

Gilabert, Pablo Daniel (1997)

---

El concepto de individuo social.

*Consideraciones sobre el pensamiento político de Karl Marx y su  
fundamentación ontológica*

---

*Tabla de Contenidos*

---

<b>INTRODUCCIÓN</b>	<b>1</b>
<b>I. LA ONTOLOGÍA MARXIANA SEGÚN ELSTER</b>	<b>6</b>
I.1. RESEÑA DE LA RECONSTRUCCIÓN ELSTERIANA	7
I.2. EVALUACIÓN CRÍTICA DE LA RECONSTRUCCIÓN ELSTERIANA	16
<b>II. ALGUNOS ANÁLISIS DE LAS PERSPECTIVAS ONTOLÓGICAS MARXIANAS</b>	<b>25</b>
II.1. LA PERSPECTIVA ONTOLÓGICA DEL JOVEN MARX	26
II.2. NATURALEZA HUMANA, ALIENACIÓN Y AUTONOMÍA	40
<b>III. EL INDIVIDUO SOCIAL</b>	<b>56</b>
III.1. EL DILEMA HEGELIANO Y EL GIRO ONTOLÓGICO DE MARX	57
III.2. DEL CONTRACTUALISMO A HEGEL Y DE HEGEL A MARX: LA INVERSIÓN DE LA INVERSIÓN	59
III.3. EL NÚCLEO ORIGINAL DE LA ONTOLOGÍA MARXIANA DEL INDIVIDUO SOCIAL	64
III.4. CORRELATOS Y PROYECCIONES META-ÉTICAS	72
III.5. MARXISMO Y SUBJETIVIDAD. ALGUNAS PUNTUALIZACIONES FINALES	88
<b>APÉNDICES</b>	<b>96</b>
APÉNDICE I: OBSERVACIONES MÁS GENERALES SOBRE LA INTERVENCIÓN ELSTERIANA	97
APÉNDICE II: RELACIONES Y TOTALIDADES	104
APÉNDICE III: UNA RECENSIÓN DEL CAPÍTULO 1 DE <i>EL CAPITAL</i>	110
APÉNDICE IV: UNA NOTA SOBRE LA ALIENACIÓN	124
<b>CONCLUSIÓN</b>	<b>128</b>
<b>REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b>	<b>133</b>

---

## ***Introducción***

Sólo de una manera muy vaga se daba cuenta de una especie de ausencia que tenía de sí en sí misma: Si hubiese sido una criatura capaz de expresarse, habría dicho: el mundo está fuera de mí, y yo estoy fuera de mí.<sup>1</sup>

Toda emancipación es la *reducción* del mundo humano, del mundo de las relaciones, al *hombre mismo*.<sup>2</sup>

:1. Subyace a las intervenciones que presento en este escrito la opinión según la cual los esquemas ontológicos constituyen un momento internamente relacionado a las otras fases de una teoría social. En general, considero que una intervención teórica en política incluye dos momentos conectados: (i) un conjunto de elaboraciones descriptivas, en torno a lo que es y al modo en que debe organizarse su indagación; y (ii) un conjunto de elaboraciones éticas, en torno a lo que sería bueno que sea y al modo en que han de organizarse tales determinaciones. Estos dos momentos tienen como punto de partida la aparición de determinados problemas inmediatos en el mundo de la vida práctica social que exigen aquél rodeo teórico como instancia de su resolución, y como punto de llegada la elaboración de un conjunto de programas de acción para resolver esos problemas antes elaborados y teóricamente mediados. Estos diversos momentos, que se presentaban de modo articulado en el nacimiento de la teoría política y social en Hobbes o en Locke, y aún en Marx, se han escindido hoy en múltiples esferas científicas y prácticas. No creo que deba llevarse demasiado lejos la valoración -hasta cierto punto inevitable- de esta división del trabajo entre las ciencias. El riesgo de una abstracción permanente, que resulta de la disección artificial de lo real, tiene efectos empobrecedores para las ciencias mismas y para la cultura que con ellas pretende ilustrarse. En este sentido, la filosofía sigue teniendo un papel relevante como indagadora centrada en el enfoque de las totalidades, de su producción, destrucción y transformación<sup>3</sup>.

Uno de los sectores teóricos que cementan los diversos momentos de una intervención teórica en política lo constituyen los supuestos ontológicos sobre cuya formación esquemática básica del campo de lo tematizable se construyen las operaciones descriptivas y éticas. En efecto, toda tematización del mundo social supone un conjunto de supuestos en torno a los "rasgos fundamentales"<sup>4</sup> del mundo así abierto a su consideración óptica. En el campo de las teorías sociales y políticas, estos rasgos fundamentales refieren al modo de concebir categorialmente entidades tales como la "sociedad", el "individuo", la "práctica", las "relaciones sociales", etc.

2. Sin duda, un núcleo común de los diversos proyectos (de)ontológicos de la modernidad occidental consiste en la centralidad de la problemática del *individuo*. Con los albores de la modernidad, en la bancarrota del feudalismo, el individuo comienza a aparecer, frente a la naturaleza y a los otros hombres, como sujeto dominante y productor, negociante e instituyente. Nuestro sentido común moderno suele identificar en la persona singular, así, la piedra de toque de toda consideración de lo bueno, lo verdadero y lo bello. Los procesos evaluativos en estas tres esferas discursivas, por lo común, acaban sus regresiones argumentativas con enunciados en primera persona de individuos que afirman sus convicciones. La caída de los opresivos estándares supra-

<sup>1</sup> Clarice Lispector (1977): p.9.

<sup>2</sup> Marx (1843d): p.483. Soy perfectamente consciente de la ambigüedad que trazan estas dos citas: ¿quién y qué habla por la boca de la filosofía?.

<sup>3</sup> Cf., a este respecto, Habermas (1981b).

<sup>4</sup> Cf. a este respecto los luminosos argumentos que presenta Heidegger en su (1927): #3, cuyo núcleo es la afirmación de que toda verdad óptica presupone, como condición de posibilidad y accesibilidad, una verdad ontológica. A esto podría agregarse que lo mismo sucede en relación a la "corrección" de una intervención normativa (Cf., a este respecto, Taylor (1989): sección 1.1).

individuales, hegemónicos en las culturas pre-modernas, ha dejado sin embargo un malestar allí donde los enfrentamientos antagónicos, la explotación, el aburrimiento, la indiferencia o la soledad agobian a los individuos autopoiesyentes. Si bien hoy no nos resulta accesible una perspectiva que no ponga al individuo en el centro de la determinación de la validez de las evaluaciones, no nos resulta sin embargo tan claro en qué consisten y en qué deben consistir tales procesos evaluatorios, qué condiciones deben satisfacer, qué criterios deben regularlos. Y estas confusiones e indefiniciones, que están a la base -en términos filosóficos- de los debates en torno a los modelos políticos (tipos de democracia: más o menos amplia, más o menos participativa o representativa, más o menos deliberativa, etc.), deben a su vez ser tematizadas considerando precisamente, al menos, la cuestión de cuáles son las concepciones (de)ontológicas básicas que tenemos del "individuo" del que tanto hablamos en la vida cotidiana y en los discursos teóricos ético-políticos y científicos positivos. ¿Cuál es la estructura existencial (i.e., las coordenadas ontológicas definitorias) de los individuos, de las relaciones consigo mismos y entre ellos, de sus relaciones con el mundo material natural y artificial? ¿cuáles son los impulsos básicos en función de los cuales articulan sus planes de vida? ¿por qué existe un sentimiento de cierto malestar con respecto a la concepción hegemónica del individuo desgajado?

3. En el contexto de estas preguntas he querido averiguar si uno de los pensadores más importantes de la modernidad, Karl Marx, tenía algo interesante que decirnos. Y he hallado fructífera tal búsqueda. Las razones de esto constituyen, a su vez, las tesis de este trabajo:

- [I] el pensamiento de Marx incluye un conjunto muy rico e inconsistente de concepciones antropológicas;
- [II] existe una vertiente dentro de ese conjunto que es a la vez crítica de la filosofía política hegeliana y de la tradición contractualista-iusnaturalista (esta vertiente incluye el globalismo e historicismo hegelianos pero sin su holismo organicista ni su propensión a las teleologías objetivas, al tiempo que incluye un acento en los individuos singulares pero bajo una perspectiva no atomista sino relacionista);
- [III] el núcleo de esta vertiente es la concepción marxiana del individuo como un individuo social (i.e., la afirmación de que todo individuo es siempre-ya lo que es en la medida en que existe en conexión con otros y en situaciones de interdependencia con ellos y el entorno material, en espirales históricas de determinación), cuyos existenciales básicos son, al menos, los de una tendencia al autodesarrollo activo y autoidentificadorio de sus potencialidades y la construcción de relaciones internas con los otros en contextos democráticos y comunitarios;
- [IV] esta perspectiva podría proveer una fuente de esquemas (de)ontológicos, en cuya *elaboración* podrían construirse nuevas visiones en contextos normativos, explicativos y prácticos (al desarrollar estos esquemas de los individuos-conectados-en-situación, superando las diversas filosofías de lo incondicionado);
- [V] en particular, una elucidación de esta vertiente podría posibilitar la construcción de un programa alternativo a los integrantes del triángulo en torno al cual se organiza el debate ético-filosófico contemporáneo (los diversos liberalismos utilitaristas y deontologistas neo-lockeanos o neo-kantianos, los comunitarismos neo-aristotélicos o neo-hegelianos y diversos "postmodernismos").

4. El presente escrito consiste, así, en la presentación de los primeros resultados más o menos generales de mis investigaciones en torno a las perspectivas ontológicas marxianas, poniendo el foco temático en la problemática del individuo. Mi objetivo mínimo y básico consiste en mostrar que en Marx existe una afirmación de la autonomía del individuo, aunque de un modo tal que no consista en una autonomía dominadora. Estaré satisfecho si con este trabajo logro mostrar esto.

En este texto presento diversos *análisis o líneas de indagación*: i.e., un conjunto de *consideraciones*. Esto dará lugar a una cierta asimetría de desarrollo (secciones breves, saltos "temáticos", algunas reiteraciones, problemáticas que quedan abiertas, etc.) cuya justificación, creo, puede apelar a lo siguiente. En primer lugar, el mismo cuerpo textual de la obra de Marx exige, por su diversidad y a veces por sus inconsistencias, un estudio de varias entradas problemáticas. En este sentido un esquema de intervenciones plurales puede facilitar el no violentar el corpus marxiano forzándolo a una unidad que no tiene. En segundo lugar, considero más fructífero y honesto un modo de presentación riguroso y explícito, que diferencie sus diversos aspectos y facilite la visión de sus posibles deficiencias. Considero mejor un discurso de esas características al de una fácil y superficial elocuencia que simplifique la complejidad de sus objetos u oculte los límites de sus propios tanteos. Finalmente, creo que esta forma de exposición es, además, la más adecuada para expresar mis investigaciones. En efecto, éstas están *en curso*<sup>5</sup>. Aquí presento sus primeros resultados, y no todos ellos son sistemáticos. Existen, evidentemente, sin embargo, algunos ejes integradores de este trabajo. El primer eje es temático: las perspectivas ontológicas de Marx serán indagadas en función de la temática del individuo. A este respecto, las tesis que puntalicé *supra* presentan un hilo conductor hipotético. El segundo eje, por otro lado, lo constituye la intención de relevar anteriores lecturas antropológicas de Marx. A lo largo de este trabajo distribuiré, así, mis recepciones de aportes de filósofos como Ollman, Gould, Petrovic, Fromm, etc. Un lugar especial ocuparán aquí, sin duda, los llamados "marxistas analíticos" (y, entre ellos, especialmente Jon Elster -la elección de este campo de relevancia se justifica en la sección III.5.2 *infra*).

Este trabajo se divide en tres capítulos y cuatro apéndices. El primer capítulo consiste en una reseña crítica de la reconstrucción general más reciente e influyente de la antropología marxiana. Elijo comenzar por aquí porque la reconstrucción que presentó Elster en su *Making Sense of Marx* tiene la virtud de poner el foco allí donde a mí me interesa ponerlo (i.e., en la problemática del individuo), y de haber replanteado y en cierto modo reinstalado un conjunto de discusiones de larga data dentro de la historia del marxismo (acerca del concepto de historia, alienación, autorrealización, etc.). Comenzar por aquí es también insertarnos en la temática teniendo en cuenta el estado actual de su articulación. El primer apéndice agrega un conjunto de evaluaciones más generales acerca de la intervención teórica de Elster (especialmente en torno a su redefinición del "individualismo metodológico"). En el segundo capítulo y en los apéndices II y III intento desarrollar un conjunto de análisis de problemas peculiares en torno a la ontología marxiana en su pensamiento juvenil y maduro: el concepto de relación social y el status teórico de las totalidades sociales para Marx, su consideración de algunos factores de la existencia humana a partir de su variabilidad, el desarrollo de sus críticas a la sociedad capitalista concentradas en la categoría de 'alienación' y 'fetichismo', y su visión de los hombres como sujetos capaces de plena autonomía. En el último capítulo torno a un tipo de operación más sintética, en la que intento puntualizar la concepción marxiana del individuo social, su diferencia con las perspectivas ontológicas previas del iusnaturalismo-contractualismo y de la filosofía hegeliana. Tras la identificación de los elementos originales de los fundamentos del pensamiento político de Marx, paso a ensayar ciertas modificaciones interpretativas en virtud de las cuales considero que pueden presentarse los esquemas ontológicos nucleares

---

<sup>5</sup> En efecto, desde marzo de 1996, me encuentro investigando, como becario de UBACYT y bajo la dirección de José Sazbón, en un proyecto titulado "Elster, la política y la fundación de un 'micro-marxismo'. Un examen de la reconstrucción elsteriana del pensamiento político de Marx".

de Marx como un buen punto de partida para construir un modo alternativo de teoría política en el presente. El último apéndice, finalmente, constituye un análisis "fenomenológico" de la figura de la alienación.

---

***I. La ontología marxiana según Elster***

En este capítulo quiero exponer y evaluar la reconstrucción más reciente y sistemática de la antropología marxiana que se ha producido en el marxismo<sup>6</sup> de los últimos años. Me refiero a la que el noruego Jon Elster presenta en su *Making Sense of Marx*. De este modo, nos iremos introduciendo indirectamente en la temática de la ontología marxiana. A continuación, reseñaré muy brevemente esta reconstrucción (I.1), para luego valorar lo que encuentro meritorio y defectuoso en ella (I.2). En el Apéndice I, por otro lado, se suman algunas consideraciones más generales en torno a las intervenciones teóricas de Elster, y en III.5.2 se efectúa un recuento de las razones por las cuales la contribución de este autor resulta especialmente relevante para la consideración de la perspectiva marxiana del individuo social.

### **I.1. Reseña de la reconstrucción elsteriana**

En el capítulo 2 de su *Making Sense of Marx*<sup>7</sup>, Elster nos presenta lo que considera constituyente de la "antropología filosófica" de Marx. Elster piensa que este punto tiene una doble relevancia. Por un lado, esta antropología constituye parte de las fuentes de las que Marx extrae sus estrategias metodológicas en el nivel descriptivo empírico de su pensamiento (así, por ejemplo, sucede con la explicación funcional respecto de la filosofía filo-hegeliana de la historia (p.54)). Por el otro, constituye la piedra de toque de las argumentaciones normativas de Marx contra el capitalismo y a favor del socialismo. En efecto, para Elster, Marx sostenía un esquema meta-ético de tipo aristotélico, según el cual, hacer proyectos normativos consiste básicamente en derivar enunciados acerca de la buena vida para el hombre a partir de otros consistentes en un análisis de la naturaleza humana (p.53). En este sentido, Elster sitúa, a diferencia de otros marxistas analíticos (como, por ejemplo, Roemer), la temática normativa central de Marx en torno de la dupla alienación-autorealización (siendo el primer componente el de la patología humana y el segundo el del ideal no realizado a causa de la primera y en virtud del cual ésta constituye un obstáculo que debe ser superado). Marx, según Elster, criticó la explotación y los esquemas distributivos capitalistas porque resultaban un freno para la autorrealización de los individuos: la temática de la alienación es, por tanto, lógicamente primera respecto de la de la explotación (y, podríamos agregar, el esquema meta-ético aristotélico es lógicamente anterior respecto del kantiano) (pp.51-2 y 82-3)<sup>8</sup>.

Elster sugiere dos esquemas de exposición de la concepción antropológica marxiana. Uno podría ser el que ilustre en desarrollo las siguientes cuatro proposiciones presentes en Marx: (i) "men interact with nature"; (ii) "and with one another", (iii) "they do so on the basis of needs and capacities that constitute human nature", y (iv) "they do so, moreover, within the framework of world history" (pp. 53-4). El otro, por su parte, podría organizarse de modo de elucidar en Marx, en primer lugar, las patologías de los hombres en la sociedad capitalista, contrastándolas, en segundo lugar, con el ideal de buena vida que objetivamente subyace en ellos, para puntualizar, finalmente, el camino que llevaría del modo de vida patológico al saludable (del capitalismo al comunismo). La exposición de Elster, en definitiva, opta por integrar el segundo esquema en el

---

<sup>6</sup> El lector puede consultar la sección III.5 para ver por qué se le da aquí a Elster la relevancia que se le da en estas investigaciones sobre Marx.

<sup>7</sup> A lo largo de todo este capítulo, toda vez que, entre paréntesis, cite un número de páginas, me estaré refiriendo a este libro, a menos que en el contexto haga la mención de otra obra.

<sup>8</sup> Cf. también, a este respecto, Elster (1986a): p.44, donde el autor señala que Marx identifica tres fuentes de malestar en el capitalismo: ineficiencia, explotación y alienación, siendo el último el más importante lógicamente. También, en su (1986b), Elster sostiene la preeminencia de un esquema no deontológico-kantiano en Marx, y lo defiende contra Rawls y el liberalismo, afirmando que en esta última corriente se comete el error de pretender que las preferencias de los individuos son sólo endógenamente generadas.

primero, señalando en cada caso lo que el hombre es, puede y debe ser para Marx. Veamos ahora la reconstrucción de Elster de un modo más detallado.

*i. Hombre y naturaleza.*

Elster considera que este es un tópico de grandes extravagancias en la historia del marxismo, cuando no de la afirmación de meras trivialidades. Le parece absurda la extensión con la que Marx pretendía que el hombre había avanzado en su dominación y transformación de la naturaleza. Sin embargo, cree que pueden hacerse algunos comentarios de valor a este respecto.

En primer lugar, considera lo que se ha denominado "materialismo filosófico", y afirma que no existe en realidad en Marx una teoría de la conciencia, más allá de algunas vagas indicaciones tales como las de que "el ser social determina la conciencia"<sup>9</sup>. Tampoco es coherente Marx con su visión materialista pues, en caso de existir, no ha tenido ninguna relación relevante con su teoría de la historia, puesto que la relación entre lo material y lo social (entre fuerzas productivas y estructuras económicas) que constituye el núcleo de la segunda no está conectada con la relación entre lo material y lo mental que constituye el núcleo de la primera.

En segundo lugar, Elster considera la cuestión de la transformación de la naturaleza por el hombre. A este respecto, piensa Elster que Marx exageró en cuanto al grado de humanización de la naturaleza que en su tiempo el trabajo habría causado. Sin embargo, señala que existe también en Marx una importante crítica a los peligros ecológicos que el modo de producción capitalista comporta.

Finalmente, Elster analiza el tópico del determinismo geográfico. En este sentido, afirma que, aunque Marx pareció sostener un crudo determinismo geográfico en un momento, luego de ser regañado duramente por Engels optó por enunciar una relación balanceada entre los condicionantes geográficos y el poder modificador de las fuerzas productivas humanas: las fuerzas productivas tienden a desarrollarse más en territorios que ni son tan ricos que hagan innecesario el desarrollo de los deseos y capacidades humanas, ni tan pobres que lo hagan imposible; a su vez, en un primer momento, los factores geográficos son de mayor importancia, aunque con el desarrollo modificador de las fuerzas productivas, esta importancia va disminuyendo.

*ii. La naturaleza humana.*

Aquí Elster presenta un análisis de lo que sería la concepción marxiana de la naturaleza humana del siguiente modo: mostrando en qué divergen los hombres de los animales (1); determinando cuáles son los componentes dinámicos básicos de la naturaleza humana así como sus fuentes de obstaculización patológica (2); y, finalmente, elucidando el ideal de la buena vida para el hombre que constituye el *background* de las anteriores disquisiciones (3).

1. Según Elster, Marx encuentra que los hombres divergen de los animales en los siguientes características: autoconciencia, intencionalidad, lenguaje, producción de herramientas y cooperación. Elster opina que, a este respecto, Marx se equivocó en sostener que estas características eran exclusivas del hombre: la biología ha mostrado que pueden encontrarse formas de ellas en muchos animales superiores. Por lo tanto, Elster concluye que esta predicación de características humanas debería ser modalizada de modo que no tracen ya una diferencia absoluta sino sólo una de grado.

2. Elster identifica las piedras de toque dinámicas de la naturaleza humana según Marx en las *necesidades* y *capacidades*, en su satisfacción y desarrollo. En efecto, para Marx el hombre sería

---

<sup>9</sup> Elster no señala que, sin embargo, esta idea misma Marx se la debe en gran medida a Feuerbach. Cf. *La esencia del cristianismo*, p.21: "La inteligencia es el campo visual de un ser. Hasta donde llega tu mirada, alcanza tu ser y viceversa".

un ente tal que originalmente es movido por necesidades<sup>10</sup>. Estas necesidades son variables y su satisfacción se ve mediada por la determinación singular de ciertos deseos (que se diferencian de las necesidades precisamente porque constituyen un caso singular de aquellas, que son más generales -por ejemplo: la necesidad de prestigio social es especificable en los deseos singulares diversos de querer un reloj muy caro o un vestido muy sofisticado). Es para la satisfacción de las necesidades que los hombres actúan en primer término. Pero en esa actividad, los hombres desarrollan nuevas capacidades que antes no tenían o cuya existencia desconocían. A su vez, estas capacidades, en su despliegue, provocan la generación o aparición de nuevas necesidades, y así sucesivamente en un proceso en zig-zag sin término<sup>11</sup>. El mismo desarrollo de las capacidades se convierte en un fin al que los hombres tienden<sup>12 13</sup>.

Precisamente, las patologías de la naturaleza humana, deberían identificarse en relación a las malformaciones del curso de la dinámica de despliegue de las necesidades y capacidades. Los males aparecen cuando los hombres no desarrollan sus necesidades o capacidades o cuando lo hacen de un modo limitado (a esto se refiere Elster como *alienación espiritual*<sup>14</sup>), o cuando el desarrollo de las capacidades y necesidades no se da de modo integrado en la personalidad de los individuos, volviéndose fragmentador y unilateral (y a esto lo bautiza Elster como *reificación* en este contexto<sup>15</sup>). De este modo, el hombre se encuentra alienado cuando no encuentra que su vida tenga sentido, y esto sucede cuando vive un tipo de vida en la que se subdesarrolla o se fragmenta. Elster introduce aquí una importante diferenciación entre alienación objetiva y subjetiva (siendo la primera el fenómeno de la "ausencia del sentido del significado" y la segunda "el sentido de la ausencia del significado" (p. 74)<sup>16</sup>, que es sumamente relevante a la hora de considerar si la alienación puede volverse o no efectiva como formadora de una motivación activa en la lucha política emancipadora.

---

<sup>10</sup> Elster apela para caracterizarlas a la clasificación que presentó Agnes Heller en su *Teoría de las necesidades en Marx*. La clasificación de Heller (1974) puntualiza los siguientes tipos de necesidades: (a) "necesidades naturales" (un "concepto límite" en Marx que refiere a un "límite existencial para la satisfacción de las necesidades") (p.33); (b) "necesidades necesarias" (las histórico-socialmente básicas cuya satisfacción implica llevar una vida "normal") (p.34); (c) "necesidades radicales" (necesidades necesarias que no pueden satisfacerse en una sociedad dada) (p.34); (d) "necesidades de lujo" (necesidades no necesarias y/o que la mayoría no puede satisfacer en una sociedad salvo en períodos excepcionales y breves) (pp.38-9); (e) "necesidades libres" (necesidades individuales singulares, tales como han de desarrollarse en el marxiano "reino de la libertad" comunista superador del "reino de la necesidad" capitalista) (p.35 y 40). Elster recuerda los tipos correspondientes a (a), (b), (d) y algunas de las variantes de lo que Heller más abajo en su estudio califica de "necesidades sociales", pero no menciona la categoría (c), que es la central del trabajo de Heller.

<sup>11</sup> Cf. a este respecto, Plamenatz (1975):p.97, su elucidación del concepto de "objetivación". En cuanto a la tesis marxiana del desarrollo paralelo de necesidades y capacidades, Cf. Marx (1867): p.621.

<sup>12</sup> Es en este desarrollo activo de las propias capacidades en donde Elster encuentra una de las peculiares y valiosas aportaciones de Marx a la articulación de ideales éticos, que se opone al ideal meramente consumista hegemónico en la cultura del capitalismo. Cf. Elster (1986a):cap. 3 y (1986b). Puede verse aquí una reminiscencia de la definición aristotélica de la felicidad como una actividad acorde a la virtud (cf. el libro I de su *Ética a Nicómaco*).

<sup>13</sup> Cf. también, a este respecto, Heller (1974): p.45: "las aptitudes implican necesidades. La capacidad para la actividad concreta es por consiguiente una de las mayores necesidades del hombre".

<sup>14</sup> Elster elabora el concepto de "alienación" desdoblándolo en "alienación espiritual" y "alienación social" siguiendo a Plamenatz. Cf. Plamenatz (1975): cap.V, secc.4.

<sup>15</sup> Elster toma esta noción de Lukacs. Cf. Lukacs: "La cosificación y la conciencia del proletariado".

<sup>16</sup> Cf. también Elster (1986a): p.44.

3. Pero la relación entre la dinámica esencial de la naturaleza humana y el carácter patológico de la alienación espiritual y la reificación sólo queda clara si tenemos en cuenta una premisa adicional en la caracterización de la segunda: el ideal de la buena vida de Marx. Éste se sigue de la determinación anterior del hombre como ente que aspira al despliegue de sus necesidades y capacidades. Como sostiene Marx en los *Grundrisse*, lo propio del hombre es tender al desarrollo universal de sus capacidades, placeres, necesidades, fuerzas productivas, etc., individuales a través del intercambio universal<sup>17</sup>. Elster sintetiza este ideal en los siguientes términos:

Marx [...] condemned capitalism mainly because it frustrated human development and self-actualization. Correlatively, he saw communism as a society in which men could become fully human, that is fully realize their potential as all-around creators (p.83).

Son peculiarmente relevantes en el ideal marxiano las nociones de *autonomía, creatividad y comunidad* (p.92): en el comunismo los hombres preferirán la actividad al consumo pasivo, entrarán libremente en relaciones comunitarias con otros hombres de un modo tal que éstas ya no revestirán una forma instrumentalista como en el capitalismo. Luego de elucidar este ideal<sup>18</sup>, Elster procede a puntualizar algunas críticas. Considera que la visión marxiana es sumamente utópica: no es claro que pueda existir una sociedad en la que exista una compatibilidad total de intereses. Además, tiene algunos problemas de construcción lógica. Por ejemplo, la priorización total de la producción sobre el consumo tiene el problema de que si se pretende producir para otros (y esto es lo que Marx reclama), éstos otros nunca apreciarán este don porque se encontrarán en una simétrica actividad productiva no interesada en el consumo. A su vez, también resultan utópicas las pretensiones de Marx acerca de los hombres totalmente desarrollados en el comunismo: nadie podrá ser nada parecido a Leonardo da Vinci en una sociedad hipercompleja, y tampoco los talentos se verán distribuidos tan generosa e igualitariamente. Tampoco parece factible la pretensión de que en el comunismo no existirá institución que no resulte controlada por todos en todo momento: los hábitos no podrán desaparecer, ni todos podrán "estar en todo" todo el tiempo. A pesar de estas críticas, sin embargo, Elster valora positivamente lo fundamental del ideal marxiano, y sostiene que lo que debe hacerse es limpiarlo de aquellos aspectos de su construcción que se deben a los efectos de la frecuente aparición en Marx de un "pensamiento desiderativo" (p.92) (según el cual todo lo deseable sería posible, y todo lo deseable y posible inevitable (pp.54-5)).

### *iii. Relaciones sociales*

Si en *ii*. Elster se refería *al* hombre en general, independientemente de sus relaciones sociales, ahora determinará con más especificidad lo que allá estaba supuesto. Para esto, primero presenta una teoría de las relaciones sociales (1), y luego elucida las patologías referentes a ellas que Marx habría considerado como existentes (2).

1. Elster nos presenta en su sección 2.3.1. una "teoría de las relaciones sociales". Al parecer (Elster es confuso a este respecto), ésta no proviene directamente de Marx, pero es útil para comprenderlo. En este apartado, Elster diferencia sucesivamente entre (a) "relaciones de comparación" y "relaciones de conexión o de interacción"; (b) "relaciones internas" y "relaciones externas".

La diferencia (a) es ilustrada por los dos enunciados siguientes:

[1] X tiene más dinero que Y.

[2] X explota a Y.

A su vez, la diferencia (b) se ilustra si comparamos [2] con

---

<sup>17</sup> Cf. Marx (1857-8): vol.1, pp.447-8. Cf. también su (1845-6), donde nos habla del "desarrollo omnilateral de los individuos" (p.526), el cual sólo es loguable en relaciones comunitarias ("solamente dentro de la comunidad es posible [...] la libertad personal" (pp.86-7)).

<sup>18</sup> Para una elucidación más sistemática, aunque no estrictamente referida a Marx, sino más bien a la propia visión elsteriana, Cf. su (1986b).

[3] X es más alto que Y.

La diferencia entre una relación de comparación y otra de interacción es que en la segunda sí, y en la primera no, se sostiene que existe una relación causal entre los términos componentes de la relación. Esto no implica que en el caso de la relación de comparación *no pueda* aparecer una relación causal escondida: simplemente ésta no aparece inmediatamente.

En cuanto a la otra diferencia, Elster sostiene que existe una relación externa cuando el enunciado que la refiere es inferible de enunciados que refieren a los términos de la relación *sin* que en ninguno de éstos se halle una remisión escondida al otro término de la relación. Así, bien podemos inferir [3] de dos descripciones de X e Y en las cuales se sostenga que "X mide dos metros" y que "Y mide un metro noventa". En cuanto al caso [2], no podremos hacer lo mismo, pues no hallaremos manera de explicitar descripciones relevantes de X e Y de las cuales podamos inferir [2] *sin* que en ellas mismas tengamos que referirnos a Y cuando hablamos de X y a X cuando hablamos de Y. Elster concluye esta diferenciación diciéndonos lo siguiente:

The more general conclusion is that in the analysis of society one cannot -except for such trivial cases as (3)- begin by describing isolated individuals and then go on to define the (comparative) relations between them, since an (interactional) relation must be present from the outset. In the study of society, relations are prior to predicates. An empiricist methodology of social science is one that rests on the opposite priority. This is no occasion to go more deeply into the issue (pp94-5).

Tras afirmar esto<sup>19</sup>, Elster nos dice que esta asunción es sólo metodológica, y no presupone ninguna cuestión sustantiva. Por supuesto que esto es discutible ¿qué asunción puede no presuponer cuestiones sustantivas?. El instrumentalismo metodológico con que Elster opera aquí lo salva de la difícil tarea filosófica de explicarnos lo que se supone al usar una metodología relacionista. Pero en fin, Elster nos dice que estas distinciones sirven para entender a Marx, especialmente cuando éste se refiere a la diferencia entre hablar de que un capitalista tiene propiedad y de que un obrero no la tiene y decir que existe una relación entre capital y trabajo tal que no es posible que existan capitalistas sin obreros asalariados ni obreros asalariados sin capitalistas, lo que a su vez implica que la primera aserción debe conectarse con la segunda (la tenencia y ausencia de propiedad predicada de distintos individuos debe entenderse elucidando una interacción causal que existe entre ellos)<sup>20, 21</sup>.

---

<sup>19</sup> Elster establece dos diferenciaciones más. Una es la diferenciación entre relaciones de conexión causal y conexión conceptual (entre, por ejemplo, el enunciado [2] y otro que diga "la existencia de lo verdadero supone la existencia de lo falso"). La otra es la diferenciación entre relaciones de interacción y las relaciones internas: todas las relaciones del primer tipo también lo son del segundo, aunque no es necesario que se dé la simétrica (por ejemplo, es pensable un caso en que X e Y se encuentren internamente relacionados sin que entre ellos exista interacción causal actual: si decimos que X tiene más dinero que Y estamos refiriéndonos a la propiedad de tener dinero, la cual implica como condición de posibilidad la existencia de una red de relaciones mercantiles que incluyen, en este caso, a X e Y entre otros, pero esto no implica que X tenga más dinero que Y porque existe alguna relación directa entre ambos que lo cause (por ejemplo, que X explote a Y, o tenga algún poder inmediato sobre él).

Habría que señalar que la definición de relaciones internas y externas que Elster presenta aquí está construida de un modo que puede volverlas relaciones conceptuales y no sólo causales. Elster no analiza esta posibilidad. Sin embargo, es muy importante a la hora de comparar a Marx con Hegel: Marx precisamente critica en varios lugares el abordaje meramente conceptual de las relaciones (de antagonismo, etc.) y la inversión de la relación entre lo espiritual-ideal y lo efectivo-empírico (Cf. Marx (1843a): pp.400-1, (1845): Tesis XI, (1844b): p.202; (1845-6): pp.54-5, p.99, p.143, p.192, pp.272-3, p.383; (1857-8): pp.21-2; (1867): pp.19-20, p.989). Elster ni siquiera roza esta temática.

<sup>20</sup> Cf. Marx (1844b): pp.130-1.

<sup>21</sup> Cf. Elster (1978): Apéndice al capítulo 1, donde Elster presenta algo más extensamente su concepción de las relaciones sociales, a partir del ejemplo de la contraposición entre la teoría marxiana de las clases sociales

2. Según Elster, Marx identifica dos patologías específicas en relación al modo de ser de las relaciones sociales y su percepción en (especialmente) el capitalismo: el fenómeno del fetichismo y el fenómeno de la alienación social.

El fenómeno del *fetichismo* es expuesto por Elster siguiendo la presentación que Cohen hizo en su *Karl Marx's Theory of History*<sup>22</sup>. De modo resumido y esquemático, la fetichización es un proceso -a la vez subjetivo y objetivo- por el cual acaban tomándose como propiedades monádicas de algo lo que en realidad son propiedades relacionales. Elster ejemplifica el uso de Marx de este concepto al referirse al "fetichismo" de la mercancía, del dinero, del capital industrial y del capital financiero<sup>23</sup>.

Puede decirse que el fenómeno del fetichismo encuentra su explicación más amplia en el fenómeno más general de la *alienación social*. Así sintetiza Elster esta concepción marxiana:

Perhaps the most central single theme in Marx's thinking, from the *Economic and Philosophical Manuscript* to *Capital*, is the idea that under capitalism the product of men gain an independent existence and come into opposition to their makers. Religion, the State and Capital are three main examples of this process. (p.100).

Elster relaciona esta percepción de Marx con el fenómeno de la contrafinalidad y de la causalidad supra-intencional, cuyo impacto en el área metodológica reconoce como el máximo aporte de Marx en ese terreno (Cf. secciones 1.3.2. y 1.5.3.)<sup>24</sup>. A continuación, analiza este fenómeno centrándose en sus variantes "económicas" (alienación de los medios de consumo, de los medios de producción y de las relaciones de producción). A su vez, introduce una importante diferenciación entre dos tipos de alienación social, que puede conectarse con la que ya había hecho con la alienación espiritual. Debe diferenciarse, nos dice Elster, entre la alienación social que surge cuando los hombres no se dan cuenta de que los resultados agregados de sus acciones son el resultado de sus propias actividades, y la que surge cuando los hombres no son capaces de controlar o cambiar las consecuencias de sus acciones agregadas. La diferencia no es trivial: puede darse el segundo caso sin el primero: "This can happen if they know *that* but not *how* their actions generate the aggregate features that they deplore" (pp.100-1). Finalmente, Elster relaciona el problema de la alienación social con el de la explotación: la alienación social encubre el fenómeno de la explotación, y dificulta su clara visión como un hecho injusto.

#### *iv. Filosofía de la Historia*

---

y la teoría de la estratificación social (implicando la primera claramente relaciones internas, mientras que la segunda no).

<sup>22</sup> Cf. Cohen (1978): "To make a fetish of something, or fetishize it, is to invest it with powers it does not in itself have" (p.115). Este fenómeno se toma del caso paradigmático de la religión, en numerosos de cuyos rituales se asigna a las figuras de ornamento utilizadas (estatuillas, símbolos, totems, etc.) propiedades que éstas no tienen fácticamente, sino por efecto de una proyección. Esta proyección, a su vez, no funciona como una alucinación, puesto que es espontáneamente generada en la situación en cuestión (Cohen ejemplifica esto a través del caso de los oasis aparentes en los desiertos: el caminante no "alucina" la visión del oasis, sino que la imagen de éste se genera espontáneamente por las condiciones geográficas de los desiertos). A partir de esto, Cohen reconstruye la estructura de tres tipos de fetichismo típicamente tratados por Marx: el fetichismo de los valores de cambio, del capital y del Estado. La estructura de todos ellos es la misma. He aquí un ejemplo en la reconstrucción del esquema del fetichismo del Estado: "1. Class antagonism takes the form of political conflict; 2. There is specifically political conflict; 3. Political conflict is not autonomous but derivative; 4. It appears, however, to be autonomous; 5. Political conflict, the state, and the associated illusions are not permanent, but peculiar to class divided societies" (p.128).

<sup>23</sup> Cf. Elster (1986a): pp. 59-61, donde vuelve a tratarse esta temática.

<sup>24</sup> Cf. a este respecto la crítica de Callinicos, según la cual este tópico no sería en modo alguno originalmente marxiano, sino que ya habría estado presente en Smith y en Hegel (Callinicos (1989): p.14 n.21).

Con respecto a la concepción histórica de la existencia humana en Marx, Elster sostiene la tesis bastante común de que Marx sostuvo una teoría de la historia (de los sucesivos modos de producción basados en la dominación de clase) empírica y una *filosofía no empírica, especulativa*, de la historia<sup>25</sup>. Mientras que la primera sería una teoría empírica y, convenientemente elucidada, podría ser sometida a tratamiento científico estandarizado, la segunda consiste en una construcción especulativa frente a la cual lo mejor es alejarse. La *filosofía* de la historia<sup>26</sup> presente en Marx es una que postula la existencia de una secuencia teleológica necesaria en la que la historia de la humanidad consiste básicamente en el cumplimiento de tres etapas: (a) un momento de unidad indiferenciada; (b) un momento de desunión diferenciada; y finalmente (c) un momento de unidad diferenciada<sup>27</sup>. El momento (a) estaría representado por el comunismo primitivo, (b) por las sociedades de clases, y (c) por el comunismo. En (c) se daría una unidad comunitaria como en (a), sólo que esta vez en esta comunidad tendrían cabida el pleno desarrollo diferenciado de los individuos. En este esquema, (b) aparece porque es el "medio" óptimo para pasar de (a) a (c) (siendo (c) el objetivo que estructura la dinámica de la historia de modo objetivo).

Este esquema teleológico objetivo<sup>28</sup>, en el que los intervalos subóptimos de una secuencia son explicados por su capacidad de provocar la aparición de estadios óptimos posteriores (independientemente de si los agentes humanos así lo proyectan intencionalmente), la encuentra Elster paradigmáticamente en Leibniz. Esta transposición de la racionalidad estratégica de los individuos intencionales humanos a la "Historia" lograba volverse consistente en Leibniz, sin embargo, porque éste apelaba a la figura de un sujeto transhistórico que movía los hilos y hacía los cálculos, Dios. En cuanto a Hegel, nos dice Elster, se ve claramente en él este esquema teleológico objetivo, pero esta vez no se presume la existencia de ningún mega-sujeto deliberante<sup>29</sup>, lo que ya vuelve absurdo el uso de tal esquema:

Hegel's philosophy of history is a secular theodicy, which is to say that is nonsense. His *Lectures on the Philosophy of History* and (to a much smaller extent) the *Phenomenology of Spirit* seat on disembodied intentions, actions in search of an actor, verbs that are attached to no subject. (p.109)

En cuanto a Marx:

Marx to some extent took over this pattern of thought. They remained imprisoned in a halfway house, between a fully religious and a fully secular view of history. (p.109)

De modo que Marx, entonces, se halla a medio camino entre una teoría científica de la historia y una filosofía especulativa de su secuencia. Elster discute luego de afirmar esto un

<sup>25</sup> Cf. también Elster (1982) y (1986a):p.108. La tesis ya puede encontrarse en Cohen(1978):cap.1 y, ante todo y originalmente, en Althusser. Para ver una interpretación del marxismo analítico en la que se lo encuentra como en gran parte heredero del movimiento althusseriano (y esto es especialmente claro en el intento de desvincular lo más posible a Marx y al marxismo de Hegel), cf. la Introducción de Callinicos a su compilación de (1989):pp.3-5.

<sup>26</sup> En ningún momento Elster elucida el concepto de "filosofía de la historia" ni nos explica cómo es posible que una "teoría empírica" de la historia no presuponga algún tipo de filosofía de la historia (i.e., un conjunto de supuestos ontológicos que traen esquemas básicos acerca de la estructura categorial del tratamiento de los entes pertenecientes al dominio del conocimiento historiográfico).

<sup>27</sup> Aunque Elster no cita fuente, sin duda toma este esquema de Cohen. Cf. Cohen (1978):pp.20-1, y la primera sección de su artículo "The Dialectic of Labour in Marx", incluido en Cohen (1988).

<sup>28</sup> Cf. la noción de 'teleología objetiva' en Elster (1982).

<sup>29</sup> Elster pretende que el "Espíritu", en Hegel, no representa la figura de un sujeto. Esto es ampliamente discutible. Recuérdese la famosa frase de Hegel en la *Fenomenología*: "todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como *sustancia*, sino también y en la misma medida como *sujeto*" (Hegel (1807):p.15). Taylor, p.e., presenta una convincente elucidación de la figura del Espíritu como la de un sujeto, salvando el problema de la anticipación intencional a través de su hipótesis interpretativa del (por él denominado) esquema *expresivista* (Cf. Taylor (1975): caps. I-III).

conjunto de pasajes de Marx. En cada uno de ellos encuentra que, si bien no es explícita la aparición del esquema especulativo señalado, es sin embargo extractable hermenéuticamente. Elster se pregunta acerca de los textos analizados: "Does [them...] qualify as a teleological view, in which the earlier stages are seen as tending irresistibly towards the latter and as being explained by their contribution to the latter? Or did Marx simply state a series of necessary conditions for the successive stages to emerge?" (p.114). Elster se responde que la primera visión aparece un tanto en el Marx de los *Manuscritos* y luego ampliamente en los años 50 y 60. Existe sin embargo, afirma Elster, un notable intervalo en *La ideología alemana* y en *La Sagrada Familia*. Respecto a esta discontinuidad presunta, Elster hipotetiza que puede deberse a la presencia de Engels junto a Marx escribiendo esos textos, ya que Engels solía ser mucho más cuidadoso que Marx en el tratamiento de los hechos históricos (pp.109-10).

El esquema especulativo de Marx consiste, entonces, para Elster, en afirmar que las sociedades de clases surgen porque así se lograría que luego pudiera advenir el comunismo. El comunismo es pensado como el objetivo de la historia. La entidad de la que el comunismo es meta es la Humanidad (una entidad supra-individual que no es un actor colectivo (como sí lo serían entidades como un sindicato o un lobby)) que es el análogo en Marx del Espíritu hegeliano. Así, este esquema no puede conectarse con el uso de la explicación funcional y el holismo metodológico, patrones metodológicos a cuya crítica Elster ha dedicado gran parte de sus esfuerzos en este y otros libros y artículos.

Pero Elster lleva más lejos su impugnación a la filosofía de la historia que encuentra en Marx. Sostiene que sus efectos *políticos* y *normativos* han sido lamentables. Ha servido para justificar por ejemplo las atrocidades del estalinismo. Concluye, así, Elster:

The main objection, therefore, to speculative theories of history resting on the notion of 'reculer pour mieux sauter' is practical, not theoretical: Their intellectual shortcomings, though serious when measured by intellectual standards, are of little import compared to the political disaster they can inspire. We should retain the respect for the individual that is at the core of Marx's theory of communism, but not the philosophy of history that allows one to regard pre-communist individuals as so many sheep for the slaughter. (p.117-8)

## I. 2. Evaluación crítica de la reconstrucción elsteriana

En esta sección quiero discutir algunos aspectos de la reconstrucción elsteriana de la ontología de Marx. He señalado con alguna extensión en otras partes lo que encuentro de positivo y estimulante en la intervención Elster<sup>30</sup>. Básicamente, encuentro defendible el esfuerzo por limpiar las teorizaciones marxistas de enfoques holístico-organicistas y explicaciones funcionales. En este sentido, es sumamente acertada la exigencia de construir microfundamentos para las teorizaciones macrosociales del marxismo. De modo correlativo, la exigencia de una concentración normativa a nivel de la subjetividad de los individuos realmente existentes es también crucial. Creo que estos esfuerzos valorables de Elster no fracasarían si son ciertas las críticas que voy a plantear *infra*. Por el contrario, creo que la profundización misma de aquel proyecto requiere ajustar mejor el diagnóstico del legado marxiano.

Antes que nada, quiero decir algunas palabras acerca del modo de tratamiento de Elster de la obra marxiana. No puede negarse la importancia y la relativa novedad que comporta la tematización de tópicos marxianos desde la perspectiva tradicional de la filosofía analítica. Como efecto de este abordaje, Marx es sometido a provechosas exigencias de consistencia y rigor conceptual, y a la luz del examen surgen temas realmente importantes (como la distinción entre alienación subjetiva y objetiva, la reconstrucción del esquema meta-ético subyacente en Marx, el concepto de relación social, etc.). El tono elsteriano respira una frescura poco usual en el a menudo talmúdico y coagulado ambiente de la filología exegética marxista respecto del "Maestro". Sin embargo, el enfoque elsteriano resulta limitado en varios sentidos. En primer lugar, Elster no sitúa históricamente las problemáticas filosóficas que él (y Marx) trata, lo que hasta cierto punto implica una dificultad semántica para comprender qué entendía Marx al usar las palabras que usaba. En segundo lugar, tampoco hay en Elster un tratamiento preliminar del corpus total de la obra marxiana de modo tal de elucidar en ella ciertas etapas en sus preocupaciones, temas, conceptos y teorizaciones más o menos diferenciadas. En este sentido, en general, Elster se limita a recortar y pegar fragmentos textuales de diversas épocas de Marx y analizarlos superpuestamente sin que se reconstruya el contexto pragmático y textual de los que los sintagmas recortados son en cada caso momentos<sup>31</sup>. Estas dificultades hermenéuticas resultan especialmente importantes en lo que respecta a la relación de Marx con Hegel: a lo largo de *Making Sense of Marx* cuesta encontrar en qué sentido Marx fue un crítico de Hegel, y aún si lo fue.<sup>32</sup>

En cuanto a nuestro tema específico de la ontología marxiana, hay que decir que el trabajo de Elster tiene muchos méritos. En primer lugar, el cuidado analítico del tratamiento elsteriano le ha posibilitado elucidar de manera rigurosa algunos conceptos fundamentales del pensamiento marxiano que no siempre han sido suficientemente abordados, como los de alienación, fetichismo, o reificación, entre otros. En segundo lugar, la conexión identificada entre la antropología filosófica subyacente y los marcos metodológicos y meta-éticos, si bien no es desarrollada a fondo, constituye un hallazgo importante en el texto de Elster, que exige la máxima atención futura. Resulta sin embargo insuficientemente elucidada la problemática *ontológica* tratada en el capítulo que estamos considerando de *Making Sense of Marx*: en ningún momento nos dice Elster qué entiende por

<sup>30</sup> Cf. Gilabert (1996b) y (1997).

