socialismo. Es por esto que la causalidad puede ser determinada sólo luego de que el tiempo ha pasado.

⁸ El determinismo de las condiciones subjetivas por las objetivas suele ser malentendido. Las condiciones objetivas *determinan* la subjetividad en el sentido en que proveen el *marco* de posibilidad real para que la subjetividad aflore, en tanto la subjetividad tiene en este marco su condición de existencia, está *determinada* por una condición objetiva. Indefectiblemente, Valéry es, dice Sartre, el producto concreto del grupo social del cual ha surgido; “Valéry es un intelectual pequeñoburgués, no cabe la menor duda. Pero todo intelectual pequeñoburgués no es Valéry” (2004, p. 57).

⁹ Esta es la interpretación que algunos críticos de Marx han hecho de su concepción de la historia. Un ejemplo es Isaiah Berlin quien extiende la crítica de la ontología soterrada del marxismo soviético al mismo Marx, por lo que luego le resulta fácil igualar esta concepción positiva de la libertad a la de credos nacionalistas, autoritarios y totalitarios de su época. (*Vide.* Berlin, 2001).

VI

Ciertamente Marx se refiere al capitalismo como la última contradicción en la historia, pero esta idea obedece, como se decía, a una justificación material y no metafísica: a que el capitalismo ha logrado condiciones objetivas para eliminar la lucha por la existencia entre los hombres. Si la injusticia del capitalismo es abolida por medio de la apropiación de sus riquezas entonces habrá habido un cambio sin precedentes. No se habrá solventado una contradicción particular, sino la contradicción misma que ha gobernado desde siempre a los hombres: la contradicción entre clase poseedora y clase desposeída. En tal caso, dice Marx, se llegará a la historia verdaderamente humana, la sociedad en que los hombres podrán desarrollar su existencia sin depender de la arbitrariedad del sistema económico que los rige. En este sentido argumenta Marx en *El Capital*:

En realidad, el reino de la libertad empieza allí donde se acaba el trabajo determinado por la necesidad y la finalidad externa; por tanto, conforme a la naturaleza de la cosa, queda más allá de la esfera de la producción material propiamente dicha. Lo mismo que el salvaje tiene que luchar con la naturaleza a fin de satisfacer sus necesidades, a fin de preservar y reproducir su vida, también tiene que hacerlo el civilizado, y tiene que hacerlo en todas las formas sociales y bajo todos los modos posibles de producción. Con su desarrollo, se desarrolla también el reino de la necesidad natural, por desarrollarse las necesidades; pero, al mismo tiempo se amplían las fuerzas productivas que las satisfacen. En este terreno, la libertad sólo puede consistir en que el hombre socializado, los productores asociados, regulen racionalmente este metabolismo con la naturaleza, lo pongan bajo su control común, en vez de estar dominados por él como por un poder ciego; llevarlo a cabo con el menor gasto de fuerza y bajo las condiciones más dignas y adecuadas a su naturaleza humana. Pero seguirá siendo siempre un reino de la necesidad. Más allá del mismo comienza el desarrollo de las fuerzas humanas que figura como fin en sí, el verdadero reino de la libertad, el cual sólo puede prosperar sobre la base de ese reino de la necesidad. La condición fundamental es la reducción de la jornada laboral. (Marx, 2016b, pp. 272–273)

Como se puede leer el concepto de libertad de este “Marx maduro” lejos está de limitarse al reconocimiento de la necesidad. El *proyecto* de Marx es otro: es el de superar la pura necesidad ampliando la posibilidad de injerencia de los hombres sobre ésta. De ninguna manera se trata de anular la necesidad sino propiamente de *emanciparla*. Se trata de que el

hombre conquiste nuevas necesidades más humanas y elevadas, y que las posibilidades económicas para satisfacerlas le estén dadas. Superada la sociedad clasista los hombres podrán producir leyes enteramente propias y no leyes mediadas por la arbitrariedad del orden social. ¿Quiere decir esto que la sociedad futura por la que propende Marx será un orden idílico donde no existirá contradicción de *ningún tipo*? De ninguna manera; el proyecto de Marx no apunta a una sociedad que anule el conflicto de la vida de los hombres sino a una sociedad donde su propia estructura no sea el conflicto.¹⁰ La concepción autodeterminada de la libertad permite mostrar cuán unilaterales son las lecturas que reducen a Marx tanto a un científicismo carente de sensibilidad subjetiva como a un utopismo carente de realidad objetiva.