<sup>31</sup> En este sentido, Elster participa de un vicio bastante común de la filosofía analítica, que podríamos llamar el de un *fetichismo del sintagma*.

<sup>32</sup> En su (1986a) Elster resuelve en parte estos defectos hermenéuticos, aclarando en el primer capítulo los criterios generales de su abordaje de la obra marxiana (que son externos y relativos a la evaluación de su validez *a la luz de* los lineamientos predominantes de la filosofía y la ciencia social características del ámbito académico en que Elster se mueve), así como presentando un somero resumen de la vida y las obras marxianas, junto a un agregado crítico bastante pobre acerca de las diversas corrientes del pensamiento marxista posterior a Marx y anterior a Elster.

"antropología filosófica". No aparecen, además, en su tratamiento, ítems que uno siempre esperaría que se traten en este contexto, tales como el problema de la determinación, la libertad, la autonomía, o la historicidad de las entidades sociales.

Pero puntualicemos más ordenadamente los señalamientos críticos.

*i. En cuanto a la temática de la relación hombre-naturaleza.*

A este respecto quisiera señalar tres defectos en el tratamiento elsteriano. En primer lugar, Elster no elucida de modo histórico el concepto de "materialismo" en Marx. Más específicamente, no considera en ningún momento el proceso de torsión de la antropología filosófica que se da de Hegel a Feuerbach y de éste a Marx, i.e., el proceso de progresiva secularización de la problemática<sup>33</sup>. Tampoco queda muy claro en qué sentido se puede decir de Marx que era un "materialista". En segundo lugar, Elster no considera aquí el alcance del desarrollo teórico de Marx del concepto de trabajo, que constituye el concepto central a tener en cuenta al considerar la dinámica de la relación entre los hombres y la naturaleza. Finalmente, y en relación a esto último, no creo que Marx haya exagerado tanto como Elster pretende en cuanto a la capacidad de control de los hombres de la naturaleza externa. Hoy asistimos precisamente a la posibilidad de la

---

<sup>33</sup> Aquello a lo que el joven Marx se refería con su slogan "de la tierra al cielo, en lugar de del cielo a la tierra" (Cf. Marx (1843-4): p.492, Cf. también (1844c), (1845-6): p. 25-7 y (1845): Tesis IV). (Cf II.1 *infra*).

Para Hegel, la Idea (*Logos* inmaterial) es lo primero ontológicamente, y la naturaleza (lo material), lo segundo, un momento de su despliegue concretizador ("La libertad absoluta de la idea consiste empero en que ésta [...] *se resuelve a dejar salir libremente de sí*, como *naturaleza*, el momento de su particularidad, o de su primer determinarse y ser otro, la *idea inmediata* como reflejo suyo" Hegel (1817): # 248). Feuerbach invierte esta visión de la naturaleza como algo ontológicamente derivado. Para él la naturaleza es *causa sui*. Feuerbach exige que se prediquen los "yo" kantianos, fichteanos y el sujeto hegeliano, del hombre singular material existente ("La nueva filosofía hace del hombre el *objeto único, universal y supremo* de la filosofía, con *inclusión de la naturaleza* como base del hombre" Feuerbach (1843): #54). Pues Feuerbach rechaza el punto de vista de la filosofía idealista como una teología racional ("La filosofía moderna partió de la teología; ella misma no es sino la teología disuelta y transformada en filosofía. De allí que la esencia abstracta y trascendente de Dios *sólo pudo ser realizada y suprimida de manera abstracta y trascendente*. Para transformar a Dios en la razón, la razón misma tenía que adoptar la consistencia de la esencia abstracta y divina" Feuerbach ((1843): #18). Y así expresa Feuerbach la tarea de la crítica a la filosofía idealista en general: "El método de la crítica reformadora de la *filosofía especulativa en general* no se distingue del método ya empleado en la *filosofía de la religión*. No tenemos más que convertir al *predicado* en *sujeto* y a este *sujeto* en *objeto* y principio -por tanto, con *sólo invertir* a la filosofía especulativa tenemos la verdad sin velos, pura y desnuda" Feuerbach (1842): #7). Por su parte Marx, como es sabido, reafirma el giro feuerbachiano ("Sólo de Feuerbach arranca la crítica *positiva, humanista y naturalista*" Marx (1844b): p.48). Pero, como sostiene Schmidt (1962: p.23), Marx no "ontologiza" el mundo natural extra-subjetivo. En lugar del esquema "interpretativo-pasivo" de relación hombre-naturaleza que propone Feuerbach, Marx, por su parte, presenta un esquema "activo-práctico", según el cual se ve a la naturaleza como "mediada sociohistóricamente por la industria". Así, sostiene Schmidt, Marx retiene de Feuerbach, contra Hegel, su "monismo naturalista": el hombre es parte de la naturaleza ("El hombre mismo [...] es un objeto natural, una cosa, aunque sea una cosa viva, autoconciente" Marx (1867): p.245), y no hay nada que exista que no lo sea. También con Feuerbach critica en Hegel la pretensión de que todo lo inmediato está mediado por alguna actividad de una entidad supra-natural, afirmando la alteridad radical de lo externo natural frente al sujeto humano. Pero, a la vez, retiene de Hegel contra Feuerbach, la noción de mediación subjetiva de lo inmediato objetivo. En Marx, a diferencia de lo que sucede en Feuerbach, el mundo natural dado, hasta cierto punto, ha sido y es mediado por la praxis social humana. Esto, a su vez, no implica desgajar, como en Hegel, a ese sujeto, del reino ontológico natural, sino sólo, diría yo, ampliar la visión de ese reino, admitiendo la existencia *en él* de una entidad de naturaleza peculiar (el hombre como productor): este hombre no es el pasivo objeto feuerbachiano, pero tampoco el creador ex-nihilo de la dialéctica hegeliana (Cf. a este respecto cómo concibe Marx la relación entre el hombre -como trabajador- y la naturaleza en su (1867): p.53).

autodestrucción total del habitat planetario, por efecto de la polución, la depredación de recursos naturales y, hasta no hace tanto, la carrera armamentista. En este sentido, la contraargumentación de Elster, que nos recuerda que existen millones de sistemas solares que el hombre no conoce siquiera, es totalmente irrelevante, sino de mala fe.

*ii. Naturaleza humana.*

Hay dos cuestiones que, básicamente, quisiera discutir aquí: la categorización de la estructura existencial de los hombres en términos de sus necesidades y capacidades (1); y la cuestión del utopismo marxiano respecto del alcance con que en la sociedad socialista futura podrían resolverse la escasez y los conflictos existentes en el presente (2).

1. Creo que la categorización de la antropología básica marxiana sólo en términos de las necesidades y capacidades es insuficiente. Esto es claro si tenemos en cuenta que si cometemos esta reducción no es posible reconstruir el concepto de alienación de un modo riguroso. Elster sostiene que la alienación está relacionada o surge cuando existe un subdesarrollo de las necesidades y/o las capacidades humanas. Pero ¿cómo se conectan exactamente estos dos fenómenos?. Creo que sólo puede hacerse una conexión relevante si tenemos en cuenta que existe, en Marx, otro principio dinámico, que podríamos denominar *exigencia de autoidentificación diferenciada*. En efecto, lo que en Marx mueve al hombre a actuar no es meramente el desarrollar cuantitativamente sus capacidades y necesidades, sino también el hacerlo de un modo tal que el hombre encuentre en sus actividades y en el mundo que con ellas (se) crea un *sentido* y una *imagen de sí mismo*<sup>34</sup>. Creo que sólo teniendo esto en cuenta la noción de alienación como la de un "sentirse otro" cobra sentido acabado. Este es un concepto que proviene de la filosofía hegeliana. Elster, acentuando *en este punto* las diferencias de Marx con Hegel, no reconoce la estructura semántica que subyace a este concepto, que remite a la frustración de una tendencia a la autoexpresión mediante actividades creativas de un mundo de evocación en el que el sujeto se construye una identidad<sup>35</sup>. Aunque va más allá de la reconstrucción que hace Cohen de la antropología marxiana, puesto que agrega el concepto crucial de necesidad, Elster, sin embargo, no llega a captar la cuestión de la identidad en Marx<sup>36</sup>. Creo que esta es inclusive una falla más general en la perspectiva global personal de Elster (volveremos sobre esto luego). Esta ausencia de la temática de la autopercepción identitaria que se conecta de un modo relevante con la de la alienación está a su vez relacionada con otra falencia que encuentro en la reconstrucción elsteriana. Ésta reduce la interioridad humana en Marx a una mera colección inarticulada de necesidades y capacidades. Gajo

<sup>34</sup> El concepto con el que Marx refiere este rasgo existencial del hombre en su (1844b:p.109) es el de 'autoafirmación'.

<sup>35</sup> Para Marx, en el hombre, la "alegría de la producción y el goce del producto" (1844b: p.114) está ligada al "contemplarse a sí mismo en un mundo creado por él" (p.112)

<sup>36</sup> Cohen sostiene, en la sección 6 de su artículo "Reconsidering Historical Materialism" (incluido en su (1988)), que hay un error importante en la antropología filosófica marxiana: su carácter unilateral, limitado, por cuanto sólo pone el acento en el carácter de *productor creativo* del hombre, descuidando la cuestión, esencial al hombre, de su necesidad de autoidentificación (i.e., Marx y los marxistas han valorado mucho la cuestión de "¿qué puedo hacer?" pero muy poco la de "¿quién soy?" (p.140)). Cohen atribuye este error a un "exceso de materialismo" en Marx, y lo conecta con el problema de que la inversión del idealismo de Hegel despobló de cuestiones espirituales su atención sobre la realidad social. Estoy tentado de decir que este es el problema que ante todo se le plantea a la interpretación tecnologista que del materialismo histórico ha presentado brillantemente el mismo Cohen. No voy a negar que no está suficientemente tematizado el problema de la identidad en Marx, pero no creo que éste no exista en absoluto. Cf. en este sentido Plamenatz (1975), donde se sostiene la peculiaridad de la filosofía idealista alemana frente a la filosofía empirista inglesa por su introducción de la noción de autoconciencia (el hombre como un ente que no sólo desea y razona calculatoriamente, sino que también tiene una imagen de sí (p.91)). Plamenatz sostiene que la categoría hegeliana de "autoconciencia" persiste en cierto modo en la categoría marxiana de "autoafirmación" (p.125).

Petrovic ha mostrado los problemas que trae este enfoque ontológico<sup>37</sup>: hace falta especificar principios articuladores de las diversas propiedades y facultades del hombre, sin los cuales éstas resultan ininteligibles<sup>38</sup>. Esta necesidad de elucidar las estructuras articuladoras es, además, algo que reclama la misma reconstrucción elsteriana del concepto de reificación. El fenómeno de la reificación, nos dice Elster, tiene que ver con la falla en la integración de los desarrollos de necesidades y capacidades en los individuos, de modo que éstos ven fragmentada su "personalidad". Elster no desarrolla este concepto de "personalidad", a pesar de que su propia postulación del concepto marxiano en cuestión lo exige analíticamente.

2. Las críticas elsterianas al utopismo presente en la representación marxiana de lo que habría de ser la sociedad comunista como aquel reino del desarrollo total, igual y compatible de todos los individuos son acertadas en varios sentidos. Al mostrar sus dificultades lógicas, nos obliga a elaborar el proyecto con más rigor. Mostrando su contingencia nos obliga a retomar la problemática moral y no dar por sentado el advenimiento de un modo social que la haría imposible o vacua. Sin embargo, creo que Elster pierde de vista una cuestión importante en Marx, que es la de la elucidación de las *condiciones* de posibilidad de ciertos modos de vivir mejores. Es en el esfuerzo de iluminar estas condiciones en lo que Marx veía su diferencia con, por ejemplo, los socialistas utópicos, y es en relación con esto que Marx se sentía, comparativamente, un "realista". Elster no visualiza la importancia de esta cuestión, que es por otro lado relevante a la hora de determinar qué tipo de esquema meta-ético subyacía en el pensamiento de Marx.<sup>39</sup> Una evaluación proyectiva es aceptable, en Marx, sólo si en ésta se consideran las condiciones de posibilidad de lo que se propone, y se las encuentra accesibles. Es por esto que Marx consideraba que cierto desarrollo del capitalismo era condición necesaria para el advenimiento de un comunismo pleno. Allí donde esas condiciones no se dieran realmente, no era bueno organizar la actividad política bajo fines momentáneamente irrealizables.

La misma crítica al capitalismo tiene que ver con la cuestión de las "condiciones de posibilidad". Es cierto que el ideal del comunismo de la hiperabundancia<sup>40</sup> y de la no conflictividad

---

<sup>37</sup> Cf. Petrovic (1964).

<sup>38</sup> Petrovic cree también que esto tiene que darnos como resultado la visión del hombre como un conjunto coherente. Esto no es necesario: pensemos en la visión freudiana del aparato psíquico como una unidad conflictual de pulsiones contrapuestas: aquí vemos articulaciones dinámicas, sin que eso implique un equilibrio apriorístico entre las diversas estructuras de la subjetividad.

<sup>39</sup> Marx era, además, sumamente reacio a enunciar proyectos de sociedad futura. Salvo algunas excepciones (como algunos breves comentarios en su *Crítica del Programa de Gotha*), en general Marx rechazará irónicamente los esfuerzos proyectivos o prescriptivos por parte de los filósofos. Cf. Marx (1843c): contra Cabet; (1844a): p. 517; contra Ruge; (1844c): contra Bauer; (1845-6): p.37; (1867): p. 17 contra el positivismo comteano; (1877a): contra los moralistas en el movimiento socialista alemán. En general, en todos estos casos, la crítica marxiana corre por dos vías: por un lado se refiere a la posición que se adjudican los moralistas respecto de los sujetos sociales; por el otro, se refiere al valor cognitivo mismo que las prescripciones de los moralistas puedan tener. Marx sostiene una perspectiva *interna* a los conflictos sociales, de modo tal que sus "recomendaciones" (que, después de todo, existen) no aparecen enunciadas "desde afuera" de las problemáticas y "ajena" a los intereses y necesidades en juego. A su vez, esta perspectiva interna implica, precisamente, un análisis de los deseos, necesidades e ideales de los sujetos en conflicto, así como de la plausibilidad de sus proyectos: esta perspectiva más "científica" es lo que, en mi opinión, Marx estaría oponiendo a los prescriptivismos ingenuos. Desde luego, esto no implica que en Marx no existiera una dimensión de lo ético. Sí implica, en cambio, que esta dimensión, de existir (y yo creo que existe), se organiza de un modo totalmente distinto, en términos meta-éticos, al del deontologismo característico del "nowhere point of view". Volveré sobre este punto en el último capítulo.

<sup>40</sup> Para una formulación canónica de esta utopía en Marx, Cf. Marx (1875): p.232.: "En la fase superior de la sociedad comunista, cuando haya desaparecido la subordinación esclavizadora de la división del trabajo, y

absolutos es una utopía totalmente implausible<sup>41</sup>. Pero no es menos cierto que aducir esto no constituye un argumento suficiente para desechar el proyecto socialista general. Llevados al extremo, todos los ideales son implausibles. El problema es elaborar reconstrucciones y aplicaciones más o menos profundas de ellos, elaborando e imaginando los modos en que eso podría lograrse. No se trata, como a menudo se pretende, de producir la sociedad justa, sino sólo (y nada menos) de producir una sociedad relevantemente *más* justa que aquella en la que, en cada caso, estamos, y en la que se plantea, en cada caso e inmanentemente, el malestar que nos lleva a buscar una manera de superarla. Elster, en otros contextos, gusta de apelar al expediente tranquilizador de aducir que los proyectos éticos son "ideales regulativos"<sup>42</sup>. Pero en el contexto presente ni apela a ese expediente (allí donde bien podría tomárselo como justificable), ni a una elaboración propositiva que lo vuelva vehiculizante. Especialmente no considera la cuestión de las "condiciones de existencia", de lo que promueve y dificulta la realización de los ideales. Pero éste era precisamente el tema de Marx. Marx muestra precisamente que, bajo las condiciones de existencia de la vida humana en la sociedad capitalista, un conjunto de problemas como los que plantea Elster al ideal comunista ni siquiera llegan a plantearse, puesto que la desigualdad radical estructural de esta formación social los hace inaccesibles para la mayoría de los individuos: los problemas que Elster plantea son importantes, pero son problemas del post-capitalismo, y no necesariamente del comunismo o socialismo como ideal político tendiente a la superación del capitalismo *si* éste puede mostrar que un conjunto relevante de injusticias provocados por el modo de organización social capitalista son evitables en el futuro<sup>43</sup>. La imaginación política revolucionaria no necesita postular

---

con ella la oposición entre el trabajo intelectual y el trabajo manual; cuando el trabajo no sea solamente un medio de vida, sino la primera condición vital; cuando, con el desarrollo de los individuos en todos sus aspectos, crezcan también las fuerzas productivas y corran a chorro lleno los manantiales de la riqueza colectiva, sólo entonces podrá rebasarse totalmente el estrecho horizonte del derecho burgués y la sociedad podrá escribir en su bandera: ¡De cada cual según su capacidad; a cada cual según sus necesidades!".

<sup>41</sup> Cf. a este respecto la devastadora lista de problemas que presenta Lukes en su (1985): sección "Communism".

<sup>42</sup> Cf., por ejemplo, en su (1978): "El postulado básico del cual parto es: *la meta de las ciencias sociales es la liberación del hombre*. Tendrían que permitirle liberarse de las fuerzas causales que forman y pervierten sus intenciones; posibilitarle realizar sin obstáculos las metas libremente elegidas. En verdad, éste es un objetivo difícil, y una de las conclusiones del análisis será que no puede alcanzarse. Sin embargo, pienso que ésta debería ser la idea que guíe siempre al científico social" (pp.201-2). Más abajo concluye que, a pesar de que el hombre sólo puede operar "liberaciones" relativas, "la libertad, como idea regulativa, es una noción verdaderamente significativa" (p.207). Otro ejemplo de la apelación de Elster a los ideales regulativos, esta vez aplicada a su concepción del individualismo metodológico, puede verse en su (1989b): p.195. En cuanto a la primacía de la explicación intencional-causal en ciencias sociales como un "ideal regulativo", Cf. también Elster (1984): p.2.

<sup>43</sup> Con esto quiero decir que la evaluación de programas éticos siempre debe hacerse de modo relativo y no absoluto. En este sentido disiento de la perspectiva meta-ética de Van Parijs cuando en su (1991: p.80) aduce que, si en el socialismo no estuviera presente el fenómeno (injusto) de la explotación pero estuviera presente cualquier otro, no estaría satisfecha la superioridad de éste respecto del capitalismo. Aquí Van Parijs parece decir que, si queremos criticar una sociedad S1 como injusta, necesitamos que, para que tal crítica sea vinculante, la S2 que proponemos a cambio no sólo no tenga el rasgo injusto que descubrimos en S1, sino que, además, no tenga *ningún* rasgo injusto. Esta idea es absurda: parece el pedido de un Paraíso. Es obvio que de una situación a otra hay pérdidas y ganancias. Una persona sensata sólo (y nada menos) exigiría que lo que se gane sea ampliamente mayor que lo que se pierda. La acción política no necesita prometer el Paraíso para resultar efectiva e inclusive justa.

La historia no es una secuencia que va de un principio a un fin, jalonada por etapas a su vez diferenciadas por sus ciclos de optimalidad respecto del acercamiento a aquél fin, del cual el comienzo es una carencia. La historia no es *una* historia. Hay *historias*. Cada secuencia es el ciclo resolutivo de un

un paraíso para ganar su derecho de propositora de algo mejor a lo que existe. Y esto es válido tanto para el propositor como para su crítico: tampoco una demostración de que un mundo posible propuesto por la imaginación revolucionaria no sería un paraíso es suficiente para negarle su derecho, inclusive, su superioridad frente a otros proyectos alternativos. No es que Elster impugne de plano el proyecto socialista en sus argumentaciones porque lo encuentre utópico, pero tampoco enfoca, me parece, correctamente la problemática acerca de lo que debe ser considerado para inferir que un proyecto es aceptable o plausible o no.

*iii. Relaciones sociales.*

Sobre la cuestión de la visión elsteriana de las relaciones sociales volveré en el Apéndice II. En efecto, creo que aquí está presente uno de los temas claves de la ontología social marxiana. Elster presenta original y productivamente un esquema para pensar las relaciones sociales que hace posible reconstruir la posición marxiana como una perspectiva que no es ni atomista (porque no se presupone la subsistencia sustancial de individuos pre-constituídos fuera de los campos de las relaciones sociales), ni organicista (pues los predicados holísticos son reductibles, en esta perspectiva, a predicados relacionales de los componentes individuales de los agregados sociales). Puede encontrarse en Elster, por otro lado, una vía para salvar el dilema planteado en la discusión entre Gould y Ollman: me refiero a las distinciones entre lo interactivo y lo comparativo conceptual, y entre lo primero y lo relacional interno: el último, en la medida en que se diferencia de los dos primeros, hace posible elucidar una noción de autonomía relativa de los singulares en relación, que pueda evitar el organicismo lógico de Ollman, pero también evitar el sustancialismo individualista (contradictorio) de Gould. Estas implicaciones no están claras en el texto elsteriano, porque Elster escapa a la discusión directamente ontológica, a pesar de que su introducción de su visión de las relaciones sociales se encuentra en el contexto de una temática de "antropología filosófica". Sin embargo, y contra lo que Elster tal vez querría, creo que esas implicaciones existen, y pueden ser desarrolladas.

En cuanto a la reconstrucción elsteriana de la noción de 'alienación social', quisiera señalar dos cosas. En primer lugar, recordar que esta noción así reconstruida es incompleta para desarrollar el concepto de 'des-autoidentificación' que supone la noción de 'alienación'. Esto es: la alienación social está relacionada en Marx no sólo con la falta de un control de los circuitos de vida social (y de sus consecuencias) por parte de sus participantes: además de esta cuestión de gestión, y en relación con ella, está operando en Marx la cuestión de la constitución identitaria de los individuos en el marco de sus relaciones comunitarias. Esto último se relaciona con el otro sentido que de 'relación interna' voy a proponer más adelante (Cf. Apéndice II sec.4): la alienación social se experimenta cuando las relaciones externas priman sobre las internas en la representación de los individuos de sus lazos con los otros (i.e., no sólo cuando no existe -o parece no existir- un control eficiente de los individuos de sus interacciones sociales, sino también cuando no existe un encuadramiento intencional interno de cada interactuante respecto del otro). En segundo lugar, quería señalar que si Elster sostiene (como sostiene) que el de la alienación social es "tal vez el tema singular más central en el pensamiento de Marx" ((1985): p.100), entonces no debería asignar a Marx tan fácilmente el sostenimiento de un enfoque holista metodológico. En efecto, *que* Marx

---

conjunto de problemas. Las matrices epocales son siempre complejas y conflictivas. Una época es mejor que otra anterior sólo en el sentido de que ha resuelto algún problema no resoluble en la anterior, y por eso es posible que haya advenido. No nos acercamos hacia ningún lugar de reposo definitivo. La alteridad, hacia atrás y hacia adelante *puede ser absoluta*. El socialismo, de serlo, no será la mejor ideología porque anuncia el fin de todos los problemas posibles. Lo será, de serlo, sólo porque provee la mejor perspectiva para resolver una buena parte de los problemas existentes. No promueve *la* sociedad de *la* justicia, sino *una* sociedad *más* justa. Tampoco está seguro de todo lo que engendrará. Más allá de cierto límite ese no es problema suyo, sino de las generaciones venideras. La política habla desde la finitud.

señale y critique el fenómeno de la alienación social implica que *fundamentalmente* no sostiene una visión fetichista de los agregados sociales. Más: si Marx sostiene consistentemente su crítica a la alienación social y al fetichismo (que resulta para mí, conceptualmente, una categoría derivada de la de alienación social), entonces también sería un crítico del holismo metodológico: precisamente, el holismo metodológico afirma lo que la conciencia alienada: que los agregados sociales tienen una entidad *sui generis* irreductible a las actividades concretas de los individuos sociales. Por tanto, la crítica marxiana a la alienación social (y al fetichismo), en la medida en que es considerada analíticamente hasta extraer los supuestos sustantivos que la hacen posible, nos muestra que implica simultáneamente la exigencia de, *en principio*, un enfoque no holista metodológico. Con esto no quiero decir que Elster no señala correctamente un uso libre en Marx de términos colectivos como "clase", "capital", etc. de un modo que no resulta a menudo "microfundamentado". Lo que quiero decir es que esos usos marxianos no deberían ser interpretados, como me parece que Elster lo hace, como significando posiciones de principio en Marx: es cierto que las categorías marxianas exigen una elaboración micro, pero también es cierto que, en principio, el mismo Marx lo reconocería como una necesidad interna a su enfoque fundamental.

#### *iv. Filosofía de la historia.*

En cuanto a la reconstrucción que efectúa Elster del enfoque historiográfico de Marx quiero hacer, también, algunas anotaciones críticas. Ya hablé más arriba de algunos defectos que encuentro en cuanto a la imprecisión con que Elster presenta dicotómicamente la noción de filosofía de la historia (frente a la de una teoría de la historia), así como a la consideración de la filosofía hegeliana del sujeto (Elster, evidentemente, prefiere entonces hablar de Leibniz, al que ha estudiado con más cuidado). Ahora quisiera agregar algunos comentarios más.

En primer lugar, Elster, nuevamente, no sitúa históricamente la significación del historicismo marxiano. No identifica el énfasis puesto por Marx en la historicidad de las categorías del pensamiento social, así como de sus objetos, como un punto central que forma parte de su diferenciación con el enfoque de la economía política clásica, así como con la tradición politológica del iusnaturalismo, de la cual proviene. El acento marxiano en la no naturalidad de la formación social no carece de relevancia si tenemos en cuenta que en el pensamiento social del siglo XIX (y aún existen casos hoy) abundaban las ideologías del "orden natural".

En segundo lugar, los análisis que presenta Elster de los textos marxianos que cita son, en la mayoría de los casos, forzados. Cuando Elster se hace la pregunta general que reseñábamos más arriba acerca de si los intervalos dolorosos de la historia cuentan para Marx como sólo condiciones necesarias para el advenimiento del comunismo o si también opina que puede explicarse su aparición precisamente por su capacidad de producir aquellas consecuencias en el largo plazo, en general no logra extraer claramente de los textos de Marx una respuesta afirmativa para la segunda alternativa, aunque casi siempre sí para la primera. Sí es muy clara la aparición de la segunda visión en los escritos periodísticos que cita Elster (especialmente el referido a "La dominación británica en la India"). Pero aquí también el contexto pragmático de enunciación debe llevarnos a tomarlos como afirmaciones retóricas, provocativas, proféticas, con las que Marx quería irritar a algunos lectores. Elster no muestra ningún texto significativo para las teorizaciones más duras de Marx, en las que este esquema se vea con claridad.

Finalmente, se evidencia el poco cuidado del tratamiento del tema en Elster cuando se explica el que en *La ideología alemana* y en *La sagrada familia* Marx no presente esquemas teleológico-objetivos apelando a la presencia de Engels. Por un lado, hay que recordar que Marx hace críticas similares en otros contextos, en los que no trabaja con Engels, como en *Miseria de la filosofía* (cuando critica el desquiciado uso de las categorías hegelianas por parte de Proudhon), o, Elster mismo lo admite, en muchos lugares de los *Grundrisse*. Por otro lado, si Elster mismo reconoce que en Marx existen elementos que no son consistentes con el esquema teleológico-

objetivo para pensar la historia, entonces ¿por qué no procura reconstruir los esquemas filosóficos alternativos que subyacerían en esos otros casos?. El tratamiento de Elster me parece tener, a este respecto, cierta mala voluntad: sólo trata de elucidar con cuidado -en general forzando los textos- aquellos pasajes de Marx *que* sostienen su interpretación atributiva de esquemas teleológico-objetivos. Si Elster dice que Marx *no siempre* incluye estos esquemas, aún en los textos por él considerados, entonces debería tomarse el trabajo de sondear en los supuestos marxianos de un modo más amplio, para ver por qué en unos casos sí y en otros casos no Marx tiende al uso de aquéllos esquemas. Elster se detiene allí donde había que seguir: en la tarea de elucidar las tensiones internas en el pensamiento de Marx, su composición y sus causas<sup>44</sup>.

Comparto plenamente las críticas que Elster hace a los usos deplorables de filosofías de la historia teleológico-objetivas para justificar procesos políticos anuladores de la autonomía de los individuos sociales, que han llenado el discurso de muchas izquierdas políticas a lo largo de este siglo. Pero habría que tener el cuidado de no acabar leyendo a Marx del mismo modo que lo hicieron estos "seguidores".

---

<sup>44</sup> A fin de considerar las vetas marxianas que no calzan en el esquema teleológico-objetivo, es de enorme valor tener en cuenta la carta que Marx envía a los redactores del *Memorial de la patria*, donde afirma: "Así pues, sucesos notablemente análogos pero que tienen lugar en medios históricos diferentes conducen a resultados totalmente distintos. Estudiando por separado cada una de estas formas de evolución y comparándolas luego, se puede encontrar fácilmente la clave de este fenómeno, pero nunca se llegará a ello mediante el pasaporte universal de una teoría histórico-filosófica general cuya primera virtud consiste en ser supra-histórica" (Marx (1877b): p.301). En este texto Marx está sugiriendo nada menos que la posibilidad de que Rusia no tenga que seguir el camino de desarrollo inglés para arribar al socialismo.

---

***II. Algunos análisis de las perspectivas ontológicas marxianas***

## **II.1 La perspectiva ontológica del joven Marx**

### **i. Itinerario general del joven Marx**

1. Vamos a considerar aquí la obra de Marx de los años 1843 y 1844<sup>45</sup>. Se trata del período en el cual Marx, por primera vez, establece un corte con sus antepasados y congéneres produciéndose una identidad original como pensador singular. Se trata del vertiginoso trayecto que va de una suscripción de posiciones liberal-radicales hacia un compromiso con el movimiento cultural del socialismo; desde análisis exclusivamente filosóficos hacia otros también y crecientemente políticos, históricos y económicos. En este intervalo que lleva a Marx de Alemania a Francia, verificaremos el movimiento continuo que lo lleva a un descenso explicativo desde la crítica de la religión hacia la crítica de la política, y de ésta hacia la crítica de la sociedad civil, de la economía<sup>46</sup>.

Marx comienza atacando en la *Gaceta Renana* a la monarquía prusiana, reclamando una emancipación política democrática que luego criticará profundizando su sentido (extendiendo el sentido de "democracia" del dominio meramente político al social). En su trabajo de (1843a)<sup>47</sup>, que deja sin terminar, Marx comienza a desarrollar una exhaustiva crítica del pensamiento político hegeliano, cuyos núcleos podrían resumirse en los siguientes cuatro: (i) a nivel metafísico: una crítica al organicismo teleológico hegeliano que invierte las verdaderas relaciones entre "la condición" y "lo condicionado", "lo determinante" y "lo determinado", "el productor" y "el producto" (p.323), los factores activos y los pasivos (p.322), la "causa" y el "efecto" (p.411), lo "subjetivo" y lo "objetivo" (p.352); el "contenido concreto" y la "determinación formal" (p.331) y, en definitiva, entre "sujeto" y "predicado", al poner al hombre como momento del hipostasiado Espíritu -al "sujeto real" como un "momento de la sustancia mística"(p.337), a la "persona real" como momento del "concepto abstracto" (p.340)-, reduciéndolo a un predicado de su predicado; (ii) a nivel epistemológico y metodológico: contra el apriorismo del "misticismo lógico, panteísta" (p. 321), incapaz de captar las "diferencias específicas" (p.326) y "desarrollar su pensamiento partiendo del objeto" (p.328)<sup>48</sup>, presentando "la cosa de la lógica" en lugar de "la lógica de la cosa" (p.331)<sup>49</sup> -un enfoque que, a pesar de su mentado idealismo, acaba convirtiéndose en el más burdo empirismo (p.416), en un método acrítico que toma lo inmediatamente presente y lo sacraliza como consecuencia lógica; (iii) a nivel teórico sustantivo: sosteniendo, a la inversa de Hegel, la prioridad

---

<sup>45</sup> Para un pantallazo biográfico de este recorrido, con algunos detalles sobre las lecturas y compromisos políticos de Marx, puede consultarse a Rubel (1963).

<sup>46</sup> Cf. Mandel (1967): p. 3.

<sup>47</sup> Cf., para buenas exposiciones (aunque desde perspectivas bastante diversas) sobre este texto marxiano, Avineri (1968): cap.1 y Dotti (1983): Apéndice.

<sup>48</sup> Se nota aquí, junto a la influencia feuerbachiana general que impregna decisivamente todo el pensamiento del joven Marx, la particular de Aristóteles, a quien Marx recientemente había estado reestudiando (en particular su libro *De Anima*), y que había tenido la suerte de conocer por medio de las clases de Trendelenburg.

<sup>49</sup> Vemos adelantarse aquí uno de los reclamos característicos que se hará, con la consolidación de las ciencias sociales a lo largo del siglo XIX, para diferenciar a esta última de la especulación filosófica. El reclamo subyacente aquí en Marx tiene notables puntos de contacto con el reclamo que hará Durkheim al decir que debemos considerar a los hechos sociales como *cosas* y no como *ideas*, dando a entender, entre otras cosas, que la dinámica causal de las primeras es distinta de la concatenación conceptual de las segundas. Claro que, por otro lado, los supuestos metafísicos de Marx y Durkheim varían fuertemente. En este último plano, Durkheim, en su organicismo funcionalista, se parece más a Hegel: su hipóstasis de *la* sociedad tiene la estructura de lo que Marx critica como la conversión de los predicados en sujetos. (Cf., en cuanto a la noción de *hecho social*, Durkheim (1895): cap.2; en cuanto a su noción hipostasiante de las construcciones sociales Cf. (1895): cap.1 -la noción de *hecho social*- y (1893): p. 90, donde puede leerse a Durkheim hablando de los "individuos" como "funcionarios de la sociedad").

causal y explicativa de la esfera de la sociedad civil respecto de la del Estado (de la "materia" social sobre sus "formas" políticas (p.343-4))<sup>50</sup>; y (iv) a nivel estrictamente político: contra el conservadurismo moderado de Hegel que pretende haber podido absorber las exigencias de la modernidad (la desprivatización de la política) y encajarlas en el modelo feudal tardío de la monarquía constitucional (ese híbrido sincrético de la monarquía prusiana que Hegel bendice con el vuelo de su Minerva cortesana).

Siguen a este trabajo los dos textos publicados en los *Anales Franco-Alemanes*, "Sobre la cuestión judía" e "Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel". Marx comienza a operar el corte con sus viejos amigos de la izquierda hegeliana. La crítica a Bauer en (1843d) señala el pasaje de Marx de la crítica de la esfera política a la de la esfera social, así como el abandono del ideal liberal-radical: la "emancipación política" por la que se ha superado de la superficie del Estado los privilegios estamentales del Antiguo Régimen es sólo un momento de lo que sería una verdadera "emancipación humana". Sólo con la segunda, que ataca la "esencia práctica" (p. 485) del "conflicto entre la existencia individual sensible y la existencia genérica del hombre" (p.450) puede arribarse a una emancipación "total" y "exenta de contradicciones" (p.485), donde el particularismo antagonista sea borrado de la tierra social (las "premisas" del cielo político (pp. 468, 471, 472, 482-3)). En su (1843-4) Marx profundiza este llamado a una emancipación humana ligándolo -todavía externamente (lo que cambiará con su (1844a)- a un vehículo social específico: la clase proletaria. Esta clase negativa, que condensa y personifica todos los sufrimientos, aparece como el material por cuya "revolución radical"(p.498) habrá de realizarse-actualizarse el proyecto filosófico de la unidad expresiva de los hombres, hasta ahora coagulada en las estepas cerebrales de las mentes de los filósofos "críticos". En este texto se condensa simbólicamente la estructura formal de lo que serán todas las operaciones críticas de Marx en adelante:

Sobreponerse a la religión como la dicha *ilusoria* del pueblo es exigir para este una dicha *real*. El pugnar por acabar con las ilusiones acerca de una situación, significa *pedir que se acabe con una situación que necesita de ilusiones*. La crítica de la religión es, por tanto, *en germen*, la crítica de este *valle de lágrimas* que la religión rodea de un *halo de santidad*. (pp. 491-2).

El pensamiento revolucionario que quiere "encontrar el mundo nuevo por medio de la crítica del viejo" ((1843c): p.458), debe descender a los infiernos del mundo de la vida social en que se producen los sueños emancipatorios que debe articular y los obstáculos efectivos que debe identificar y ayudar a remover.

En las "Glosas críticas" que Marx dirige contra Ruge este programa comienza a hacerse efectivo teórica y prácticamente. Marx, ya en Francia y ligado a los círculos obreros y socialistas,

---

<sup>50</sup> Es importante a este respecto también la crítica que Marx efectúa al modo de uso por Hegel de la noción de "contradicción". Según Marx, Hegel confundiría entre (a) las oposiciones "de existencia", y (b) las oposiciones "de esencia". Las soluciones que Hegel presenta a las "contradicciones" que plantea son fantásticas y autofrustrantes porque comete el error de hacer pasar las oposiciones del tipo (b) por las del tipo (a). Cuando existe una oposición antagónica (la del tipo (b)), no es posible una mediación especulativa de los opuestos por una apelación a un género próximo (como sí sería posible en los casos de (a)). La contradicción entre las exigencias del dominio económico y político son resolubles sólo prácticamente, atacando la fuente causal de esa oposición. Aquí hay que buscar el significado de lo que será luego la famosa Tesis 11 sobre Feuerbach ("Los filósofos se han limitado a *interpretar* el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de *transformarlo*"). (Cf. Marx (1843a): pp. 400-1). Puede seguirse la tematización marxiana del concepto de contradicción en un sentido diverso del hegeliano en su (1844b): pp. 130-1, donde Marx desarrolla la matriz oposicional de la relación entre obreros y capitalistas en un corte sincrónico y diacrónico. Para una buena interpretación de la peculiaridad del uso de *Widerspruch*, *Gegensatz* y *Konflikt* en Marx, y su diferencia con sus usos en Hegel, con la noción formal de contradicción lógica y la de *Realrepugnanz* de Kant, Cf. Bhaskar (1993): II.3.

se enfrenta a su antiguo camarada Ruge y satiriza despiadadamente su politicismo bienpensante incapaz de ver que lo crucial se juega más abajo, allí donde las clases sociales desarrollan sus conflictos y muestran que lo político es un momento de él, y no la "verdadera comunidad", que sólo una "revolución social" puede traer (p.520).

En los *Manuscritos* de 1844 Marx completa el ciclo de secularización de la problemática social humana que había iniciado con su crítica a Hegel. Aquí Marx presenta su primer análisis de la tierra social y sus conflictos: la colisión entre la esencia genérica del hombre con sus manifestaciones alienadas de la propiedad privada, el trabajo asalariado, el dinero, el capital, etc.. Es cierto que habrá que esperar a *La Ideología Alemana* para que Marx elucide el complejo causal de esta enajenación en el problema de la escasez. También es cierto que aún encontramos en este trabajo fuertes resonancias de la lógica hegeliana. Pero hay que decir que, en lo que respecta a lo segundo, se trata de una tensión metafísica y epistemológica que Marx nunca resolverá; y que, respecto de lo primero, en los *Manuscritos* se presenta el fondo antropológico respecto del cual el problema de la escasez se convertirá en tal "problema": la visión del hombre como ser genérico cuya esencia consiste en la pulsión al autodesarrollo multilateral de las capacidades y necesidades en un marco de relaciones internas comunitarias.

### **ii. La perspectiva antropológica del joven Marx.**

2. En su (1843d) Marx introduce la noción de "enajenación" del hombre del siguiente modo:

el hombre corrompido por toda la organización de nuestra sociedad, perdido a sí mismo, enajenado, entregado al imperio de relaciones y poderes inhumanos; en una palabra, el hombre que aún no ha llegado a ser una criatura genérica *real*.

Como puede verse aquí, Marx nos habla del hombre actual como viviente de una vida inhumana. En efecto, la antropología marxiana es a la vez que una descripción de la naturaleza humana, una teoría de su patología enajenatoria. El hombre es algo que no es plenamente, sino algo que *puede y debe* llegar a ser: una *esencia* que aún no se ha *realizado* plenamente como *existencia*.

Marx trabaja aún con el esquema hegeliano de esencia-existencia, según el cual, la estructura del devenir de un sujeto consiste en el autodesarrollo de su esencia en una diferenciación de sí que, al culminar en la contradicción, reabsorbe lo puesto como apariencia en tanto es sólo su mera expresión. Esta matriz conceptual de la lógica hegeliana persiste en Marx<sup>51</sup>, aunque hay una diferencia sustancial: mientras que para Hegel el sujeto en cuestión es la holística Idea (Dios) que no tiene *realmente* nada fuera de sí (sino que todo lo (aparentemente) otro es, en realidad, lo que el mismo (se) pone), para Marx el sujeto, constituido por el conjunto de los hombres en su

---

<sup>51</sup> Cf. Marx (1843b): p.447, la idea de "mundo invertido"; en (1843-4): p.502, los giros "pérdida total del hombre" y "su recuperación total"; y en (1844b): p.143, donde se habla de la "solución definitiva", un "retorno" por el que se resuelven "todas" las contradicciones. Para Marx, como para Hegel, "el espíritu [en Marx: el hombre] sólo conquista su verdad [i.e., la realización de su esencia, de su concepto] cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento" (Hegel (1807): p.24). Y este reencuentro absoluto, definitivo, es posible, en Hegel, porque en la modernidad por primera vez se "hace justicia a *todas* [subrayado mío] las determinaciones de la idea" (Hegel (1821): #182). Por supuesto, lo que subyace aquí es el viejo esquema de la Caída y la Redención, que de la cultura y la filosofía de la historia cristianas se extiende a través de Hegel y de Marx. Cf., a este respecto la tesis de la presencia en Hegel y su generación de la visión cristiana de la historia vertida en un esquema "espiral" que presenta Taylor en su (1975): pp. 68-9; y la elucidación de Cohen en su (1978): pp. 20-1, de esta visión de la historia en términos de un "ritmo del todo primitivo" (unidad sin diferencia - desunión diferenciada [y habría que agregar: antagónica] - unidad diferenciada) (Cf. también la primera sección del artículo "The Dialectic of Labour in Marx", incluido en Cohen (1988)).

esencialidad genérica, sí tiene realmente fuera de sí el mundo natural<sup>52</sup>. La historia humana para Marx, entonces, es un proceso trágico de *pérdida y recuperación* de su protagonista, y esto será así precisamente por el tipo de situación en la que este sujeto se inscribe (su deficiente grado de dominación de la naturaleza).

Pero vayamos un poco más detalladamente, identificando lo que Marx considera que es la esencia del hombre (\_(i)\_); la caracterización que Marx hace de la patología humana de la alienación (\_(ii)\_); y, finalmente, el modo como Marx enfrenta las preguntas por las causas de esa alienación y por las vías de su superación, y sus resultados (\_(iii)\_).

\_(i)\_

Para Marx existe una "esencia humana"<sup>53</sup>, algo en virtud de lo cual puede diferenciarse al "hombre" de otras especies vivas. Lo propio del hombre, para Marx, es su "cualidad social"<sup>54</sup>, su "ser genérico"<sup>55</sup>. ¿En qué consiste este "ser genérico"? En una forma de vida que consiste, a su vez, en un tipo de actividad y en una forma de organización de ella.

El tipo de actividad propia del hombre es para Marx aquél en el cual los hombres se desenvuelven de un modo tal que tienden a desarrollar máximamente sus necesidades y capacidades. Es propio del hombre tender a la exteriorización creativa y a reconocerse por ella, a través de un acto productivo. Ahora bien, esta actividad ha de ser tal que se realice siempre *con* y *para* otros<sup>56</sup>. Es por esto que Marx identifica en el *trabajo* tanto la aparición paradigmática de la actividad genérica como su enajenación más cruda en la situación especial del capitalismo. El trabajo es potencialmente la actividad universal, consciente y libre que caracteriza al ser genérico<sup>57</sup>: la dominación planificada que los hombres efectúan sobre la naturaleza para desarrollar sus personalidades y crear un mundo objetivo reconocido como propio en un esquema de relaciones solidarias internas<sup>58</sup>.

---

<sup>52</sup> Cf. nuevamente Cohen (1978): cap. 1; Cf. también Habermas (1968): cap.2., y Plamenatz (1975): pp.89-90.

<sup>53</sup> Cf. Marx (1844a): p.520; y (1844b): p.143.

<sup>54</sup> Cf. Marx (1843a): p.335.

<sup>55</sup> Cf. p.e., Marx (1843d): pp. 475, 480, y 484; y (1844b): pp. 110-13, 146-7.

<sup>56</sup> Cf. las notas críticas de Elster a la idea de "producción para otros" cuando es generalizada como único ítem del conjunto de las actividades que compondrían el ideal de la buena vida en Marx, en sus (1985): 2.2.7 y (1986): 8.4.1. y 8.4.2. En estos dos textos, en general, la elucidación elsteriana es muy similar a la que presento aquí, aunque existen diferencias importantes (en especial en lo referente a la reconstrucción de Elster de la concepción de la "naturaleza humana" según Marx como la constituida meramente por un conjunto inconexo de "necesidades y capacidades", sin tomar en cuenta el factor de la pulsión a la autoidentificación en contextos interaccionales, que en mi opinión está presente en el joven Marx y en parte explica su uso del término "alienación". Esta reconstrucción en clave productivista de la antropología filosófica marxiana es un error que, en este punto, Elster comparte con Cohen, con el cual, por lo demás, diverge en muchos otros puntos sustanciales).

<sup>57</sup> Por 'ser genérico' Marx parece -siguiendo a Feuerbach- entender dos cosas: (1) aquello propio de todos los miembros de una especie determinada (vegetal, animal, humana); y (2) aquello propio del hombre en su comparación con las demás especies. El ser genérico del hombre (en el sentido 1) es un ser genérico (en el sentido 2) por cuanto el hombre tiene la capacidad especial de conectarse teórica y prácticamente a la totalidad de lo que lo rodea.

<sup>58</sup> como opuestas a las relaciones "externas" que caracterizan al modo de interacción instrumentalista del capitalismo. Cf. Marx (1844b): p.124. (Cf. también (1843d): p.480). Este esquema abarca no sólo la esfera productiva, sino también la de la circulación y la del consumo.

Puede resumirse la idea que Marx tiene de la esencia humana con la siguiente fórmula: es la tendencia a una forma de vida en la cual los hombres se autorrealizarían -por medio del desarrollo de sus necesidades y capacidades- en un marco de relaciones solidarias y democráticas.

Pero se trata aquí del hombre *ideal*, y no aún del hombre *real*. El hombre, tal como aparece en la sociedad contemporánea, no es aún para Marx la realización de su esencia, sino más bien su contrario, su otro, su sí mismo enajenado.

\_(ii)\_

El hombre, así, en su vida efectiva contemporánea es una entidad de una interna complejidad en la cual se vive "la contraposición *organizada* entre la idea general del hombre y su existencia individual"<sup>59</sup>.

Estar enajenado supone el no poder autoidentificarse, un autoperibirse como un otro de sí. Este "no sentirse en casa"<sup>60</sup> es descrito por Marx de diferentes maneras en diferentes contextos, pero la estructura subyacente a estas descripciones es siempre la misma. Un hombre se siente enajenado cuando no encuentra en la esfera inmediata de su accionar vital que se realice su *telos*, sus exigencias internas (aquellas en las que consiste su esencia como ser genérico). Esta es la enajenación del hombre *de* su esencia. A la ocurrencia de esto se asocia siempre necesariamente una enajenación de su esencia *en* otra esfera considerada como externa a la práctica vital inmediata. Así, el hombre se enajena de sí mismo como principio subjetivo de su vida mundana proyectando ese principio en el cielo, en Dios; se enajena de sí mismo como animal político, comunitario, proyectando el tipo de vida acorde con esta disposición en la esfera del Estado, de la política, de la ciudadanía, de la moralidad; se enajena de sí mismo como agente productor expresivo y autorrealizante en las figuras fetichizadas de la propiedad privada, del capital, del dinero, etc. Este enajenarse *de* para proyectarse *en* provoca lo que Marx describe como "la doble vida" en que se desenvuelve el hombre contemporáneo<sup>61</sup>, una suerte de esquizofrenia en la que se opera un desdoblamiento psicológico entre una "vida terrenal" y otra "celestial"<sup>62</sup>.

Pero Marx nos dice que este desdoblamiento psicológico tiene un origen práctico, en el modo de ser de la situación en la que se inscriben los hombres contemporáneos en su accionar. Marx quiere *explicar* este fenómeno mostrando las fuentes de estas oposiciones entre las exigencias humanas y sus condiciones de realización<sup>63</sup>.

\_(iii)\_

¿Por qué la enajenación *de* va siempre asociada a una enajenación *en*?, ¿por qué lo que el hombre pierde en un área debe ganárselo sustitutivamente en otra?, ¿por qué es necesario este

---

<sup>59</sup> Cf. Marx (1844a): p.520.

<sup>60</sup> Cf. Marx (1844b): p. 109. Cf. a este respecto el importante análisis que hace Elster de este "no sentirse en casa" en su (1985): 2.2.5. Elster llama la atención aquí acerca de una ambigüedad del concepto de "alienación" que en general no ha sido identificada, a saber: la que existe entre la alienación como "sentido de la ausencia de significado" (la alienación en una perspectiva subjetiva), y como "ausencia del sentido del significado" (la alienación en una perspectiva objetiva). Yo tomaré aquí el concepto de alienación en su sentido subjetivo. La clarificación de Elster introduce, sin embargo, un conjunto de importantes problemas en torno a la cuestión de la vehiculización política-práctica de la experiencia alienatoria que no consideraré aquí, pero que merecen ser tratados con cuidado.

<sup>61</sup> Cf. Marx (1843d): p.470.

<sup>62</sup> Cf., de nuevo, Marx (1843d): p.470.

<sup>63</sup> Cf. Marx (1843a): p.403: Lo propio de la "verdadera crítica" es elevarse del mero señalamiento de las oposiciones hacia su explicación genética.

"rodeo"<sup>64</sup>, esta "sublimación"<sup>65</sup> en una formación "imaginaria"<sup>66</sup>?. Porque el *movimiento* del hombre no puede responder más que a su principio motor, que es el de *realizar su esencia*; y, si el curso de esta realización se ve bloqueado, entonces ese impulso -que debe canalizarse de algún modo- busca, aunque sea sustitutivamente, su realización en la imaginación<sup>67</sup>. Es en este punto donde las teorías marxianas de la esencia y la enajenación humanas pasan a cumplir *a la vez* un rol explicativo y normativo<sup>68</sup>. Sirven para explicar porqué el hombre siente un malestar, y sirven para criticar ciertas vías de "solución" de ese malestar, y para promover otras<sup>69</sup>.

Lo señalado en *(i)* y *(ii)* sirve para explicar el malestar que siente el hombre al determinar la naturaleza interna de ese malestar como la colisión de unas exigencias con las condiciones de vida que se le oponen bloqueando su satisfacción. Y sirve también para criticar ciertas soluciones y presentar otras porque, al proveer una elucidación del *ideal de vida* implícito en la esencia humana y al compararlo con sus realizaciones sustitutivas en la religión, la política y la riqueza privada, muestra que el cielo, la "solución definitiva"<sup>70</sup>, no está allá arriba, en el "desgajado"<sup>71</sup> firmamento que la autoenajenación se imposta, sino aquí abajo, en la remoción práctica de los obstáculos que obstruyen la expresión de la esencia del hombre; i.e., el cielo de

---

<sup>64</sup> Marx (1843d): p.469.

<sup>65</sup> Marx (1843d): p.489: "el hombre, mientras permanece sujeto a ataduras religiosas [puede agregarse: políticas, económicas, etc.], sólo sabe objetivar su esencia convirtiéndola en un ser fantástico *ajeno* a él". Cf. también (1843a): p.397, donde aparece explícitamente el término "sublimación".

<sup>66</sup> Marx (1843a): p.359; y (1843d): p.475.

<sup>67</sup> Podemos ver aquí un paralelo con la concepción que Freud tendrá del surgimiento de la "enfermedad": "Vemos que los hombres se enferman cuando, a consecuencia de obstáculos exteriores o falta interna de adaptación, queda vedada para ellos la satisfacción de sus necesidades sexuales en la *realidad*, y vemos que entonces se *refugian en la enfermedad*, para hallar con su ayuda una satisfacción sustitutiva de la que les ha sido negada" [Freud (1909): p.99].

Claro que Marx tomaría grandes recaudos antes de aceptar muchas de las alternativas de "adaptación" a las que Freud se refiere como "sublimación". Para Marx la idea de sublimación tiene un carácter totalmente negativo: el de una renuncia acrítica a transformar lo existente. Para Marx tú te adaptas a esta realidad injusta sólo si te alienas, i.e., si no te realizas en ella y la invistes de una fantasía imaginaria en la que te pseudo-realizas sustituyéndola. No podría ser de otra manera una adaptación [en este sentido "conservador" del término], pues sólo te mueve el realizar tu esencia, cuyas exigencias son contradichas por el orden de lo inmediatamente real. Por lo tanto hay dos alternativas: (i) o te adaptas y te alienas (aceptas lo que se te presenta en la superficial inmediatez de la experiencia como lo único que puede ser); (ii) o transformas lo inmediatamente real convirtiéndolo en algo más parecido al mundo que tu esencia exige para su realización. En el segundo caso tu esencia ya no se realiza sustitutivamente, en la imaginación, sino en la realidad misma (una nueva realidad misma que has creado): o te cambias, te haces otro y te pierdes; o cambias el mundo, lo haces otro, y te ganas. (claro que también cambiarás tú mismo en el proceso, pero en el sentido de salir de tu existencia alienada para producirte tu existencia genuina).

<sup>68</sup> Sobre las implicancias de un modelo no dualista en relación a la explicación y la crítica y propuesta normativas, generalmente embolsadas bajo el nombre acuñado por Moore de "falacias naturalistas", presento algunos argumentos para criticar las impugnaciones dualistas de raigambre kantiana en mi (1996a): *Addenda II*.

<sup>69</sup> No otro es el fin de la "crítica" para Marx, cuando lo asocia a la "reforma de la conciencia [que] sólo consiste en hacer que el mundo cobre conciencia de sí mismo, en despertarlo del sueño acerca de sí, de explicarle sus propias acciones" [Marx (1843c): p.459].

<sup>70</sup> Marx (1844b): p.143.

<sup>71</sup> Marx (1843d): p.484.

abajo, el verdadero, provendrá de una "revolución social"<sup>72</sup>, una "emancipación humana"<sup>73</sup>, que ataque las "premisas"<sup>74</sup> que bloquean y pervierten el ciclo de actualización de las potencias humanas. El fruto del comunismo es un vástago de movimientos profundos, una fruta que crece en la oscuridad, que darán los árboles que se yerguen en los sótanos de las fábricas: el verdadero cielo, para Marx, es una eyaculación de la tierra.

Sin embargo, persisten al menos dos cajas negras que Marx no abre. La primera es la relativa al mecanismo interno por el cual los hombres producen la sublimación religiosa, política y fetichista-económica. La segunda, tal vez más grave, es la relativa a la respuesta a la pregunta de porqué se produce la colisión que se produce entre las exigencias teleológicas de la esencia humana y las condiciones de existencia que la bloquean. En efecto, ¿por qué la esencia humana no se realiza inmediatamente?, ¿por qué existen obstáculos que bloquean su realización?. El joven Marx no encara este problema. Es claro al menos que Marx no considera que la tragedia humana se deba a una maldad congénita de su dotación esencial<sup>75</sup>. En este sentido, para Marx, como para Rousseau, el hombre es esencialmente "bueno", y su historia tiene que ver con una perversión que es causada por factores externos y con su remoción por una fuerza interna que enfrenta a esos factores<sup>76</sup>. En obras futuras Marx identificará la fuente última de esta perversión de la existencia humana por la escasez, por el bajo desarrollo de las fuerzas productivas (que obliga a los hombres a enfrentarse en la lucha por el control de los excedentes productivos y la dirección de sus circuitos de producción), e identificará su solución con un superdesarrollo de esas fuerzas junto con su correspondiente proceso de transformación de las estructuras económicas y superestructuras jurídico-políticas y culturales obsoletas y disfuncionales. Esta será su teoría madura de la historia, que tendrá su primera exposición en *La Ideología Alemana*. En los *Manuscritos*, Marx recién ha ingresado a las profundidades materiales y sociales de los ciclos económicos, captando que es en su "sistema de las necesidades" (como lo llamaba Hegel) donde reside el motor de una historia cuya estructura aún no acierta a definir con precisión.

**3.** Puede resumirse la perspectiva antropológica del joven Marx mediante el siguiente conjunto de tesis.

1. Existe una esencia humana.
2. Esa esencia es la cualidad de ser un ser genérico.

---

<sup>72</sup> Marx (1844a): p.517.

<sup>73</sup> Marx (1843d): p.485.

<sup>74</sup> Marx (1843d): p. 485.

<sup>75</sup> Cf. (1844b): p.104, donde Marx critica al enfoque de la Economía Política que presenta la "codicia" y la "competencia" como disposiciones inherentes a la naturaleza del hombre, aduciendo que no son el "motor" esencial de la acción humana en un sentido último.

<sup>76</sup> Cf. a este respecto la crítica que Freud (en su (1929): sección V, p.3047) dirige a los "comunistas", por su pretensión de "haber descubierto el camino de la redención del mal". Aquí se postula que la dotación psicológica natural del hombre incluye necesariamente pulsiones agresivas. De ser cierto esto, se seguiría que Marx estaba equivocado, en la medida en que no habría reconocido la inherencia de lo tanático en el hombre, siendo por lo tanto vana su pretensión de que con el fin de ciertas formas de organización social cesarían a su vez todas las tendencias antagonistas del hombre. Esta crítica de Freud al redentorismo marxista, a pesar de su característica confusión entre los aspectos culturales-históricos y naturales de la dotación psicológica humana, es por supuesto relevante. Claro que los destinos políticos que Freud parece asociar a las prácticas políticas transformadoras de las formas sociales no pueden deducirse de ella de ningún modo (Cf., por ejemplo, en la sección II, el análisis sorprendentemente insuficiente que hace del "trabajo" en la nota 1693 a la p.3027 y de la "rebeldía" en la p.3028; otro tanto puede verse en la p.3048, donde Freud menciona su "preocupación" por lo que pueda suceder con la revolución rusa).

3. Lo que mueve al hombre a actuar es la pulsión a realizar esa esencia.
4. Ser un ser genérico es vivir un tipo de vida consistente en un cierto tipo de actividades organizadas de cierto modo.
5. El tipo de actividades propio del ser genérico es el de aquellas actividades universales, conscientes y libres.
6. La instancia paradigmática de este tipo de actividad lo constituye el trabajo.
7. Este tipo de actividades es uno en el que los hombres se expresan y desarrollan sus facultades máximamente; se trata de un desarrollo multilateral de las necesidades y capacidades a través del cual los hombres lograrían su autorrealización.
8. La forma de organización de estas actividades es la de una comunidad democrática<sup>77</sup>.
9. Algo podría bloquear la posibilidad de que se produzcan las acciones en las cuales se realizaría la esencia humana. (Esto sucede, por ejemplo, en el capitalismo).
10. Dada esta oposición entre las exigencias de realización de la esencia humana y las condiciones de existencia efectiva, los hombres tienen dos alternativas: (i) remover aquellos obstáculos; (ii) realizar sus exigencias imaginariamente (y no existe una tercera alternativa dado (3)).
11. La alternativa (ii) es aquella en virtud de la cual los hombres producen un modo de vida en el que se enajenan de sí mismos y se desdoblán en una doble vida: una en la que realizan imaginariamente las exigencias de su esencia, y otra en la que reproducen las condiciones que obstaculizan su realización efectiva.
12. La crítica existe cuando y porque los hombres toman el camino (ii) y sienten un malestar (una confusión y una sensación de incompletud).
13. Las tareas de la crítica son: derrumbar las creencias que sostienen las deliberaciones que llevan a los hombres a elegir la vía (ii), y elucidar la manera de generar una alternativa del tipo de (i).
14. El resultado positivo que arroja la crítica es el de la elucidación de las exigencias de la realización de la esencia humana, que interpelan: "¡Desenajénate!"; "¡Realiza verdaderamente tu esencia!"; "Remueve las condiciones efectivas que obstaculizan su satisfacción!".
15. En términos políticos-propositivos este resultado se presenta en el programa de la crítica y superación del capitalismo (y de modos anteriores de vida enajenatoria), de la construcción de una sociedad comunista, por medio de una revolución social que sea una emancipación humana.

---

<sup>77</sup> Bastaría señalar sólo que tal forma de organización sería comunitaria. La adición de "democrática" es ociosa si nos manejamos en el contexto del pensamiento de Marx, pues su noción de comunidad no es la de un colectivismo embrutecedor y homogeneizante. Como veremos en la próxima sección, esta última visión es lo que Marx llama una visión "grosera e irreflexiva" del comunismo (Cf. Marx (1844b): pp. 140-3). Agrego sin embargo "democrática" porque es usual oponer ese término al de "comunidad" y "comunismo", y de lo que se trata en Marx es, entre otras cosas, de superar esta oposición. Además, si consideramos su (1843a), veremos que Marx caracteriza allí su ideal de la buena sociedad como el de una sociedad tal que sea una democracia (Cf. pp. 342-3) (Cf. también Marx (1843b): p.448, donde se habla del "mundo humano de la democracia"). El de Marx es un esfuerzo por desarrollar una concepción radical, total, de la democracia (Cf. Held (1987): cap.4). De hecho, es posible pensar al socialismo como una radicalización del ideal democrático en la esfera política, y su extensión en la económica. El programa contemporáneo de Joshua Cohen presenta algo de esta clase, cuando sostiene que "a commitment to socialism follows naturally from a commitment to democracy" (Cf. su (1989)).

Marx desarrolla esta perspectiva partiendo de la crítica de Feuerbach a la teología racional de los filósofos alemanes de la generación hegeliana. El recurrente tópico de la "inversión"<sup>78</sup>, característico en el joven Marx, tiene fuentes feuerbachianas<sup>79</sup>. Marx se refiere así a la obra de Feuerbach en una carta que le manda:

En estas obras ha dado usted -no sé si deliberadamente- una fundamentación filosófica al socialismo [...]. El concebir la unidad del hombre con el hombre, basada en las diferencias reales entre ellos, y el bajar el concepto de género humano del cielo de la abstracción para situarlo en la tierra real, ¿qué es todo eso más que el concepto de la *sociedad*? [Marx (1844c): p.679]

En efecto, el enfoque marxiano que Marx define como un "humanismo"- "naturalismo" que es a la vez superación del "idealismo" y del "materialismo", que es, podríamos decir, naturalista contra el idealismo (al captar en el hombre un aspecto de objeto -por tener un afuera que impacta en él (el mundo natural extra-humano)), y humanista contra el materialismo (al captar en el hombre

---

<sup>78</sup> En especial cuando Marx se refiere a las "sustancias místicas" que postula alguien como Hegel, produciendo una "sustantivación de los predicados" del "sujeto real" (el hombre en su esencia genérica). (Cf. Marx (1843): pp.336-7).

<sup>79</sup> Nos dice Feuerbach en su (1842): "El secreto de la *teología* es la *antropología*, pero el secreto de la *filosofía especulativa* es la *teología* -la *teología especulativa*- la cual se diferencia de la *teología ordinaria* porque coloca aquí abajo al ser divino, vale decir, *actualiza, determina y realiza* al ser divino, exiliado en el más allá por miedo e incompreensión por la *teología ordinaria*" (Tesis 1); "El método de la crítica reformadora de la *filosofía especulativa en general* no se distingue del método ya empleado en la *filosofía de la religión*. No tenemos más que convertir al *predicado* en *sujeto* y a este *sujeto* en *objeto* y principio -por tanto, con sólo *invertir* a la *filosofía especulativa* tenemos la verdad sin velos, pura y desnuda" (Tesis 7). Y en *La esencia del cristianismo*: "todo lo que, en el sentido de la especulación trascendental de la religión, tiene solamente el significado de algo derivado, subjetivo, humano o también de un medio, de un órgano, tiene en el sentido de la verdad el significado de lo original, de lo divino, de lo esencial y del objeto mismo" (p.22)

un aspecto de sujeto -por ser un ser que trabaja, que es capaz de transformar lo dado)<sup>80</sup>, es atribuido por él mismo a los "descubrimientos de Feuerbach"<sup>81 82</sup>.

La de Marx es, entonces, una antropología crítica fundada en el ideal de la autorrealización comunitaria de los hombres-en-relación (entre sí y con la naturaleza, en el marco de una "evolución"<sup>83</sup> histórica de la que son sujetos, y cuya característica central es la de ser una progresiva desalienación del hombre como resultado de una progresiva superación de los obstáculos que impiden la realización de su esencia).

### iii. Instancias.

4. Una primera instancia clara de la perspectiva antropológica del joven Marx es su concepción de la *historia política* que Marx esboza en sus (1843a) y (1843d). Marx presenta una periodización de la historia política en la que identifica tres fases: (I) la antigua-feudal; (II) la moderna; y (III) la futura, democrática. Cada estadio consiste en un modo de articulación de la materia social en una forma política<sup>84</sup>. En el estadio (I) se presenta una mala unidad entre materia y forma. Existe una coextensividad entre las relaciones sociales y políticas: la desigualdad material es la misma en la forma política (un siervo no tiene poder político, un señor sí). En (II) aparece una escisión entre materia y forma, entre sociedad civil y Estado. Mientras existe desigualdad en la tierra de la sociedad civil (el obrero y el capitalista, p.e.), en el cielo de la política los hombres aparecen como sujetos morales y ciudadanos libres e iguales impulsados por el interés común. En (III), finalmente se arriba a una unidad con igualdad: se supera el particularismo antagónico de la sociedad civil burguesa de la propiedad privada y el egoísmo, arribando a una nueva sociedad en la que el interés de los singulares no desgaja fuera de su esfera inmediata sus exigencias comunitarias: libertad e igualdad en la vida social y en la gestión política. Entre los estadios (I) y (II) y entre los estadios

<sup>80</sup> Cf. Marx (1844b): pp.194-6.

<sup>81</sup> Marx (1844b): p. 48. Unas líneas más abajo, Marx dice: "Sólo de Feuerbach arranca la crítica *positiva*, humanista y naturalista". Un año más tarde, en sus "Tesis sobre Feuerbach", Marx trazará una distinción respecto del "materialismo feuerbachiano", cuya visión pasiva de la relación del hombre con los objetos lo aleja del aspecto humanista que señalábamos más arriba. (Cf. Marx (1845): Tesis 1). También criticará Marx las nociones de "ser genérico" y de "esencia humana" en la medida en que en Feuerbach aparecen deshistorizadas y desencamadas de lo social, en lo que en último término consisten ((1845): Tesis VI). Esta segunda crítica es, de todos modos, un tanto confusa: Marx dice contra Feuerbach que la esencia humana no es otra cosa que "el conjunto de las relaciones sociales", pero el problema de determinar la naturaleza interna de los hombres que se insertan en esas "relaciones" permanece. Si bien siempre Marx va a sostener que los hombres son productos históricos, cada vez, de esos diversos tipos de relaciones, también dirá siempre que, cada vez, pueden sobrepasarlas, lo que nos conduce a la suposición de la existencia de un plus en la dotación ontológica de los hombres en virtud del cual éstos son capaces de esta relación crítica con sus configuraciones epocales. Y esto nos reenvía nuevamente al problema que planteamos *supra*: ¿en qué consiste la noción de *praxis* de Marx?; ¿no supone Marx un ser sustancial en todo hombre?; las propiedades esenciales que constituirían, de existir, este aspecto "sustancial" ¿son variables históricamente? ¿lo son pero con una frecuencia relativamente inferior a otros aspectos, éstos últimos por ello y en este sentido *sólo relativo* "accidentales"?; esta distinción, de existir, entre propiedades constantes y variables de la dotación ontológica humana ¿sería entonces relativa o absoluta?; ¿existe un "sustancialismo" en Marx?, y si existe ¿de qué tipo es -ya que es claro que no se trataría de uno del tipo del de un Descartes, racionalista, atomista y ahistórico-?

<sup>82</sup> Cf. también en su (1843b), el uso especial que Marx opera de los términos "idealismo" y "materialismo", en el cual se considera que los que suscriben el primero no, y los que suscriben el segundo sí, toman y aceptan al mundo tal como se les presenta -i.e., como un "mundo vuelto del revés", un "mundo deshumanizado".

<sup>83</sup> Cf. Marx (1844b): p.143.

<sup>84</sup> Cf. el uso de Marx de los conceptos de "materia" y "forma" en su (1843a): pp. 343-4.

(II) y (III) median revoluciones. La primera es una revolución política, la emancipación de la burguesía de las cadenas estamentales del feudalismo: se desprivatiza el Estado dando derecho al mundo privado a realizar sus nuevas exigencias de libertad para su expresión cultural y política y sus negocios privados. La segunda es una revolución social, que extiende las exigencias de la igualdad al terreno social, manteniendo las exigencias burguesas del desarrollo de las individualidades, aunque generalizándola a todos los hombres y mujeres y haciéndolas realmente efectivas, al remover la forma de organización que desiguala y enfrenta a los hombres antagónicamente (la propiedad privada).

Lo central en Marx aquí es la presentación de una historia del desarrollo de la materia social en sucesivas formas políticas, en la que se sostiene que (1) cada forma política es expresión de una materia social por la que el estado -más o menos desarrollado, libre e igualitario- de ésta última se ordena; (2) la historia va desde una menor hacia una mayor liberación de la materia -hacia el reconocimiento del hombre como comunidad de libertades desarrolladas-; (3) los estadios (I) y (II) son de alienación ( (I) en la religión y (II) en el Estado político) de la cualidad genérica, de la "esencia comunista"<sup>85</sup> del hombre en formas ilusoriamente expresivas de lo universal (el Estado medieval pretende expresar a Dios -que unifica a los hombres- por el rey; y el Estado moderno pretende expresar el interés común en el monarca constitucional (este es el modelo de Hegel, p.e.) o en la república de la democracia *política* (el liberalismo, que comienza planteando, debe recordarse, el sufragio censitario); (4) en el estadio (III) se superará la alienación porque la materia social se autorreconocerá y desarrollará -libre expresión comunitaria de los individuos-: el ser genérico es autorreconocido y no es puesto ya fuera de sí en otro -la religión o el Estado político- ni es escindido en clases particulares que manipulan sus exigencias para legitimar sus propias relaciones y proyectos de dominación <sup>86</sup>.

**5.** Otra instancia de la perspectiva antropológica marxiana la encontramos en su concepción del *trabajo enajenado*. El trabajo enajenado es la esencia humana enajenada por antonomasia, porque representa el punto de más nítida oposición entre el hombre *ideal* -activo, creativo, productivo, comunitario- y el hombre *existente* -pasivo, repetitivo, estéril, atomizado y egoísta-. El trabajo es la actividad propia para la actualización de la esencia humana, pues consiste en la creación de un mundo nuevo superando los escollos materiales del presente; es la actividad propia del hombre en cuanto ser creador, capaz de producir, gestionar y disfrutar de una vida propia con otros<sup>87</sup>.

---

<sup>85</sup> Cf. Marx (1843a): p. 391.

<sup>86</sup> Como se ve aquí: toda forma política apela al discurso de lo universal para legitimarse. Y esto puede ser así porque en todos los hombres subyace la exigencia comunista, que es manipulada por los particulares para presentar sus intereses particulares antagónicos *como si* fueran universales. Marx desarrollará esta concepción del modo de operar de la ideología política en *La Ideología Alemana* (Cf. pp. 34-37)

<sup>87</sup> Marx sostiene que en el trabajo enajenado se llega al punto culminante de oposición entre la esencia humana y su exterior. El esquema intelectual que opera Marx aquí es, como ya dijimos antes, muy similar al de la doctrina hegeliana de la esencia en su *Ciencia de la Lógica*, por la que se presenta su desarrollo como un ciclo que va desde un identidad abstracta hasta una identidad concreta, pasando por la diferencia, la diversidad, la oposición y la contradicción -siendo este último el momento culminante en que se opera el giro de retorno, por el que se reconoce lo otro como lo propio puesto de la esencia en su aparecer, cuya estructura es, en definitiva, la del concepto, que se desenvuelve como sujeto. (dice Marx en su (1844b):p.148: "El ser humano tenía que ser reducido a esta absoluta pobreza para que pudiera alumbrar su riqueza interior").

Para Marx en la modernidad capitalista se da el punto casi culminante del desarrollo productivo humano y, por tanto, de expresión o realización de su esencia, *pero* es a su vez el momento de mayor alienación o contradicción. Se trata del momento en que el autodesarrollo, el presentarse de la esencia, está a punto de autorreconocerse en la estructura del sujeto que se pone: el trabajador que se pierde y que

En la enajenación del trabajo se condensa el máximo de las potencias humanas y de su perversión. Los hombres que más hacen para que el mundo se desarrolle, los obreros, son, simultáneamente, quienes menos se autorrealizan y disfrutan de esa actividad y sus productos.

Marx identifica, en su (1844b): pp. 105-13, cuatro aspectos del trabajo enajenado: (1) la enajenación del trabajador respecto del objeto que su trabajo produce (en la que el obrero no se reconoce a sí mismo en su producto; ni se siente evocado en él, sino que lo percibe como una potencia extraña e incluso hostil); (2) la enajenación del trabajador respecto de la actividad de producción misma (en la que el trabajador se siente fuera de sí en su actividad laboral, no se afirma en ella ni la disfruta, sino que la aprecia como un mero medio para un fin que está en otra parte); (3) la enajenación del trabajador respecto de su ser genérico (en la que el trabajador toma lo que debería ser su fin -la actividad comunitaria de transformar la naturaleza y crear un mundo- como un medio para un fin inferior -la mera reproducción de la estrecha vida individual en su dimensión más precaria-; y, finalmente, (4) la enajenación del trabajador respecto de su relación con los otros hombres (en la que el trabajador no se relaciona comunitariamente con los otros sino egoísta y antagónicamente- con los otros trabajadores por la división del trabajo, y con el capitalista que se apropia de los productos de su trabajo, etc.).

Marx piensa que existe una estrecha "relación del trabajo enajenado con el proceso evolutivo de la sociedad" (Marx (1844b): p.118). La enajenación del trabajo es la fuente causal de la existencia de la propiedad privada y de todos los males a ella asociados (egoísmo, luchas antagónicas entre clases sociales e individuos al interior de ellas, el deshumanizado "ser cuantitativo" (pp.156-7) que intenta tener en lugar de ser (p.148), etc.) y su oposición es la verdadera emancipación humana.

De la relación del trabajo enajenado con la propiedad privada se sigue, además, que la emancipación de la sociedad de la propiedad privada, etc., de la servidumbre, se expresa en la forma política de la *emancipación de los trabajadores*, no como si se tratase sólo de la emancipación de éstos, sino porque su emancipación entraña la emancipación humana general -y esto es así porque toda la producción, y todas las relaciones serviles son modificaciones y consecuencias de esta relación. [(p.117)]

La emancipación del trabajador es la emancipación del hombre porque la esencia del segundo es la realización no alienada de la actividad del primero generalizada: el hombre no enajenado es el que reconoce en sí mismo la potencia creativa de la producción, y es capaz de actualizarla en un contexto comunitario.

**6.** El momento de superación de la enajenación del trabajador y, por tanto, de la esencia humana, es lo que llama Marx "la superación positiva de la propiedad privada"<sup>88</sup>, o "comunismo".

El ideal de la buena sociedad que Marx articula bajo el nombre de "comunismo" no es el de una igualación de las posesiones, por la que se arribaría a un generalizado "regreso a la antinatural simplicidad del hombre pobre y sin necesidades"<sup>89</sup>. Este comunismo que "niega por completo la *personalidad* del hombre"<sup>90</sup>, que instaura un colectivismo embrutecedor, es un "comunismo grosero e irreflexivo"<sup>91</sup> que Marx de ningún modo pretende suscribir. Por el contrario, el comunismo verdadero significa para Marx "la emancipación plena de todos los sentidos y

---

revolucionariamente se reconoce es el hombre que completa el ciclo de su autoconciencia y libera sus potencias de desarrollo.

<sup>88</sup> Marx (1844b): p.143.

<sup>89</sup> p.141-2.

<sup>90</sup> p.141.

<sup>91</sup> P. 141.

cualidades humanas"<sup>92</sup>, de la "*riqueza* de las necesidades humanas"<sup>93</sup>. Se trata de una "superación positiva de la propiedad privada" que no retrocede a un punto anterior de la secuencia histórica previo al capitalismo, sino que avanza hacia adelante eliminándolo pero conservando sus potencias desarrollistas de la esencia humana.

Así caracteriza Marx el estadio histórico del comunismo:

El comunismo como superación *positiva* de la *propiedad privada* en cuanto *autoextrañamiento del hombre*, y por ello como *apropiación* real de la esencia *humana* por y para el hombre; por ello como retorno del hombre para sí en cuanto hombre *social*, es decir, humano; retorno pleno, consciente y efectuado dentro de toda la riqueza de la evolución humana hasta el presente. Este comunismo es, como completo naturalismo=humanismo, como completo humanismo=naturalismo; es la verdadera solución del conflicto entre el hombre y la naturaleza, entre el hombre y el hombre, la solución definitiva del litigio entre la existencia y la esencia, entre objetivación y autoafirmación, entre libertad y necesidad, entre individuo y género. Es el enigma resuelto de la historia y sabe que es la solución. [p.143].

Vemos que el comunismo señala, en esta visión fuertemente utópica de Marx, el momento de autorrecuperación total del hombre, de resolución de *todas* las contradicciones. Se trata del momento en que el hombre se reconoce como "resultado y punto de partida del movimiento"<sup>94</sup>, y se autorreconoce y determina como "hombre social", que *produce* y *consume* con y para otros.

Podemos resumir la concepción de la buena sociedad de Marx, la del socialismo<sup>95</sup>, como la de aquella en la que exista una *igualdad con diferenciación, autodesarrollo de los individuos en un marco de relaciones comunitarias*<sup>96</sup>; en la cual se retoma el ideal comunitario de la antigüedad pero se suprime su lado colectivista por la aceptación de las exigencias del impulso a la autoidentificación individual que se desarrolla en la modernidad; y en el cual se profundiza el ideal moderno de la autodeterminación y autoexpresión de los individuos hasta extraer de él el componente de impulso a la asociación solidaria, protegiéndolo de la perversión de sí que aparece cuando la autodiferenciación tiende a ligar su realización a formas de organización de la interacción social antagónicas (como la de la propiedad privada de los medios de producción).

---

<sup>92</sup> p.148.

<sup>93</sup> p.156.

<sup>94</sup> p.145.

<sup>95</sup> En su (1844b) Marx usa los términos "socialismo" y "comunismo" como equivalentes. (Cf., p.e., el uso de "socialismo" en p.156).

<sup>96</sup> Cf. el ambiguo pasaje de Marx sobre las relaciones entre la "totalidad" social y el individuo que comienza enunciando "Hay que evitar ante todo el hacer de nuevo de la 'sociedad' una abstracción frente al individuo" (pp. 146-7). La que presento aquí es una interpretación que pone el acento en los singulares conectados y en situación. Sin embargo, existen en este y otros pasajes y textos marxianos fuentes posibles para obtener interpretaciones que pongan el acento en el polo del todo sustantivo en la caracterización de la peculiar mediación marxiana entre lo universal y lo particular (en el marco de tensión interna del pensamiento de Marx que hemos señalado aquí en diversos lugares).

## **II.2. Naturaleza humana, alienación y autonomía. Algunas consideraciones sobre la perspectiva ontológica del Marx "maduro".**

And if he was no longer involved in his own fate, where was he, then, and what had become of him?<sup>97</sup>

Las temáticas centrales del "joven" Marx se mantienen en el Marx "maduro". La variación fundamental, sin embargo, consiste en un decidido esfuerzo por desarrollar un conjunto de teorías empíricas acerca de cómo se ha llegado a producir la situación enajenante en la que los individuos sociales viven en el modo de producción capitalista, y de cuáles son las tendencias factibles que señalan su superación. En el período que va desde la escritura en colaboración con Engels de la *Ideología Alemana* en Bruselas en 1845-6 hasta su muerte en Londres en 1883 (donde residió desde Agosto de 1849 con interrupciones de breves viajes al extranjero), Marx desarrolla sus teorías de los modos de producción, la lucha de clases, la forma del valor (expuestos en sus textos teóricos más importantes, como los *Grundrisse* y *El Capital* -un proyecto inconcluso-), escribe innumerables artículos periodísticos sobre política internacional (para el *Neue Rheinische Zeitung* o el *New York Daily Tribune*) y de análisis histórico (entre los que destacan sus estudios sobre la historia política francesa -*La lucha de clases en Francia*, *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte* y *La guerra civil en Francia*) y despliega múltiples actividades político-organizativas (la más importante de las cuales fue sin duda la fundación de la Asociación Internacional de los Trabajadores -cuyos reglamentos y postulados ideológicos fundamentales el mismo Marx redacta-). Esta enorme producción literaria dedicada a la investigación científica empírica, al periodismo crítico y a la acción política directa no carece sin embargo, por supuesto, de importantes innovaciones filosóficas. En efecto, recorren estos trabajos de Marx un conjunto de esquemas conceptuales ontológicos que vale la pena elucidar y someter a consideración. Es una hipótesis de este trabajo que tales esquemas existen y que su reconstrucción puede resultar aún hoy de interés (no sólo como momento del estudio de la historia de las ideas). En el capítulo III expondré de modo sintético lo que encuentro central en la perspectiva marxiana del individuo social. Entretanto, en lo que queda de este capítulo se presentarán un conjunto de consideraciones y análisis específicos, centrados en las temáticas siguientes: el esquema de consideración de Marx de la historia social (secciones 2 y 3), su determinación del concepto de naturaleza humana (4), y su visión de la autonomía (7). En las secciones 5 y 6, por otro lado, se discuten interpretaciones rivales de las nociones de sujeto y de trabajo en Marx. En la última sección (8), finalmente, se intenta una puntualización de los núcleos ontológicos de la intervención teórica marxiana, en conexión con la temática persistente de la alienación, y se establece una transición conceptual hacia el capítulo siguiente.

1. ¿Es válido preguntarse si Marx sostuvo una concepción antropológica?. En un acercamiento inmediato a la obra del Marx "maduro", pareciera que de su lectura no resulta nada parecido a una concepción acerca de "qué es el hombre". Más bien al contrario, el historicismo marxiano pareciera recusar toda pretensión de búsqueda de algo tan abstracto como la "esencia del hombre".

Es cierto que Marx critica duramente los enfoques tradicionales de la filosofía y de la economía política que pretenden haber elucidado a un hombre *natural*, primigenio, cuyas características distintivas pudieran ser determinadas independientemente de su existencia histórica y social: para Marx lo que llamamos "el hombre" es en realidad una entidad que varía social e históricamente, y que, cada vez, debe ser definida en ese marco. Pero no es menos cierto que Marx sostenía, a la vez, que existía un soporte relativamente estable a lo largo de esa variación, que hasta cierto punto la hace posible, la causa, la articula y da la posibilidad de que se le dé un sentido. Si bien afirma que la existencia histórica y social del hombre varía, existe también para Marx una matriz relativamente invariante de esa existencia, un esquema estructural que subyace a su devenir.

<sup>97</sup> Paul Auster, *The Music of Chance*, p.59.

Desde el punto de vista "macroscópico", este esquema tiene diversas formulaciones en las "topologías" marxianas de los componentes de toda formación social (como puede verse en el famoso Prólogo de 1859, por ejemplo (nivel de desarrollo de las fuerzas productivas - estructura económica - superestructura jurídico-política - superestructura ideológica)). Desde un punto de vista "microscópico", Marx supone también que todo hombre tiene una determinada dotación físico-mental-social que es soporte de su actividad histórica: un complejo articulado de necesidades, capacidades, y pulsiones a la autoidentificación diferenciada y relación con los otros; i.e., ciertos principios formadores y evaluadores constantes de deseos y creencias variables. Este complejo articulado subyacente es lo que el Marx maduro comienza a llamar ser social. Las próximas secciones están destinadas a considerar diversos aspectos en torno a la ontología subyacente de las teorizaciones más sistemáticas del Marx quien, desde *La ideología alemana* hasta la *Crítica del Programa de Gotha*, pasando por el *Dieciocho Brumario*, los *Grundrisse* y *El Capital*, desarrolla sus teorizaciones más importantes: el materialismo histórico, el análisis de la vida económica y social del capitalismo y los elementos más sistemáticos de una visión del Estado y de la justicia.

2. Como vimos antes, el esquema general de los procesos variacionales que subyace en Hegel, y que Marx en parte retoma, según Cohen, es el de una matriz secuencial: <(A)unidad indiferenciada - (B)desunión diferenciada - (C)unidad diferenciada>. En Hegel parece operar un mecanismo conceptual según el cual toda vez que se encuentra con un dualismo entre  $F$  y  $G$  (representen lo que representen  $F$  y  $G$  -eso no sería un problema para Hegel, pues su esquema es totalmente global-), postula la existencia de un tercer factor  $H$  tal que es más amplio que  $F$  y  $G$ , y del cual  $F$  y  $G$  resultan momentos internos de un despliegue teleológicamente ordenado por el cual  $F$  y  $G$ , su aparición, su conflicto y reconciliación, resultan necesarios. Captar  $H$  y su movimiento cada vez que nos topamos con el dualismo entre  $F$  y  $G$  es lo que distingue a la razón del mero entendimiento.

Todos los ciclos heurísticos en los trabajos hegelianos podrían reconstruirse del siguiente modo:

- (i) (A)
- (ii) (B)
- (iii) (A) \_ (B)
- (iv) ET + S [ ( (A) \_ (B) ) \_ (C) ]
- (v) (A)'

i.e., se comienza en (i) con una figura filosófica (A) y en (ii) aparece otra (B) arribándose a una oposición en (iii) (entre (A) y (B) y al interior de cada una, entre sus exigencias y su existencia inmediata); y, finalmente, se arriba, en (iv), a la figura (C), consistente en la elucidación de la estructura teleológica (ET) por la cual un sujeto S se puso desde sí mismo como (A) *hacia* sí mismo reconocido en (C), *a través de* su autoexpresión diversificadora y momentáneamente alienante como (B). Lo propio de (C) es la superación de la oposición de (B), en la captación de (ET) + S. En (v) se abre un nuevo periplo (con un nuevo (A): (A)', al que seguirá un (B)'...etc. hasta tanto el sujeto no haya consumado su ciclo de autoexpresión y autoreconocimiento)<sup>98</sup>

<sup>98</sup> En este esquema siempre S es un sujeto autoponente; ET la estructura teleológica de la autoposición (que remite al esquema "expresivista" tal como lo ha elucidado Taylor en su (1975)); (A) la inmediatez, la unidad indiferenciada en que se inicia un ciclo del ponerse de S; (B) la mediatez, la desunión diferenciada y contradictoria con que se autodetermina S; (C) la superación, la unidad diferenciada en la que S se autorreconoce y comprende la ET de su autoposición; (A)' la *nueva* inmediatez, por la que S entra en un nuevo ciclo de autoposición hacia el autorreconocimiento. Existe así una secuencia S1, ..., S n de creciente autoposición y autoreconocimiento de S. Cada ciclo tiene la misma ET. Pero existe un punto final en que la autoposición y autoreconocimiento se completan. Este es el momento de la filosofía o más precisamente, de

La heurística (i)-(v) se elucida en la *Ciencia de la Lógica*, en la cual (A)=Ser; (B)=Esencia; (C)=Concepto; (ET)=Dialéctica (= el ciclo <universal abstracto-particular-universal concreto> del concepto subjetivo); S=Idea (= Dios); (A)'=Naturaleza. En este texto Hegel capta (i)-(v), que es la *forma pura del devenir del pensamiento*. Pero, como ser y pensamiento son para él lo mismo, la secuencia (i)-(v) es también aplicable al objeto mismo de todo pensamiento: la naturaleza y la historia humanas proceden del mismo modo. Así, la gran dialéctica enciclopédica es una en la que (A)=Idea; (B)=Naturaleza; (C)=Espíritu; (ET)=Dialéctica; S=Dios. Aquí no existe (A)', porque se trata del ciclo total, que llega a cerrarse absolutamente en la autoconciencia del Dios sustancia-sujeto en la mente del hombre filósofo al culminar la serie del espíritu absoluto.

En el Prefacio a la primera edición de la *Ciencia de la Lógica*, Hegel parece enunciar la siguiente visión: El Espíritu se autodesarrolla; en su desarrollo se da determinaciones. En tanto que *entendimiento*, difunde esas determinaciones y se piensa, sincrónicamente, a través de ellas. En tanto que *razón*, por otro lado, tiene una actividad (i) *negativa*, criticando el sincronismo del entendimiento, y (ii) *positiva*, propulsando la constitución de nuevas determinaciones. La actividad del entendimiento se inicia, cada vez, cuando las nuevas determinaciones han terminado de afirmarse. La actividad de la razón, por su parte, se inicia, cada vez, cuando un nuevo desarrollo del Espíritu hace a las anteriores determinaciones obsoletas para su nuevo estadio potencial y sus exigencias.

Ahora bien, es posible que el modelo de Marx de la relación dinámica [fuerzas productivas - relaciones de producción] provenga de aquí. Si hacemos las siguientes sustituciones en el párrafo anterior: 'Espíritu' por 'fuerzas productivas', 'determinaciones' por 'relaciones productivas', 'entendimiento' por 'la esfera de actividades político ideológicas estabilizadoras', y 'razón' por 'esfera de actividades político-ideológicas revolucionarias', entonces tendríamos, más o menos, el esquema del materialismo histórico del Prólogo de 1859 de Marx a la *Crítica de la economía política*<sup>99</sup>.

Marx parece así, calzar, en su teorización de la historia, en el esquema teleológico macro-procesual de Hegel. Pero hay un hueco en el isomorfismo: en Hegel el Espíritu se autodesarrolla *para arribar a su autoconciencia* (y es por ello que se pone expresivamente), pero las fuerzas productivas en Marx ¿se desarrollan para qué?. El problema aquí es que, mientras que el esquema teleológico hegeliano tiene un macro-sujeto (el Espíritu), el de Marx no lo tiene (las "fuerzas productivas" no pueden ser nunca un "sujeto"). Por tanto, el esquema teleológico carece en Marx de articulación: *falta un sujeto*. Una solución, claro está, es la de no hablar de "el Sujeto" sino de los sujetos sociales efectivos. Ningún problema, pero esto exige *reconstruir todo el esquema del materialismo histórico tal como aparece en el Prólogo de 1859*. A menos que se tome como sujeto a la Humanidad, como ciertos marxismos redentoristas tienden a hacerlo, todo el esquema debe ser analizado de nuevo.

**3.** En Marx parece existir, decíamos, una idea de la historia bajo un esquema <(A) unidad indiferenciada - (B) desunión diferenciada - (C) unidad diferenciada>. Este esquema se aplica de modo que (en la interpretación de Cohen y Gould (1978): cap.1) (A)= sociedades precapitalistas,

---

la filosofía de Hegel dentro de la historia de la filosofía, en el que se reconoce la estructura general del devenir *como tal*.

<sup>99</sup> Habría que tomar esta hipótesis, sin embargo, con cierto cuidado. En primer lugar, aunque en el Prólogo de 1859 Marx parece presentar un esquema de aplicación general, en otros trabajos (y en especial en sus últimas contribuciones) Marx niega explícitamente que su teoría pueda ser tomada como una "filosofía general de la historia". Y, en segundo lugar, Marx mismo reconoce en sus análisis específicos que la dinámica de subversión de las relaciones de producción como efecto del *desarrollo* de las fuerzas productivas sólo se aplica a las transiciones del feudalismo al capitalismo y de éste al socialismo (en las sociedades occidentales europeas).