Referencias

- Adorno, Th. W. & Horkheimer, M. (1998). *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid: Editorial Trotta.
- Berlin, I. (2001). *Dos conceptos de libertad*. Madrid: Alianza Editorial.
- Dunayevskaya, R. (1976). *Marxismo y libertad*. México: Juan Pablos
- Fromm, E. (2011). *Marx y su concepto del hombre*. México: Fondo de Cultura económica.
- _____. (2012). *Obreros y empleados en vísperas del Tercer Reich: un análisis psicológico-social*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica.
- Hegel, G. W. F. (1975). *Principios de la Filosofía del Derecho. O Derecho natural y Ciencia Política*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

¹⁰ En los *Manuscritos del 44* hay un pasaje sugerente al respecto. En un acápite dedicado al *dinero* Marx analiza cómo éste media todas las relaciones humanas al interior del capitalismo al punto de instaurarse incluso en la sensibilidad humana misma. Finalizando el pasaje Marx aventura una tesis donde la sensibilidad humana se encuentre libre de esta mediación diciendo: “Si presupones al *hombre* como *hombre* y su relación con el mundo como una relación humana, puedes intercambiar amor solo por amor, confianza solo por confianza, etc. [...] Cada una de tus relaciones con el hombre —y con la naturaleza— debe ser una *determinada expresión* de tu vida *efectiva e individual*, correspondiente al objeto de tu voluntad. Si amas sin causar el amor recíproco, o sea, si tu amor no produce como amor el amor recíproco, si no te haces, mediante tu *expresión de vida* como hombre que ama, *hombre amado*, entonces tu amor es impotente, es una desgracia” (2010, p. 184). El amor en una sociedad reconciliada estaría en efecto libre de las sutilezas metafísicas que revisten al poseedor y al desposeedor del dinero, pero tampoco esto asegura el amor. Una sociedad reconciliada no puede evitar esta *desgracia* para un amante tal, pero sí puede brindar las condiciones para que el amor materialmente desinteresado no sea privilegio de unos pocos.

- _____. (2008). *Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____. (2015) *Aforismos de Jena*. Caracas: CreateSpace Independent Publishing Platform.
- Löwy, M. (2010). *La teoría de la revolución en el joven Marx*. Buenos Aires: Herramienta y El Colectivo.
- Lukács, G. (1986). *El desarrollo filosófico del joven Marx*. Bogotá: Empresa Editorial Universidad Nacional de Colombia.
- Marcuse, H. (1975). *El marxismo soviético*. Madrid: Alianza Editorial, S. A.
- Marx, K. & Engels, F. (2014). *La ideología alemana*. Madrid: Ediciones Akal, S. A.
- Marx, K. & Hobsbawm, E. (1985). *Formaciones económicas precapitalistas*. México: Siglo XXI Editores.
- Marx, K. (1976). Prólogo de la contribución a la economía política. En: Marx, K. y Engels, F. *Obras escogidas. Tomo I*. Editorial Moscú: Progreso, pp. 516–520.
- _____. (1980). *Cuadernos de París. Notas de 1844*. México: Era
- _____. (2001) *Introducción general a la crítica de la economía política (1857)*. México: Siglo XXI.
- _____. (2002). *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.
- _____. (2008). Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Introducción. En: *Escritos de juventud sobre el derecho. Textos 1837–1847*. Barcelona: Anthropos Editorial, pp. 94–109.
- _____. (2010). *Manuscritos económico–filosóficos de 1844*. Buenos Aires: Ediciones Colihue.
- _____. (2011). Tesis sobre Feuerbach en: Echeverría, B. *El materialismo de Marx. Discurso crítico y revolución*. México: Editorial Itaca., pp. 109–121.
- _____. (2016a). *El Capital. Crítica de la economía política. Libro I–Tomo I*. Madrid: Akal.

- _____. (2016b). *El Capital. Crítica de la economía política. Libro III–Tomo III*. Madrid: Akal.
- Sánchez Vázquez, A. (2003). *El joven Marx: los manuscritos de 1844*. México: Itaca.
- Sartre, J–P. (1960). Materialismo y revolución. En: *La república del silencio*, Buenos Aires: Editorial Losada, S. A., pp. 89–142.
- _____. (2003). *Filosofía de la praxis*. México: Siglo XXI Editores, S. A.
- _____. (2004). *Crítica de la razón dialéctica I*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- _____. (2011). *El ser y la Nada*. Buenos Aires: Editorial Losada, S. A.
- Schmidt, A. (1977). *El concepto de naturaleza en Marx*, Madrid: Siglo XXI
- Spinoza, B. (1980). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Editora Nacional
- Stalin, J. (1977). Sobre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico, en: *Cuestiones de leninismo*, pp. 849–890. Pekín: Ediciones en Lenguas Extranjeras.
- Wheen, F. (2007). *La historia de El capital de Karl Marx*. Bogotá: Debate.
- Zuleta, E. (1987). Reflexiones sobre el fetichismo. En: del mismo autor, *Ensayos sobre Marx*, pp. 167–191. Medellín: Percepción.