(B)= sociedad capitalista, y (C)= sociedad comunista futura. En la interpretación de Elster (A)= comunismo primitivo, (B)= sociedades de clases, y (C) = comunismo. En la interpretación de Gould, la secuencia no tiene en Marx, a diferencia de las secuencias de este tipo en Hegel, relevancia explicativa, sino sólo descriptiva. En este sentido coincide con Cohen<sup>100</sup>. Por su parte, Elster prefiere sostener que en algunas de sus teorizaciones Marx hace del esquema (A)-(C) una teleología objetiva a la manera de Hegel, teniendo por tanto pretensiones explicativas con él.

Podría ofrecerse una reconstrucción libre (tomando elementos de las interpretaciones mencionadas) general del modo general en que Marx ve la historia como sosteniendo las siguientes afirmaciones:

1. Toda sociedad es siempre-ya un conjunto de individuos-conectados-en-situación (*globalismo marxiano*).
- 1.1. "conectado" refiere a una existencia siempre-ya relacional, no monádica (para todo individuo, éste es siempre-ya lo que es en virtud de sus relaciones con otros).
- 1.2. "en situación" refiere a que toda relación interindividual es siempre-ya en un marco práctico (que supone cierto status de poder entre los individuos, problemas, exigencias y posibilidades, recursos naturales y artificiales disponibles o desarrollables, etc.).
2. Toda sociedad es siempre-ya una formación histórica (*historicismo marxiano*).
- 2.1. Toda formación intra- e inter- subjetiva se inscribe siempre-ya en una compleja situación de conflictos diversos.
- 2.2. Toda situación procede de y precede a otras situaciones, en marcos diacrónicos conflictivos.
- 2.3. Dos salvedades posibles a 2.2.: el comunismo primitivo (primera sociedad) y el comunismo futuro (última sociedad) (posible elemento redentorista en Marx).
3. Los individuos sólo llegan a reconocer la estructura ontológica que son siempre-ya en el momento que lleva de (B) a (C).
4. El proceso (A)-(C) tiene la estructura de un progresivo actualizarse de la estructura subyacente que los individuos son siempre-ya. El proceso es por tanto teleológico (aunque de un tipo teleológico a definir -no necesariamente "teleologías objetivas" o "subjetivas" como las piensa Elster: puede haber teleologías segmentadas de sujetos movidos por disposiciones no concientes hacia metas más o menos definidas<sup>101</sup>).
5. No está claro si la teleologicidad secuencial del proceso (A)-(C) tiene relevancia explicativa, ni si la reclama.

---

<sup>100</sup> Cohen, en la primera sección de su artículo de 1974 incluido en su (1988) había sostenido, como ya vimos, por primera vez el esquema (A)-(C) para interpretar a Marx. Si bien aquí no reclama ninguna relevancia explicativa para este esquema, uno bien puede sostener que de alguna manera sí lo hará en su (1978), pues en su reconstrucción funcionalista del materialismo histórico los hombres tienden objetivamente al desarrollo de las fuerzas productivas, lo que los saca de (A) hacia (B) para ponerlos al final en (C), y esto en virtud de una misteriosa racionalidad que Cohen enuncia en forma de tesis fundamentadora refiriéndose al hombre *en general*.

<sup>101</sup> El blanco no precede al arquero. Las metas a las que los individuos se dirigen pueden ser pensadas como aquello que, en cada caso, suscita la actualización de disposiciones que les son immanentes, y aún immanentes en algunos (no tal vez todos los) segmentos de "la" historia. Esto último, que descarta las "teleologías objetivas", puede también descartar a las "subjetivas" tal como las entiende Elster. En efecto, las metas disparadas por la suscitación de las disposiciones no tienen por qué ser una ligazón intencional consciente o deliberada de objetos de interés.

Aristóteles dijo que hay dos tipos de procesos teleológicos, "subjetivos" y "objetivos" (*Acerca del alma*, 415 b). Pero hay muchas maneras de entender cada uno.

6. Tipos de representación de las relaciones sociales en cada fase<sup>102</sup>:

en (A): Yo me relaciono internamente contigo<sup>103</sup> en términos de los roles que ambos desempeñamos como satisfactores de funciones del organismo social del que formamos parte. (Relaciones de comunidad jerárquica).

en (B): Yo me relaciono externamente contigo (aquí (B)=sociedad capitalista) en términos de los intereses que ambos tenemos como sujetos autónomos interactuantes e institucionalizadores de las instituciones contractuales a las que nos sujetamos por decisión voluntaria. (Relaciones de libertad e igualdad formales).

en (C): Yo me relaciono internamente contigo en términos de las necesidades y capacidades que ambos tenemos como sujetos racionales comunitariamente autónomos productos y productores de las formas organizacionales en las que nos inscribimos inmanente y negativamente. (Relaciones de libertad e igualdad reales).

7. Debe distinguirse entre variación estructural y parcial (y al interior de cada una según se de: al interior de cada individuo (valores, personalidad, capacidades, necesidades, etc.), en los diferentes tipos de relaciones sociales (instituciones), y en la relación tecnológica con los recursos (mayor o menor desarrollo de las capacidades productivas, revoluciones tecnológicas, etc.), y entre estructuras y aspectos parciales más o menos variables o constantes en cada nivel considerado.

Esta reconstrucción hipotética requeriría dos cosas que no presentaré aquí. En primer lugar, un control hermenéutico más cuidadoso respecto del corpus textual de Marx. Y, en segundo lugar, un sometimiento a contraste empírico y conceptual con concepciones marxistas y no marxistas rivales. En esta sección sólo he querido, sin embargo, articular un conjunto hipotético.

4. La cuestión de lo constante y lo variante en la ontología marxiana reaparece cuando nos preguntamos acerca de la organización interna del ser social tal como aparece en el Marx "maduro". Ya hemos visto cómo para Marx existe un gran campo de variación para las necesidades y capacidades específicas, así como para los valores y creencias epocales y sectoriales en una sociedad. También afirmamos que, sin embargo, Marx sostenía la existencia de un conjunto de dotaciones antropológicas relativamente invariantes a lo largo y a lo ancho de la existencia histórica humana. Ahora bien, ¿qué incluye esa dotación ontológica?

Como afirma Petrovic, según Marx "no sólo podemos referirnos al obrero, al capitalista y al capataz, sino también al hombre, al trabajo y a la naturaleza en general" (Petrovic (1964): p.87). Una cita de *El Capital* parece ilustrarlo:

*El proceso de trabajo*, tal como lo hemos presentado en sus elementos simples y abstractos, es una actividad orientada a un fin, el de la producción de valores de uso, apropiación de lo natural para las necesidades humanas, condición general del metabolismo entre el hombre y la naturaleza, eterna condición natural de la vida humana y por tanto independiente de toda forma de esa vida, y común, por el contrario, a todas sus formas de sociedad. Marx (1867): p.223.

Vemos aquí a Marx referirse explícitamente a "condiciones eternas" y "naturales" de la "vida humana". Pero también vemos que nos dice que la perspectiva que nos arroja esta constatación es "abstracta". ¿Cómo entender esto?

Creo que se debe entender esto bajo el esquema de tres conceptos: *contenido, forma natural y forma social*. Toda forma es forma de una materia, expresa un grado de desarrollo de ésta, en una autoarticulación. La visión de Marx de la relación materia-forma data de sus estudios aristotélicos

<sup>102</sup> Pueden seguirse los elementos de esta secuencia en Marx (1867: pp.93-7). Allí Marx liga lo que señalamos aquí con la cuestión de los diversos modos de producción e intercambio en y por los que emergen las representaciones que voy a reseñar. Para los momentos (A) y (B), Cf. también Marx (1857-8): pp.3-4, t.I.

<sup>103</sup> Uso aquí 'relación externa' e 'interna' en el sentido que propongo en el Apéndice II sec..4..

de juventud (del libro *Acerca del alma*, sobre todo), apelando a los cuales construye parte de la base de su crítica a Hegel en su *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*<sup>104</sup>. La forma es la materia en acto. Toda materia tiene un rango de actualizaciones posibles<sup>105</sup>. El desarrollo temporal es teleológico, en el sentido de que acontece desde grados inferiores hacia grados superiores de actualización de la materia en las formas, siendo esta tendencia inmanente a las entidades en cada caso. La diferencia con el esquema de Aristóteles aparece sin embargo en la adopción de parte del esquema dialéctico de Hegel, en lo que atañe a la visión de los periplos expresivos como cadenas de conflictos y resoluciones, lo que constituye una visión no admisible en el armonismo aristotélico.

El *contenido* de la vida humana lo constituyen: los individuos, sus necesidades, sus capacidades (y la actualización de su faz productiva: el trabajo), y los objetos (naturales y artificiales). La *forma material o natural* que adopta ese contenido es la de los trabajos específicos interconectados y el intercambio de sus productos. Las diversas *formas sociales* de esa forma natural (que hace las veces de "materia próxima") son los modos instituidos histórica y específicamente de organizar la producción y el intercambio, la detentación de las relaciones de mando, apropiación y coordinación de lo producido y su producción, así como los modos institucionales políticos y culturales de reticular codificadamente estas estructuras<sup>106</sup>. El pasaje (con o sin término) de lo "abstracto" a lo "concreto", en este esquema, consiste básicamente en cadenas de agregación y reestructuración de las determinaciones sociales que lo material se va dando por lo social de sí, de un modo cada vez más rico.

Ahora bien, ¿qué incluye, más específicamente, el dominio de los contenidos materiales?. Este es un objeto de discusión permanente en el marxismo<sup>107</sup>. Para sumar otro punto de vista al debate, quiero sostener aquí que, en mi opinión, puede esbozarse lo que incluye el esquema marxiano de la "naturaleza humana" en la siguiente frase: *los hombres son ante todo individuos autodesarrollantes y autoafirmantes conectados en situación*.

*Los hombres son individuos*. En Marx existe una crítica a las sustantivaciones místicas de los universales presente en el realismo teleológico hegeliano.

*son individuos conectados-en-situación*. Sin caer en un monadismo atomista de los individuos, Marx afirma a su vez que ellos existen siempre-ya en complejos relacionales globales e históricos con sus pares y los objetos naturales, siendo estos segundos entidades en parte externas a cada individuo, aunque en relaciones internas con él (en los sentidos tratados en el Apéndice II acerca de esta cuestión).

---

<sup>104</sup> Cf. Marx (1843a): pp.343-4. Para información sobre Marx y Aristóteles, Cf. Rubel (1963) para información sobre las lecturas marxianas, y Barbier (1993) para la retención marxiana de los conceptos de materia y forma de Aristóteles en el campo de la teoría política.

<sup>105</sup> Cf. a este respecto, Aristóteles, *Acerca del alma*, 414 a 25.

<sup>106</sup> Creo que puede verse en juego este esquema bastante claramente en el apartado dedicado al fetichismo de la mercancía en el capítulo 1 de *El Capital I* (Cf. Apéndice III *infra*).

<sup>107</sup> La reconstrucción que doy aquí, por ejemplo, diverge de la presentada por Cohen en su *Karl Marx's Theory of History*, que sólo hace hincapié en la capacidad productiva de los hombres, olvidando que, para Marx todo trabajo es, desde el punto de vista material básico, "un trabajo útil" (Cf. Marx (1867):p.87) y, por tanto, una potencia y una actividad ligada siempre-ya a unas necesidades. Cf., para una crítica al "sustancialismo" productivista de Cohen, Lecourt (1984).

Cf. también las diferencias entre Fromm (1961) y Kalivoda (1968) acerca del modo de interpretar la presunción por Marx de la existencia de ciertos apetitos constantes en el hombre (tanto Fromm como Kalivoda ensayan una intersección teórica entre Marx y Freud, aunque Kalivoda, a diferencia de Fromm, lo hace a través de un enfoque biólogo).

*son individuos autodesarrollantes y autoafirmantes.* Esto quiere decir que la formación de unidades específicas en las estructuras de capacidades y necesidades, así como de los deseos y creencias de los individuos, está en parte regida por dos principios generativos y evaluativos internos orientados por la tendencia a la complejización intensiva y extensiva de la propia persona y por la pulsión hacia la autoidentificación (la otra parte rectora depende de las *situaciones* interactivas que, en cada caso, están en relación de co-condicionamiento con cada individuo).

El concepto de *prácticas de autorrealización* de los individuos debe entenderse bajo estas coordenadas, consistiendo en su condensación vectorial (siendo también una manera de entender el sentido, en el fondo muy amplio si nos corremos de su significación empobrecida en el capitalismo, del concepto de *trabajo* en Marx (Cf. II.2.6-7 *infra*). Las nociones de autonomía, autodeterminación, singularidad, como veremos más abajo, también deben comprenderse a partir de aquí.

Así, el conjunto de lo que compone la dotación antropológica de los hombres, es algo a lo que hay que apelar para entender lo que *hacen* y los que *les pasa*. Ninguna determinación externa es efectiva si no se da bajo un modo de recepción específico, lo que a su vez supone una estructura de transformaciones internas regladas de diversas maneras. Lo que acabo de enunciar más arriba quiere colaborar en la reconstrucción del *esquema ontológico* de Marx para tematizar esas transformaciones internas. No hicimos referencia a procesos efectivos biológicos, psicológicos, etc.: su tematización, como operación acerca de lo *óntico*, estará siempre-ya *formada* a partir de una estructuración inmanente desde un proyecto *ontológico*.

5. En un profundo texto, *Carta sobre el humanismo*, Heidegger reconoce a Marx el haber captado la situación del hombre moderno como la de la vivencia de una "apatricidad". El concepto de alienación ha provisto esto. Sin embargo, Heidegger enrola a Marx en lo que ha llamado la "metafísica de la subjetividad":

La esencia del materialismo no consiste en la aseveración de que todo sea mera materia sino más bien en una determinación metafísica según la cual todos los entes aparecen como el material de trabajo. La esencia moderno-metafísica del trabajo está propensada en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel como proceso -que se pone a sí mismo en marcha- de la producción incondicionada, esto es, la objetivación de lo actual por el hombre experimentado como subjetividad. La esencia del materialismo se oculta en la esencia de la técnica. Heidegger (1949): p.94.

De este modo, la primacía del concepto del trabajo en Marx lo convertiría en un metafísico de la subjetividad: esa cosmovisión moderna (que habría nacido con Descartes y llegaría a su paroxismo con Nietzsche) que convierte al "sujeto" en "déspota del ente"<sup>108</sup>, reduciendo todo lo "externo" a él a material disponible (materia prima) para el conocimiento y la acción de su ingeniería dominadora. ¿Es esto lo que sucede en Marx?. Sin duda Marx es un militante del pensamiento moderno post- y anti-feudal. Sin duda existe en Marx una valoración positiva de la ciencia y del desarrollo tecnológico. Pero lo que no existe en Marx es un esquema *dominacional* para formar el concepto de subjetividad liberada y desplegada. La oposición en bloque de Heidegger al proceso moderno lo ubica, a mi parecer, en la línea conservadora característica de una de las vertientes del pensamiento europeo formada en el rechazo reaccionario a la Revolución Francesa y la Revolución Industrial, y que, en general, construyó discursos cuyo rasgo característico era el de una añoranza por la serena, jerárquica y ordenada sociedad pre-industrial y pre-individualista, así como un indignado temor frente a la creciente inscripción de la "chusma" de los desposeídos (que no eran, crecientemente, los burgueses de la alborada de fines del siglo XVIII y principios del XIX, sino los proletarios de las revueltas del 48', la Comuna de París, y la Revolución Rusa) en la superficie visible de la política y la cultura. Esta posición tuvo siempre el paradójico carácter de, por un lado, rechazar la moral

<sup>108</sup> Heidegger (1949): p.96.

individualista instrumentalista del hombre de negocios del liberalismo aclamando el valor de lo comunitario, y, por el otro, promover un tipo de organización de esas "comunidades" tal que consistieran en estructuras de relaciones dominatorias de los distinguidos, los sabios, y los aristócratas (aquello a lo que, en definitiva, parecen apuntar todas las filosofías de "lo extraordinario" y "lo extático"). En particular, la concepción que Heidegger presenta de la tecnología en su artículo "La época de la imagen del mundo", como necesariamente ligada a una subjetividad dominatoria, me parece incorrecta. Creo que en este punto Heidegger comete una injustificada generalización de una de las vetas modernas, hipostasiándola como *el* fundamento de la esencia de la modernidad. La concepción marxiana no entra en esa veta moderna que critica Heidegger, y escapa a la disyunción que traza, pues muestra una tercera vía que retiene la crítica comunitaria a la subjetividad dominatoria mercantil sin obligarnos a sumergirnos en los planteos heideggerianos. Precisamente, el programa marxiano sostiene el esfuerzo de concebir una subjetividad no dominatoria, y ese, como vimos antes, es su núcleo. Así, la crítica heideggeriana de la técnica no deja de tener ese aire típicamente aristocrático y rural de los conservadores de ese siglo XIX al que Heidegger se refiere como el "más oscuro"<sup>109</sup>. Heidegger, tal vez, debería haberse introducido un poco más en esa "oscuridad", y ver la *complejidad de perspectivas* en que consiste su "Edad Moderna": pueden verse en ella vertientes que identificaron la subjetividad, la autonomía y la diferencia, con la solidaridad y lo comunitario, de un modo que no sería fácil de enrollar en la "metafísica de la subjetividad".

6. Llegados a este punto, quisiera despejar otro prejuicio, esta vez sobre la visión del trabajo de Marx y su aparente desvinculación de toda dimensión estética.

Existe una interpretación corriente del pensamiento marxiano acerca del trabajo según la cual éste, en la medida en que afirma que (1) el trabajo implica uniformidad, dominación poética, disciplinamiento, etc, y (2) el trabajo debe ser valorado, puede entonces inferirse que (3) valoriza la uniformidad, la dominación poética, el disciplinamiento, etc. Evidentemente entonces, la tematización marxiana del trabajo nada tendría que ver con la esfera de lo artístico, que tan poco se parece en su ser a la actividad de un obrero fabril. Más aún, sería peligroso establecer una relación, puesto que el resultado podría ser que tienda a buscarse por allí una subsunción de la actividad artística a la actividad laboral.

Frente a esto habría que responder, me parece, lo siguiente. En primer lugar, no hace falta que un marxista venga a "convertir" la actividad "típicamente" artística en una actividad laboral del mundo mercantil. Esto ya sucede de hecho en el mundo de la vida efectiva. Por tanto, el pensamiento marxiano relativo al trabajo en general bien puede servirnos para considerar el caso particular de la actividad artística devenida "trabajo". En segundo lugar, no debe confundirse la valoración marxiana de la dimensión del trabajo realmente existente en el mundo social del capitalismo con un endiosamiento de su *situación efectiva*. Más bien al contrario, Marx deploraba tal situación<sup>110</sup>, y las categorías de alienación y fetichismo vienen a explicar por qué lo hacía. Si bien es cierto que, frente a los teóricos sociales que narraban la historia como si ésta fuera una obra de grandes hombres, Marx resaltaba el papel que las clases a menudo mudas tenían en la trastienda de la que surgían las grandes epopeyas, y que esto era una identificación también valorativa, no debe de aquí inferirse que Marx deseara que en la trastienda todo siguiese del mismo modo que hasta hoy. Por el contrario, a cada tematización marxiana acerca de la alienación y el fetichismo subyace una concepción de lo que debe ser la vida humana. Y esta vida proyectada éticamente de ningún modo es la de una vida disciplinada, uniforme, colectivizada, del obrero fabril: es por el

---

<sup>109</sup> Heidegger (1938): p.97.

<sup>110</sup> Cf. más adelante, en III.4, las citas que presento sobre las descripciones marxianas de la jornada laboral y la división del trabajo en *El Capital*.

contrario la del 'desarrollo libre de todas las individualidades'<sup>111</sup>, en un contexto de solidaridad social no dominatoria. En Marx, así, no se cumple la premisa (1) del argumento interpretativo que mencionaba antes. Hay aquí una confusión entre lo que -para Marx- es el trabajo *hoy*, y lo que *en potencia* es. (1) sólo capta lo primero, el trabajo *alienado*, pero no ve lo que Marx entiende por trabajo *liberado*.

Esto nos conduce a la evaluación de la premisa (2) del argumento considerado. En efecto, existe una valoración ética del trabajo en Marx. Pero no es la que una interpretación común en los partidos comunistas del siglo XX ha hecho frecuente: la del trabajador como un hombre constricto, disciplinado, etc<sup>112</sup>. También esta interpretación hace a Marx santificar lo que en realidad demonizaba (el trabajo enajenado)<sup>113</sup>. Por el contrario, la valoración del trabajo en Marx (además, claro está, de ser una preocupación ética por la circunstancia en que la mayoría de la población se encuentra bajo la explotación asalariada) tenía que ver, ya desde sus escritos de juventud, con una identificación de que en él se jugaba algo peculiar de la naturaleza humana:

...el hombre se enfrenta libremente a su producto. El animal forma únicamente según la necesidad y la medida de la especie a la que pertenece, mientras que el hombre sabe producir según la medida de cualquier especie y sabe siempre imponer al objeto la medida que le es inherente; por ello el hombre crea también según las leyes de la belleza. [Marx (1844): p.112]

El trabajo para Marx, así, era un punto de condensación de las potencias estéticas del hombre, de su capacidad de crear formas<sup>114</sup>. A este respecto es interesante tener en cuenta la analogía que Marx establece entre el trabajo y el 'fuego vivo', que aparece tanto en los Grundrisse como en El Capital<sup>115</sup>. Pero para que esta capacidad pueda emanciparse de sus trabas, debe salirse del esquema social capitalista, que atrofia al trabajador y reduce la actividad productiva a las coordenadas del instrumentalismo mercantil<sup>116</sup>.

7. En II.2.5 habíamos remarcado, contra la crítica de Heidegger, que la filosofía del trabajo de Marx tiene como núcleo la conceptualización de la existencia humana en torno de la idea nuclear de una *autonomía no dominatoria*. Ahora bien, ¿cómo entendía Marx el concepto de *autonomía* y *autodeterminación*? Hay, como trato de mostrar en este trabajo (aún volveremos sobre esto en el último capítulo), dos frentes de batalla teórica de Marx. Uno es contra el enfoque que sumerge al individuo en una red orgánica de asignación de roles. El otro es contra la visión del individuo como un sujeto posesivo desgajado que se despliega dominatoriamente sobre el mundo externo. Contra el primer enfoque, Marx presenta una defensa radical de la autonomía y autodesarrollo de los individuos frente a los lazos de servidumbre sociales y naturales<sup>117</sup>. Contra el segundo, Marx

<sup>111</sup> Marx (1857-8): t.ii, p.229.

<sup>112</sup> Esta interpretación vulgar puede verse aún en Foucault (Cf. Foucault (1983): p.138).

<sup>113</sup> A este respecto son, sin duda, sintomáticas las difíciles relaciones entre los surrealistas y el PC francés, las de Gelman con el PC argentino, y, por supuesto, la trágica suerte de Maiakowski y Esenin en Rusia. Pocas cosas tan paradójicas como el "realismo socialista"...

<sup>114</sup> Esta ligazón que se ve en Marx entre la creación estética y un acto de sujeto diverso de lo que puede suceder en el (resto del) reino natural le viene sin duda de Hegel. Ya este último había demarcado la esfera de lo estético como lo atinente *exclusivamente* a la creación humana (pues sólo en ella se da la aparición efectiva del isomorfismo con el trabajo del Espíritu, en tanto sustancia-sujeto). Cf. Hegel, *Introducción a la estética*, pp.9-12.

<sup>115</sup> Marx (1857-8): t.i., p.306; y (1867): p.222.

<sup>116</sup> Cf. Marx (1844): p.150.

<sup>117</sup> "Estos antiguos organismos sociales de producción [...] se fundan en la inmadurez del hombre individual, aún no liberado del cordón umbilical de su conexión natural con otros integrantes del género, o en relaciones directas de dominación y servidumbre" Marx (1867): p.97. También en *El Capital*, Marx, criticando las condiciones de trabajo de los obreros en la gran industria, considera la necesidad de "reemplazar al individuo

sostiene una crítica contundente contra el posesivismo anodino del hombre burgués, y sostiene que la libertad de los individuos sólo es posible en el marco de la gestión colectiva interconectada. En este último punto, por un lado, Marx critica las pretensiones liberales según las cuales el mundo contractual del mercado muestra empíricamente cómo son libres e iguales los individuos bajo el capitalismo, en la medida en que muestran sólo lo que "aparece como el proceso superficial bajo el cual, empero, ocurren en la profundidad procesos completamente diferentes, en los cuales aquélla igualdad y libertad aparentes de los individuos desaparecen"<sup>118</sup>. Por el otro, Marx sostiene que

Solamente dentro de la comunidad <con otros tiene todo> individuo los medios necesarios para desarrollar sus dotes en todos los sentidos; solamente dentro de la comunidad es posible, por tanto, la libertad personal. En los substitutivos de la comunidad que hasta ahora han existido, en el Estado, etc., la libertad personal sólo existía para los individuos desarrollados dentro de las relaciones de la clase dominante y sólo tratándose de individuos de esta clase. La aparente comunidad en que se han asociado hasta ahora los individuos ha cobrado siempre existencia propia e independiente frente a ellos y, por tratarse de la asociación de una clase en contra de otra, no sólo era, al mismo tiempo, una comunidad puramente ilusoria para la clase dominada, sino también una nueva traba. Dentro de la comunidad real y verdadera, los individuos adquieren, al mismo tiempo, su libertad al asociarse y por medio de la asociación. Marx (1845-6): pp. 86-7.

Esto quiere decir que, para Marx, la concepción atomista de la libertad es una *abstracción*.

No podía ser de otro modo, si tenemos en cuenta el esquema marxiano del ser social que hemos considerado *supra*. En la medida en que un individuo es siempre-ya una entidad-en-relación, sólo podremos predicar de él que "es libre" si sucede algo específico en el marco de esa existencia relacional tal que nos lo autorice. Ahora bien, *lo* que ha sucedido, tanto en las sociedades capitalistas como en las pre-capitalistas, en la conformación de ese marco existencial relacional, *no* nos autoriza a predicar de la vida humana el que haya sido libre. En un caso, aunque lo comunitario era reconocido, lo individual se hallaba sumergido; en el otro, aunque el individuo era elevado al plano de sujeto autónomo soberano esta exigencia se veía fatalmente frustrada por su propia índole, que acababa involucrando una perspectiva atomista y posesiva que formaba y era formada por relaciones de dominio clasista (que ninguna "mano invisible" podía salvar). La concepción marxiana de la libertad no apunta ni al Individuo a-social ni a la Sociedad-individuo, sino al

---

parcial, al mero portador de una función social de detalle, por el individuo totalmente desarrollado, para el cual las diversas funciones sociales son modos alternativos de ponerse en actividad" (p.594). Cf. también la concepción del comunismo en Marx (1844b). Para repetir lo que vimos en II.1.6: el ideal de la buena sociedad que articula Marx bajo el nombre de "comunismo" no es el de una igualación de las posesiones, por la que se arribaría a un generalizado "regreso a la antinatural simplicidad del hombre pobre y sin necesidades" (pp.141-2). Este comunismo que "niega por completo la *personalidad* del hombre" (p.141), que instaura un colectivismo embrutecedor, es un "comunismo grosero e irreflexivo" (p.141), que Marx de ningún modo pretende suscribir. Por el contrario, el comunismo verdadero significa para Marx "la emancipación plena de todos los sentidos y cualidades humanas" (p.148), de la "*riqueza* de las necesidades humanas" (p.156). Se trata de una "superación positiva de la propiedad privada" (p.143) que no retrocede a un punto anterior de la secuencia histórica previo al capitalismo, sino que avanza hacia adelante eliminándolo pero conservando sus potencias desarrollistas de las singularidades humanas.

<sup>118</sup> Marx (1857-8): p.186 (vol.1). Aquello "más profundo" a lo que Marx se refiere aquí son, obviamente, las relaciones de producción capitalistas, que trazan las diferencias de clase entre los individuos, que constituyen a su vez diferencias de *poder efectivo*. En efecto, para Marx las relaciones de producción no son sólo relaciones de posesión de componentes de las fuerzas productivas (medios de producción y fuerza de trabajo) sino también, y simultáneamente -y de un modo causalmente necesario para que estas relaciones desiguales se den- relaciones de control de ciertas personas por otras personas (Cf. Marx (1857): pp.86ss, tomo ii y (1867): pp.213-4, p.224 y todo el cap.XIV: el efecto de conjunto de estos pasajes consiste en una destrucción de la tesis empírica, comúnmente circulante en las "ideologías" sostenedoras de las relaciones sociales capitalistas, de que los *contratos*, que constituyen el nexo básico de la interacción social bajo el modo de producción capitalista, son necesariamente un acto que involucra autonomía por parte de los pactantes).

*individuo social*. En general, para Marx, el individuo social será libre si logra asumir directiva y conectadamente su existencia relacional de un modo activo, democrático, y comunitario. La condición de posibilidad de esto es el florecimiento de los recursos para que crezcan individualidades ricas y deseosas de autonomía, pero también (y como momento de ella) de solidaridad. Esta condición la provee históricamente el desarrollo del poder productivo del trabajo, capaz de liberar a los individuos de su sujeción a las restricciones agotadoras de la naturaleza y a la escasez divisora y empobrecedora de sus existencias.

En un sentido, para Marx los hombres siempre se han auto-determinado, en la medida en que su existencia siempre ha sido resultado de sus actividades conectadas, y no de la obra de ningún Dios<sup>119</sup>. Pero en otro sentido, para Marx los hombres sólo se auto-determinan en el movimiento que lleva a una sociedad socialista y en ésta. ¿Cómo es esto?. Este segundo sentido de la auto-determinación es aquél en el cual la entendemos como la asunción de la capacidad de actuar de los individuos de modo conciente, asociado y creativo. Aquí se vería una actualización plena de lo que aparece potencialmente en el primer sentido, siendo, por tanto, una *extensión o expansión* de éste en condiciones determinadas.

En la moderna cultura del capitalismo conviven, como dijo Cornelius Castoriadis en un seminario que dió en la Argentina durante el año 1996, dos ideales: (a) el ideal de *autonomía*; y (b) el ideal de *dominación*. Castoriadis terminó señalando que ambos ideales son contradictorios, pues no pueden satisfacerse para todos simultáneamente. Si *X* es autónomo y domina a *Y*, entonces, en la medida en que *Y* es dominado, no es autónomo. El ideal (b) tiende a frustrar el ideal (a)<sup>120</sup>. Más en general, creo, el problema, está en que en la cultura hegemónica capitalista se concibe el autónomo diferenciarse como un *poseer* (objetos y personas)<sup>121</sup>. El éxito de una vida es percibido,

---

<sup>119</sup> Esto no implica, debe notarse, convertir al hombre en alguna clase de Dios. La capacidad de acción generadora de determinaciones nuevas (condensada en la figura del trabajo), no significa para Marx la de una creación *ex-nihilo* (Cf. Marx (1867): p.53). El hombre siempre ya opera en el marco de condiciones: su propia potencia creativa, el trabajo, es siempre algo que se aplica a algo a partir de una situación definida con antelación al acto. En este sentido, Marx retiene la crítica hegeliana (presente en la Introducción a la *Filosofía del derecho*) a las visiones desgajadas de la voluntad libre, tanto en sus versiones "negativas" como "positivas" (i.e., tanto en las visiones contractualistas inglesas como en la fantasía kantiana del sujeto nouménico desgajado de la facticidad fenoménica). Y también, a su vez, modera la visión hegeliana del sujeto.

<sup>120</sup> Lamentablemente, Castoriadis no se extendió acerca de la importancia de que, por otro lado, el ideal (a) tienda a frustrar al ideal (b)...

<sup>121</sup> Esta "paradoja" del moderno mundo capitalista ya la había señalado Marx en aquel ensayo genial "Sobre la cuestión judía", lamentablemente bastante olvidado. Allí Marx sostiene que "la emancipación política es la reducción del hombre, de una parte, a miembro de la sociedad burguesa, al individuo *egoísta independiente*, y, de otra parte, al *ciudadano del Estado*, a la persona moral" (Marx (1843d): p.484). La revolución burguesa comienza a desprivatizar el control del Estado, abriéndolo al control universal e igualitario (tendencialmente, claro, puesto que en principio el voto era censitario); pero, por el otro, promueve un modo de organización social fuertemente desigualitario y excluyente. El resultado efectivo de esto es que, por un lado la circulación del poder social se escinde en dos esferas aparentemente inconexas y de "lógicas" diversas y contradictorias (el Estado y la sociedad civil) y, por el otro, el mismo individuo asiste a una partición ezquifrénica de su propia interioridad: por un lado es un filantrópico ciudadano y, por el otro, un descarnado e instrumentalizador hombre de negocios. Esta partición se prolonga en la filosofía. Un ejemplo paradigmático lo constituye el dualismo ontológico de la moral kantiana (entre sujeto fenoménico y sujeto nouménico, entre el ser sagaz y pasional y el ser moral racional), con sus extensiones en el presente (pensemos en la escisión rawlsiana entre racionalidad y razonabilidad). Marx señala los efectos prácticos de esta escisión: en la política, el Estado acaba funcionando como armazón "universal" de la fuerza de los particulares *más fuertes*, y, en la moral, la razón universalista acaba siendo una presentadora inconsciente de intereses particulares

así, como el logro de una posición relacional dominante. Aparentemente, esta "carrera abierta al talento"<sup>122</sup>, desde Napoleón a Rockefeller, está abierta a todos pero, como se sabe, "el premio se avisa en la lejanía; el camino es solitario [...] además, es una carrera de lobos, solamente se puede llegar sobre el fracaso de los otros"<sup>123</sup>.

En el marxismo no colectivista se mantiene el ideal (a), pero no el (b). Se identifica que (b) tiende a buscar bienes posicionales cuya estructura de acceso es necesariamente antagónica: es un juego de suma cero<sup>124</sup>. ¿Qué propuso el marxismo contra esta situación? En primer lugar, identificó la causa de que (a) apareciera históricamente junto con (b): la de la relativa exhuberancia productiva del capitalismo (que produce la posibilidad de (a)) y su simultáneamente relativa escasez (que produce dado (a), (b)). Frente a esto, Marx no pedía meramente que los individuos pudieran partir de una igualdad de oportunidades (i.e., que se aboliera el derecho de herencia), sino que se borrara toda la estructura competitiva antagonista del juego de la posesión. Creía que esto era posible radicalizando el crecimiento de las fuerzas productivas. El comunismo, removiendo las relaciones de producción capitalistas (la propiedad privada de los medios de producción), podría hacer esto posible. El movimiento socialista ha criticado al modo de producción capitalista por consistir en una estructura que, al promover (b), frustraba a (a), siendo a la vez subóptimo para destrabar el potencial de desarrollo tecnológico actual. Con el comunismo, el desarrollo de las fuerzas productivas llegaría, así, a tal grado que la afirmación de (a) ya no exigiría la aparición defensiva de (b).

El problema que surge, claro, es el de que la imagen de tal sociedad hiperdesarrollada (donde yo nunca desearía lo tuyo ni tú lo mío, porque no habría escasez de lo que yo tengo o quiero ni de lo que tú tienes o quieres que pudiera causar nuestra competencia por ellos ni nuestro deseo de propiedad), resultó ser una ilusión<sup>125</sup>. ¿Qué hacer entonces?. Está claro que no se trata de volver al ideal ascético de tantos conservadores (*desea poco, sumérgete, niegate, no ambiciones, haz yoga*). Tampoco se puede recaer en la hipocresía liberal que sostiene (b) bajo el velo de (a). ¿Cómo desarrollar (a) *de un modo que genere menos* pulsión dominatoria? (y esto sin elegir la vía rusa, que superó el problema de la pulsión dominatoria de los individuos medios rusos a costa de quitarles gran parte de la autonomía, concentrando dominación y autonomía en la burocracia estatal<sup>126</sup>). Este es un problema teórico y práctico central del socialismo y el marxismo de hoy. En filosofía, en particular, los marxistas debemos generar, al menos, algún programa articulador de *autonomía no posesiva (o no dominatoria)*.

**8.** ¿Cuáles son entonces los núcleos ontológicos y deontológicos del pensamiento de Marx?. Pueden resumirse en el par de afirmaciones siguiente:

[a] Los hombres son individuos sociales e históricos.

[b] Los hombres deben asumir directivamente su ser.

---

transustanciados en imperativos aparentemente incondicionados (Cf. sobre estos dos efectos, respectivamente, en Marx (1845-6): pp.34-6; y pp.285-8 y 225-6).

<sup>122</sup> Cf. el capítulo 10 de Hobsbawm, *La era de la revolución* que, bajo un título homónimo, muestra la aparición de este mito moderno y su saldo desigual.

<sup>123</sup> Guevara (1965): p.186.

<sup>124</sup> Cf. Marx (1867): p.585, donde Marx ironiza contra "el dogma librecambista de que en una sociedad de intereses antagónicos cada cual promueve el bien común al perseguir su interés particular".

<sup>125</sup> Cf. III.4 *infra*.

<sup>126</sup> Para dos planteos agudos de los dilemas que la revolución y la transición socialistas plantean a un socialismo preocupado por la democracia y la emancipación del individuo, Cf. Lukacs (1918) y Mészáros (1977).

Estas dos frases enuncian abstractamente que los individuos son siempre-ya entidades que existen en marcos relacionales, contingentes y conflictivos. Esos conflictos (consistentes en la no posibilidad de satisfacción de las tendencias propias con las de las condiciones naturales, por un lado, y con las de los otros individuos, por el otro<sup>127</sup>) determinan que la existencia humana sea radicalmente histórica (en el sentido de atravesada por cambios relativamente violentos). Esa historicidad refiere a la acción de los individuos sociales por la que modifican, cada vez, los marcos interaccionales de existencia con lo natural y en lo social, pulsada por el vector del autodesarrollo y la autoidentificación, por un lado, y la búsqueda de sistemas solidarios de relaciones internas, por el otro. Estas tres últimas tendencias immanentes a la naturaleza humana, o relativamente constantes o invariantes en ella, constituyen lo que aquí llamamos los tres existenciaros del individuo social según Marx (i.e., sus tres modos básicos e ideales de estructurar su relación práctica con el mundo). En este esquema, el momento proyectivo o ético siempre es deudor de la elucidación de esta condición efectiva, y es su pronunciación direccional ordenadora en un sentido determinado. Todo proyecto es relativo a la construcción de existencias futuras en las que los marcos relacionales sean más satisfactorios para las pulsiones que los reclaman como función de su conflicto con los marcos anteriores.

Este esquema abstracto tiene, en cada momento histórico, su aplicación peculiar. Su abstracción resulta de la reducción gnosceológica de los casos corrientes así interpretados en sus coordenadas más constantes. Las revoluciones son, así, momentos de asunción directiva de los individuos sociales de sus posibilidades de autorrealización frente a las circunstancias obstaculizantes. Este esquema, tal como aparece aquí, no implica la suposición de la presumible existencia de un momento de asunción directiva total<sup>128</sup>. Sin embargo pueden leerse, por momentos, en Marx, aplicaciones de este esquema que revisten ese patrón redentorista<sup>129</sup>.

Quisiera concluir este capítulo con una consideración acerca de la concepción marxiana de la alienación. La temática de la *enajenación* o *alienación* no está sólo presente en el joven Marx, como vimos en II.1. También es crucial en sus desarrollos teóricos maduros<sup>130</sup>. Uno de los expedientes en que esto se ve con claridad es en el fenómeno del fetichismo (Cf. Apéndice III, últimas secciones). El siguiente pasaje de los *Grundrisse*, acerca del carácter enajenado y enajenante que toma el proceso "económico" de circulación y producción del valor de cambio, muestra esto con bastante claridad. Su análisis nos posibilitará sintetizar aspectos desarrollados a lo largo de este capítulo y establecer la conexión con el próximo. Conviene citarlo in extenso:

Es una nota esencial de la *circulación* el que el cambio se presenta como un proceso, como un todo fluido de compras y ventas. Su primer supuesto es la circulación misma de las mercancías, la circulación que parte constantemente de muchos puntos. La condición de la circulación de las mercancías es la de que ellas sean producidas como *valores de cambio*, no

<sup>127</sup> El concepto de "contradicción", tal como aparece vagamente en los textos marxistas, debe precisarse, por ejemplo haciendo alusión a conflictos u oposiciones tales como las que se presentan aquí: un individuo está en una relación contradictoria de interacción con otro cuando es imposible que las tendencias de ambos se satisfagan simultáneamente si la matriz de interacción (sus condiciones, etc.) no cambia.

<sup>128</sup> El "ser" de los individuos es, en cada caso, *un ser social-histórico* específico.

<sup>129</sup> Cf., por ejemplo, el siguiente pasaje del *Capital III*: "El desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo social es la misión histórica y la justificación del capital. Precisamente con él crea inconscientemente las condiciones materiales para una forma de producción superior" (p.332-3).

<sup>130</sup> Esta es, como se sabe, una tesis controvertida en la historia del pensamiento marxista. Su negación más radical fue operada por la teoría de Althusser del "corte" en el desarrollo del pensamiento marxiano hacia 1845, momento a partir del cual tenderían a desaparecer categorías como "hombre" y "alienación" (Cf., p.e., su (1968): cap.5). Sin embargo, hacia el final de su vida, Althusser mismo reconoce sus equivocaciones interpretativas (Cf., p.e., las por otro lado ambigüas declaraciones en la entrevista de (1984): pp.26-7).

como valores de uso inmediatos, sino como valores de uso mediados por el valor de cambio. La apropiación a través y mediante la enajenación y la venta es un supuesto fundamental. La circulación como realización de los valores de cambio implica: 1) que mi producto es tan sólo en cuanto es para otro; por consiguiente, es un individual superado, un universal; 2) que es un producto para mí sólo en la medida en que ha sido enajenado y se ha convertido en un producto para otro; 3) que es un producto para otro sólo en la medida en que este último enajena su producto, lo cual implica 4) que la producción no se presenta para mí como un fin en sí misma, sino como medio. La circulación es un movimiento en el que la enajenación general se presenta como apropiación general y la apropiación general como enajenación general. Aunque ahora el conjunto de este movimiento se presente como proceso social, y aunque los distintos momentos de este movimiento provienen de la voluntad consciente y de los fines particulares de los individuos, sin embargo, la totalidad del proceso se presenta como un nexo objetivo que nace naturalmente, que es ciertamente el resultado de la interacción recíproca de los individuos conscientes, pero no está [presente] en su consciencia, ni, como totalidad, es subsumido por ella. Su misma colisión recíproca produce un poder social ajeno situado por encima de ellos; su acción es recíproca como un proceso y una fuerza independientes de ellos. La circulación, por ser una totalidad del proceso social, es también la primera forma, en la que no sólo la relación social -como ocurre por ejemplo en la pieza de moneda o en el valor de cambio-, se presenta como algo independiente de los individuos, sino el conjunto del propio movimiento social. La relación social de los individuos entre sí como poder sobre los individuos, que se ha vuelto independiente -sea representado como fuerza natural, como azar o en cualquier otra forma- es un resultado necesario del hecho de que el punto de partida no es el individuo social libre. La circulación como primera totalidad entre las categorías económicas es buena para poner a la vista este problema.<sup>131</sup>

Las primeras líneas de este pasaje describen la situación de intercambio mercantil de productos útiles (valores de uso) bajo la *forma social* de valores de cambio. *Prima facie*, esta relación parece racional, autónoma, puesto que se trata de una actividad en la que los individuos entran por "voluntad consciente". Sin embargo, para Marx esta autonomía es sólo formal, puesto que, en rigor, los individuos no son conscientes de las características del proceso *general* del que participan (i.e., los mecanismos de constitución de necesidades, módulos de producción y de consumo). En este contexto, cada individuo que se inserta en relaciones de intercambio mercantil, lo hace de un modo tal que no puede saber si existe alguien que necesite lo que él produce o haya a su vez producido algo que él necesite. La coordinación, así, se vuelve "azarosa", operando como un "poder objetivo" y "ajeno" al control de los individuos participantes. Una relación de coordinación e intercambio que medie las necesidades y capacidades productivas debería, por el contrario, para ser realmente autónoma, "partir" del "individuo social libre". Esto no resulta accesible en el capitalismo, en la medida en que éste (i) atomiza los circuitos de conexión interindividual, (ii) arroja a cada una de sus unidades a un patrón de conducta competitiva y acumulativa (en la que la lógica del valor de cambio se impone sobre la del valor de uso), y (iii) genera, finalmente, relaciones de subordinación en la que los productores se encuentran en un estado de "estar-enajenado, estar-aliado, estar-extrañado", en el que el "propio trabajo social se ha contrapuesto a sí mismo como uno de sus momentos"<sup>132</sup>(cristalizado en la forma social del capital). Así, Marx contrapone *enajenación* al "libre desarrollo del individuo social"<sup>133</sup>. En esta última figura se condensa lo que Marx entiende por "libertad real"<sup>134</sup>, autorrealización, o des-enajenación.

<sup>131</sup> Marx (1857-8): pp130-1, tomo i.

<sup>132</sup> Marx (1857-8): pp394-5, tomo ii. Cf. también *El Capital III*, pp. 103-4: "en los hechos el obrero se comporta ante el carácter social de su trabajo, ante su combinación con el trabajo de otros para un fin común, como ante un poder que le es ajeno".

<sup>133</sup> Cf. Marx (1857-8): pp.228-9, 232, 282 y 395.

<sup>134</sup> Marx (1857-8): p.119, t.ii. En estas páginas Marx desarrolla lo que entiende por trabajo autorrealizativo.

Vemos de este modo que el uso de la noción de enajenación o alienación, por parte del Marx maduro, persiste. Vemos también que aparece cuando se verifica, por parte del autor, una ausencia de satisfacción de los tres existenciales del individuo a los que hacemos mención en este trabajo (auto-desarrollo, auto-identificación y relaciones internas solidarias). Vemos también, a su vez, que esta situación patológica le acontece a los *individuos sociales*. Finalmente, se ve que la superación de este malestar social sólo es superable si, para decirlo en jerga hegeliana, estos individuos sociales devienen para sí, i.e., adquieren conciencia de su propio ser y, como afirmamos en la tesis reconstructiva [b], asumen directivamente ese ser social e histórico que son (tomándose así como "punto de partida").

En el próximo capítulo se desarrollan, de un modo sintético, los nudos conceptuales de esta perspectiva marxiana del *individuo social* y sus consecuencias.

---

### ***III. El individuo social***

Quisiera ahora, finalmente, desarrollar sintéticamente la problemática del individuo social, señalando la originalidad de Marx en este planteo respecto de corrientes anteriores y simultáneas de pensamiento social (III.1-III.3); puntualizando los que me parecen correlatos o consecuencias del giro ontológico marxiano del individuo social en discusiones contemporáneas en torno a problemas (meta)éticos (III.4); y, finalmente, discutiendo en torno a la necesidad de desarrollar este núcleo (de)ontológico marxiano, y las dificultades que en este sentido se han suscitado al interior del marxismo (III.5). Concluyo, en un tono más directamente político, sugiriendo que el enfoque marxiano sigue siendo, en potencia, el más rico para constituir un pensamiento político emancipatorio en los tiempos que corren.

### **III.1. El dilema hegeliano y el giro ontológico de Marx**

1. En la *Filosofía del derecho* de Hegel (parágrafo 156) se plantea la siguiente disyunción exclusiva:

Respecto de lo ético sólo hay [...] dos puntos de vista posibles: o se parte de la sustancialidad o se procede de modo atomístico, elevándose de la particularidad como fundamento.

O se procede tomando a los universales sociales como lo incondicionado, entendiendo los particulares individuales como su especificación condicionada, o se procede por el contrario tomando como lo incondicionado a los individuos, entendiendo los universales sociales como su fabricación contingente. Este dilema, así planteado, deja lugar a dos posiciones: la moderna concepción del individualismo atomista del contractualismo, por un lado; y la concepción organicista clásica (o alguna versión remozada de ella, como la de Hegel), por el otro.

Ahora bien, considero que la ontología subyacente al pensamiento social de Marx, tal como en parte ha sido elucidada en los capítulos anteriores, no puede ser encerrada completamente en la extensión de ninguno de los dos disyuntos del dilema hegeliano. Y, agrego como segunda tesis, esto no es así porque la concepción ontológica marxiana sea contradictoria, sino porque la disyunción hegeliana es falsa. En mi interpretación de Marx, éste no considera a ningún referente de sus categorías sociales como absolutamente incondicionado, ni siquiera a las fuerzas productivas. Toda entidad es una entidad-en-relación, y los aspectos autónomos de los polos de las relaciones lo son sólo relativamente (i.e., en virtud de una constancia temporal contingente). Además, aquello de lo que hay que predicar los universales sociales son, para Marx, como hemos visto antes, los individuos-conectados-en-situación.

De modo que lo que encontramos en Marx es un esquema ontológico en el cual no hay hipóstasis ni de los individuos (como en el contractualismo) ni de sus relaciones o instituciones (como en el organicismo clásico). Existe para Marx una ambigüedad irreductible por la cual los individuos, respecto de los contextos en los que acontece su existencia, son a la vez condicionados y condicionantes<sup>135</sup>.

2. Pero ni los atomistas ni los organicistas dejan de hablar de individuos y relaciones y sociedades. Todos hacen descripciones y proyectos éticos usando un lenguaje que incluye estas palabras. Todos nos dicen que los individuos se relacionan entre sí conformando sociedades. ¿En dónde reside entonces la diferencia entre estas "posiciones"? ¿Por qué solemos diferenciarlas como perspectivas ontológicas diversas y aún opuestas?. No deberíamos hacerlo si su lenguaje fuera estrictamente el mismo. Pero no lo es: ambas posiciones entienden cosas distintas bajo los términos iguales que usan. Las diferencias de concepción, entonces, se sitúan a un nivel de acentos y caracterizaciones diversas a la hora de usar significantes iguales. El resultado de esto es que, además, los partidarios de ambas tradiciones acaban produciendo enunciados cuya misma estructura sus adversarios

---

<sup>135</sup> Cf. a este respecto la reconstrucción de esta doble relación de determinación en Geras (1983): pp.67-8.

descartarían<sup>136</sup>. Eventualmente, por supuesto, estas diferencias acaban cristalizando en la generación de palabras nuevas, con las cuales se apuntalan las posiciones en los debates.

**3.** Algo similar sucede con Marx. También en sus escritos encontramos palabras que los defensores de los disyuntos del dilema hegeliano usaban. Pero también en Marx adquieren significados distintos. En la sección siguiente consideraré el doble frente de combate teórico de Marx: contra la perspectiva neo-organicista de Hegel y contra las perspectivas atomistas de los economistas políticos (III.2). Veremos en ambos casos cómo Marx se apoya en una posición para criticar a la otra: acentuará la dimensión autónoma de los individuos al criticar descriptiva y normativamente el esquema hegeliano, y reafirmará una perspectiva historicista y globalista para criticar el esquema individualista iusnaturalista. Pero, en cada caso, entenderá por "individuo", "autonomía", "historia" y "sociedad" cosas distintas de lo que entienden sus alternativamente valorados y criticados contrincantes. Luego veremos que en la tensión de Marx entre organicismo y atomismo hay mucho más que una mera indecisión (III.3).

---

<sup>136</sup> Pensemos en el típico esquema de enunciado hegeliano en el cual el sujeto es un universal y el conector de la predicación es un giro del estilo "se pone como", siendo el predicado un particular.

### **III. 2. Del contractualismo a Hegel y de Hegel a Marx: La inversión de la inversión.**

1. El problema que acosa al pensamiento político moderno es el de la búsqueda de una mediación entre lo universal y lo particular: el de encontrar una forma de organización de los componentes sociales que ya no aparecen como sincrónicamente concatenados de suyo, sino que más bien parecen enfrentarse como unidades autónomas que se repelen y combaten mutuamente. Es cierto que este problema, en cierto modo, ya había sido abordado por los filósofos griegos, cuando colapsa la *polis*. En este primer esquema de teoría política se intentará reabsorber la variedad antagónica que surge en el terreno social (esclavos, mujeres, extranjeros, el mundo imperializado helénico, el demos, etc.) bajo estándares tradicionales presentados racionalmente<sup>137</sup>. En esta primera perspectiva antropológica (al menos en su presentación platónica y aristotélica), el hombre es visto como integrante de un Todo funcionalmente articulado, dentro del cual se constituye como satisfactor de una función que es inherente a su naturaleza. Este esquema, en general, persiste durante la Edad Media: la Iglesia provee una cosmovisión según la cual el dominio de este mundo se compone de los que oran y piensan, los que pelean y los que trabajan, siendo así porque Dios lo dispone.

El esquema organicista clásico estallará en la modernidad. En el pensamiento contractualista de un Hobbes o un Locke<sup>138</sup>, la mediación entre lo universal y lo particular ya no es la que absorbe al segundo por su subsunción a las causas finales estructurantes del primero, sino la que resulta de un acto de producción: el contrato. El universal del "estado civil" es alcanzable desde el particularismo del "estado de naturaleza" porque los hombres naturalmente egoístas que componen al segundo llegan a entender que es conveniente entrar en una asociación que garantice límites, normas y marcos coercitivos para proteger un curso redituable para su vida y sus negocios<sup>139</sup>. En esta perspectiva el hombre es pensado como siendo esencialmente una entidad pre-social y pre-política, dotada de una facultad racional-calculatoria y unas pasiones que lo mueven como función de una tendencia al dominio de todo lo externo (otros hombres, la naturaleza física)<sup>140</sup>. El universal articulador de las formaciones sociales es, en esta visión, *producto* de "individuos posesivos" (como los llama, en una feliz condensación, Macpherson, condensando la carga ideológica de la antropología contractualista) que los crean partiendo de una situación de mutua independencia ontológica. El universal es, así, un predicado que se dan los singulares que, de naturaleza esencialmente monádica<sup>141</sup>, deciden entrar en una existencia relacional: un conjunto

---

<sup>137</sup> Cf. MacIntyre (1966): p. 84 y p. 100, donde se presenta un buen resumen de las transiciones del mundo homérico al de la *polis* y de éste y su crisis al cristianismo y luego a la modernidad, concentrándose en las diversas formulaciones que asume el problema moral-político. MacIntyre expone esto mismo, pero ahora volcado en su esquema de las tablas de la virtud en su (1984): cap.14.

<sup>138</sup> Para una exposición crítica general del contractualismo, Cf. mi (1995a). Para una buena elucidación de su ontología subyacente, Cf. MacPherson (1962) y Bobbio (1979). Para la relación entre esa ontología subyacente y el discurso normativo, Cf. Taylor "Atomism" (artículo incluido en su (1985).

<sup>139</sup> "The passions that incline men to peace, are fear and death; desire of such things as are necessary to commoditious living; and a hope by their industry to obtain them. And reason suggesteth convenient articles of peace, upon which men may be drawn to agreement. These articles, are they, which otherwise are called the Laws of Nature", Hobbes (1651): cap. 13, p.102. "El derecho de la naturaleza, al ser el derecho de cada individuo, es anterior a la sociedad civil, predetermina sus fines", Strauss (1954): p.260.

<sup>140</sup> Como dirá Whitman ("Canto de mí mismo", #6) "todo va hacia adelante y hacia afuera". Sobre la tendencia existencialista de los individuos a acrecentar su poder sobre lo circundante, Cf. Hobbes (1651): cap.10.

<sup>141</sup> En el "estado de naturaleza", los individuos se encuentran en "un estado de completa libertad para ordenar sus actos y para disponer de sus propiedades y de sus personas como mejor les parezca, dentro de los límites de la ley natural, sin necesidad de pedir permiso ni depender de la voluntad de otra persona" Locke *Segundo tratado*, #4.

de causas eficientes y de deliberaciones subjetivas producen la formación social, y no ya causas finales objetivas ni el designio extraindividual de un Dios, una tradición, o una autoridad<sup>142</sup>.

2. Hegel reaccionará contra este esquema contractualista, criticando su enfoque antropológico. Para Hegel los contractualistas persisten en la confusión inmediateista propia del entendimiento pre-filosófico, incapaz de elevarse al pensamiento especulativo. El segundo sí, y el primero no, es capaz de comprender el status de los particulares como momentos del ciclo diacrónico de auto-posición del Universal como "género efectivamente activo"<sup>143</sup>. Los hombres particulares y sus exigencias atómicas constituyen el "principio de la libre subjetividad"<sup>144</sup>, que son un "puesto" (una autoposición) del espíritu en cuanto subjetividad general que estalla en la libertad "negativa" de la moralidad<sup>145</sup> y la sociedad civil, que a su vez sobrepasa en la eticidad y el Estado, en cuyas figuras se da una "segunda naturaleza"<sup>146</sup>. De este modo, Hegel invierte la relación entre lo universal y lo particular tal como aparecía en los contractualistas. Si para éstos el primero -en la forma del estado civil- era un constructo de los segundos -en tanto átomos instituyentes desde el estado de naturaleza pre-social-, para Hegel es el universal - en tanto Idea, Espíritu o Estado- el sujeto que se desarrolla produciendo(se) los particulares que finalmente reabsorbe en su autoconciencia enriquecida. Hegel presenta así una concepción antropológica en la cual el hombre, en su esencia, es un *vehículo del Geist*<sup>147</sup>, i.e., un medium de expresión de algo mayor que lo excede y de lo cual depende ontológicamente. Esto supone criticar el atomismo<sup>148</sup> contractualista introduciendo una versión

---

<sup>142</sup> Las fuentes de la asociación son, así, fundamentalmente negativas. No hay nada en la naturaleza humana que lleve inmanentemente a la cooperación como un bien primario. Por el contrario, las instituciones son siempre fundaciones condicionales a un interés privatista o posesivo, con arreglo al cual los individuos siempre mantienen respecto de aquellas obras una "libertad negativa". Esta relación extrínseca de los individuos con lo político definirá una visión de la democracia que, correctamente, ha sido llamada "democracia protectora" (Cf. MacPherson (1977): cap.II; y Held (1987): cap.2). El caso de Rousseau es más complejo. Aunque presenta su proyecto político en la sintaxis contractualista, no supone como la mayoría de sus antecesores la pre-existencia hipotética del pacto social. La situación presente, según Rousseau, es más bien la de una "sociedad civilizada" que no es aún una "República", quedando la cuestión del pacto legítimo que constituiría a esta última en el horizonte del futuro. Esta es la visión en su ensayo sociológico-histórico (Cf. Rousseau (1755): pp.258ss.). En su obra utópica, el *Contrato Social*, Rousseau estipula la naturaleza y condiciones de la asociación política que propone. Es importante tener en cuenta que los móviles que Rousseau reconoce en la orientación de los individuos a la fundación de la cooperación política no son ya los de una "libertad negativa", sino los de una efectiva tendencia a una "libertad positiva", directamente comunitaria, cuyas *condiciones de posibilidad y de realizabilidad* no son ya las de la existencia de un múltiple de átomos enfrentados, sino la de un conjunto de individuos en cierta situación *social* de igualdad y colaboración comunitaria (Cf. Rousseau (1762): II.x-xi y IV.i). La paradójica situación resultante del planteo roussoniano, según la cual aquello que se quiere conseguir como resultado del pacto social ya debería existir como condición de su realizabilidad, plantea el punto de ruptura interno del contractualismo igualitario por el que se filtrará el mismo Marx. El planteo de *Sobre la cuestión judía* parte de la constatación de la imposibilidad de la vida política igualitaria sin ciertas bases sociales igualitarias no precisamente hallables en el presente.

Para un buen *survey* de las discusiones en torno a la naturaleza de la política democrática, esta vez en la tradición del pensamiento político norteamericano, Cf. Gargarella (1995).

<sup>143</sup> Hegel (1821): #259.

<sup>144</sup> Cf. Hegel (1821): ## 32; 124; 185; 204; 206; 261; 273; 279; 299; 316; y 319.

<sup>145</sup> Para una exposición y una evaluación crítica de la crítica hegeliana al concepto kantiano de 'moralidad' y 'autonomía' Cf. mi (1996a).

<sup>146</sup> Hegel (1821): #4.

<sup>147</sup> Tomo esta expresión de Taylor (1975).

<sup>148</sup> Cf. Hegel (1821): #256.

remozada del organicismo teleológico aristotélico, en la cual son centrales ahora las nociones de 'sujeto' e 'historia'.

3. Hegel produce una inversión respecto de los exponentes de la antropología contractualista atomista: si para los segundos lo universal (el Estado) es una predicación de los particulares (los individuos atómicos pactantes, libres e iguales por naturaleza), para el primero los particulares (el reino de la sociedad civil) son una autopredicación del Universal (la sustancia-sujeto del Espíritu, esa "universalidad que se determina a sí misma a la individualidad"<sup>149</sup>, que se pone (a sí misma como) lo otro de sí -lo particular- para volver a sí en una totalidad orgánica que, adviniendo al final, es en realidad el principio teleológico operante desde el inicio<sup>150</sup>.

A su vez, Marx produce una inversión respecto de Hegel: para Marx lo universal (el Espíritu, la Idea, el Estado, etc.) es un momento del auto-desarrollo de los particulares (los hombres concretos de carne y hueso en relación consigo mismos, entre sí y con la naturaleza). Pero esta *inversión de la inversión* no es una vuelta al atomismo contractualista. Si bien se mantiene la revuelta del singular contra el terrorismo organicista del Estado y la sociedad estamental, no se supone una independencia ontológica primigenia de los individuos respecto de toda relación social<sup>151</sup>. En rigor, Marx no supondrá ni una antropología atomista ni otra organicista; ni reconocerá el ahistoricismo contractualista (sus historietas contrafácticas del "estado de naturaleza", de las que en su madurez se burlará llamándolas "robinsonadas") ni el teleologismo objetivo de Hegel. He aquí la originalidad de Marx. He aquí también parte de la fuente de las tensiones que encontraremos en el pensamiento marxiano: una intensa oscilación entre lo que aparece como diversos modos de organicismo teleológico y de individualismo; oscilación que remite sintomalmente, en mi opinión, a la existencia de un malestar frente a las dos posturas, lo que a su vez remite a la presencia de una nueva cosmovisión alternativa que está pugnando por lograr expresarse, pero que se ve bloqueada por las formas categoriales existentes.

Hegel pretende que su disyunción exclusiva (el dilema que reseñamos en III.1) abarca todo el conjunto de puntos de vista posibles. El segundo punto de vista aquí es, sin duda, el del contractualismo (que Hegel rechaza por ser un "punto de vista que carece de espíritu"<sup>152</sup>, que sostiene la subsistencia ontológica de los particulares. El primer punto de vista, el de Hegel, niega toda independencia ontológica a los particulares, y procede a deducir su existencia del concepto del

---

A su vez, Hegel presenta una crítica al punto de vista contractualista en #258, donde imputa a los contractualistas el "error" de confundir al Estado con la sociedad civil, reduciendo la "lógica" del primero a la de un mero subrogante de la del segundo. Los contractualistas se olvidarían de "lo divino", que pone y atraviesa, en el camino de su autodesarrollo expresivo, el tosco campo del particularismo social. (Por supuesto, aquí está en juego una reacción de Hegel contra el deísmo propio del contractualismo y del pensamiento de la Ilustración anglo-francesa: el hombre no se ha emancipado de los designios de Dios, simplemente porque éste no es una trascendencia coagulada en el más allá, sino una fuerza subjetiva actuante y operante que se pone como inmanencia en el más acá -la sustancia spinoziana devenida sujeto).

<sup>149</sup> Hegel (1821): #278.

<sup>150</sup> Esto es así porque lo real se desenvuelve, para Hegel con la estructura de un pensamiento, de la razón; y ésta, a su vez, se desenvuelve teleológicamente. Cf. Hegel (1807): pp. 17-8.

<sup>151</sup> Marx critica el procedimiento contrafáctico característico de los contractualistas, que los economistas políticos clásicos repiten: aquella apelación a la "situación originaria" del estado de naturaleza. Cf. Marx (1844b): p. 105. A su vez Marx desarrolla caracterizaciones de los individuos tales que sus propiedades aparentemente monádicas resultan ser siempre, tras un análisis, de orden relacional -que no es "indiferente, exterior y casual" ((1844b): p.124)(Cf. por ejemplo el análisis de Marx de las propiedades de "ser capitalista" y de "ser obrero" como propiedades relacionales que sostienen la "relación de la propiedad privada";((1844b): pp. 123-6). Para ver cómo persiste esta crítica en su pensamiento maduro, Cf., p.e., en su (1857-8): pp.3-4.

<sup>152</sup> Hegel (1821): #156.

universal de la "sustancia ética" (del mismo modo que Anselmo deducía la existencia de Dios de su concepto<sup>153</sup>, y que Spinoza derivaba las características del mundo natural de las características definitorias de la Sustancia-Dios -sólo que convirtiendo al concepto en un agente activo que informa a un mundo que no le es estructuralmente externo, y a la sustancia spinoziana en un sujeto que pone su alteridad para reflejarla en sí<sup>154</sup>). Sin embargo, Marx no entra netamente en ninguno de los disyuntos de este esquema, por lo que lo vuelve falso, no exhaustivo: la posición marxiana vuelve falsa la disyunción porque, al no verse incluida por ninguno de los dos disyuntos, muestra que no es cierto que, para todo "punto de vista", éste deba ser de uno u otro de los tipos que la disyunción estipula.

4. La posición de Marx no es contradictoria. Aunque podría parecerlo, si tenemos en cuenta las tensiones que mencionábamos antes. Un buen ejemplo de estas tensiones lo hallamos el pasaje citado en el Apéndice II correspondiente al Prólogo de Marx a la primera edición de *El Capital*, donde se trata a los hombres como siendo, simultáneamente, "creaturas", "portadores" de las relaciones sociales y agentes capaces de "elevarse subjetivamente" sobre ellas (Marx (1867): p.8). Ya antes, en *La Ideología Alemana*, Marx nos refería la situación del hombre como siendo a la vez productor y producto de "las circunstancias" (Marx (1845-6): p.41). También encontramos esta doble relación de determinación en *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, donde Marx nos dice que los hombres "hacen su propia historia", pero bajo condiciones que no eligen, sino que son producto de la historia anterior (Marx (1852): p.107). Esto está presente ya en el joven Marx de los *Manuscritos* cuando nos dice que el hombre es a la vez "resultado" y "punto de partida" del movimiento de lo social (Marx (1844b): p. 145). A lo largo de toda la obra de Marx se ven estas dialécticas en zig-zag de secuencias de objetividades mediadas por intervalos de acciones subjetivas de individuos-en-situación<sup>155</sup>. El desafío, aún hoy, para los marxistas, sigue siendo el de la elucidación de los *mecanismos* por los cuales se dan en efecto estas secuencias y mediaciones a nivel micro. Este desafío es el que han tomado pensadores marxistas de diversas tradiciones, como Marcuse, Sartre o Elster, por ejemplo. Se trata, en primer término, de elucidar qué quería decir exactamente Marx cuando en su Tesis III sobre Feuerbach nos habla del hombre como a la vez educador y educado, como agente de un "*práctica revolucionaria*", o, como la llama en la Tesis II, una "actuación 'revolucionaria', práctico-crítica". No bastan para elucidar esto frases vagas como las usuales de que "existe una 'dialéctica' (?) entre lo subjetivo y lo objetivo, lo productivo y lo reproductivo, lo activo y lo pasivo, etc. etc., en Marx", hace falta abrir esa caja negra y explicitar en qué consistiría, de consistir en algo, aquella "dialéctica", y (re)construir una teoría marxiana de la *práctica*. Pero ¿por qué afirmo que la posición de Marx, aunque vaga y no explicitada suficientemente, *no es contradictoria*?. Abordo en la sección siguiente este punto.

---

<sup>153</sup> Cf. en su (1812-6): pp. 78-83, la valoración positiva que Hegel hace del argumento ontológico, rechazando la crítica kantiana a las pretensiones de derivar la existencia de algo de su concepto. (Para una elucidación clara de esta operación hegeliana, Cf. Dotti (1983): III.II).

<sup>154</sup> Cf. el pasaje que reza "todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como *sustancia*, sino también y en la misma medida como *sujeto*" (Hegel (1807): p.15).

<sup>155</sup> Para un buen *survey* de cómo estas tensiones prosiguieron en el pensamiento marxista posterior, Cf. el apartado "La dialéctica estructura/sujeto" en Tarcus (1991).

### **III.3. El núcleo original de la ontología marxiana del individuo social**

1. Hemos visto los "acentos" que los contractualistas y Hegel ponían, respectivamente, en los polos de lo particular y de lo universal. Cada posición reservaba para alguno de los polos el carácter de incondicionalidad y de principio generador del otro polo. Cuando digo que los contractualistas y Hegel caracterizaban como "incondicionados" a los polos selectos en sus intervenciones (de)ontológicas quiero decir que consideraban las propiedades definitorias de esos polos como absolutamente constantes y exteriores a cualquier elemento que a ellos se relacionase. Para Locke, por ejemplo, el derecho y el ansia de propiedad privada no es algo que los hombres adquieran en tal o cual circunstancia, algo que pueda existir hoy y variar mañana, sino algo que es co-extensivo con el ser del hombre en tanto que tal. Otro tanto sucede con Hegel: toda vez que nos situemos en su sintaxis, los universales subjetivos no dependen de los particulares a los que el entendimiento opone, sino que son, como la razón filosófica lo puede captar, legisladores absolutos<sup>156</sup>.

Vimos, a su vez, que Marx rechazaba ambos "acentos": Vimos que al rechazar el esquema hegeliano hacía hincapié en el carácter no sustancial-subjetivo de los conjuntos sociales en tanto que tales, reservando la noción de subjetividad sólo para los individuos singulares<sup>157</sup>; a su vez, notamos que tampoco sustancializaba a los sujetos individuales como los contractualistas, sino que, contra éstos, retenía de Hegel un enfoque *relacionista, conflictivista e historicista* de la condición humana<sup>158</sup>.

Ahora bien, más allá de estas caracterizaciones negativas de la posición marxiana ¿cuáles es su contenido positivo?.

---

<sup>156</sup> Aquí debe surgir una objeción respecto de mi interpretación de Hegel. ¿No fue acaso el esfuerzo de Hegel precisamente el de *superar* la "oposición" entre universales y particulares, entre Espíritu e individuo, entre Estado y sociedad civil? Sin duda el proyecto hegeliano tenía que ver con tal anhelo. Pero no creo que se haya coronado con el éxito. Su intento de reabsorber el "principio de la subjetividad libre" de la modernidad en la matriz organicista clásica (como se ve en su noción de "eticidad"), me parece fallido en sus resultados. El supuesto clave de todo el esquema (i.e., el de que existe una entidad holística -el Espíritu- que es ontológicamente anterior a todo particular de la historia humana, como función de cuya (auto)investigación hay que entender por qué y cómo aparecen y transcurren los fenómenos históricos) postula, en el universal hipostasiado, una entidad exteriormente definida, a la que luego buscará sus vástagos particulares "sin pecado concebidos". El esquema de Hegel, así, me resulta tan exteriorista como el de los contractualistas. (Sobre los supuestos hegelianos que operan en su misma *Fenomenología del espíritu* -i.e., en ese sitio donde aparentemente nada estaría presupuesto en el ordenamiento de la experiencia de la conciencia - Cf. Habermas (1968): cap.1).

<sup>157</sup> Reseño la crítica marxiana a la inversión hegeliana entre "sujeto" y "predicado" en el Apéndice I, al recordar los argumentos de Marx en su *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*.

<sup>158</sup> Considero que en estos tres términos hay que condensar lo que Marx retiene de la "dialéctica" hegeliana. A pesar de no retener el realismo de los universales de Hegel, y por lo tanto su ontología lógica, Marx sin embargo se preocupará, a la hora de procurar comprender una entidad o un acontecimiento, por buscar sus relaciones con otras entidades y otros acontecimientos (relacionismo), la posible oposición entre sus tendencias immanentes con las de esas otras entidades o acontecimientos (conflictivismo), y el curso de acontecimientos temporales en y por el cual esa entidad o acontecimiento han llegado a ser lo que son (historicismo). Cada uno de estos dispositivos son cruciales en la crítica marxiana a los economistas políticos: estos, a menudo, pretenden que la riqueza no proviene de una relación de explotación, sino de "talentos" personales de sus detentores (a-relacionismo), no percibiendo así la oposición antagónica de intereses y tendencias latente en la relación entre capitalistas y trabajadores en la "relación de la propiedad privada" (a-conflictivismo), suponiendo inclusive que tales roles sociales no han aparecido en un momento específico de la historia social y que pueden también desaparecer en ella en el futuro (a-historicismo). Para una interpretación reciente y original de la diferencia entre la dialéctica en Marx y en Hegel, Cf. Bhaskar (1993): sec.2.3.

2. Lo primero que hay que señalar es que no puede responderse esta pregunta si la entendemos bajo la forma "¿En que polo ponía el acento Marx?". La salida de Marx del mapa ontológico que trazaba el dilema hegeliano involucra la salida de una estructuración de nuestra concepción del individuo en términos de los dos polos de individuo y sociedad<sup>159</sup>. Marx no pone el acento en ninguno de los dos polos porque estos dos polos no existen para Marx. Esos dos términos ("sociedad" e "individuo") sólo son, en rigor, abstracciones de un concepto de mayor concreción: el concepto de *individuo social*.

Como vimos más arriba, en el segundo capítulo, el esquema ontológico marxiano de los individuos-conectados-en-situación involucra una matriz relacional irreductible. En la cartografía ontológica marxiana siempre que consideremos cualquier aspecto de la vida humana, deberemos considerar el estar siempre-ya conectados de los individuos entre sí y con los objetos naturales y artificiales. En las consideraciones marxianas, la focalización de la mirada teórica en esta "red" es, por tanto, una exigencia trascendental. Todo lo que tenemos, cada vez, es situaciones en las que existen individuos relacionados entre sí y con la naturaleza.<sup>160</sup>

Pero, en segundo lugar, la "disyunción de los polos" y el problema de los "acentos" debe recusarse aún en otro sentido si queremos entender la originalidad del pensamiento marxiano. Como vimos antes, las filosofías hegeliana y contractualista eran filosofías de lo incondicionado: la primera buscaba a Dios en el Espíritu o en el Estado, y las segundas en los sujetos desgajados posesivos<sup>161</sup>. Por su parte, a mi juicio, Marx no sólo no busca el polo incondicionado en el universal ni en los particulares, como vimos en los párrafos anteriores, sino que además *no busca polos incondicionados*.

Con esto quiero decir que con Marx el proceso moderno de secularización se profundiza y se torna radical. La ontología marxiana ya no modaliza sus predicaciones de las características de los individuos sociales en términos de "incondicionadamente" o "absolutamente". El esquema historicista de Marx, en este sentido, licúa epistemológicamente esta posibilidad<sup>162</sup>.

---

<sup>159</sup> Para utilizar un expresión de Badiou: Marx no cae dentro del dilema hegeliano porque *traza una diagonal* al plano del enfoque dicotómico de Hegel y los contractualistas (Cf. el uso de esta expresión "trazar una diagonal"- en Badiou (1989)).

<sup>160</sup>La "topología" marxiana {fuerzas productivas-relaciones de producción-superestructuras jurídico-política e ideológica} *articula* discursivamente la descripción de los fenómenos que se dan en la vida de esos individuos en esas relaciones y, a diferencia de lo que sugieren las interpretaciones estructuralistas del marxismo, no los sustituyen ni les preceden ontológicamente.

<sup>161</sup> Sobre la transposición que se opera en el contractualismo de las potencias divinas a los individuos, Cf. Taylor (1989): sección 3.3, p.82.

<sup>162</sup> "La conciencia nunca puede ser otra cosa que el ser consciente" Marx (1845-6):p.26. Las consideraciones ontológicas del propio Marx son, así, relativas a su propio horizonte tal como emerge del conjunto de prácticas en las que participa de un modo histórico y socialmente situado. Marx no podría afirmar que puede saltar fuera de este marco y entregarnos una visión del hombre que no fuera *una visión desde esa perspectiva en la que él se sitúa*. "Las representaciones que estos individuos [los individuos socialmente existentes en un momento histórico dado] se forman, son representaciones acerca de su relación con la naturaleza o sobre su relación entre sí, o respecto a su propia índole. Salta a la vista que, en todos estos casos, tales representaciones son la expresión consciente -real o ilusoria- de su actividad y relaciones reales, de su producción, de su intercambio, de su organización política y social. La hipótesis contraria sólo es posible, entonces, si presumimos la existencia, fuera del espíritu de los individuos reales, condicionados materialmente, de otro espíritu aparte" (Ibid.p677). Y para Marx esta última posibilidad no está abierta. Parafraseando a Merleau Ponty: para Marx el "ser-de-la-verdad" ha de ser parte del "ser-del-mundo" (Cf. Merleau Ponty (1945): p. 404. "La contingencia ontológica, la del mismo mundo, por ser radical es [...] lo que funda de una vez por todas nuestra idea de verdad. El mundo es lo real del que lo necesario y lo posible no son más que provincias" (p.407)).

3. Pero lo dicho más arriba conduce a mi interpretación de Marx a un problema. ¿No sostuve aquí que Marx postulaba que los individuos *siempre-ya* eran individuos sociales e históricos, existentes en situaciones de interrelación entre sí y con los objetos naturales? ¿Y que *siempre-ya* hacían esto en el vector de las estructuras existenciales de sus tendencias al autodesarrollo y autoidentificación, por un lado, y a la búsqueda de relaciones internas comunitarias, por el otro?. Y si sostuve estas afirmaciones, lo que es el caso ¿no estaría el uso del giro "siempre-ya" implicando una contradicción de ellas con la otra afirmación que acabo de formular acerca de que Marx denegaba las filosofías de lo incondicionado?. Efectivamente, decir que *los hombres* (todos) poseen *siempre-ya* tales y cuales características ¿no implica reintroducir las modalizaciones absolutizantes en las predicaciones ontológicas?. Si esto fuera así, entonces ¿no sería mi interpretación contradictoria o incorrecta, o la misma perspectiva ontológica de Marx contradictoria o no realmente superadora de las filosofías de lo incondicionado?.

El problema, en síntesis, podría plantearse así: Según mi interpretación, la perspectiva ontológica de Marx liquida las predicaciones incondicionantes en un dominio, pero las reintroduce en otro y, por lo tanto, no se libera totalmente de las filosofías de lo incondicionado.

Ahora bien. Creo que podemos salir de esta inconsistencia si a su vez debilitamos el uso del "siempre-ya". Creo, además, que una interpretación débil de las consideraciones más globales de la "naturaleza humana" son compatibles con intuiciones presentes en el mismo Marx:

i. Es cierto que Marx establece rangos más o menos variables. Dentro de una estructura de necesidades o tendencias, como vimos, es posible una variación considerable de lo que podría satisfacerlas. Este es un primer sentido en el que Marx rechaza visiones incondicionantes. Por ejemplo, el espíritu privatista burgués es sólo una forma históricamente específica de ligar la tendencia al autodesarrollo y la autoidentificación en un marco de relativas escasez y abundancia en un contexto de relaciones predominantemente externas<sup>163</sup>.

ii. Frente a estos rangos de características sumamente variables de los hombres, hallamos otros que no lo son. Aquí caen los existencialistas que hemos discutido en el capítulo anterior (autoidentificación diferenciada, autodesarrollo, comunidad). Este rango de características humanas son las que componen ese "segundo orden" de características humanas definitorias del hombre como individuo social. Es también el rango cuyo status estamos ahora discutiendo. Una manera de sostener simultáneamente su diferencia con los rangos de "primer orden" que mencionaba antes (egoísmo privatista, espíritus religiosos, etc.) y su status de no incondicionados es la de sostener que la constancia de la que estamos hablando es una constancia *relativa*. "Relativamente" aquí quiere decir dos cosas -i.e., funciona en los dos sentidos en que corrientemente usamos ese término como opuesto a "absolutamente"-: (1) consistiendo su peculiaridad definitoria en su diferencia con ese otro rango más variable; y (2) no siendo lo que es de modo que nos sea imposible imaginar -lógicamente hablando- que no fuera así<sup>164</sup>.

iii. Pero, si podemos imaginarnos que una característica que consideramos constante no sería el caso, entonces es porque tenemos alguna idea de en qué consistiría la situación en la que la remota variación sucedería. Pues bien, creo que esto es lo que sucede en la imaginación marxiana con la

---

<sup>163</sup> Cf. Marx (1867), criticando a Ricardo por pretender que las relaciones de producción capitalistas constituyen una "forma natural" (p.625), al economista Carey por "declarar que las relaciones capitalistas de producción son leyes eternas de la naturaleza y de la razón" (p.688), a Bentham por convertir al "filisteo burgués" en el "hombre normal" (p.756). El apetito egoísta posesivo, la "necesidad ilimitada de plusvalor" es sólo un fenómeno *específico* del capitalismo (pp.282-3).

<sup>164</sup> Así, por ejemplo, usamos estos términos del modo siguiente. Decimos que una persona es relativamente tranquila si notamos que lo es notablemente más que la mayoría de las que conocemos. A su vez, lo decimos porque de todos modos podemos imaginarnos que aparezca una situación en que deje de serlo.

figura del comunismo consumado. Su mención proyectiva de esta etapa como la del comienzo de la historia y fin de la pre-historia (en el famoso Prólogo de 1859), así como su permanente reticencia a presentar pinturas futuristas de tal sociedad, sugieren a mi entender que existía allí un punto en que *su* concepción presente del hombre podría comenzar a fallar. En efecto ¿en qué sentido podríamos hablar aún de *deseos o tendencias* a, p.e., las relaciones comunitarias, allí donde ya no hubiera obstáculo alguno para que acontecieran?. Existen tales deseos, y existen estructuralmente para ciertos hombres, sólo si aquello que los satisfaría no está totalmente presente, y más bien resulta predominantemente ausente.

iv. Así, la afirmación de caracteres constantes es consistente con el postulado anti-filosofías de lo incondicionado si todas las predicaciones ontológicas fuertes que hacemos van acompañadas de un horizonte admitido de falibilidad. No me parece que una posición así sea lógicamente objetable. Y, si lo fuera, aduciendo que el mismo enunciado falibilista que acabo de enunciar sin embargo pretende no ser él mismo falibilista, y que nos hallaríamos por tanto en una autocontradicción, entonces respondería que tal autocontradicción no me parece una buena razón para descartar el falibilismo ontológico, pues la crítica misma de él lo afirmaría. Una racionalidad de la contingencia no es atacable por una racionalidad de la necesidad, porque sus fracasos ocasionales sólo probarían su éxito formal, o trascendental, *aquí y ahora*<sup>165</sup>.

4. Ahora estamos en condiciones de retornar al interrogante que quedó planteado al final del apartado anterior. Si el punto de partida ontológico de Marx no consiste en la afirmación de algún polo incondicionado sea a nivel de los universales sociales orgánicos o a nivel de los individuos desgajados, entonces, ¿cuál es?

Marx nos lo dice explícitamente en dos ocasiones:

Las premisas de que partimos no tienen nada de arbitrarias, no son ninguna clase de dogmas, sino premisas reales, de las que sólo es posible abstraerse en la imaginación. Son los individuos reales, su acción y sus condiciones materiales de vida, tanto aquellas con que sea han encontrado como las engendradas por su propia acción. Marx (1845-6): p.19.

Individuos que producen en sociedad, o sea la producción de los individuos socialmente determinada: este es naturalmente el punto de partida. El cazador y el pescador solos y aislados, con los que comienzan Smith y Ricardo, pertenecen a las imaginaciones desprovistas de fantasía que produjeron las robinsonadas dieciochescas. Marx (1857-8): vol.i, p.3.<sup>166</sup>

Aquí se ve cómo Marx sitúa a los individuos, en su relación con su entorno, como estando en un juego de doble impacto. Para todo individuo, este siempre-ya tiene fuera de sí otredades. Estas “otredades” (otros individuos, objetos naturales y artificiales por otros -o por él- creados) se conectan sin embargo a él de modo interno: él llega a ser algo sólo como resultado de alguna “partida” de ese juego de inter-determinación, en el que produce y es producido.

Ahora bien ¿en qué consiste este “juego” irreductiblemente ambiguo de la subjetividad humana, por la que ésta actúa y recibe el mundo al que está conectada? ¿qué esquemas conceptuales pueden elucidar este, para usar palabras de Cortázar, “sentimiento de no estar del todo en cualquiera de las estructuras, de las telas que arma la vida y en las que somos a la vez la araña y la mosca”<sup>167</sup>?

Creo que podemos dar alguna cuenta de este juego en el esquema que yo llamaría de *los individuos sociales en las espirales de determinación*.

<sup>165</sup> ¿Quiere decir que el falibilismo es infalsable? Evidentemente, una pregunta así carecería de sentido: el falibilismo no es una hipótesis empírico-científica.

<sup>166</sup> Para ver los referentes textuales de la crítica marxiana, Cf. Smith *Investigaciones...* p.4, y Ricardo, *Principios...*, p.10.

<sup>167</sup> Cortázar, *La vuelta al día en ochenta mundos*, p.32 (vol.i).

i.\_ Llamo espiral de determinación a la estructura de desarrollo de un proceso de interacción o interdeterminación de al menos dos entidades tales que siguen secuencias del tipo [ $\dots A-B \rightarrow A' \dots$ ], [ $\dots B-A \rightarrow B' \dots$ ].

Las entidades A y B se conectan interactivamente. De cada ronda de contacto se siguen variaciones en ambas, provocando un nuevo status o figura de ellas (A' o B'). Llegado el caso, el cambio puede ser fundamental (An devenir en An+1 como C, o Bn en Bn+1 como D).

ii.\_ Veamos algunos ejemplos de espirales de determinación presentes en Marx.

Primera espiral: en la relación entre el trabajador y el mundo natural. En un momento un trabajador quiere producir un objeto. Los recursos que tiene para ello en la naturaleza circundante son determinados y limitados. Esto ya provoca una variación en los planes del trabajador (A') (por ejemplo, llevándolo a elegir producir algo que no era estrictamente lo que deseaba). El trabajador opera sobre esos recursos transformándolos (B') en un producto útil.

Segunda: En la relación entre obrero y capitalista. En un momento un individuo se apropia de medios de producción, y emplea a otro -que no ha podido efectuar tal apropiación ni otra semejante- para que los use en un proceso de trabajo dándole al primer individuo sus resultados materiales a cambio de alguna remuneración. De esta entrada en relación entre estos dos individuos resulta su transformación concomitante a los roles sociales de capitalista y obrero.

Tercera: Relaciones fácticas y relaciones jurídicas. La relación entre obrero y capitalista que acabamos de recordar es una relación de hecho, sin estructuración jurídica. En un momento siguiente puede generarse una cristalización jurídica por la que la apropiación del capitalista de los medios de producción y el contrato de compra-venta de la fuerza de trabajo del obrero resulten *derechos* sostenidos coactivamente por un aparato estatal. Como resultado de esta institucionalización, los roles de obrero y capitalista devienen roles jurídicos.

Cuarta: Una revolución socialista. La disolución de la figura fáctica y jurídica de la relación de la propiedad privada de los medios de producción y su puesta bajo gestión democrática colectiva, acontecimiento que resulta de una lucha entre obreros y capitalistas, produce a su vez la disolución de los mismo roles fácticos y jurídicos de empleado y empleador en el circuito productivo, de capitalistas y obreros.

Ahora bien, las cuatro espirales que hemos visto son ejemplos de espirales de relación individuo-cosas e individuo-individuo. Nótese que ambas espirales son, en cada caso, longitudinalmente abiertas (el desarrollo tecnológico puede profundizarse, variando así aún más el medio geográfico y las capacidades productivas; la relación entre obreros y capitalistas puede desaparecer; etc.) y transversalmente conectadas (la relación de poder fáctico y jurídico entre capitalistas y obreros está conectada a una determinada relación -en este caso desigual- de apropiación de ciertos bienes del mundo más o menos escasos -en este caso los medios de producción). Estos dos patrones de interacción fueron los que ante todo ha desarrollado Marx en sus trabajos teóricos explícitos: el materialismo histórico presta un entramado categorial (fuerzas productivas, relaciones de producción, edificios jurídico-políticos e ideológicos) bajo cuya articulación desarrolló análisis empíricos específicos (investigaciones "políticas" como las del *Dieciocho Brumario*, o investigaciones "económicas" sobre el surgimiento y desarrollo del capitalismo en Inglaterra como las de *El Capital*<sup>168</sup>).

iii.\_ Ahora bien, podemos ponernos de acuerdo acerca de la tesis de que todo mecanismo de interdeterminación entre dos entidades cualesquiera A y B es correlativo de eventos al interior de A y B. De otro modo A y B no entrarían propiamente en contacto, ni se producirían determinados

<sup>168</sup> Cf. Sazbón (1988) para una elucidación de la modelización de la investigación marxiana tal como aparece en el *Manifiesto*.

efectos en ellas a partir de tal contacto. Es preciso, así, que afirmemos que existe una complejidad interna de las entidades relacionadas en donde se juegan, precisamente, los procesos de modificación.

En el caso del mundo social, estas modificaciones pueden tener que ver con diversos mecanismos fisiológicos, psicológicos, etc. Marx no habló de todos ellos. Sus teorizaciones, sin embargo, (además de suponer muchos mecanismos) hicieron hincapié en otros. Aunque no puede decirse que tales desarrollos teóricos hayan sido sistemáticos y completamente explícitos, sí pienso que pueden extraerse interpretativamente. Diversas espirales de determinación específicas operan aquí. Yo quisiera señalar ahora la presencia de un esquema:

- I. figuraciones prácticas
- II. principios formadores de deseos y creencias más variables
- III. principios formadores de deseos y creencias más constantes

Los hombres son básicamente entidades prácticas (seres que trabajan, hablan, hacen guerras, etc.). Es en esas prácticas que modifican el mundo circundante y son modificados por él. Es en esas prácticas en las que se constituyen figuraciones cognitivas y desiderativas de sí mismos y de lo circundante. Pero hacen esto último no de un modo cualquiera, sino, en cada caso, en el marco de ciertos códigos de construcción de esas configuraciones. Aquí opera ya una primera espiral (I-II). Un mismo fenómeno presunto puede cristalizar en figuraciones desiderativas y cognitivas distintas según un agente en cuestión funcione con principios formadores diversos. Por ejemplo, un cura cristiano medieval y algún tipo de ilustrado ateo del siglo XVIII tendrán consideraciones distintas acerca de lo que un monarca significa: para el primero la figura del monarca puede ser una mediación de la figura divina en la tierra, detentora correcta de su función articulante y jerarquizante; para el segundo, por el contrario, tal figura será tal vez sólo una incorrecta exacerbación de la ambición de un sujeto en su búsqueda de extender su dominio sobre los demás. Ambos perciben figuras distintas en el monarca porque ambos operan con principios formadores diversos: el primero cree en la existencia de un universo significativo y jerarquizado, cuyo organismo está inyectado de la articulación divina, a la que juzga a su vez como benévola; el segundo, por su parte, cree que el mundo es un conjunto de entidades atómicas no definidas en principio por una red universal de significación, entre las cuales se hallan los individuos humanos, que se caracterizan por amar su libertad individual y acumular poder sobre lo que los rodea, y considerará simultáneamente deseable que no haya extralimitaciones en este amor por la independencia y el dominio que puedan llevar a su auto-frustración. Vemos así cómo II opera sobre I. Pero también deberíamos ver cómo I opera sobre II: ¿por qué los principios formadores del iluminista resultan tan escasamente presentes en la población medieval y sin embargo tan extendidos en la era mercantil y capitalista? ¿no será porque las prácticas efectivas de la mayoría de los individuos sociales ha cambiado notablemente, que hombres antes anexados a comunidades cerradas y continuas y jerárquicas -el monasterio, la gleba, los gremios, etc.- ahora se mueven rápida y desgajadamente del campo a la ciudad, de una ciudad a otra, de un mercado a otro? Este cambio en las prácticas efectivas conlleva nuevos "inputs" que hacen estallar los principios anteriores de la subjetividad de los individuos con las que éstos organizaban su vida.

Pero si bien estos principios varían, pareciera también que otros permanecieran constantes. Dos preguntas retóricas nos traen esto al campo de atención: ¿por qué los miembros del estructurado sistema medieval, cuando les fue posible, se lanzaron hacia la aventura urbana y personal? y ¿por qué, una vez entrados los hombres a la plena cultura del negociante desgajado, se enrolan a la vez nuevamente en ejércitos, asisten a clubes, parroquias, etc., y claman por la fraternidad? Pareciera que hay aquí dos búsquedas que, aunque han chocado entre sí, no quieren sin embargo ser abandonadas completamente por los sujetos. Han descuidado la búsqueda de sistemas de interacción social, regidos por relaciones armónicas y personales, por la búsqueda de una vida

singular, autodesarrollante. Pero luego han “extrañado” lo que alguna vez, en parte, tuvieron: anomizados y solitarios en la jungla mercantil se han preguntado cómo hacer para que el prójimo no fuera siempre y ante todo un enemigo o un medio. Pareciera, entonces, que de un lado y otro de las transiciones había principios que, aunque muy generales, eran comunes. Nuestros hombres de transición podrán, así, pensar que, después de todo, algo tenían en común el monarca y el hombre de negocios (cierta sed de singularización) y el artesano con el soldado (cierta necesidad de integrar un complejo interaccional con un “nosotros” enunciador fuerte y sólido). Vemos así también que esquemas muy generales pueden especificarse en diversos esquemas menos generales, aunque aún bastante amplios. Ahora bien, es en esta segunda espiral de la interioridad en la que sitúo los existenciaros que creo están sistemáticamente subyacentes en Marx y que caracterizan su pensamiento ontológico y normativo, así como explican porqué éste ha tenido y sigue teniendo tanta capacidad de fascinación.

*iv.* Efectivamente, creo que en las intervenciones descriptivas evaluativas de Marx se encuentra siempre subyacente, de un modo permanente y sistemático, la percepción de Marx de lo que está en juego en la espiral de determinación en la que juegan los existenciaros del individuo social: todo hombre es en relaciones con otros y en el curso del cambio histórico; y básicamente aspira a que estas relaciones sean comunitarias, pero en simultaneidad con un igualitario proceso de autodesarrollo y autoidentificación diferenciada de cada uno.

Aunque las espirales de determinación que presenté aquí han sido poco trabajadas por Marx en su “lado interno” (el esquema I-III de *iii.*), sin embargo, las teorizaciones de su “lado externo” (del tipo de las presentes en *ii*) son su gran contribución explícita. Y esta contribución (: mostrar las *condiciones* en las que toda interioridad deviene (el “campo de acción”, como lo refiere Marx en el capítulo V de *El Capital*)) no es incompatible con una perspectiva “interiorista”, sino estrictamente correlativa y complementaria de ella.

Es en este punto que quisiera tornar a las consecuencias meta-éticas de la concepción marxiana del individuo social. Estas pueden ser ordenadas, en mi opinión, en la tesis de que Marx presta el esquema necesario para destrabar el debate entre comunitaristas y liberales en el campo de la discusión contemporánea. Esta discusión, a mi entender, es una reedición del dilema hegeliano al que Marx se enfrentó con éxito. Hoy hace falta reeditar, junto con el nuevo dilema, una nueva solución.

#### **III.4. Correlatos y proyecciones meta-éticas**

Quisiera ahora desarrollar la complementaria perspectiva meta-ética que a mi juicio emerge de los elementos de la ontología marxiana que hemos estado considerando. En efecto, podemos afirmar que en una intervención teórico-política existe un cierto entrelazamiento entre las perspectivas ontológicas y las perspectivas deontológicas. Por un lado, los intereses normativos determinan una elección problemática determinada para la indagación descriptiva, estableciendo un índice de relevancia respecto de los dominios de investigación. Pero, por otro lado, toda indagación y expresión normativas movilizan hipótesis auxiliares sobre la naturaleza de las entidades a las que se refieren prescriptivamente. En este sentido, la dos indagaciones corren paralelas y sus resultados son correlativos e inter-relevantes: una investigación profunda de un ser acaba elucidando sus tendencias preferidas e identificadas como debidas, mientras que un esfuerzo normativo concreto requiere (auto)aclarar los caracteres esenciales del sujeto que se interpela a la acción. En lo que sigue veremos el impacto que la perspectiva ontológica marxiana comporta en su modo especial de organizar la intervención normativa (i.e., su perspectiva meta-ética)<sup>169</sup>.

1. Ser libre. Yo soy libre de elegir esto o aquello para hacer (p.e.: puedo hacer o no hacer una huelga). Frente a un conjunto de acciones posibles, puedo optar por una o por otra. No dependo entonces, al parecer, de ellas mismas (de mi representación de ellas y sus consecuencias) como fundamentos absolutos, suficientes, para determinar mi elección.

Entonces ¿de qué depende que yo haga o no haga huelga? Puede que dependa, acaso, de algo "mío", "interior", de alguna estructura interna de determinación, un criterio, un deseo, un esquema de preferencias. Yo puedo tener valores, digamos, más "solidaristas" que mi compañero, por ejemplo, lo que conlleve que, a pesar de que ambos trabajemos de lo mismo en el mismo sitio y en las mismas condiciones generales, yo elija hacer huelga y él no.

Pero este esquema interno sólo se activa o detona como función de que existan allí afuera cursos de acción factibles que satisfagan mis exigencias y una situación que las haga relevantes.

De afuera hacia adentro y de adentro hacia afuera, entonces. Ambos conjuntos se co-constituyen, además. Yo veo y elijo algo porque satisface mis exigencias. Pero yo quiero tal tipo de cosas porque ellas han llegado a seducirme, a formarme una disposición a desearlas. Se dan, así, ciclos espirales genéticos de constitución del querer. Siempre-ya existen el adentro y el afuera, y en medio un "yo" que se va constituyendo y va, a su vez, transformando ambos polos, hasta cierto punto.

Tengo libertad respecto de un material de elección disponible. Pero sin embargo, al parecer, no tengo libertad respecto de aquello en virtud de lo cual tengo aquella libertad: mi esquema de

---

<sup>169</sup> Para puntualizar esta relación podríamos apelar a una analogía con la visión lakatosiana de los programas de investigación científica (Cf. Lakatos (1970)). Una intervención teórica en política tiene un "núcleo duro", constituido por un conjunto de supuestos ontológicos y deontológicos, los cuales son elaborables en diversas variantes ónticas y deónticas, las cuales constituyen series teóricas específicas que funcionan como un "cinturón protector". Las teorías de este segundo conjunto pueden variar en gran medida, pero siempre dentro del rango que el núcleo les traza. Aunque Lakatos no discutió explícitamente la relación entre el nivel normativo y el descriptivo, podríamos decir que en su propia posición subyace esta relación. Basta considerar su apelación frecuente a la noción de "cánones de honestidad científica". Así, cuando me refiero en este trabajo a los núcleos (de)ontológicos de una intervención teórica en política (como las del contractualismo, la hegeliana o la marxista), estoy refiriéndome a los "núcleos duros" ontológicos y deontológicos en función de cuyo trazado de tematizaciones y procedimientos posibles se desarrollan sus teorizaciones específicas ónticas y deónticas sobre lo que es y debe ser. Supongo también, por tanto, que en el núcleo conceptual de estas intervenciones subyacen, entrelazadas, concepciones normativas y descriptivas básicas, cuya separación radical es posible sólo a costa de disolver la identidad del programa general.

evaluación interno, de formación de deseos y creencias. Elijo ir a la huelga, y podría haber elegido lo contrario. Pero ¿elijo ser “solidarista”?<sup>170</sup>

Puedo tener libertad respecto de algún conjunto de esas estructuras de formación de deseos y creencias. En efecto, puedo, a menudo, desear “no ser así como soy en tal aspecto” -no ser “impulsivo”, por ejemplo, o no ser “obsesivo”, por ejemplo-. Pero si soy libre, por tanto, de *ese* estándar ¿no lo soy en virtud de otro del que no soy, a su vez, libre?

¿Existe un “yo” fuera de todo estándar y que juzgue a todos ellos de manera radicalmente autónoma? ¿Existen acaso, en otra posibilidad, una estructura -o conjunto de ellas- básica, primigenia, fundamental, que es uno-en-uno conmigo y *por la cual* soy libre respecto de todo lo demás -aunque no respecto de ella, piedra de toque de mí mismo, frente a la cual no habría desdoblamiento posible-? ¿O se trata de que, simplemente, todo estándar o criterio adviene a mí desde el exterior? ¿O acaso lo que se da es algún tipo de juego más complejo en espirales de determinación, en el que las estructuras se construyen en mi interior con la doble participación irreductible del adentro y del afuera?

Los párrafos anteriores introducen, a su modo, el viejo problema filosófico de la autonomía. No pretendo resolverlo aquí, sin embargo. Pero sí quiero elucidar cuatro posiciones acerca del modo de entender aquello en virtud de lo cual elegimos un curso de vida o de acción, i.e.: cuatro respuestas a la preguntas ¿qué relación tiene un sujeto con las estructuras de determinación de preferencias con las que elije? ¿las elige a su vez completamente, elige con ellas, es formado en ellas, ambas cosas?:

- (1) aquello en virtud de lo cual elijo es a su vez absolutamente elegido por mí;
- (2) aquello en virtud de lo cual elijo es -en sus estructuras básicas- co-extensivo conmigo mismo;
- (3) aquello en virtud de lo cual elijo es incorporado totalmente a mí por mi formación biográfica;
- (4) aquello en virtud de lo cual elijo es formado en espirales de determinación en las que yo mismo y mi exterior operan y cambian.

La primera posición podemos atribuírsela, en la tradición filosófica, a alguien como Sartre<sup>171</sup>. La segunda a alguien como Kant o a alguien como Mill<sup>172</sup> y, en general, a las corrientes liberales prescriptivistas (o consecuencialistas) neo-contractualistas del presente. La tercera, a su vez, podemos atribuirla, en la lejanía, a Aristóteles<sup>173</sup> y, hoy, a “comunitaristas” como MacIntyre y Taylor. La última posición, finalmente, entiendo que es atribuible a un desarrollo contemporáneo del pensamiento de Marx que podemos y debemos efectuar.<sup>174</sup>

---

<sup>170</sup> Esto nos introduce también la pregunta: ¿es lo mismo ‘libertad de hacer A o B’ que ‘libertad de elegir hacer A o B’?

<sup>171</sup> Cuando nos habla, por ejemplo, de la posibilidad de un “futuro descalificado de pasado” (Cf. Sartre “Determinación y libertad”).

<sup>172</sup> En sus descripciones de las estructuras trascendentales extra-fenómicas del sujeto moral, incluyendo el dispositivo aparentemente algorítmico del imperativo categórico (en el caso de Kant), y del principio “natural” de utilidad (en el caso de Mill). Estas concepciones parecieran reaparecer, de un modo algo más sofisticado, en los dispositivos de la “posición original” de Rawls y del “nowhere point of view” de T.Nagel: ambos intentan, a su manera, reconstruir la figura del sujeto-con-derechos-y-deberes-como una entidad incondicionada.

<sup>173</sup> No sin ciertos reparos, por cierto, teniendo en cuenta la tensión que hay en la ética aristotélica entre las exigencias teleológicas de la naturaleza humana, por un lado, y las del éthos en que se forma el phrónimos, por el otro. (Acerca de esta ambigüedad de encuadres en Aristóteles, Cf. MacIntyre (1966): cap.7 y (1984): cap.12).

<sup>174</sup> Que “debamos” efectuar este “desarrollo” supone aquí dos cosas. En primer lugar que, como veremos en esta sección, tal aporte es en potencia superador de los otros. Y en segundo lugar que, como veremos en la

En el resto de esta sección (III.4), quisiera presentar un análisis tentativo de las posiciones que acabo de mencionar, argumentando que (4), aunque en estado de subdesarrollo, es en perspectiva la mejor.

2. Comencemos por la posición sartreana. No tengo a este respecto mucho que agregar al análisis crítico que ya presentó alguna vez Merleau Ponty<sup>175</sup>. Como éste señaló, en la medida en que nos situemos en el punto de vista radical de la ipseidad de Sartre, no podremos comprender porqué un individuo siente necesidades, deseos, o delibera. En efecto, si la esfera interna de la subjetividad es totalmente descualificada, al punto que se afirme que nada operará en ella que no haya previamente sido elegido por el sujeto, con criterios de elección que también son, a su vez, absolutamente elegidos por él, entonces lisa y llanamente este sujeto no podrá elegir nada, pues no habrá nada en sí mismo en virtud de lo cual pudiera ser impactado motivatoriamente. Toda comprensión de una elección nos lleva, en su regresión, a la aparición de supuestos desde los cuales se elige. El error de Sartre consiste en pretender que tales supuestos son todos ellos trascendentalmente eliminables en algún lugar de la regresión.

Aquí se ve reproducida la misma incoherencia interna que conlleva la sustancialización radical del *cogito* cartesiano. Así como, propiamente, no puede hablarse de conocimiento por parte de una entidad absolutamente cerrada sobre sí, tampoco puede hablarse allí de acción o deliberación.

Creo que en la postura sartreana acerca de la libertad radical y de la moral totalmente engendrada a cada paso por un sujeto sin densidad interna opera en su aspecto más superficial el ideal moderno del individuo independiente desgajado. Taylor ha mostrado en su ensayo sobre el ideal de la autenticidad lo que una lectura superficial de la autofirmación conlleva<sup>176</sup>: una incapacidad de autocomprensión, en la medida en que el exacerbamiento de la singularidad obstaculiza la visión de todo horizonte pre-determinado de inserción<sup>177</sup>.

3. Si en la posición (1) encontramos expresado del modo más crudo la pintura moderna del individuo como un sujeto totalmente desgajado, en las posiciones (2) y (3) vemos una discusión mucho más difícil de destrabar<sup>178</sup>. Para mostrar las debilidades de estas posiciones se requiere un análisis más arduo, del que aquí presento un adelanto.

Para la posición (2) sí, y para la (3) no, existe un dispositivo de determinación de lo bueno que yace en el sujeto de modo independiente de las concepciones de lo bueno culturalmente formadas. Taylor, en su (1989:2.1) expresa esto diciendo que para los primeros los estándares de evaluación se *inventan*, mientras que para los segundos se *adoptan*. En efecto, para las diversas

---

próxima sección (III.5), la perspectiva marxiana de la subjetividad ha de ser sacada de una obturación hermenéutica que, en la tradición marxista, ha tendido a despreciar su consideración. En ambos casos, a su vez, estamos presuponiendo que la perspectiva en cuestión en Marx no ha sido explícitamente desarrollada, y esto por las razones que dí en el capítulo anterior: i.e.: (i) por el acento en la crítica a la perspectiva “subjetivista” de los economistas clásicos y los contractualistas; y (ii) por el acento en la elucidación de las *condiciones* en que todo evento subjetivo tiene lugar (los descubrimientos del materialismo histórico). Este énfasis crítico de Marx al subjetivismo abstracto, en su hipérbole, lo ha llevado a errores fundamentales en su teoría del valor (Cf. el Apéndice III *infra*).

<sup>175</sup> Me refiero al que se expone en el último capítulo de su *Fenomenología de la percepción*.

<sup>176</sup> Cf. Taylor (1991).

<sup>177</sup> Es cierto, sin embargo, que Sartre revé prácticamente sus posiciones más radicales de su primera época existencialista. *La crítica de la razón dialéctica* es, en este sentido, un libro que merece mucha más atención de la que, lamentablemente, se le ha dedicado.

<sup>178</sup> Cf., para una buena articulación de la discusión, establecida allí en términos de “universalismo” y “particularismo”, Guariglia (1994).

versiones del liberalismo filosófico -hundan éstas sus raíces en Locke o en Kant, en Mill, en el “liberalismo económico” (como Nozick) o en el “liberalismo político” (como Rawls)- el individuo *entra* a las formaciones socio-culturales con un conjunto de criterios de determinación de lo bueno o lo justo tales que, por un lado, no dependen en su constitución de la cultura a la que evaluarán y, por el otro, resultan lógicamente suficientes para llevar a cabo esta evaluación. Del otro lado, visiones como las de un Taylor o un MacIntyre sostienen que no hay tales estructuras de determinación inherentes al sujeto que no sean producidas en el seno de las instituciones culturales y sus ritos funcionales de socialización.

Considero que estas dos visiones cargan, cada una, con una anomalía que las debilita seriamente.

En cuanto al liberalismo, éste resulta incapaz de explicar cómo sus fórmulas universales adquieren la mediación para ligar obligaciones y patrones específicos en el mundo de la vida corriente. Esta dificultad vale tanto para el liberalismo formalista o procedimentalista estrictamente kantiano, como para el “material” o “substantivo” del tipo del utilitarismo de Bentham o un Mill o de la teoría de la justicia de Rawls. Las dificultades del primero ya han sido elucidadas con claridad por Hegel<sup>179</sup>: si afirmamos que el principio de universalización que involucra el imperativo categórico es suficiente para evaluar las máximas que se forman a partir de nuestras inclinaciones inmediatas, entonces nos equivocamos porque el procedimiento no alcanza por sí mismo para estipular *qué* puede ser universalizado, sino que simplemente identifica algo para lo cual *ya* teníamos una preferencia específica constituida<sup>180</sup>. Las dificultades del segundo, por su parte, han sido señaladas por comunitaristas<sup>181</sup>. Por ejemplo, consideremos el primer principio rawlsiano<sup>182</sup>: ¿qué “libertades” han de entrar aquí en consideración, contando como miembros de la extensión proyectada de tal principio? ¿entraría por ejemplo la libertad de todo individuo de participar de la propiedad de los medios de producción? ¿a qué hemos de apelar para responder a esa pregunta?. En la respuesta a estas preguntas aparecen los contenidos culturales específicos que los creyentes en la neutralidad valorativa del punto de vista del Estado, de la moral o de la justicia pretendían haber logrado excluir de los fundamentos de determinación o evaluación: son necesarios, en las

<sup>179</sup> Cf. Hegel (1807): el apartado sobre “El espíritu cierto de sí mismo. La moralidad”, y (1821): ## 129-40.

<sup>180</sup> Para una reseña de estos argumentos críticos, Cf. mi (1996a). En términos resumidos, mi posición sobre Kant en este punto es la siguiente: (i) tiene el mérito de haber descubierto una estructura operatoria presente trascendentalmente en, al menos, el sujeto moderno occidental: el deliberar universalista; (ii) cometió la falacia formalista de suponer que esa estructura deliberatoria era por sí misma suficiente (i.e., algorítmica) para determinar como moral o inmoral una máxima; (iii) la ceguera hacia lo particular que entra como principio material determinando el campo de aplicación del procedimiento formal se sigue de su ontología antropológica *abstracta*, consistente en suponer un desgajado sujeto trascendental ahistórico y atomístico; (iv) de este modo, Kant -y muchos kantianos- no pueden ver la *lucha* que se libra dentro y entre los individuos por la determinación de los principios materiales que regularán la proyección sustantiva del esquema formal: i.e., Kant no ve el problema de la lucha por la hegemonía, y las estructuras ontológicas y ópticas más complejas que ésta revela (y son estas luchas materiales las que precisamente, en sus resultados, acaban frustrando los proyectos bien intencionados de los socialdemócratas, sin que ellos entiendan cómo pudo suceder cuando ellos tenían, en el Estado, tanta “buena voluntad”); (v) así, aunque Kant quiere ir más allá del individualismo posesivo y dominador del liberalismo característico, no lo logra puesto que, junto a la elucidación del esquema universalista, su gran contribución, borra de su vista el conjunto del que proviene lo que lo perturba: las motivaciones sustantivas, materiales, culturales, desiderativas, etc.

<sup>181</sup> Cf. Taylor (1989): sec. 3.3; y MacIntyre (1984): p.153.

<sup>182</sup> Cf. Rawls (1971): #46: “Cada persona ha de tener un derecho igual al más amplio sistema total de libertades básicas, compatible con un sistema similar de libertades para todos”.

mismas premisas, si se quiere que un argumento normativo vehiculice a la acción (lo que es, después de todo, esencial de él)<sup>183</sup>.

Vemos entonces que, al producir una hipóstasis sustancialista del individuo desgajado con el conjunto de sus criterios evaluativos básicos, el liberalismo filosófico se ve privado de lo necesario para entender cómo se generan argumentos morales en los que esos criterios ligan decisiones específicas<sup>184</sup>.

Críticos del liberalismo filosófico, como Taylor o MacIntyre, se asientan precisamente en la temática ausente en sus criticados: la cuestión de la formación u ontogénesis del sujeto moral. Desarrollan para esto teorías de las *prácticas* (MacIntyre) o de las *redes de interlocución* (Taylor). El énfasis ahora está puesto no ya en si -y cómo- los sujetos generan estándares culturales específicos, sino en si -y cómo- los *adquieren o adoptan*. Pero en este desplazamiento de énfasis se aloja la anomalía consistente en su dificultad para comprender porqué existen *cambios* en las culturas, i.e., por qué individuos que antes sostenían un estándar pasan a dejar de considerarlo como un miembro de las “tablas de la virtud” o una “fuente moral”. Responder, como haría MacIntyre, que cambian los tipos de prácticas sociales predominantes, es desplazar el problema sin resolverlo, puesto que lo que precisamente queremos entender es por qué los sujetos optan por ese cambio. Afirmar, como Taylor, que existen diversas vetas en una misma cultura es, también, pretender disolver el problema a costa de multiplicarlo. Lo que necesitamos entender aquí es cómo se hace posible una *crítica*, por parte de los sujetos, a los estándares de moral positiva a cuyos roles estipulados se los quiere insertar en los diversos mecanismos de socialización. Aristóteles no parecía tener que enfrentarse con este problema -puesto que, o bien la *polis* clásica era (o le parecía) sumamente estable u orgánica, o desautorizaba metafísicamente a los objetores (como en el caso de los esclavos). Hegel sí tuvo que hacerlo (puesto que tenía frente a sí la hecatombe cultural y política del ciclo revolucionario burgués), pero el expediente de su ontología del Espíritu le permitió trasladar la explicación (y justificación) de los cambios culturales a la lógica teleológico-objetiva con que aquella entidad jugaba en el “juego del amor consigo mismo”<sup>185</sup>. Pero los puntos de vista de Aristóteles o Hegel ya no son hoy accesibles para los nuevos filósofos comunitaristas. Su enfoque funcionalista de los fenómenos culturales deja, así, sin poder “articular” el lado autónomo de los sujetos modernos frente a sus propias instituciones históricas<sup>186</sup>.

Creo entonces que, frente a dos posiciones que no pueden explicarnos cómo se forma el sujeto moral o cómo éste resulta ser un sujeto crítico, debemos preguntarnos si hay algún otro candidato en el horizonte que nos pueda prestar alguna ayuda. Pues bien, creo que en la perspectiva marxiana podemos encontrarla.

**4.** Respecto de la perspectiva meta-ética de Marx, sobre la cual han habido tantas discusiones en el seno del marxismo anglófono contemporáneo<sup>187</sup>, quisiera aquí plantear mi posición, que puede resumirse en la siguiente cadena de enunciados, que ilustraré brevemente más abajo:

---

<sup>183</sup> Una crítica con esta estructura argumentativa, esta vez destinada al utilitarismo de Bentham, puede verse en Marx (1867): p.755-6.

<sup>184</sup> Para una identificación de los supuestos ontológicos presentes en todas las versiones del liberalismo, aún en sus más “democráticas” o sensibles a la problemática de la desigualdad social, Cf. Macpherson (1985): cap.1. Macpherson extiende su señalamiento aún a la visión rawlsiana de la justicia distributiva (Cf p.24).

<sup>185</sup> Hegel (1807): p.16.

<sup>186</sup> No es casual que alguien como Walzer termine apelando a Marx o a Gramsci para explicitar lo que entiende por “crítica social”. (Cf. Walzer (1987):cap.2). No incluyo sin embargo a Walzer en las críticas que acabo de señalar.

<sup>187</sup> En lo concerniente al desarrollo de programas normativos, a lo largo de los últimos veinticinco años se ha venido desarrollando desde el marxismo analítico una extensa producción teórica al respecto. Siguiendo a

- [a] Marx estaba comprometido con valores relativamente invariantes como autonomía, comunidad y autorrealización.
- [b] Pero no estaba explícitamente comprometido con el valor de la justicia, porque (i) consideraba que todo principio de justicia es unilateral; y (ii) consideraba que las condiciones causales de la existencia de principios de justicia desaparecerían en el superabundante y transparente reino del comunismo desarrollado.
- [c] Pero hoy podemos afirmar que (ii) es una vana ilusión y que, por tanto, lo criticado en (i) es presumiblemente inevitable.
- [d] Por lo tanto: (1) Los marxistas deben presentar principios de justicia; (2) En su enfoque meta-ético los valores (mencionados en [a]) son relevantes para elaborar extensivamente y comprender porqué se sostiene un principio de justicia y se lo interpreta de determinada manera; y (3) A su vez, los marxistas tienen, en potencia, un enfoque más rico (i.e., más concreto -en el sentido hegeliano de esta palabra-) de la problemática normativa que sus rivales momentáneamente más desarrollados (puesto que ha de incluir no sólo la elucidación de principios de justicia y valores, sino también de creencias, necesidades, posibilidades y, en general, de las *situaciones* sociales e históricas específicas que condicionan, en cada caso, un juego moral).

Espero que en la elaboración de este argumento quede claro porqué considero que un enfoque meta-ético fundado en una reconstrucción crítica de la perspectiva marxiana puede constituir hoy un programa alternativo al liberal y al comunitarista tal que sea al menos prometedor para trabajar en él.<sup>188</sup>

[a]

Para cerciorarnos de que existe una perspectiva ética en Marx, basta repasar, por ejemplo, los capítulos de *El Capital* dedicados a la jornada laboral (cap.VIII)<sup>189</sup> y a la división del trabajo (caps.

---

Kymlicka (1990: cap.5), podríamos dividir el campo de las intervenciones de los marxistas en tres áreas: (i) los que consideran la problemática de la justicia como incompatible con los supuestos nucleares del marxismo (Buchanan, Wood, R.Miller, etc.); (ii) los que consideran la problemática de la justicia como relevante y la enfrentan partiendo del concepto de explotación (posición que a su vez se subdivide en dos grupos: (ii.a) los que enfrentan la problemática de la explotación definiéndola en términos de la extracción forzada de plus-trabajo de los obreros por parte de los capitalistas propietarios de los medios de producción -Cohen, Reiman, etc.- y (ii.b) los que definen la problemática de la explotación en términos de la distribución desigual de la propiedad de los medios de producción -Roemer, Arneson, etc.); y (iii) los que consideran la problemática de la justicia y de la buena vida centrándose en la problemática de la alienación y en su reverso propositivo del ideal de la autorrealización activa de los individuos definida en términos del desarrollo y satisfacción multilateral de las necesidades y capacidades en contextos de solidaridad no colectivista -Elster, Ollman, etc (en la caracterización de (iii) me alejo aquí de Kymlicka, que reduce estrechamente su rango a los contextos laborales, cuando en Marx y en Elster está en juego la totalidad de los aspectos de una vida)]. Estas líneas intentan elucidar lo que sería una teoría moral subyacente en la crítica marxiana a la sociedad capitalista, volcándola en principios de justicia o enunciados prescriptivos susceptibles de ser discutidos filosóficamente y políticamente. Estos esfuerzos teóricos están recién dando sus primeros frutos. Aún no han podido definir una teoría moral marxista característica.

<sup>188</sup> Como se infiere de aquí, estoy suponiendo que *existe* algún tipo de perspectiva ética en el pensamiento de Marx. Para una argumentación erudita, lúcida y terapéutica a este respecto, Cf. Geras (1985). Este texto es tan eficaz para desmontar el mito montado por las interpretaciones anti-eticistas de Marx como lo es el texto de Geras (1983) para hacerlo con el mito (en gran medida correlativo) de las interpretaciones anti-anthropologistas de Marx.

<sup>189</sup> Cf. el tratamiento irónico de Marx de la pretensión de que el trabajador elige “libremente” entrar en el juego de las relaciones de producción capitalistas (i.e, vender su fuerza de trabajo a cambio de un salario, y proceder a trabajar sobre medios de producción que pertenecen al capitalista y bajo su control disciplinario y

XI-XIII)<sup>190</sup>. De modo resumido, podemos ver cómo (en el cap.XIV) considerando tres transiciones que se dan en el capitalismo (del trabajo autocontrolado al trabajo controlado por el capitalista, del trabajo individual o cooperativo al trabajo colectivizado de la división del trabajo, y de la producción orientada al valor de uso a la producción orientada al valor de cambio) (p.615-6), Marx concluye: “De ahí que ser trabajador productivo [bajo las relaciones de producción capitalistas] no constituya ninguna dicha, sino una maldición” (p.616).

Estos tratamientos condenatorios, por parte de Marx, de la vida humana bajo el capitalismo (y bajo las otras formaciones sociales clásicas) no serían posibles, o no tendrían sentido, si Marx no sostuviera algunos valores cuya no satisfacción fuera precisamente lo que motivara su indignación. Ahora bien, esos valores pueden inferirse interpretativamente de aquellas evaluaciones marxianas de todas las formas “pre-históricas” de vida humana, y de sus proyecciones de la sociedad en que propiamente comenzaría la “historia” humana (estoy utilizando aquí la demarcación que Marx establece en su Prólogo de 1859 entre las sociedades clasistas y la post-clasista -el comunismo-). Los valores o ideales en juego son, en mi opinión, al menos los de autonomía, comunidad y autorrealización. Lo propiamente digno, para Marx, es que los hombres puedan gestionar su propio destino, que puedan hacerlo con y para los demás (además de con y para sí mismos), y lo hagan de un modo tal que la vida que así eligen sea una en la cual puedan autodesarrollarse -desplegar multilateralmente sus potencialidades- y formarse una identidad singular de sí mismos. La presencia, de modo sistemático, de estos valores en el pensamiento de Marx es, además, lo que explica por qué Marx criticaba tanto a la sociedad capitalista como a las pre-capitalistas (la primera por su obstaculización de los lazos comunitarios, y la segunda por su obstrucción de las perspectivas de autodesarrollo singular de los individuos y su afirmación autónoma): en la primera veía desarrollarse en parte el ideal de autonomía en detrimento del de

---

apropiación final del producto del trabajo) (pp. 327, 345, 354, 356, 361); la consideración de la vida del trabajador como involucrando un “desperdicio de su sustancia vital” (317); el uso de términos como “robo” y “usurpación” para describir las relaciones de extracción en las que el obrero se ve sometido (319); la confección de una lista de “necesidades morales y físicas” que el capitalismo en la fase que está considerando imposibilita satisfacer (que el obrero pueda ser algo más que mera fuerza de trabajo y ser una persona antes que un medio de producción más; que pueda “educarse”; que pueda “desenvolverse intelectualmente”; que pueda “cumplir funciones sociales”; que pueda tener un “trato social” con otros; que pueda desplegar “el libre juego de las fuerzas vitales, físicas y espirituales”; que pueda alimentarse, descansar suficientemente, tener tiempo de ocio, etc) (318-20).

<sup>190</sup> Cf. la consideración de Marx de la “dirección” del capitalista sobre los obreros como “despótica” (p.403) (en el proceso de producción capitalista los obreros “han dejado de pertenecerse a sí mismos” (405)); la consideración de las relaciones cooperativas de la antigüedad y la Edad Media como fundadas en “relaciones *directas* de dominación y de servidumbre” (406); la caracterización de los efectos de la división del trabajo moderno en el obrero como de “mutilación” y “conversión en una aberración” (438-9), como reducción de éste a “una planta de invemadero”, un “mecanismo automático”, mera “propiedad del capital”, un “idiota”, un personaje de la organicista y “absurda fábula de Menenio Agripa” (439-44); el uso de palabras como “repulsivo” (484), “vergonzoso” (482) y “bestialismo”; la mención de la “devastación intelectual” que niega a la mente “su capacidad de desarrollarse, su natural fecundidad” (487); de la falta de “autonomía” del trabajador, de su conversión de “sujeto” en “objeto” (511-2); la caracterización del reino fabril como “un mecanismo inanimado independiente de ellos [de los obreros], al que son incorporados como apéndices vivientes”, mientras “el trabajo mecánico agrede de la manera más intensa el sistema nervioso, y a la vez reprime el juego multilateral de los músculos y confisca toda actividad libre, física e intelectual, del obrero”, privándolo de un “contenido” en su actividad laboral (515-6); la pintura del “régimen fabril” como “autocrático”, “cuartelario” (516-7); la crítica a los apologetas liberales (en este caso Ganilh) al pretender que en el trabajo asalariado (en realidad “esclavitud del trabajo”, trabajo esclavo) existe “moral” (cuando en realidad existe “apropiación” y “explotación”) y “libertad” (cuando en realidad existen “clases *condenadas* a producir”) (545), en relaciones de “explotación desvergonzada” (562); etc, etc.

comunidad, y en las segundas el de comunidad en detrimento del de autonomía. Y digo que lo que se afirmaba sólo se lo hacía “en parte” porque, en rigor, los hombres sólo pueden autorrealizarse concretamente si autonomía y comunidad van juntas.

Ahora bien ¿porqué digo que Marx consideraba los valores de autonomía, comunidad y autorrealización como “relativamente invariantes”. ¿Significa esto que Marx era un “relativista moral”? ¿O bien existe, como pretende por ejemplo alguien como Cohen, la afirmación por parte de Marx de estándares independientes, trascendentes, o trans-históricos?<sup>191</sup>

En este punto quiero decir que no me parece que Marx sea ni un prototípico “relativista”, ni un prototípico “anti-relativista”. No un relativista, porque no presupone que en el pasaje de un modo de producción a otro varíen *necesariamente* los principios morales básicos. Tampoco un anti-relativista, porque tampoco presupone que lo que permanece, *por lo visto*, como constante, constituya un conjunto de propiedades hipostáticas trascendentes.

Su perspectiva ontológica le impiden ambas afirmaciones de principio, porque ambas postulan hipóstasis (el “relativismo” característico de las diversas culturas, y el “anti-relativismo” característico de *el -a-histórico- hombre*) y siguen esquemas de lo que en las secciones anteriores de este capítulo llamamos “filosofías de lo incondicionado”.

Así, prefiero decir, al referirme a los valores básicos que sostenía Marx (y que atribuía universalmente), que sostenía valores *relativamente invariantes* y no *invariables*. No afirmaba que esos valores no *pudieran* variar sino que, en general, y por lo que su investigación le permitiría afirmar, no *habían* variado y que la *tendencia* visible era a que no lo hicieran en el futuro.

Y esto último es estrictamente correlativo con el status que yo creo que Marx atribuía a los existenciaros que elucidamos más arriba: ellos también son considerados como relativamente invariantes. Y, más aún: aquellos valores son básicos en estricta correlación con el carácter de básicos de estos existenciaros: los hombres tienden a valorar fuertemente la autonomía, la comunidad y la autorrealización porque básicamente se impulsan hacia el autodesarrollo y la autoidentificación como singulares-en-comunidad. Puede tenerse una visión general de la historia como una historia precisamente por (y mientras se dé) la presencia de estas tendencias a lo largo de ella, satisfaciéndose, obstaculizándose, sublimándose, exigiendo transformaciones, etc. La afirmación descriptiva y evaluativa de constantes históricas no nos obliga, bajo las precauciones indicadas, a ningún tipo de hipóstasis.<sup>192</sup>

---

<sup>191</sup> Cf. Cohen (1983): p.443: “Since [...] Marx did not think that by capitalist criteria the capitalist steals, and since he think he steals, he must have meant that he steals in some appropriately *non-relativist* sense”; y Cohen (1995): p.2: “I endorsed -I still do- the stated severely *ahistorical* view of normative philosophy” (Cohen luego afirma que tal visión es compatible con el materialismo histórico) (en ambas citas, las cursivas son mías).

<sup>192</sup> Con esto quiero decir que, aunque me parece correcto interpretar a Marx como un universalista (en lo que se refiere a la afirmación del status de los valores y principios éticos básicos), no creo que esto conlleve, necesariamente, el tener que situar a Marx en la tradición iusnaturalista. En este sentido, difiero con la interpretación de Geras de la perspectiva meta-ética marxiana, por cuanto enrola injustificadamente a Marx en la “natural right tradition” (Geras (1985): p.255): una interpretación de este tipo, aunque tiene la virtud de identificar el universalismo marxiano (concentrado en sus dos principios a favor del control colectivo democrático de los medios de producción y de su complementario “principio de las necesidades” -de cada cual según sus capacidades, a cada quien según sus necesidades -), tiene el defecto de no ver su peculiaridad que, en último análisis, como he sostenido aquí, depende de las diferencias cruciales que la ontología marxiana tiene con aquella “tradición”. El universalismo marxiano no es en principio planteador de constantes trascendentes, sino immanentes y, por lo tanto, en principio, contingentes. Es por esto que la mera auto-inspección trascendental de un filósofo no alcanza, para Marx, para poder ver qué tendencias básicas operan en los hombres. En este sentido, el universalismo falibilista habermasiano está mucho más cerca de

[b]

Pero la presencia de estos valores o ideales no lo llevan a Marx, en primera instancia, a sostener la necesidad de afirmar *principios de justicia* (i.e., enunciados deónticos universales estipulando derechos y deberes para toda persona en relación a la distribución de los bienes socialmente producidos). La era de los principios de justicia, para Marx, si seguimos su *Crítica del Programa de Gotha*<sup>193</sup>, termina cuando se arriba a la sociedad comunista desarrollada.

En efecto, Marx presenta lo que considera predictivamente como la destrucción de la forma social capitalista y la construcción de la comunista como un proceso en dos fases. En la primera fase, la propiedad privada de los medios de producción es abolida, por lo que desaparece la partición antagónica y estructural del conjunto social en clases sociales. Sin embargo, a pesar de este salto cualitativo (de este “progreso”, como dice Marx), el comunismo no se ha completado aún, porque la nueva sociedad de transición se halla aún permeada culturalmente por los patrones ideológicos de la sociedad capitalista y el desarrollo de las fuerzas productivas aún no ha alcanzado el estadio de la hiperabundancia. Por esto, la fase inferior de la sociedad comunista tiene que estar todavía regida por principios morales y jurídicos, consistentes en la aplicación igual normalizadora a un conjunto heterogéneo (condensándose en esta etapa en el principio “a cada cual según su contribución”) con el cual se fuerza a realizar “prácticamente” lo que la cultura ideológica burguesa postulaba contradictoriamente -pues en ella los capitalistas percibían más, y los obreros menos, de lo que efectivamente contribuían). Sólo cuando la función productivista de la primera fase se ha consumado, se hace posible entonces el salto hacia la fase superior, en la que se ven superadas la escasez, los antagonismos y la división del trabajo (o al menos sus “efectos esclavizadores”). En esta fase superior, así, desaparecería la necesidad de los mecanismos reguladores de la moral y el derecho, porque ya no existirían configuraciones antagónicas de las bases materiales y económicas que los reclamaran como dispositivos estabilizadores<sup>194</sup>. El slogan “de cada cual según sus capacidades, a cada cual según sus necesidades”, que caracterizaría al comunismo desarrollado, no se trataría, en rigor, de un principio moral o jurídico<sup>195</sup>, sino que sería, en realidad, un mero enunciado descriptivo. En la visión predictiva de Marx, así, parece existir la suposición de que desaparecerán el derecho y la moral (y no sólo los que aparecen hegemonícamente en el Estado y la ideología capitalistas, sino los de *cualquier* tipo).

[c]

La superación del reino de la moral y del derecho es deseable, para Marx, porque éstos presuponen siempre un carácter unilateral: “El derecho sólo puede consistir, por naturaleza, en la aplicación de una medida igual; pero los individuos desiguales (y no serían distintos individuos si no fuesen desiguales) sólo pueden medirse por la misma medida siempre y cuando se les enfoque desde un punto de vista igual, siempre y cuando se los mire solamente en un aspecto *determinado*” (Marx

---

Marx que muchas interpretaciones del marxismo anglosajón (Cf. Habermas (1983): pp. 118-22 y (1981a): VIII.3. [3]).

<sup>193</sup> Cf. Marx (1875): pp.230-2.

<sup>194</sup> Así, para Marx, con el comunismo desaparecerían lo que hoy Rawls llama -siguiendo a Hume-las “circunstancias de la justicia”, i.e.: la existencia de una escasez material moderada e identidades y conflictos de intereses, que hacen posible y deseable la cooperación social y su formación moral y jurídica (Cf. Rawls (1971): #22; y Hume (1734): Libro III, Parte II, sección II. Para elaboraciones recientes más sofisticadas de esta temática, Cf. Lukes (1985): pp. 31-3) y Cohen (1995): cap.5, sección 10)).

<sup>195</sup> Cf. a este respecto Lukes (1985): p.57. Para una crítica de esta interpretación (la de Lukes, que aquí yo suscribo), Cf. Geras (1985):pp.261-5.

(1875): pp.231-2). Pero este tratamiento “igualitario” *parcial* conlleva “desigualdad” (p.231) precisamente por el carácter diferencial de las capacidades y necesidades de los diferentes individuos. Así, el principio “igualitario” “a cada cual según su contribución” conllevará ingresos distintos a los obreros según tengan la capacidad de producir más o menos (p.e.: si tienen más o menos aptitudes físicas o intelectuales) o tengan más o menos necesidades (p.e.: si tienen más o menos hijos que alimentar). Por tanto, por cuanto todo principio de justicia reduce el foco de consideración igual de las diversas personas a un subconjunto propio (i.e., menor y no igual) de sus características, siempre acabará implicando desigualdades. La única manera de evitar esto es promover un principio de la -como me gustaría llamarla- “igual desigualdad”, y ese es el principio “de cada cual según sus capacidades, a cada cual según sus necesidades”. Pero éste ya no sería en rigor un “principio”, porque ya no conlleva restricción alguna si nos situamos en el estadio comunista desarrollado en el que finalizan los problemas de escasez, conflicto de intereses, ausencia de motivaciones para la actividad productiva (p.232) y de relaciones directas -internas en mi sentido- sin “rodeos”(p.230)<sup>196</sup>. En este reino paradisíaco ya no tenemos por qué obligarnos a nada, todo lo que queremos nos está disponible a todos en todo momento y en la medida en que lo queremos, y produciremos todo ello sin coacción alguna, por pura vocación de ser solidarios y de participar en actividades productivas que ahora serían autorrealizatorias.

Ahora bien ¿podemos considerar plausible la esperanza marxiana en el comunismo *como* una sociedad espontáneamente justa? Si fueran plausibles sus predicciones acerca del fin de la escasez, la incomunicación, los conflictos de intereses, la multilateralidad total de aptitudes desarrolladas en los individuos, entonces el comunismo sería presumiblemente una sociedad en la que inmediata y constantemente surgiría todo lo que un mecanismo jurídico moral comunista estaría destinado a facilitar tendencialmente mediante un rodeo. Tal sociedad sería una sociedad más allá de la justicia (pues sólo cabe hablar de la última si se da en parte también su contrario). Pero la esperanza no me parece plausible y, además, me parece peligrosa.

No me parece plausible porque: la asimetría entre necesidades y recursos para su satisfacción es irreductible (aunque se acreciente extraordinariamente la capacidad productiva de una sociedad y su plasticidad, siempre habrá bienes más difíciles de producir en la cantidad requerida, y siempre surgirán nuevas necesidades que durante un período de tiempo, al menos, no podrían ser satisfechas por todos); porque no me resulta absolutamente seguro que todo conflicto de intereses provenga de antagonismos clasistas (como ha señalado Elster<sup>197</sup>, la búsqueda de bienes posicionales es una posibilidad que viene al caso); porque en sociedades de cientos de millones de personas, diversificadas al extremo -como por otro lado es preferible para un socialista- en sus construcciones culturales identitarias y en sus tipos de actividades, no me resulta tan sencillo creer que puedan existir redes *totales* de intercomunicación transparente -aunque también el desarrollo tecnológico en el área de comunicaciones sea extraordinario-; y porque el hombre totalmente desarrollado en todo lo que desea es una imposibilidad existencial. Y me parece peligrosa, precisamente porque, al no notificarse de su implausibilidad, priva a quienes así piensan de la motivación para ponerse a elaborar mecanismos de regulación que impidan que algunos, más astutos e inmorales, construyan mecanismos institucionales dominatorios (arguyendo incluso que sólo serán necesarios hasta que la fase desarrollada del comunismo advenga -i.e., posiblemente nunca).

---

<sup>196</sup> Como se ve, Marx está incluyendo como “circunstancias de la justicia” más de lo que Rawls-Hume señalaron: aptitudes intelectuales subdesarrolladas y dificultades en la comunicación y gestión cooperativa se suman a la lista.

<sup>197</sup> Cf. Elster (1985): sección 2.2.7.

Con esto no quiero decir que el proyecto socialista, en su realización parcial, no conlleve una real y cualitativa diferencia respecto de las sociedades anteriores. El fin de la dominación de clases, la constitución de mecanismos de gestión más realmente democráticos, etc., constituyen sin duda un avance extraordinario en relación a las necesidades existenciales humanas. Pero no nos lleva al paraíso y, por lo mismo, la actividad política, aunque no cristalice en los tipos de Estados clasistas que conocemos, será estrictamente necesaria.

[d]

(1)\_ Esto último implica inmediatamente que el marxismo *debe no* prescindir de la formulación de principios de justicia distributiva<sup>198</sup>, y esto por las siguientes dos razones. En primer lugar, porque ya no podría aducirse que existiría un momento histórico accesible tal que en él se volatilizarían el conjunto de condiciones que causan la necesidad de apelar a mecanismos morales de articulación de la vida social. Aunque en una sociedad revolucionaria cesen muchas de las causas que hacen del discurso moral un terreno de operación ideológica, no cesarán simultáneamente *todas* las causas que simplemente exigen una autoconstricción por parte de los individuos sociales: si existe algún tipo de escasez, por ejemplo, dos individuos que deseen un mismo bien que no puedan obtener al mismo tiempo o en la misma medida, tendrán que ver la manera de resolver este problema (i.e., tendrán que diseñar reglas para decidir sobre problemas distributivos como éste). Aún en el contexto de una gran abundancia pueden suscitarse tendencias a la acaparación por parte de algunos en detrimento de otros: aunque ya no existan clases, pueden volver a surgir<sup>199</sup>. En segundo lugar, porque los marxistas deben mostrar porqué el proyecto socialista es preferible a otros alternativos, y esto último exige programas, propaganda, etc., los cuales, a su vez, exigen que se presenten principios básicos acerca de cómo podría organizarse tal sociedad que, se asegura, sería mejor que la actual: ¿en qué sentido lo será? ¿qué hay de malo en ésta y qué de tan bueno en la proyectada? En este sentido, un discurso normativo es condición necesaria de una eficaz actividad política en la lucha por la hegemonía cultural y en la constitución de un movimiento revolucionario potente.

Además, los mismos valores de autonomía, comunidad y autorrealización, en la medida en que (i) no se verán automáticamente satisfechos (por lo que aseguramos en [c]) y (ii) son proyectados a *todo* ser humano, exigen de los agentes que los sostienen especificar cómo esto sería posible (i.e., mediante qué principios de organización de la vida social, y también, necesariamente, de distribución de sus bienes -que son condición de posibilidad de la realización de toda acción y, por tanto, de todo valor-). Marx mismo, en *El Capital*<sup>200</sup>, nos habla de "una formación social superior [a la capitalista] cuyo principio fundamental sea el desarrollo pleno y libre de cada individuo". Aquí se extiende, claramente, un derecho (el del "desarrollo pleno y libre"), a todos los hombres y mujeres (a "cada individuo"). Ahora bien, es claro que esto no podría satisfacerse en el modo de producción capitalista, donde la distribución desigualitaria del control de los medios de producción obliga, compulsivamente, a la mayoría de la población desposeída, a vender lo único

---

<sup>198</sup> Me estoy refiriendo aquí a la noción de 'justicia' y 'distribución' como involucrando, respectivamente, más que instituciones jurídicas (se agrega aquí la dimensión *moral*) y más que el reparto de los medios de consumo (se agrega también aquí la cuestión del reparto inicial de los *medios de producción* (-i.e.: los medios de trabajo -herramientas, espacios, etc.- y los objetos de trabajo -materias primas o elaboradas-)). El entendimiento de ambos términos en el sentido restringido, por parte de Marx, en general, ha dificultado el ver que en sus posiciones críticas hay una perspectiva moral y de justicia distributiva, y ha facilitado las interpretaciones de los comentaristas que opinan que no las tenía (Cf., a este respecto, Geras (1985): pp.245-8: Esta visión conceptualmente estrecha de 'justicia' y 'distribución' es uno de los motivos por los cuales "Marx did think that capitalism was unjust but he did not think he thought so" (p.245)).

<sup>199</sup> Para un estimulante planteo de los problemas normativos que un proceso revolucionario socialista ha de enfrentar, Cf. Little (1989).

<sup>200</sup> Marx (1867): p. 735.

que les queda (su fuerza de trabajo), a los apropiadores de los medios de producción, siendo así drenados a un tipo de vida que no es ni comunitaria, ni realizatoria ni, mucho menos, autónoma. Pero, como vimos, si bien este obstáculo radical para el "desarrollo pleno y libre de cada individuo" desaparecería con el fin de los modelos privatistas de distribuir el control de las condiciones de producción, no desaparecerían *otros* obstáculos y, por lo tanto, el *total* desarrollo y la *total* libertad aún se verán limitadas, obligándonos a construir sistemas que combatan, en la medida de lo posible, estas consecuencias (sistemas de gestión política, comunicativa, de elección de carreras y asignación de recursos, etc.). Todos estos sistemas del mundo de la vida requerirán principios para que su funcionamiento sea eficaz y, a la vez, el que todos prefieran.<sup>201</sup>

(2)y(3)\_ Pero ¿qué principios elegir? y ¿cómo interpretarlos para aplicarlos? ¿En base a qué se construyen los sistemas de interacción social justos? Por lo menos en base a ciertos *valores*. Los valores de autonomía, comunidad y autorrealización, como ya vimos, nos brindan la clave para entender por qué Marx prefería criticar el sistema de interacciones económicas que prima en el capitalismo y preferir una sociedad sin propiedad privada de los medios de producción: la segunda satisfaría más aquellos valores que la primera. Son estos los valores que sustentan la condena simultánea de Marx a las sociedades antiguas (serviles y esclavistas) y moderna (capitalista): todas ellas fallan frente a esos valores: las nociones de "igualdad" que allí circulaban eran ideológicas porque malformaban particularísticamente el destino básicamente universal con que esos valores siempre subyacieron con mayor o menor eficacia en las intuiciones profundas de todos los hombres y mujeres.

Pero para construir e interpretar principios, y aún para evaluarlos, no basta con preguntarnos acerca de qué valores sostenemos en nuestras intuiciones más profundas acerca de lo que sería una sociedad más justa. Correlativas a esta pregunta son aquellas otras acerca de las condiciones de realidad de esos valores. Estos se formulan, pugnan de algún modo por ser expresados, porque existe algo que obstaculiza su satisfacción. Ese algo exige, a su vez, ser tematizado y, en cada caso, removido. Debemos, así, ampliar el dominio de consideración de lo que entra en el juego de la justicia.

Para retomar una analogía wittgensteniana<sup>202</sup>: así como sólo entiendo qué es una palanca en la consideración de la relación del objeto que designa esa palabra con los otros del mecanismo de un automóvil, así también entiendo tal o cual norma y, en general, qué es una norma, si elucido el juego de prácticas en que esa palabra aparece o es mentada, sus componentes, sus condiciones, sus tendencias. Estos juegos son lo que son, siempre-ya, en el marco de unas *situaciones* que los articulan. Así como todos reconocen que no habría "principios de justicia" si no fueran el caso las "circunstancias de la justicia" (escasez material y conflicto de intereses) ¿por qué no podríamos preguntarnos si no hay *otras* circunstancias, algunas más y otras menos permanentes, a las que, en

---

<sup>201</sup> La crítica marxiana a la apropiación privada de los medios de producción (a la sociedad de clases) debe implicar, así, como sostiene Geras (1985: 255-7), el correlativo sostenimiento de que los medios de producción deben ser colectiva y democráticamente controlados por todos. Y esto en virtud y bajo la orientación de lo que, bajo una situación de relativa escasez (aunque menor a la existente en el modo de producción capitalista), el principio básico de igual autorrealización para todos exige: el "principio de las necesidades" ("a cada cual según sus necesidades") (aunque, creo yo, aquí hay que agregar el otro lado de la fórmula de Marx -"de cada cual según sus capacidades"- porque, si no, no se contempla las condiciones de posibilidad de un reparto equitativo -una producción importante y orientada al valor de uso-). La mencionada fórmula se convierte, así, en un principio regulativo de justicia distributiva. En su *elaboración* reside la originalidad posible de un programa ético *sustantivo* en el marxismo contemporáneo. (Un ejemplo de esto puede encontrarse en la versión ampliada de los principios de justicia rawlsiana que presenta Peffer (1990):p.14 y capítulo 10)

<sup>202</sup> Cf. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, #6.

cada caso, se coordinan los constructos normativos explícitos en su uso efectivo? La *posibilidad* intelectual de esta línea de indagación no puede ser negada en principio.

Pero ¿qué hay de su *deseabilidad*? ¿Por qué deberíamos tomarnos el trabajo de llevarla adelante? ¿Por qué preguntarnos quiénes hablan de justicia y porqué, y cuándo, y cómo, y bajo qué constricciones temporales y de recursos, etc? ¿Por qué considerar el conjunto de relaciones humanas en que un discurso normativo aparece como algo que, en cada caso, a su vez, le está internamente relacionado? Yo creo que estas preguntas deben responderse diciendo que una preocupación por lograr una visión más *concreta* (i.e., en el sentido hegeliano: más plena de determinaciones) de la "justicia" averiguando, en cada caso, lo que llamaría *las situaciones de la justicia* (= una versión ampliada de las "circunstancias de la justicia") es reclamada por cada uno de nosotros en cada momento en que nos planteamos un problema ético con la voluntad de resolverlo. Toda deliberación tiene un momento cognitivo sin el cual no podría arribarse a una decisión. Si yo soy un vagabundo hambriento, no podría satisfacer mi necesidad de alimentarme si no averiguara qué es lo que hay accesible en mi entorno para alimentarme, y si no supiera lo que hay tampoco sabría cómo ponerme de acuerdo con este otro vagabundo que también está sumamente hambriento y que está dispuesto a pelear por lo que encontremos. Si lo supiera, podría decirle "hay suficiente para ambos, repartámoslo en partes iguales", o "hay demasiado poco, busquemos otra cosa", o me lo guardaría, etc. (depende también de cuánta urgencia sienta yo -y mi compañero- por alimentarme, de los efectos presumibles de una posible riña, -*además de* mis valores morales-). Estas mismas consideraciones me llevarían, si voy más lejos -tal vez luego de comer algún bocado que me deje pensar un poco-, a preguntarme por qué estamos en la circunstancia en la que estamos y si no sería mejor buscarnos otra forma de proveernos alimentos; si no sería justo que recibiéramos alguna asistencia de los que más poseen, o si no hay algo básicamente malo en todo el asunto que nos llevó a nosotros a la calle y a esos más ricos a sus enormes y opulentas casas. Ahora bien, estos periplos mentales y discursivos en los que van apareciendo las figuras explícitamente normativas (lo "justo", lo que "sería bueno", etc.), como puede verse en casos concretos, dependen para que sus contenidos lleguen a darse, y para que lo hagan en determinada dirección y con más o menos éxito, del conjunto de condiciones que, usualmente sin embargo, no consideramos como estando internamente relacionadas a las "argumentaciones morales": es más probable, por ejemplo, que el problema de la dominación se le plantee más agudamente a un dominado, que sea en principio el menos capaz de resolverlo a su favor, y que, en el tiempo, se comprometa más firmemente y constantemente en enfrentarlo, que alguien que disfruta del dominio -por más que en algún que otro momento lo sobrevuele alguna clase de remordimiento.

Ahora bien, propongo interpretar la exigencia de Marx de considerar al comunismo no como un mero "ideal", sino como un "movimiento real"<sup>203</sup>, de un modo tal que implique que hacer y evaluar proyectos normativos debe involucrar efectuar elucidaciones de las *situaciones* en que éstos aparecen o surgen y se cristalizan. Creo que Marx tenía algo de esto en mente cuando afirmaba que el principio "de cada cual según sus capacidades, a cada cual según sus necesidades" no podía establecerse hasta cierto momento y que, *por ello* (porque aún primaban creencias y elementos culturales que obstaculizarían su satisfacción -junto con los límites materiales-), era *mejor* poner en su sitio, por un período de tiempo provisorio, otro principio *inferior* (el principio "a cada cual según su contribución" - principio que proponía para decidir las distribuciones de lo que excediera las deducciones básicas de lo necesario para reproducir los procesos de producción, los organismos de administración, y para cubrir las necesidades básicas de la población -alimento, vivienda, educación, etc.). Esta estratificación de prioridades es inversa al valor "intrínseco" de esos principios en la perspectiva de Marx. ¿Cómo podía Marx exigir -recordemos que Marx está, en su

<sup>203</sup> Marx (1845-6): p.37.

*Crítica del Programa de Gotha*, discutiendo cuál debe ser el *programa* del movimiento socialista alemán- como momentáneamente mejor algo que en sí le parecía peor? La respuesta es sencilla: Marx consideraba algo más que los principios "en sí".

Marx exige, por tanto, que consideremos no sólo nuestros valores. A la hora de actuar, y de construir sociedades y modos de vida (y toda ética consecuente no apunta más que a ello, en definitiva) debemos, para saber lo que efectivamente queremos hacer, y para saber si es lo mejor, considerar no sólo nuestros valores e intuiciones morales más profundas, sino también las necesidades, creencias, recursos y constricciones a las que nos enfrentamos: el *debo* sólo se plasma en una exigencia explícita y efectiva si conlleva ya una acertada consideración del *necesito*, el *creo*, y el *puedo*. Fuera de estas coordenadas, el discurso del deber y el principio de universalización no tienen cómo operar. Lo que Marx reclama, en mi opinión, es que esas coordenadas deben ser sacadas a la luz tanto como nuestros valores. Es por ello que criticaba a los socialistas utópicos y era tan reticente respecto del discurso moral característico: porque éstos no se preocupaban, en general, por averiguar en qué situaciones, en qué espirales de determinación, aparecían sus programas.

El rodeo a la hora de deliberar requiere, así, en una perspectiva marxista -al menos como yo la entiendo ahora- algo más que la sola regresión a los principios -que la exigen. Requiere también una regresión a los valores. Pero, a su vez, pide un conjunto de regresiones más, hacia la situación en que el problema se suscita. Si esta regresión no se completa, entonces los estratos no tematizados se activarán de todos modos, sin que podamos modificar parte de su ordenamiento por medio de nuestra razón y los planes de acción que con ella podemos construir. Los dispositivos ideológicos operarán precisamente allí, y la crítica también debe tornar su mirada a esos terrenos.<sup>204</sup>

5. Ahora bien, quisiera, finalmente, y para terminar esta sección, puntualizar en qué me parece que la perspectiva meta-ética marxiana, que aquí he tratado de comenzar a elucidar y reorganizar, difiere de (a) la liberal y (b) la comunitarista. En términos relativos, la perspectiva marxista se aproximaría a (a) y se alejaría de (b) en la afirmación de que existen ciertos estándares *básicos* que encuentran cierta permanencia histórica; pero se alejaría de (a) acercándose a (b) al afirmar que esos estándares requieren, para ser concretamente articulados y evaluados, de la interpretación de factores culturales específicos. En términos netos, a su vez, la perspectiva marxista se plantaría contra (a) sosteniendo que aquellos estándares básicos permanentes no son transhistóricos, trascendentes ni invariables sino histórica e inmanentemente invariantes de un modo contingente, implicando esto que esa aparición por lo visto permanente, y sus destinos ligados específicos, deben comprenderse unificadamente en análisis inmanentes de las situaciones en que los agentes actúan. Por su parte, esta perspectiva se plantaría contra (b) sosteniendo que los cambios de estándares superficiales deben comprenderse, en parte, por la presencia de sustratos más permanentes que se constituyen en fuente desde la cual brota, en ciertas situaciones, la energía crítica contra aquellos. En ambos casos, lo que subyace a estas diferencias meta-éticas, es la presencia de una perspectiva

---

<sup>204</sup> Es aquí donde puede verse la importancia y la fuerza que las intuiciones marxianas sobre el fenómeno de la ideología pueden tener, si son desarrolladas teóricamente. Esto último es algo que el mismo Marx no hizo, como no lo hizo, en general, con ninguno de los componentes de las "superestructuras", y que, en gran parte de sus seguidores, se evitó a su vez hacer apelando a diversos expedientes funcionalistas que cerraban o empobrecían la temática misma. Un buen ejemplo de una versión funcionalista de la perspectiva marxiana de las "superestructuras", condensada en el imperativo teórico de situarse en el "punto de vista de la reproducción" se encuentra el Althusser (1969) (es sintomático que Althusser, en una consideración posterior de este texto -1970-, haya tenido que adosar un agregado acerca de la "lucha de clases": el enfoque funcionalista del "punto de vista de la reproducción" le impedía desarrollar inmanentemente una consideración de los conflictos al interior de los fenómenos ideológicos y estatales). Para una excelente reconstrucción que elucida la riqueza potencial (y a menudo inconsistente) de las intuiciones marxianas en torno a las superestructuras, Cf. Jessop (1982): cap.1.

ontológica distinta, en la cual (como lo señalé al enunciar la posición (4) en el apartado I de esta sección) se considera que aquello en virtud de lo cual, en cada caso, un sujeto elige un curso de acción o de vida como el mejor, es formado, en cada caso, en espirales de determinación en las que ese mismo sujeto, tanto como su "exterior", operan y cambian, en relaciones recíprocas. Esta perspectiva ontológica no hipostasía a los sujetos (o a ciertas propiedades de ellos), ni tampoco a determinadas configuraciones epocales de los devenires de ambos, sino que sostiene que lo concreto, lo preferible, es prestar atención a esos devenires mismos, sus situaciones, sus espirales de determinación, prestando así atención a las redes globales de relaciones, a los conflictos de tendencias que allí se producen, y a las variaciones históricas que aquello involucra.

No pretendo que esta perspectiva sea la *única* presente en Marx. Sólo pretendo que *está presente* en él y que, en todo caso, a la luz de los análisis precedentes, me resulta la más original, interesante y provechosa.

### **III.5. Marxismo y subjetividad. Algunas puntualizaciones finales.**

“Se trata de entender cómo la subjetividad puede ser a la vez dependiente e indeclinable” Merleau Ponty (1945): p.409.

Quisiera ahora, finalmente, insertar las problemáticas anteriormente planteadas en un contexto ético-político más general. Lo que sigue es una enunciación sumaria del estado y sentido de mis investigaciones en el marxismo y sus coordenadas básicas. Se verá aquí la centralidad que adquieren en ellas la problemática acerca de la antropología y ontología marxianas.

1. En primer lugar, me interesa estudiar la problemática del sujeto en Marx y, en relación a ésta, su pensamiento político. Y esto por las siguientes razones:

i\_ El debate político culturalmente hegemónico, en la actualidad, está articulado por un triángulo de posiciones: (a) la liberal utilitarista o kantiana o lockeana (liberales moderados, socialdemócratas, neoliberales duros -libertarianistas-); (b) la organicista tradicionalista (comunitaristas como MacIntyre -aunque no como Walzer ni, tal vez, Taylor-, nacionalismos, diversas doctrinas regionalistas y religiosas, etc.); y (c) diversos nihilismos "posmodernos".

En mi opinión, hace falta reconstruir el programa marxista. Éste podría incluir lo que encuentro aceptable de cada enfoque de los referidos más arriba: de (a) la valoración de la "autonomía" y de la esfera del individuo y su interioridad; de (b) las exigencias de identidad comunitaria; de (c) los reclamos por un tipo de vida creativa, original y auténtica. A su vez, creo que un programa marxista podría evitar lo que encuentro inaceptable de estas posiciones: el atomismo abstracto y ahistórico de (a); el sumergimiento funcionalista y organicista en la moral positiva en (b); y el irracionalismo auto-destructivo de (c). Creo que un programa marxista puede proveer esta perspectiva alternativa porque se presenta como un exponente de una corriente cultural que, desde el corazón de la modernidad, pulsa para superarla, mientras que (a) parece tender a mantenerse acriticamente en sus supuestos, (b) a suponer, en algunos momentos, una regresión hacia un medievalismo<sup>205</sup>; y (c) representar su decadencia espontánea e irreflexiva.

ii\_ El programa normativo marxiano incluye, en mi opinión, los ideales de democracia, autorrealización y autocreación, de solidaridad comunitaria, y de autoidentificación singular. Y esto es así principalmente porque Marx pudo, como hemos visto, construir una teoría antropológica capaz de exceder la extensión que traza la disyunción exclusiva que plantea Hegel en su *Filosofía del Derecho* (#156):

Respecto de lo ético sólo hay [...] dos puntos de vista posibles: o se parte de la sustancialidad o se procede de modo atomístico, elevándose de la particularidad como fundamento.

Mientras que las posiciones del triángulo no escapan a la extensión de esta disyunción ((a) y (c) bajo el segundo disyunto, y (b) bajo el primero), Marx, creo, sí lo hace. Como vimos a lo largo de este escrito, Marx nos presenta una clave antropológica en la que los individuos conectados en situación, como productores y productos de sus marcos interactivos y situacionales, aparecen como las piedras de toque en toda determinación descriptiva y normativa.

iii\_ He hablado aquí de la necesidad que veo de reconstruir *un* programa marxista, y no simplemente de defender *el* programa marxista. Y cuantifico de este modo porque ni en Marx ni en el pensamiento marxista posterior a él existe una sola perspectiva antropológica, ni todas las que existen son consistentes con las críticas que antes señalaba en relación a los integrantes del triángulo infernal.

<sup>205</sup> Cf. en el último párrafo de MacIntyre (1984): "What matters at this stage is the construction of local forms of community within which civility and intellectual and moral life can be sustained through the new dark ages which are already upon us. [...] We are waiting not for a Godot, but for another -doubtless very different- St. Benedict" (p.263).

En efecto, la de Marx es una visión compleja y contradictoria. Por ejemplo, la reducción de los hombres a meros "soportes" o "personificaciones" de roles sociales, tal como puede entreverse en el primer Prólogo a *El Capital*, no parece ser consistente con sus caracterizaciones en otros textos (ni aún, por supuesto, con las correspondientes a otros lugares del mismo texto -piénsese, por ejemplo, en la sección sobre el "fetichismo de la mercancía" o el capítulo sobre la "acumulación originaria del capital"), y parece devolver a Marx al primer disyunto del dilema hegeliano. Algo similar sucede si tenemos en cuenta la predicción que en la *Critica del Programa de Gotha* se hace de una sociedad de la hiperabundancia, a la que parece subyacer una filosofía redentorista de la historia típicamente hegeliana. Otro tanto sucederá en el pensamiento marxista, con las sucesivas colisiones entre "economicistas" y "moralistas", "deterministas" y "humanistas", "objetivistas" y "subjektivistas", "estructuralistas" y "dialecticistas", etc., que jalonan su historia hasta el día de hoy.

En particular, han existido, al interior del pensamiento marxista, diversas preocupaciones por dotar a la perspectiva marxista de una teoría de la subjetividad. Esta preocupación ha estado asociada a la visión de un conjunto de problemas y anomalías presentes en ciertas versiones "ortodoxas" del marxismo en las cuales se diluía, en especial, el problema moral en virtud de la simplificación de sus contenidos al localizarlos como funciones superestructurales y al asegurar la ociosidad de su planteo en la medida en que la hiperabundancia que advendría con el hiperdesarrollo en la sociedad comunista removería lo que Rawls, siguiendo a Hume, ha denominado las "circunstancias de la justicia". Cada vez que este marxismo redentorista es recusado, reaparece el problema de construir un programa descriptivo y normativo capaz de comprender y explicar una historia que no deviene funcionalmente, y postular concepciones organizativas para construir un tipo de sociedad que no podría ser el fin de todos los males pensables, sino sólo, y nada menos, la solución de gran parte de los existentes. Son síntomas de este malestar las discusiones en torno al lugar del individuo en la teoría y práctica marxistas, el modo de abordaje -y sus contenidos- del problema moral, el status de la praxis política y sus dimensiones institucionales -su grado de autonomía, las relaciones entre medios y fines en la configuración de las deliberaciones políticas, los modelos de participación y gestión, etc. Filósofos y pensadores marxistas como Rosa Luxemburg, Jean Paul Sartre (a partir de los años 50'), los integrantes del grupo *Praxis* en Yugoslavia, Adam Schaff, Antonio Gramsci, Herbert Marcuse y

Alain Badiou, entre otros, han argumentado de diversos modos y en diversos contextos acerca de la importancia y la necesidad del planteo de las cuestiones señaladas.<sup>206 207</sup>

<sup>206</sup> Cf, por ejemplo, la dura crítica de Luxemburg al modelo organizativo de Lenin en su *¿Qué hacer?*, en la medida en que éste violaría los postulados esenciales de la "democracia socialista" (Luxemburg (1903-4)); la crítica de Sartre al marxismo devenido "escolástica de la totalidad" en la que "falta una jerarquía de mediaciones", y su propuesta del "método progresivo-regresivo" como alternativa fundada en un "nominalismo dialéctico" (Sartre (1957)); lo que Kosik considera la "concepción dialéctica", como opuesta a la "atómico-racionalista" y a la "organicista", por cuanto captaría -a diferencia de las otras- la "totalidad concreta" sin hipostasiar ni al todo ni a sus partes, i.e., sin que ésta devenga en la "falsa totalidad" -en la medida en que esta última sería una totalidad "vacía", "abstracta" o "mala"- (Kosik (1963)); la crítica de Petrovic al "esquematismo del *Diamat*" -con su "teoría mecanicista y materialista vulgar del reflejo"- y su exigencia de la "reasunción del pensamiento humanista de Marx", en la medida en que este último entiende al hombre como "ser libre y creador en la praxis" (Petrovic, G. (ed.) (1975): Prólogo); la concepción de Schaff del marxismo como un "humanismo radical" (Schaff, A. (1965)); la aguda crítica de Gramsci al "economismo histórico" como "degeneración de la filosofía de la praxis" -personificado en Loria-, en la medida en que éste no es capaz de captar "la esfera de la hegemonía y de las relaciones ético-políticas", y su propuesta de un modelo analítico alternativo -su teoría de los tres niveles de las "relaciones de fuerza"- (Gramsci, A., "Algunos aspectos teóricos y prácticos del 'economismo'" y "Análisis de las situaciones. Relaciones de fuerza", incluidos en la selección de escritos de Gramsci *La política y el Estado moderno*); el intento de Marcuse de reconstruir la teoría social marxista a partir de una integración de elementos de ésta con elementos de la teoría meta-psicoanalítica de Freud, elaborando conceptos tales como "represión excedente" y "principio de actuación", y redefiniendo los términos del conflicto histórico como el que se presenta como "discrepancia entre liberación potencial y represión actual" (Marcuse, H. (1953)); la amarga crítica de Badiou de los procesos políticos liderados por los partidos comunistas en Rusia y Europa del Este, en los cuales, para los marxistas, se ha perdido la "verdad subjetiva", i.e., la idea de "una política digna de ese nombre, es decir homogénea a la tensión verídica del sujeto", y su propuesta de un modelo explicativo y normativo basado en la noción de "acontecimiento", a través del cual intenta recomponer la intervención crítica marxista simultáneamente con la destrucción inmanente de (lo que Badiou considera) su presentación característica hasta hoy (Badiou, A. (1985)).

<sup>207</sup> Digo que *es necesaria la construcción de una teoría de la subjetividad en el marxismo*. Tengo que responderme, entonces, al menos las siguientes preguntas: I. ¿Por qué es *necesaria* una teoría de la subjetividad en el marxismo?; II. ¿Por qué, en general, no se ha producido en el marxismo tal teoría? ¿qué obstaculiza esa producción y/o el planteo mismo de la pregunta?; III. ¿Por qué es necesaria tal teoría *en el marxismo*? ¿qué hay en potencia o *in nuce* en el marxismo que haría que el desarrollo de *una* teoría de la subjetividad sea *marxista* o *en el marxismo*?

Algunos bosquejos de respuesta iniciales.

I. (1) Para responder a las preguntas por el quién, el cómo y el para quién de los cambios sociales. (2) Para determinar así con más claridad y extensión las perspectivas normativas, descriptivas y programático políticas de la intervención teórica en política del marxismo. II. (1) Porque, como dice Cohen en su (1988: pp.171-2), Marx opuso al "idealismo inclusivo" de Hegel un "materialismo inclusivo", centrándose sobre todo -diría yo- en las *condiciones externas* (materiales, económicas, etc.) de la vida social de los individuos, *para* criticar los abstractos sermones subjetivistas, racionalistas, voluntaristas, etc, de los hegelianos, socialistas utópicos y economistas políticos, olvidando que, como dice Sartre, "para llegar a ser condiciones reales de la *praxis*, las condiciones materiales que gobiernan las relaciones humanas tienen que ser vividas en la particularidad de las situaciones particulares" (Sartre (1957): pp.81-2). (2) El teleologismo objetivo, las grandes filosofías de la historia, presentes en gran medida en el marxismo. ¿Para qué abrir la caja negra de la interioridad humana si ya suponemos que de su apertura no saldrá nada revelador en cuanto a los efectos futuros del acontecer de la vida social, puesto que éste está ya prefijado teleológicamente con una férrea necesidad -no habiendo por lo tanto contingencia ninguna que comprender ni sobre la cual incidir dentro de la caja negra?. (3) Los holismos organicistas de la sociología clásica también impactaron en el marxismo, bloqueando la tematización de los individuos en tanto meros argumentos de las funciones sociales. III. (1) Porque el marxismo supone una perspectiva acerca de la subjetividad, que es la que gira en torno del concepto de

En este sentido, una investigación directa y no talmúdica de la antropología marxiana subyacente en la perspectiva filosófica y sociológica de Marx posibilitaría identificar con mayor claridad las corrientes internas e inconsistentes de su pensamiento y, a su vez, colaborar en la comprensión y evaluación de las perspectivas marxistas posteriores basadas, en parte, en esos filones teóricos diversos en el propio Marx.

*iv\_* Elucidar lo que hay de original en el enfoque antropológico marxiano, superando el dilema hegeliano, significaría identificar de un modo especial el nivel de "lo político" y, más en general, el lugar de la práctica ordenadora y desordenadora de los individuos sociales de sus sociedades que lo constituyen.

Descriptivamente, este enfoque hará necesaria, en su desarrollo, la construcción de una teoría *micro-política*, que dé cuenta de la densidad subjetiva en la que éstos individuos sociales producen, reproducen y transforman sus sistemas de interacción. Normativamente, implicará el prestar atención y comprometerse en el estudio de las percepciones, juicios, sentimientos, y principios formadores y evaluadores de deseos y creencias de los individuos socialmente existentes como parte de las bases para la construcción de modelos de determinación de lo bueno y lo malo y de sus modos sociales de aplicación específica y formación. Por supuesto, esto supone la reintroducción de la reflexión moral en el marxismo (aunque bajo coordenadas meta-éticas diversas de las de los enfoques (a) y (b) que mencioné más arriba). En términos directamente políticos, finalmente, este enfoque facilitará una selección de objetivos consistente con los móviles normativos (evitando los conocidos planes sacrificiales por el bien de la humanidad que adornaron los "socialismos reales") y -a través de la teoría micro-política- el diseño de programas de acción más exitosos.

**2.** Simultáneamente, estoy especialmente interesado en una vertiente reciente del marxismo, la del *marxismo analítico*.

Es común que los que se interesan por el marxismo no vean como interesantes e incluso desprecien las investigaciones filosóficas provenientes de la filosofía analítica nacida con los diversos movimientos surgidos a principios de siglo con el Círculo de Viena, de Berlín, y las intervenciones filosóficas de los pragmatistas norteamericanos, de Russell y Moore y de Wittgenstein y Popper. Para muchos marxistas estas perspectivas filosóficas significaron una recaída en un modo de proceder del "entendimiento" que la filosofía hegeliana ya habría superado hace mucho tiempo. En general, bajo el mote de "positivismo", rechazan este haz enormemente rico de tradiciones y perspectivas filosóficas. Por supuesto que el mote de "positivismo" es extremadamente vago para dar cuenta de un conjunto tan amplio de pensadores y programas filosóficos, pero gran parte de los filósofos marxistas no se ha tomado el trabajo de averiguarlo. Tampoco ha sido, generalmente, muy generosa la visión que del marxismo se ha tenido desde las tradiciones filosóficas ligadas a la filosofía analítica anglosajona. También aquí ha primado, en mi opinión, una tendencia a la caricaturización más que a la de un análisis cuidadoso de aquello que se critica. El marxismo ortodoxo de la esfera soviética, y su pseudo-filosofía del *diamat* tampoco son representativos de una tradición filosófica científica y política tan amplia en occidente como fue la del marxismo. El resultado de este mutua refracción -cuyas causas no viene al caso discutir aquí- ha sido la de que las dos tradiciones se han perdido un diálogo que podría haber sido muy fructífero para ambas. Creo que ese diálogo es posible, que no existe ninguna inconmensurabilidad necesaria entre ambos universos de lenguaje. Los primeros casos-testigo de esto han sido los desarrollos al interior de la escuela althusseriana en los años 60'-70' en Francia, y los de Habermas en los mismos años.

---

*alienación*. (2) Porque también supone *in nuce* una visión *relacionista conflictivista e historicista* del modo de pensar el esquema ontológico básico para elucidar esa caja negra (los individuos conectados -en-situación).

Pero el caso más importante, sin duda, es el que desde fines de los años 70' se viene dando al interior del movimiento teórico usualmente denominado "marxismo analítico"<sup>208</sup>. El marxismo analítico es una de las expresiones, tal vez la más vigorosa, del amplio desarrollo que del marxismo se ha comenzado a dar en la década de los 70' en el mundo anglosajón. En 1978, el canadiense Gerald Cohen publica en Inglaterra su *Karl Marx's Theory of History. A Defense*. Poco tiempo después, y por iniciativa del noruego Jon Elster, comienzan a reunirse anualmente los integrantes del denominado "September Group" (G.A.Cohen, J.Elster, P.Bardan, P.Van Parijs, P.Van der Veen, J.Roemer, A.Przeworski, B.Brenner y E.O.Wright, entre otros), un conjunto de filósofos y científicos sociales que trabajan temáticas tradicionales del marxismo pero sometidas a un examen por el que éstas son confrontadas con los desarrollos recientes en la filosofía analítica y en las ciencias sociales<sup>209</sup>. Estos científicos y filósofos han producido ya importantes contribuciones en campos diversos que van desde la investigación sociológica (Wright), politológica (Przeworski, Bowles) e histórica (Brenner), hasta la teoría de la justicia y la confección de modelos metodológicos (Cohen, Elster, Roemer, Van Parijs, Van der Veen).

En particular, me he interesado en la reconstrucción que del pensamiento de Marx ha efectuado Jon Elster en una serie de libros y artículos<sup>210</sup>, y esto por las siguientes razones:

i\_ En los textos que he mencionado, Elster presenta una de las reconstrucciones más exhaustivas, profundas, claras y originales del pensamiento de Marx que se conozcan.

ii\_ Elster ha logrado aislar dos conjuntos metodológicos que operan inconsistentemente en Marx (uno constituido por la operación simultánea de la "deducción" dialéctica, la explicación funcional y el holismo metodológico, y el otro por la operación de una teoría dialéctica de las contradicciones reales, diversos modelos causales de explicación y un tipo de individualismo metodológico). A su vez, ha identificado sus -como prefiero llamarlos yo- correlatos normativos (holismo ético e individualismo ético). Finalmente, identificó la cosmovisión subyacente al primer conjunto metodológico (la postulación de lo que Elster denomina "teleologías-objetivas"), y se ha esforzado por reconstruir la ontología social marxiana subyacente al segundo (especialmente en su concepto de "relación social").

iii\_ Una razón importante por la que estos esfuerzos elsterianos son importantes para mí es la de que ellos facilitan la identificación de lo que promueve y distorsiona la re-construcción del enfoque político alternativo presente en Marx que señalé más arriba. Mientras que el primer conjunto metodológico y sus correlatos ontológicos y normativos la obstaculiza, el segundo la promueve.

iv\_ Elster tiene la virtud de ligar estas investigaciones reconstructivas del pensamiento de Marx con las problemáticas más recientes en la filosofía de la ciencia, la filosofía política y las ciencias

---

<sup>208</sup> Para información general sobre los desarrollos en el marxismo anglosajón a partir de la década de los 70', Cf. Anderson (1983): cap.1; y en el caso específico del marxismo analítico, Cf. Callinicos (1989): Introducción, y Wright (1994): "What is Analytical Marxism?"

<sup>209</sup> No debe, sin embargo, reducirse la lista de los miembros del marxismo analítico a la de aquellos que forman parte del September Group. Otros filósofos y científicos sociales como Levine, Sober, Little, Miller, Peffer, Reiman, Wood y Nielsen, para nombrar algunos, no asisten a las reuniones anuales de Londres, aunque son usualmente considerados como "marxistas analíticos".

<sup>210</sup> En especial en sus (1982): "Marxism, Functionalism and Game Theory", *Theory and Society* II. 4.; (1985): *Making Sense of Marx*, Cambridge, Cambridge University Press; (1986): *An Introduction to Karl Marx*, CUP; (1986): "Further Thoughts on Marxism, Functionalism and Game Theory", incluido en Roemer (ed.) *Analytical Marxism*, CUP, 1986; (1986): "Self-realization in Work and Politics: The Marxist Conception of the Good Life", incluido en Elster & Moene (eds.) *Alternatives to Capitalism*, CUP, 1988; y (1989): "Marxism and Individualism", incluido en Daskal & Gruengard (eds.) *Knowledge and Politics*, Boulder, Colorado Westview Press, 1989.

sociales. Esto posibilita que el planteo de sus tesis reconstructivas de Marx pueda generalizarse para un debate amplio y no sólo centralizado en la escolástica marxológica.

Por estas razones he escogido la reconstrucción de Elster para iniciar una reconstrucción propia del pensamiento político de Marx. En efecto, actualmente, me encuentro trabajando, entre otras cosas, en un examen de la reconstrucción elsteriana del pensamiento político de Marx.

**3.** Así, en el plano descriptivo, de lo que se trata para mí es de construir esquemas explicativos que no supongan ni ontologías organicistas o teleológicas objetivas, por un lado, ni atomistas o ahistóricas, por el otro. Para esto es necesario centrarse en una ontología de los singulares-conectados-en-situación, i.e., profundizar la concepción de Marx del *individuo social* y fundar en ella esquemas metodológicos y teorías sociales sustantivas.

En el plano normativo, el proyecto mínimo del socialismo sigue siendo bastante claro. Este incluye, como sugiere Cohen, las siguientes exigencias:

en lugar de la explotación de clase del capitalismo, igualdad económica; en lugar de la democracia ilusoria de la política burguesa basada en clases, una democracia completa y real; en lugar de la alienación de unos respecto de otros de los agentes económicos conducidos por la avaricia y el miedo, una economía caracterizada por el servicio mutuo voluntario<sup>211</sup>

Este proyecto emerge de la articulación de los valores de autonomía, comunidad y autoidentificación (fundidos en el ideal de autorrealización). En efecto, creo que en este plano también hay una síntesis específicamente marxiana, emergente de su concepción del individuo social. Marx se opone a dos ideales que se disputaron la hegemonía política del siglo XIX: (i) el ideal liberal que sacrifica la comunidad al individuo; y (ii) el ideal conservador que sacrifica el individuo a la comunidad<sup>212</sup>. Frente a (i) y (ii) la perspectiva marxiana del socialismo sostiene dos tesis. En primer lugar, (i) y (ii) están condenadas al fracaso: (i) no podrá liberar a los individuos porque tiende a instituir marcos de interacción que producen antagonismo y desigualdad radical entre ellos (por ejemplo: la división en clases y sus consecuencias, que produce la institución de la propiedad privada de los medios de producción, o el instrumentalismo que promueve la cultura capitalista en las relaciones interpersonales); (ii) no podrá realizar su ideal de la armónica comunidad entre los individuos porque instituye modos de vida que bloquean la autoexpresión creativa y autónoma de los individuos, produciendo sistemas totalitarios que a su vez causarán la revuelta de los singulares (pensemos en el fascismo). En segundo lugar, se sostiene que lo que sucede aquí con (i) y (ii) es que hay una confusión en la interpretación de lo que son las exigencias de fondo que se asocian al "individuo" y a la "comunidad", y se trata precisamente de elucidar esas exigencias y articular un proyecto que las vehiculice.

---

<sup>211</sup> Gerald Cohen (1989): "The future of a Disillusion" secc.4 (artículo incluido en su (1995): p.253).

<sup>212</sup> Una ilustración literaria de (i) puede verse en el ideal del artista desgajado que puede leerse claramente en los personajes de *The Picture of Dorian Grey* de Oscar Wilde. Por ejemplo, puede leerse al personaje Basil Hallward (el pintor), lamentándose del impacto que en una ocasión otro sujeto ejerció sobre él, con estas palabras: "I did not want any external influence in my life. You know yourself, Harry, how independent I am by nature. I have always been my own master." [p.13]. Esta figura posicional es un lado del ideal más amplio circulante en la modernidad, con arreglo al cual los individuos se imaginan a sí mismos como mónadas autofundadas e incondicionadas con propiedades que deben proteger y hacer prosperar contra la envidia o la apropiación ajenas. Para una imagen estrictamente contrapuesta (i.e., un caso de (ii)), puede leerse *Brave New World* de Aldous Huxley. En medio de una discusión con el "individualista" Bernard Marx, Lenina - una seguidora ortodoxa del *ethos* organicista de la pesadilla futurista de Huxley- se defiende apelando al slogan "When the individual feels, the community reels" [p.84].

El uso del término 'libertad', la exigencia política de libertad, es una cuestión eminentemente integrante de la modernidad<sup>213</sup>. Exigir libertad supone una discontinuidad entre el que la exige y aquello respecto de lo cual la exige: una discontinuidad en la secuencia que va de lo interno a lo externo y de lo externo a lo interno, haciéndolos visibles por el tabique que se instala. El individuo moderno exige libertades: *para* desarrollar sus potencialidades (expresarse, crear, relacionarse, etc.), *contra* la obstaculización del curso de las acciones por las que actualizaría esos potenciales (el "autoritarismo" del Estado, el "capricho" del prójimo, etc.). De modo que la *exigencia de libertad* supone: la existencia de una diferenciación de lo interno y lo externo a un individuo en relación a otros; la esperanza en un curso de desarrollo de las propias potencialidades; y la visión de que los otros pueden impedírmelo. ¿Por qué surge en la modernidad?. Porque es con ella que se desarrollan las fuerzas productivas de un modo tal que los individuos comienzan a sentir que pueden autodesarrollar sus propias potencialidades físicas y mentales de un modo variado y diverso, a la vez que, por cuanto ese desarrollo es insuficiente para satisfacer a todos en su totalidad -aunque suficiente para despertarlas- provoca la lucha por la gestión de sus destinos y la distribución de sus productos.

Esta exigencia de libertad es parte del impulso más general que se da en la modernidad de los *individuos sociales* hacia su *autodiferenciación* y *autorrealización*. Pero este impulso es simultáneo de otro, no menos poderoso: el impulso hacia una *relación solidaria con los otros*, tal que no obstaculicen el propio autodesarrollo, pero a la vez colaboren con él, le presten atención, reciban y reconozcan sus frutos y hagan y exijan lo propio con los suyos. La exigencia de igualdad tiene que ver con la de libertad y también con la del impulso comunitario que acabo de señalar. Exigimos igualdad como marco de oportunidades a nuestra pluralidad de tendencias a la autodiferenciación que pueden entrar en conflicto por la distribución de dotaciones iniciales y productos para y de nuestras actividades. Pero también porque nuestra autorrealización exige una diversidad floreciente en los otros para consumir y reconocer mis productos y ofrecerme los suyos.

Estos tres impulsos del individuo social a la autorrealización como autodiferenciación y autodesarrollo y como integración solidaria y comunitaria con otros son el fondo de ideales que debe sostener y dar sentido a las abstractas exigencias de "libertad" e "igualdad". También han de ser la fuente desde la cual criticar las dos perversiones que de estos impulsos aparecen en las ideologías liberales y organicistas, las unas tendiendo a un atomismo antagonizante y disolvente de los lazos comunitarios, y las otras tendiendo a un embrutecimiento masificante de los singulares. Frente a ellos el programa socialista sigue reclamando dos cosas básicas: primero, un mayor desarrollo de las fuerzas productivas que amplíe las posibilidades de la realización consistente de los tres impulsos; y segundo, la construcción de un modelo de vida social basado en el ideal de la *autorrealización de los singulares autodesarrollantes diferenciados en comunidad*. El socialismo es por ello un programa henchido de futuro. Los programas liberales y conservadores tienen hoy un segundo aire (como neoliberalismo y neoconservadorismo) porque los primeros experimentos de "socialismo" (si es que puede llamarse así al social-zarismo de un régimen como el soviético) han fallado estrepitosamente, pero no tienen respiración propia. El horizonte para un neosocialismo está abierto<sup>214</sup>.

---

<sup>213</sup> Fue sin duda Descartes uno de los inauguradores intelectuales de esta perspectiva. En su *Discurso del método* nos dice: 'toda composición es testimonio de dependencia, y [...] la dependencia es manifiestamente un defecto' (p.162).

<sup>214</sup> Claro que este neosocialismo deberá ingeniárselas para remover al menos tres viejos errores: (i) un utopismo mesiánico que suponía que era posible una sociedad de la hiperabundancia y la absoluta transparencia, en la cual los problemas morales, de justicia distributiva y de modelos organizativos para gestionar los conflictos serían innecesarios; (ii) una filosofía de la historia teleológica-objetiva que obstaculizaba epistemológicamente la investigación de los microprocesos prácticos por los que se

4. Al presentar los que constituyen mis campos de interés y determinar sus núcleos teóricos he hecho referencia a temáticas "estrictamente políticas", relativas a contextos fácticos. Esto puede parecer irrelevante, pero no lo es: forman parte de la cosa misma. El pensamiento filosófico, al menos en su modo de ser como pensamiento en el área práctica de la filosofía, procede de y tiende al tratamiento de problemas políticos efectivos en las sociedades en las que interviene; existe cuando y porque existen esos problemas, de los que extrae su sentido y sus coordenadas conceptuales subyacentes, que procede a elaborar y articular en una dirección determinada<sup>215</sup>. :

---

desarrollan los ciclos sociales; y (iii) un conjunto de rasgos de perversión del ideal socialista tendientes al totalitarismo y al centralismo. Creo que la profundización de la perspectiva del *individuo social*, que emerge del propio pensamiento marxiano, puede constituir un momento importante en el desmontaje de estos errores.

<sup>215</sup> Cf., a este respecto, mi (1995b).

---

## ***Apéndice***

### **Apéndice I: Observaciones más generales sobre la intervención elsteriana.**

Ahora quisiera hacer algunos comentarios más generales acerca de la intervención elsteriana.

1. La discusión en torno al individualismo metodológico es una discusión en torno al modo en que debería organizarse la indagación social. Es una discusión en principio metodológica, cuyo punto más específico tratado es el del problema de cómo organizar la descripción y explicación de los fenómenos sociales.

Efectuando una diferenciación entre términos individuales y términos colectivos<sup>216</sup>, podemos decir que, en general, el individualismo metodológico se opone al colectivismo metodológico en la medida en que el primero afirma (y el segundo niega) que los fenómenos sociales son en principio caracterizables (descriptiva y explicativamente) utilizando sólo términos individuales (siendo los términos colectivos, en caso de aparecer, siempre reductibles a aquéllos). El resultado general de esta posición la presenta claramente Lukes de la siguiente manera:

It asserts that all attempts to explain social and individual phenomena are to be rejected (or, for Watkins rejected as rock-bottom explanations) unless they refer exclusively to facts about individuals.<sup>217</sup>

Ahora bien, este postulado general ha sido sostenido por muchos pensadores desde Hobbes hasta Elster (pasando por muchos filósofos iluministas y utilitaristas, por sociólogos como Tarde o Simmel, pensadores como Popper o Sartre, y economistas y teóricos políticos como Hayek, entre muchos otros)<sup>218</sup>. Por supuesto, este conjunto es altamente heterogéneo. Un punto básico en el cual estos diversos pensadores divergen es en lo relativo a qué visiones *específicas* tenían de lo que debía constituir la aplicación del postulado *general* del individualismo metodológico. No todos ellos suscribieron el atomismo original de Hobbes, ni el racionalismo de los economistas neoclásicos, etc. En particular, Elster sostiene que su individualismo metodológico no implica ni atomismo, ni egoísmo, ni individualismo político, ni racionalismo en la construcción de sus caracterizaciones nominalistas de los acontecimientos en los complejos sociales<sup>219</sup>.

Elster introduce el enfoque individualista metodológico en su discusión metodológica dentro del marxismo. Al hacerlo, sostiene que en Marx existe un conjunto contradictorio de modelos metodológicos supuestos que incluye, a la vez, por un lado, el uso de un cierto individualismo metodológico junto con explicaciones causales e intencionales, y, por el otro, el uso de un cierto colectivismo metodológico junto con explicaciones funcionales y "deducciones" dialécticas. El núcleo de la intervención crítica de Elster consiste en elucidar ambos modelos operantes en Marx y argumentar a favor de la retención del primero y el abandono del segundo. Otro tanto hará Elster al referirse, por cierto mucho menos eruditamente, y a veces con bastante poco conocimiento de fuentes, a los marxistas posteriores a Marx.

El reclamo general que hace Elster al marxismo en particular, y a las ciencias sociales en general, es que se produzcan en su seno *microfundamentos* aptos para sostener sus macro-teorías. En eso consiste la tarea de "abrir la caja negra", buscar las "tuercas y tornillos" que, haciendo andar

---

<sup>216</sup> Nagel, en su libro *La estructura de la ciencia* (1961: apartado III del cap.XIV), establece la diferenciación de este modo: Los *términos individuales* son aquellos términos que "se refieren a los *seres humanos individuales o a los atributos de tales individuos*" (p.e.: "el presidente actual de la República Argentina", "ambicioso", etc.), mientras que los *términos colectivos* son aquellos que "designan *grupos de seres humanos, atributos característicos de tales grupos colectivamente o formas de organización y de actividad manifestadas por esos grupos*" (p.e.: "los delegados de la cámara de diputados", "el Peronismo", "corporación", "histeria de multitudes", etc.).

<sup>217</sup> Cf. S. Lukes (1968): p.81.

<sup>218</sup> Cf., para un buen *survey* e interesantes perspectivas, Naishtat (1997)

<sup>219</sup> Cf. Elster: (1982): p.22; y (1993): p.7.

a los sujetos humanos, hacen andar a las sociedades<sup>220</sup>. Hacer ciencia social, para Elster, ha de consistir básicamente en proponer hipótesis de *mecanismos* operantes en las subjetividades individuales conectadas.

Así define Elster el individualismo metodológico:

Para el individualismo metodológico todas las instituciones, pautas de comportamiento y procesos sociales pueden ser explicados, en principio, en términos de los individuos solamente: de sus acciones, propiedades y relaciones. <sup>221</sup>.

Las "acciones, propiedades y relaciones" de los individuos incluyen, en principio, lo que éstos *hacen, pueden, quieren, creen*, así como la situación relacional en la que se encuentran. De un modo más específico, Elster define las operaciones explicativas como abarcando tres fases:

First, there is a causal explanation of mental states, such as desires and beliefs. Next, there is intentional explanation of individual action in terms of beliefs and desires. Finally, there is causal explanation of aggregate phenomena in terms of individual actions that go into them. <sup>222</sup>.

Elster sostiene que este esquema explicativo está presente en Marx, y que de lo que hoy se trata es de desarrollarlo.

Es común rechazar esta oferta metodológica elsteriana aduciendo que no puede usarse el esquema metodológico que utiliza el "enemigo" (los liberales políticos y económicos: los economistas neoclásicos, Hayek, Popper, etc.). Pero este argumento es absurdo. En primer lugar, implica la proposición ridícula de que Marx no debería haber tomado la teoría del valor-trabajo de los economistas Smith y Ricardo porque estos eran apologistas burgueses de la economía capitalista. En segundo lugar, olvida la amplitud de especificaciones posibles que el postulado del individualismo metodológico admite. Finalmente, tiene el problema de no decir con precisión qué es lo que anda específicamente mal con tal postulado. Sin duda, puede, por otro lado, exigirse que un marxista efectúe una aplicación *especial* de este postulado, en caso de acogerse a él. Pero esto es precisamente lo que Elster pretende que Marx ha hecho, y que él mismo hará.

**2.** Una crítica típica al individualismo metodológico es la de que éste niega o hace invisibles las determinaciones sociales a las que inevitablemente están sometidos los individuos. Por ejemplo, Fisk sostiene contra Elster:

Microfoundations are incomplete foundations. There is a holistic aspect, that we might call macrofoundations, associated with Elster's preferred microfoundations. The macrofoundations of reducing the cost of reproducing labour is the capitalist mode of production. Intellectual masochists will try to turn this macrofoundation into Elster's microfoundations, but they face the general problem that at every turn motives are given with a social context. <sup>223</sup>

Es cierto que muchas versiones del individualismo metodológico disuelven las coordenadas de determinación de los conjuntos motivacionales a los que apelan, hipostasiándolos. Es cierto también que Marx siempre ha criticado esto<sup>224</sup>. Es cierto, finalmente, que todo acercamiento al enfoque del individualismo metodológico corre los riesgos de caer en su versión predominante que

---

<sup>220</sup> Este postulado se conecta con la crítica al modelo de explicación nomológico-deductiva de Hempel. Cf. Elster (1983): Introducción a la Primera Parte; (1985): p.5; (1989a): cap.1; (1993): pp.2-3.

<sup>221</sup> Elster (1986a): p.24.

<sup>222</sup> Elster (1985): p. 4.

<sup>223</sup> Fisk (1991): p.218.

<sup>224</sup> Ya en los *Manuscritos* Marx criticaba al enfoque de los economistas políticos según el cual la "codicia" o la "competencia" eran la "rueda" (el "motor", el "agente del movimiento") de la acción humana en un sentido último, transhistórico (Marx (1844b): p.104). Esta universalización del hombre egoísta mercantil, que transforma en natural algo históricamente específico, ha sido siempre objeto de la ironía marxiana. (Cf. también Marx (1867): p.99)

encontramos en los infantiles modelos de muchos economistas<sup>225</sup>. Sin embargo, no es claro que el propio Elster recaiga en estos riesgos, ni que el individualismo metodológico en su esquema más general los implique. Como vimos antes, Elster establece un modelo de explicación en tres fases, siendo la primera (la de la explicación *causal sub-intencional* de las preferencias, deseos, creencias, etc) en principio capaz de cubrir lo que Fisk pretende que no<sup>226</sup>. Finalmente, debe tenerse en cuenta que Elster ha trabajado críticamente en torno a los fundamentos de los modelos de elección racional, estando varios de sus trabajos dedicados a sondear precisamente las estructuras de decisión irracionales<sup>227</sup>.

Otro frente de crítica al individualismo metodológico, menos radical, consiste en la tesis instrumentalista según la cual un científico puede aceptar desde un punto de vista *ontológico* que las entidades colectivas son reductibles en principio a complejas situaciones interaccionales de sus elementos componentes, y por otro lado preferir momentáneamente desde un punto de vista *metodológico* un enfoque colectivista metodológico porque éste aparece momentáneamente más fructífero explicativa o predictivamente<sup>228</sup>. Así, puede hablarse de entidades colectivas sin buscar reducirlas, como hacía Durkheim, aunque sin comprometerse, como éste, en la idea de que éstas constituyen entidades *sui generis*. Esta esquizofrenia filosófica tiene, sin embargo, el problema de que, más allá de si sus autores lo asumen o no *in foro interno*, los *textos* de su discurso involucran necesariamente aquellos supuestos ontológicos de cuya tematización huyen. Frente a esta posición me parece que debe sostenerse el imperativo de que, si uno se siente comprometido con algún tipo de esquema ontológico, entonces debe tender a intentar desarrollar su faz metodológica tanto como le sea posible. Como sostenía el viejo Aristóteles, al plantear el problema de "cuáles son los principios [metodológicos] de que ha de partir la investigación": "los principios son distintos cuando son distintos los objetos"<sup>229</sup>. A pesar de que Elster, por momentos, escinde ambos campos

---

<sup>225</sup> Cf. a este respecto el llamado de atención de Meiksins Wood (1989): p.42. Se sostiene allí la latencia y a veces actualización de ese riesgo en la medida en que la práctica por lo general no históricamente autoconsciente de los marxistas analíticos no los ha obligado a establecer un arreglo de cuentas explícito con el legado del individualismo metodológico predominante en el pensamiento liberal y conservador.

<sup>226</sup> En este sentido, hay que notar que el modelo de explicación elsteriano es bastante peculiar. Por ejemplo, no podríamos situar a Elster netamente en ninguna de las dos tradiciones que, canónicamente, ha distinguido Von Wright en el capítulo 1 de su (1971). Elster, a diferencia de la tradición "galileica" (causalista, nomológica, monista metodológica): (i) asigna a las explicaciones intencionales un papel central en las ciencias sociales; (ii) especialmente en sus últimas obras, niega explícitamente que en las ciencias sociales se deba apuntar a la enunciación de leyes; (iii) se opone a toda introducción de teleologías bajo matrices de leyes funcionales o de "mecanismos de retroalimentación" en ciencias sociales (lo que supondría una inaceptable intromisión de teleologías objetivas). Pero a su vez, a diferencia de la tradición "aristotélica" (teleológica, historicista, hermenéutica, pluralista metodológica): (i) no acepta ningún tipo de explicaciones teleológicas que no apelen a los procesos intencionales de los agentes (algo que Aristóteles o Hegel no aceptarían); (ii) reconoce a las explicaciones causales un papel crucial (en los niveles primero y tercero de su modelo en tres fases); y (iii) no desarrolla una concepción hermenéutica de la empatía ni nada parecido para el diseño de las heurísticas de la investigación (aunque no está claro si aquí se trata sólo de una incompletud de su programa o de una exclusión deliberada).

<sup>227</sup> Es sin embargo cierto que, como sostiene Levine en su reseña de (1986): pp. 726-7, Elster resulta un tanto incoherente al, por un lado, admitir que los hombres no actúan siempre racionalmente e inclusive teorizar y categorizar acerca de estos patrones a- e i-rracionales, y, por el otro, dar a los modelos de la teoría de la elección racional y de los juegos un papel tan importante. Sin embargo, en los últimos trabajos de Elster, estas herramientas no tienen el lugar preponderante que antes tenían.

<sup>228</sup> Levine, en el texto antes citado, sostiene explícitamente esta posición (p.724). Cf. también Nagel (1961): p.487.

<sup>229</sup> *Acerca del alma*, 402a 20.

(como vimos más arriba al ver su caracterización de las relaciones sociales), creo que sus esfuerzos son honestamente consistentes con sus intuiciones ontológicas y normativas. Esto último, como veremos más adelante (en el capítulo III), no es, por su parte, desdeñable: es peligroso usar tipos de enfoques descriptivos que no se condigan con las intuiciones éticas, puesto que el discurso y la actividad políticos pueden acabar omitiendo o considerando irrelevante aquello que se considera valorativamente central, produciendo un efecto autofrustrante (veremos la importancia de esto en relación a la volatilización del lugar del individuo en gran parte del discurso político de los marxistas).

**3.** Quisiera finalmente puntualizar algunas anotaciones críticas respecto del encuadre metodológico elsteriano, teniendo en cuenta sus aspectos sustantivos presupuestos.

*i* Es interesante comparar las diversas definiciones que Elster fue presentando de "individualismo metodológico":

[a] por individualismo metodológico entiendo la doctrina de que todos los fenómenos sociales (su estructura y su cambio) son en principio explicables en términos de individuos (sus propiedades, sus objetivos y sus creencias). Elster (1982): p.22.

[b] by this I mean the doctrine that all social phenomena -their structure and their change- are in principle explicable in ways that only involve individuals -their properties, their goals, their beliefs and their actions. Elster(1985): #1.1.

[c] para el individualismo metodológico todas las instituciones, pautas de comportamiento y procesos sociales pueden ser explicados, en principio, en términos de los individuos solamente: de sus acciones, propiedades y relaciones. Elster (1986a): p.24.

[d] methodological individualism tells us to study the individual human action as the basic building block of aggregate social phenomena. In a general way, any action can be explained by the motivations and beliefs of the actors. (This is not an implication of methodological individualism, but a truism that follows from the definition of action, as distinct from mere behaviour). Elster (1993): pp.8-9

La definición más general, sin duda, es la de [c]: aquí se reduce el rango de las predicaciones relevantes de los individuos a las acciones, propiedades y relaciones. Bastaría en este caso con las dos últimas, puesto que las acciones se explican por las propiedades y relaciones de los individuos que las efectúan. Esta definición admite un conjunto muy amplio de aplicaciones distintas, no todas las cuales Elster asume. Por ejemplo, admite la referencia a procesos identitarios inconscientes, incluye la operación de valores. Los dos últimos factores han ido siendo incorporados por Elster. En su (1983) rechazaba explícitamente la apelación al inconsciente y a las intenciones inconscientes (p.67), mientras que en su (1993) nos habla de "deseos inconscientes"(p.3); a su vez, los valores pasan a considerarse un elemento central para las explicaciones de porqué los individuos logran a menudo salir de los problemas de la acción colectiva optando por una vía cooperativa (Cf. Elster (1985b)). El fenómeno identitario brilla por su ausencia en todas las teorizaciones de Elster, hasta donde yo sé<sup>230</sup>. En [a] y en [b] se refiere a las "metas" y "objetivos". En general, sin embargo, cuando Elster trata en contextos específicos la explicación de acciones se refiere más bien a los "deseos". Pero existe una diferencia entre ambos, parecida a la que Anscombe ha señalado entre motivos e intenciones: un deseo (motivo) es lo que genera el proceso deliberativo, mientras que las intenciones (los objetivos) son aquello a lo cual finalmente se decide apelar para satisfacer aquél deseo, por la mediación de la acción. Esta diferencia también refiere al concepto psicoanalítico de

---

<sup>230</sup> Cabe considerar en este caso si no está en juego lo que Ricoeur ha identificado como el ocultamiento de la pregunta por el agente en la teoría analítica de la acción. En el caso de Davidson, figura en la que Elster se apoya con frecuencia, se daría, según Ricoeur, una "ontología de los eventos impersonales" en la cual el par de preguntas "¿qué?" y "¿por qué?" respecto de una acción intencional, oculta innecesariamente la pregunta por el "¿quién?" (i.e., la pregunta por el agente y su actividad autopresente de intencionar). Cf. Ricoeur (1990): cap.3.

ligación de un objeto de deseo<sup>231</sup>. Elster no precisa en este sentido suficientemente su análisis de la estructura desiderativa. Tampoco quedan claras en estas definiciones a qué se refiere Elster por "propiedades" allí donde también habla de metas y creencias (como en [a] y en [b]). A este respecto es interesante la conexión con [d]: tal vez las propiedades son aquellos fenómenos que acontecen en la subjetividad individual que determinan su accionar más allá de o formando sus deseos y creencias (haciendo por tanto a las "acciones" un "ladrillo"(Cf. [d]) en algunos casos derivado). Las críticas de Cohen<sup>232</sup> al esquema elsteriano han girado en torno al sostenimiento de que, si bien las acciones, deseos y creencias de los individuos tienen su relevancia explicativa, el marxismo está, sin embargo, comprometido fundamentalmente con la tarea de la elucidación de las "condiciones" y "fuerzas" que constriñen o determinan a esas creencias, deseos y acciones. Elster no es claro respecto de lo que podría llenar el conjunto de las "propiedades" de los individuos deliberantes, aunque podría estar en juego aquí precisamente aquéllo a lo que Cohen se refería. En suma: si bien su formulación más general del individualismo metodológico, gracias a su universalidad extensional, no prohíbe un gran conjunto de categorías centrales para la comprensión de las prácticas humanas<sup>233</sup> (procesos de constitución identitaria, contextos situacionales, etc.), sin embargo los usos específicos que Elster ha hecho de esa formulación general suelen reducirse notablemente, omitiendo esas variables. Pero esto nos lleva a la cuestión de los "mecanismos" elsterianos.

ii\_ Elster no define claramente qué es un mecanismo. Sostiene que es aquello a que debe apelarse para construir los *explanans* de las explicaciones en ciencias sociales en lugar de las leyes. La caracterización es, entonces, básicamente negativa. En su *Political Psychology*, Elster nos dice:

Mechanism: This is the key word. [...] In my view, progress in the social sciences does not lie in the construction of general theories such as historical materialism, Parsonian sociology, or the theory of economic equilibrium. The aim of such theories -to establish general and invariable propositions- is and will always remain an illusory dream. Despite a widespread belief to the contrary, the alternative to nomological thinking is not a merely descriptive or narrative ideographic method. Between these two extremes there is place and need for the study of mechanisms. I do not propose a formal definition, but shall only provide an informal pointer: A mechanism is a specific causal pattern that can be recognized after the event but rarely foreseen. Elster (1993): pp.2-3.

Como vemos, la definición es aquí sumamente vaga. No está claro qué es lo que diferencia a la formulación de mecanismos de la formulación de leyes. La característica que se señala de ser reconocibles en general luego del hecho explicado y no, predictivamente, antes de él, no es una diferenciación relevante respecto del modelo nomológico. En otros lugares Elster nos dice algunas cosas que pueden ayudarnos a entenderlo. Su exigencia general de microfundamentación, por la cual se pide no meramente que se deduzca el *explanandum* sino que se elucide el cómo (el proceso causal eficiente) de su advenimiento<sup>234</sup>, obliga a buscar herramientas explicativas que reduzcan lo más posible el hiato temporal y espacial entre lo que explica y lo que es explicado<sup>235</sup>. Los mecanismos diferirían, entonces, de las enunciados legaliformes, en la "fineza del grano": cuando

<sup>231</sup> Cf. Freud (1938): p.144.

<sup>232</sup> Cf. Cohen (1982): pp. 33-4.

<sup>233</sup> Uso aquí el giro 'prácticas humanas' para referirme a algo más general que a lo que Elster se refiere comúnmente como 'acciones'. Las segundas involucran siempre el ser voluntarias e intencionales, mientras que las primeras a veces no lo son: los actos ritualizados, formados por el hábito, por ejemplo, pertenecen al primer tipo sin pertenecer al segundo.

<sup>234</sup> He aquí otra de las grandes diferencias entre Elster y Cohen: para el primero sí, y para el segundo no, la pregunta por el por qué incluye la pregunta por el cómo. Cf. Cohen (1982): pp.50-1.

<sup>235</sup> Cf. Elster (1983): p.26: "El papel de los mecanismos es doble. Primero, nos permite ir de lo más grande a lo más pequeño: de moléculas a átomos, de sociedades a individuos. Segundo y principal, reduce el vacío temporal entre *explanans* y *explanandum*". Cf. también (1985): p.5.

los segundos tienen una forma del tipo "Si A, entonces B", los primeros la tendrían del tipo de "Si A, entonces C, D, E, F, y B". Más aún, los mecanismos estarían modalizados de un modo tal que la conexión entre el antecedente y el consecuente en su enunciación sería la de un "a veces" y no la de un "siempre"<sup>236</sup>. Pero de nuevo, esto no alcanza para diferenciar a los mecanismos de, por ejemplo, las leyes estadísticas. En definitiva, como reconoce Elster en su (1989: p.16), se trata sobre todo de una cuestión pragmática de acentos: el buscador de mecanismos busca y enuncia *explans* de menor generalidad y menor pretensión de fuerza causal. Ahora bien, quisiera señalar tres preocupaciones respecto de la manera en que Elster ve sus mecanismos.

En primer lugar, éstos corren el riesgo permanente de convertirse en hipóstasis de patrones psicológicos históricamente determinados. En efecto, por ejemplo, Elster sugiere que deberíamos abandonar las tradicionales teorías políticas sobre los regímenes y sus estructuras y poner en su lugar un catálogo de mecanismos psicológicos que operarían en "todos" los regímenes<sup>237</sup>. Elster pone en un mismo plano (a) las tipologías de regímenes y (b) los catálogos de mecanismos psicológicos. Los catálogos (a) y (b) pertenecen, sin embargo, a niveles de análisis diferentes. ¿Cómo operar con los (b) sin los elementos del lenguaje, con que se describen a los fenómenos políticos, provenientes de (a)? Para poder operar explicativamente, el científico social necesita echar mano de algo más que de mecanismos psicológicos (p.e., no es lo mismo operar con un mecanismo determinado en la explicación de la acción de un empresario capitalista en el siglo XX que en la de un cura del siglo IX): i.e., hacen falta artefactos discursivos que presenten una descripción relevante de los agentes sociales (su clase, su cultura, su idiosincracia familiar, etc.), lo que nos reenvía, en parte, a aquello de lo cual dan cuenta las tipologías, y es aquí donde las teorías como las del materialismo histórico tienen mucho que dar aún<sup>238</sup>. Elster empobrece así notablemente el dominio de discurso de las ciencias sociales.

En segundo lugar, los mismos mecanismos psicológicos, tal como los presenta Elster, requieren elaboración. Son enunciados causales que conectan un input con un output, pero que no muestran el proceso de transformación. ¿Cómo se explica que, en ciertos casos, dada una misma condición inicial, un mismo input, la conducta consiguiente se ajuste a un mecanismo y no a otro (suponiendo que haya dos mecanismos con igual antecedente pero diversos consecuentes, algo que Elster admite)?<sup>239</sup> En este punto hay que elucidar el proceso de transformación de los estímulos, tensiones, malestares, etc, que operan en el individuo. El psicoanálisis ha provisto diversas herramientas para pensar estos casos. La "psicología política" elsteriana carece de conceptos que harían esto posible; constituye una mera colección de mecanismos desarticulados sin consideraciones fundamentales para su comprensión (como las de aparato psíquico, personalidad, identidad, culturas, hábitos, etc)<sup>240</sup>.

---

<sup>236</sup> Cf. Elster (1993): p.7 n.13.

<sup>237</sup> Cf. Elster (1993): p.2.

<sup>238</sup> Cf. a este respecto el concepto de 'lógica institucional' que introduce Little (1986). La tesis de Little es la de que el materialismo histórico no sustituye o prohíbe las explicaciones intencionales sino que, más bien, traza una descripción de las condiciones institucionales en que los procesos de deliberación y acción acontecen (relaciones de propiedad, control, etc.). Lo que hay que elucidar no son, así, meras acciones de individuos, sino "individuals making decisions within conditions of constrained choice" (p.24). Borrar las coordenadas descriptivas del materialismo histórico implicaría, así, comprender menos aquellas "condiciones" bajo las cuales los individuos actúan.

<sup>239</sup> Cf., a este respecto, un señalamiento similar que le hace a Elster MacIntyre en su reseña de (1994: p.185), donde se interroga a Elster acerca de las "condiciones" bajo las cuales opera un mecanismo en lugar de su contrario dada la misma "causa".

<sup>240</sup> En este sentido, creo que la forma que deberían satisfacer los mecanismos debería ampliarse. La forma no ha de ser meramente "si a X le pasa A, entonces hará B", sino "Si X tiene o es F y, en una situación G le pasa

Finalmente, y conectado con lo anterior, existe una permanente ambigüedad en el tratamiento elsteriano de los mecanismos de deliberación intencional. A veces hace referencia, en la explicación de las elecciones de acciones por parte de los individuos, a los deseos y oportunidades de éstos, y otras veces a los deseos y creencias. Es obvio que no es lo mismo hablar de "creencias" que de "oportunidades". En Elster falta un modelo hermenéutico para elucidar en qué consisten las creencias de los individuos cuya acción queremos explicar, de modo de poder diferenciar lo que objetivamente nos parecen ser sus oportunidades de acción y lo que subjetivamente en ellos resultan ser las creencias respecto a esas oportunidades. Ambos conjuntos pueden muy bien no coincidir<sup>241</sup>. El acercamiento de Elster a esta temática es, a este respecto, totalmente exteriorista.

iii\_ De modo que, si bien la crítica elsteriana a las macroteorías es justa en cuanto a su exigencia de microfundamentación, las herramientas que provee para satisfacer esa exigencia son, en muchos casos, sumamente estrechas, y corremos el riesgo, si las aceptamos sin elaboración crítica, de retroceder en la historia de la ciencia a puntos anteriores a Marx y Freud, cuando aún no se había comenzado a historizar y elucidar articuladamente la subjetividad social humana.

---

A, entonces hará B". Aquí lo que X tiene o es y la situación en la que se encuentra, es lo que media la ocurrencia específica interior de A y B en su subjetividad. La teoría de la acción debe ampliar sus campos de consideración a los mecanismos formadores de deseos y creencias y a las situaciones.

<sup>241</sup> Más aún: esta discordancia puede ser la clave para hallar una explicación de acciones consistentes en intentos fracasados. En estos casos, en lugar de postular (como es común en muchas explicaciones psicoanalíticas o de quienes defienden ingenuamente un uso no matizado del "rational choice approach") inverosímiles intenciones ocultas, el intérprete de una acción debería preguntarse por aquellos factores *causales* que, presentes en el conjunto de oportunidades pero no en el de creencias, acabaron obstaculizando la realización de los planes intencionales a tenor de los cuales el agente había dispuesto su acción. (No debe sin embargo leerse esta nota como una recusación de la teoría del inconciente como tal).

## Apéndice II: Relaciones y totalidades

Las fuerzas productivas y las relaciones sociales [son] unas y otras aspectos diversos del desarrollo del individuo social. Marx (1857-8): vol.II, p.229

1. Es ya un lugar común criticar las visiones "nominalistas" de los conjuntos sociales aduciendo la frase de que "el todo es mayor que la suma de las partes", esto es: que existen algunas "totalidades" tales que no son meros "agregados" o "sumas", sino en algún sentido "unidades orgánicas" (como lo son, por ejemplo, las figuras geométricas).

En el campo sociológico esta idea encuentra una formulación canónica en Durkheim (1895):

Es que un todo no es idéntico a la suma de las partes, es otra cosa, con propiedades diferentes a las que presentan las partes de las que está compuesto. La asociación no es, como se creyó alguna vez, un fenómeno en sí mismo infecundo, que consiste simplemente en relacionar exteriormente hechos adquiridos y propiedades constituídas. [...] La sociedad no es una simple suma de individuos, sino que el sistema formado por su asociación representa una realidad específica, con caracteres propios [...] un ser [...] una individualidad psíquica y de nuevo tipo. (cap. V, secc. II, pp.84-5)

Se traza aquí una dicotomía entre dos modos de ver la sociedad: o se la ve como un conjunto de elementos preconstituídos y "exteriormente relacionados", o, por el contrario, se la ve como "un ser colectivo que es en sí mismo una naturaleza *sui generis*" (Ibid., cap.V, secc. IV, p.96). Ahora bien ¿es esta dicotomía exhaustiva?. ¿Es la hipóstasis de los conjuntos sociales como entidades *sui generis* la única manera de rehusar la ontología atomista típica del contractualismo?. Esto parece suponer Durkheim, y otro tanto ya pensaba Hegel<sup>242</sup>.

2. ¿Qué puede decirse de Marx?. En la respuesta a esta problemática en Marx han surgido las concepciones, dentro del marxismo, de la noción de "relaciones internas". El concepto de totalidad social en Marx estaría centrado, así, en la interpretación de la sociedad como un conjunto de relaciones internas entre los individuos<sup>243</sup>. Dos posiciones singulares a este respecto han sido la de Ollman y la de Gould. Ambas parecen sacar a Marx de la dominio de dos posiciones que traza Durkheim.

Ollman busca enfrentar las interpretaciones deterministas-tecnológicas del materialismo histórico (Plamenatz, Popper, Acton, Gurvitch, etc.), que han hecho de él un blanco de crítica demasiado endeble. Los que que critican a Marx como determinista tecnológico presuponen la tesis de que para Marx los diversos "factores" de una sociedad (lo material y lo social, lo económico y lo político e ideológico, etc.) pueden ser considerados como mutuamente exclusivos (caso contrario, no podrían decir que Marx sostenía que lo tecnológico se autogenera y desde ahí surgen cambios en los otros factores). Pero Ollman sostiene que esa interpretación no elucida correctamente los términos marxianos de "primario", "básico" y "predominante". Ollman cree que, si entendemos lo que esos conceptos significan, no a la luz de una interpretación fundada en la filosofía del lenguaje ordinario regida por el *common sense*, sino en la peculiar práctica lingüística del propio Marx, entonces veremos que Marx ve todo objeto social como una entidad siempre-ya en relación ("the relation is the irreducible minimum for all units in Marx's conception of social

<sup>242</sup> Cf. la crítica de Hegel al contractualismo en su (1821): #258. Reseño, en el capítulo III, el planteo hegeliano del dilema ontológico, y situaré frente a él a Marx en una nueva perspectiva.

<sup>243</sup> Cf. Nagel (1961): pp. 356-7., donde la noción de "relación interna" aparece al referir la perspectiva de las "totalidades no aditivas", en las cuales puede rastrearse un modo de ver en el que el enunciado "ta totalidad es más que la suma de las partes" es falso sin que simultáneamente pensemos que la totalidad no sea reductible a sus partes *si* pensamos a estas en una situación no aislada sino en interacción causal sistemática.

reality"; Ollman (1971: p.15)). Esto último implicaría que cae la interpretación determinista tecnológica, porque no se da en Marx la autonomía presupuesta de ninguno de los factores<sup>244</sup>. Ollman quiere, entonces, desarrollar esta visión a partir de la noción de "relación interna". La teoría de Ollman de las relaciones internas afirma que cada cosa, cualquiera sea, está siempre-ya en relaciones internas con todas las demás (presentes, pasadas, y futuras). Esto supone la existencia de un todo social orgánico, en el cual cada cosa no sólo está en una relación, sino que *es* una Relación (pues las "interactions" son en realidad "inneractions") (pp. 15-7). Así, Ollman inscribe a Marx en una tradición filosófica (la "filosofía de las relaciones internas") que se extiende de Spinoza a él, pasando por Leibniz y, por supuesto, por Hegel<sup>245</sup>.

Por su parte, Gould critica la reconstrucción de Ollman de las relaciones internas, por cuanto reduce a Marx a Hegel, sin ver que en Marx existe una nota aristotélica que lo diferencia de él, asignando al individuo una sustancialidad primera:

En mi opinión, Ollman no reconoce la separación de Marx del modelo hegeliano. Ésta consiste en el énfasis aristotélico de Marx sobre la realidad independiente de los individuos, que entran en estas relaciones entre sí. Por eso argumento que, aunque Marx hace uso de la teoría de Hegel de las relaciones internas, él la transforma de un modo que es muy significativo ontológica y metodológicamente. Gould (1978): p.72, n.22.

Gould parece afirmar primero que

[1] Para Marx sólo existen entre los individuos relaciones internas<sup>246</sup>.

y más tarde que

[2] Los individuos son prioritarios ontológicamente respecto de las relaciones "en las que entran".

Gould apela a [2] para criticar a Ollman, según el cual Marx entendería "relación interna" del mismo modo que Hegel, para quien los individuos están totalmente constituidos por las relaciones.

Pero [1] y [2] parecen contradecirse, porque, si [2] es cierta, entonces existen aspectos de la naturaleza de los individuos que son previos a la "entrada" de ellos en relaciones, y no afectables, en principio, por ellas, lo que convertiría a esas relaciones en relaciones externas (lo cual contradice [1]) en cierto modo ("en cierto modo", porque puede decirse que esas relaciones afectan a una parte de la dotación ontológica de los individuos, pero no a toda).

Pero creo que el planteo subyacente de Gould es más complejo. Gould parece también decir que

[3] Los individuos entran en relaciones sociales internas pero su naturaleza ontológica no se reduce a satisfacer esas relaciones.

Aquí se está suponiendo la existencia de algún conjunto de aspectos extra-sociales en los individuos, tales que constituyen el fundamento de su relación autónoma (y, por lo tanto, en cierto modo externa) con sus figuras sociales de existencia (i.e.: Juan es algo más que un obrero, primo de Pedro y novio de María). ¿En qué consisten esos aspectos?.

---

<sup>244</sup> Hay que objetar aquí a Ollman que, si bien su esquema salva a Marx del determinismo tecnológico, disuelve simultáneamente toda noción de jerarquía de determinaciones, algo que en mi opinión no entra en la intuición marxiana, precisamente.

<sup>245</sup> Así, Marx afirmaría, junto a Leibniz, que "no existe término [de una relación] lo suficientemente absoluto o independiente que no lleve consigo relaciones, o cuyo análisis exhaustivo no conduzca a otras cosas, e incluso a todas las otras cosas, de modo que se puede decir que los *términos relativos* indican expresamente la relación que contienen" (Leibniz, *Nuevos ensayos...*, p.264).

<sup>246</sup> Para Gould las relaciones internas implican, al contrario de las externas, que las relaciones y los individuos que entran en ellas no son entidades mutuamente independientes, sino que los individuos ven modificada su naturaleza como resultado de sus relaciones.

Habría que aclarar que [3] contradice la frase marxiana que Gould misma cita ("la esencia de los hombres es el conjunto de sus relaciones sociales" Marx (1845): Tesis VI), *a menos que se entienda "relación" como suponiendo estructuras complejas en los individuos relacionados tales que, por un lado, las hacen posible y/o la explican y, por el otro, se le pueden oponer críticamente*<sup>247</sup>.

¿Dónde está ese *plus* de sujeto al que implícitamente se refiere Gould? ¿También Marx refiere subyacentemente a él? ¿Hay que ir a buscar en la biología? ¿Se trata de algún conjunto estructural disposicional psicológico del tipo de la tópica estructural del aparato psíquico en Freud?

3. Pero el debate entre Gould y Ollman nos lleva a un callejón sin salida si queremos sostener a la vez que Marx tenía una ontología social de los hombres como seres sociales y, a la vez, afirmaba la existencia de una autonomía radical de los individuos.

El problema está, sin duda, en Marx. Consideremos la frase siguiente del primer prólogo al *Capital*:

Dos palabras, para evitar posibles equívocos. No pinto de color de rosa, por cierto, las figuras del capitalista y el terrateniente. Pero aquí sólo se trata de *personas* en la medida en que son la *personificación de categorías económicas, portadores de determinadas relaciones e intereses de clase*. Mi punto de vista, con arreglo al cual concibo como *proceso de historia natural el desarrollo de la formación económico-social*, menos que ningún otro podría responsabilizar al individuo por relaciones de las cuales él sigue siendo socialmente una creatura por más que subjetivamente pueda elevarse sobre las mismas. Marx (1867): p.8.

Podemos ver aquí, evidentemente, una tensión. Los individuos son vistos simultáneamente como (a) creaturas, esclavos, pasivos portadores, de las relaciones sociales que satisfacen, y como (b) capaces de elevarse subjetivamente, activamente, sobre ellas. Mientras el encuadre de (a) implica que los individuos carecen de autonomía frente a las relaciones sociales en las que se conectan (y por lo tanto son inimputables, pues no hay elección libre voluntaria de lo que hacen), (b), por su parte, implica que los individuos tienen, subjetivamente, cierta autonomía frente a esas relaciones (y por lo tanto pueden ser "no pintados de rosa").

¿Cómo entender esta doble predicación pasiva y activa de los individuos respecto de sus situaciones relacionales sin caer en una contradicción insalvable que trivialice la concepción marxiana?. Una alternativa es sostener que existe en los individuos una complejidad interna tal que su "sí mismo" se encuentra constituido por varios estratos, uno más superficial y otro más profundo, siendo el primero el correspondiente a la "portación" ocasional de roles sociales, y el segundo el correspondiente a alguna estructura teleológica básica que lo impulsa a entrar y salir, secuencialmente, en roles diversos, en la medida en que éstos satisfagan, parcial y situacionalmente, disposiciones que lo constituyen. Algo de esto hay sin duda en el recurrente esquema marxiano de lo material y lo formal, en el cual lo segundo consiste en desarrollos históricamente sucesivos de lo primero así desplegado en situaciones diversas. Es particularmente claro esto en el capítulo dedicado al fetichismo de la mercancía en *El Capital I*, donde se consideran los distintos tipos de configuraciones que el trabajo y el intercambio van "adoptando" socialmente a lo largo de la historia

---

<sup>247</sup> Es importante tener en cuenta que para Gould la afirmación

[a] Todo individuo es siempre-ya en relaciones sociales con otros individuos.  
no implica esta otra

[b] Todo lo que un individuo es lo es por el tipo de relaciones sociales en los que existe con otros individuos.

de modo que [a] puede no ser compatible con [b], mientras que sí con

[c] Existe un conjunto estructural de disposiciones independientes en los individuos que constituyen su matriz relacional.

[c] explica diversas ocurrencias relacionales específicas, así como la crítica práctica de ellas.

(Cf. Apéndice III *infra*). Pero ¿qué status ontológico ha de asignarse a tal sustrato profundo? ¿que origen tiene esa constante dentro de la variación histórica?.

En II.1 consideramos este problema. Pero quisiera sugerir aquí una solución posible al enfrentamiento Gould-Ollman. Si introducimos la coordenada temporal, entonces podemos salvar la crítica de Gould a la asimilación que hace Ollman de Marx a Spinoza o Hegel sin recaer en la pretensión de sostener la asocialidad de las propiedades que dan autonomía a los individuos -en-relaciones sociales. Puede sostenerse que, en un tiempo *tI*, un individuo es autónomo respecto de sus relaciones sociales *presentes* en virtud de una propiedad que tiene que las repele, habiendo adquirido esta última en un tiempo anterior *t-I*. Según este esquema, podemos entender la confrontación entre individuos y roles sociales sin que esto nos lleve a afirmar que aquellas propiedades de ese individuo en virtud de las cuales puede oponerse no son socialmente generadas, puesto que pueden haberlo sido socialmente en un momento anterior al que estamos considerando<sup>248</sup>. Este esquema es, a su vez, aplicable ontogenética y filogenéticamente, extendiendo las variaciones biográficas individuales a variaciones históricas generacionales. Así, la autonomía de un individuo respecto de (el aspecto de sí mismo en) *una* relación puede entenderse en términos de lo que éste trae de (su aspecto de sí mismo en) *otra* relación. Ambas relaciones no dejan por esto de ser consideradas internas. Simplemente deshipostasiamos los conceptos de "relación social" y de "individuo" y volvemos a referirlos a su multiplicidad extensional espacial y temporal. Se establece así una dinámica de relaciones de fuerza al interior de las subjetividades de los individuos sociales (en conjuntos de "rondas" de interacción sin principio ni fin identificables), que bien puede ser una manera de entender un uso de la "dialéctica" marxiana<sup>249</sup>.

La perspectiva elsteriana de las relaciones internas, por su parte, puede sernos de ayuda en este punto. No implica ni el organicismo lógico de Ollman (porque, a diferencia de este último, piensa a las relaciones internas como relaciones causales, y no conceptuales) ni la contradictoria o al menos ambigua perspectiva de Gould (porque su noción de relación de interacción y relación interna permite la estratificación de la relacionalidad de los individuos, de modo de complejizar la situación de un individuo frente a *una* relación).

4. Finalmente, querría proponer otro sentido de los términos 'relación interna' y 'relación externa' distinto (y complementario) al que propone Elster. Marx hace hincapié permanentemente en el carácter instrumental de las relaciones sociales tales como aparecen en el mundo de la vida mercantil de la sociedad capitalista:

La *sociedad*, como aparece para los economistas, es la *sociedad civil*, en la que cada individuo es un conjunto de necesidades y sólo existe para el otro, como el otro sólo existe para él, en la medida en que se convierten en medio el uno para el otro (Marx (1844b): p.169).

Y opone a este modo de interactuar prototípico de la vida mercantil, el que comienza a emerger en la lucha misma de los obreros:

Cuando los obreros comunistas se asocian, su finalidad es inicialmente la doctrina, la propaganda, etc. Pero al mismo tiempo adquieren con ello una nueva necesidad, la necesidad de sociedad, y lo que parecía medio se ha convertido en fin (Ibid. p.165).

Finalmente, Marx opone el "*goce inmediato*, exclusivo, en el sentido de la *posesión*, del *tener*" (Ibid., p.147), con lo que sucedería en la sociedad comunista, en la cual "El ojo se ha hecho un ojo humano, así como su *objeto* se ha hecho un objeto social, humano, creado por el hombre para el hombre" (Ibid., p.148).

---

<sup>248</sup> Creo que Marcuse, en su (1953): cap.1, se refiere a algo parecido al referirnos la potencialidad crítica que supone en el individuo maduro reprimido en una cultura la experiencia durante su niñez de un grado mayor de satisfacción. Esa relación social anterior lo dispone para enfrentarse críticamente a las posteriores, que no logran satisfacer las necesidades previamente generadas y satisfechas.

<sup>249</sup> En el capítulo III nos referiremos a este esquema de "rondas" como al de *espirales de determinación*.

Creo que aquí puede rastrearse otra perspectiva de visión de las relaciones sociales, esta vez *clasificadas desde el punto de vista del agente* que existe en ellas. Podríamos llamar relaciones externas, en este contexto, a aquellas relaciones cuya estructura y finalidad son pensadas por un agente de un modo tal que en su deliberación y valoración de ellas los sentimientos de los otros agentes involucrados no cuentan como dato relevante en sí mismo. Por el contrario, una relación interna es aquella en la que un agente se compromete de un modo tal que su sensibilidad y sus contenidos son tan relevantes como los de los otros agentes afectados. En este último tipo de relaciones, el otro es visto como miembro interno del conjunto para cuyo bien actúo (que mínimamente me incluye siempre a mí), y viceversa, yo mismo me veo incluido en el bien del otro. Marx ilustra esto al decir que, en el comunismo, en tanto "superación positiva de la propiedad privada" y así "emancipación plena de todos los sentidos y cualidades humanos" (p. 148), "los sentidos y el goce de los otros hombres se han convertido en mi *propia* apropiación"(p.149).<sup>250</sup>

---

<sup>250</sup> En rigor, hay en este párrafo *dos* visiones y no una de las relaciones internas y externas, siendo la segunda un subconjunto más determinado de la primera: (i) por un lado, una relación *R* es interna para unos individuos *X1...Xn*, respecto de otro conjunto de individuos *Y1...Yn* si y sólo si, *X1...Xn* consideran, al deliberar acerca de las actividades suyas que involucran esa relación, las consecuencias que tendrán para *Y1...Yn*; (ii) por otro, *R* es interna sí y sólo si, además de satisfacerse el *definiens* de (i) se satisface también la cláusula de que el carácter no perjudicial de las consecuencias en *Y1...Yn* de las actividades que involucran la relación son, como mínimo, consideradas *condición necesaria* para la aceptabilidad de entrar en ellas.

Puede darse un caso de (i) sin que se de un caso de (ii) (es el caso de un dominador con cualidades de estrategia), aunque no viceversa. En los pasajes citados, Marx sin duda piensa en el caso (ii). Y lo hace de un modo radical cuando se refiere a la sociedad comunista, donde no sólo el no-mal del prójimo es condición de mi orientación a la acción, sino que también lo es su bien directo. Pero Marx también utiliza el sentido (i), cuando se refiere a las dificultades de coordinación que tiene la sociedad mercantil atomista, en la que la "mano invisible" no aparece muy a menudo.

En el capítulo XII de *El Capital*, donde Marx discute el fenómeno de la división del trabajo, pueden verse ejemplificados los sentidos (i) y (ii) que aquí estoy elucidando. En este contexto Marx se refiere a dos tipos de división del trabajo: la división del trabajo entre distintos procesos de producción y la división del trabajo al interior de un mismo proceso de producción. En el primer caso no hay relaciones internas, sino que reina "la casualidad y el arbitrio" (p.433). En el segundo caso, en el momento histórico que Marx está considerando en este capítulo (cuando recién surgen los primeros talleres articulados por división del trabajo), sí se dan relaciones internas en el sentido (i) (existen un "vínculo interno" (p.431), un "nexo interno" (p.433)). A su vez, Marx critica los modos de darse de la cooperación tanto en las "entidades comunitarias" de los "albores de la civilización" (pues allí aún no se presentan "personas particulares", sino sólo "autómatas" de la tribu, la familia, etc. (p.428)), como en la sociedad capitalista (donde los esquemas de interacción son jerárquicos, y el trabajador es reducido nuevamente a un autómata de un proceso que no dirige). Así, Marx está operando con dos coordenadas:

1. (a) Relaciones internas (en el sentido (i)); y (b) Relaciones externas (en el sentido (i)); y
2. (a) Relaciones jerárquicas; y (b) Relaciones autónomas.

Esto admite las siguientes combinaciones en Marx (si nos referimos a la división *social* del trabajo -i.e., no necesariamente al interior del "taller"):

- I. sociedades pre-capitalistas: donde se da 1.a y 2.a;
- II. sociedad capitalista: donde se da 1.b y 2.b (aunque 2.b de un modo formal e insuficiente); y
- III. sociedad socialista: donde se daría 1.a y 2.b.

Las relaciones internas y externas en el sentido (ii) se expresan de un modo complejo en cada caso:

\_en (I) existen relaciones internas en el sentido de que hay lazos comunitarios (y esto satisface parte de lo que significa que el otro "cuenta para" mí), pero no en el sentido de que no hay afirmación de personalidades.

Esta visión marxiana de las relaciones sociales puede verse de un modo bastante claro en el capítulo dedicado al fetichismo de la mercancía en *El Capital I*, donde Marx opone las relaciones mercantiles a las que se darían en una "sociedad de hombres libres", en la cual los hombres trabajarían "con medios de producción colectivos" y emplearían "conscientemente, sus muchas fuerzas de trabajo individuales como *una* fuerza de trabajo social" (p.96), conduciéndose así entre sí en "relaciones diáfananamente racionales" mediante un "control planificado y conciente" (p.97).en el cual se "regulará la proporción adecuada entre las varias funciones laborales y las diversas necesidades" (p. 96). Aquí Marx está oponiendo un sistema de interacciones en el que la consideración consciente del otro sólo desaparece alienadamente en el fetichizado mundo de las relaciones cósmicas mercantiles, con uno muy distinto en el cuál esa consideración estaría a la orden del día. En el segundo caso sí, y en el primero no, el otro (sus capacidades, sus necesidades) participa del interior de mi prefiguración mental de mi relación con él.

---

\_en (II) no se satisface el sentido (i) de relación interna, por lo que tampoco se puede satisfacer el sentido (ii). Sin embargo, el hecho de que se respete, al menos formalmente, algunos rasgos de autonomía de los individuos puede tomarse como un modo indirecto de darse algo de (i) y algo de (ii).

\_finalmente, en (III), sería el momento en que el sentido (i) y (ii) se dan simultáneamente de modo neto: (ii) aparece en su doble faz de respeto de lo comunitario y de lo individual autónomo.

### **Apéndice III: Una reseña del capítulo 1 de El Capital**

#### **El tema**

En el Prólogo a la primera edición, Marx formula el objeto general de su libro: 'Lo que he de investigar en esta obra es el *modo de producción capitalista y las relaciones de producción e intercambio* a él correspondientes' (p.6). Se trata entonces de un objeto históricamente acotado. Pero también lo es espacialmente, como lo anuncia inmediatamente después, al decirnos que se referirá a Inglaterra (aunque, todavía más abajo (p.7), nos amenace con que la experiencia inglesa es la potencia actualizada de la de otros países -Alemania-).

¿Cuál es por otro lado el tema del primer capítulo?. Se titula "La mercancía". Y es lo primero a considerar para entender al capitalismo porque todo lo que hace entendible al fenómeno de la mercancía hace entendible la 'célula' básica que compone al 'organismo' social del capitalismo. Esta analogía de la ciencia social con la química (p.6), que prescribe para la primera el efectuar una 'anatomía microológica' de su objeto como la segunda lo hace con el suyo, es lo que obligaría, según el Prólogo en cuestión, a Marx a comenzar el estudio del capitalismo por la mercancía.

Sin embargo, en el primer párrafo del capítulo 1, Marx parece indicarnos que comienza por la mercancía por una razón de índole pedagógica. Puesto que nos 'parece', *prima facie*, en la consideración inmediata de lo que sería para nosotros (profanos) el componente principal de 'la riqueza de las sociedades en las que domina el modo de producción capitalista': 'nuestra investigación, por consiguiente, se inicia por el análisis de la mercancía'.

Por tanto, en principio no queda claro si el objeto de este primer capítulo (el fenómeno -¿o la categoría?- de la mercancía) es lo ontológicamente primero de la formación social capitalista, o es sólo lo gnoseológicamente primero. En rigor, habría que decir, tras una lectura del capítulo entero, que la mercancía es sólo lo que aparece gnoseológicamente como lo ontológicamente primero desde un punto de vista inmediato o abstracto, pero que resulta ser lo segundo ontológicamente una vez que hemos progresado en la indagación hasta ganar un punto de vista mediato o concreto. Esto nos conduce directamente a la cuestión del método.

#### **El método.**

Por lo dicho más arriba, entonces, la 'investigación' (p.43) presente en *El Capital*, procede partiendo de 'lo que aparece' (p.43), para dirigirse, por medio del 'análisis' (p.43), hacia lo que está *prima facie* oculto (lo esencial).

Aquí se hace mención de la estructura de la heurística de la *investigación* marxiana. A su vez, a juzgar por la presentación de las diversas secciones del capítulo, esta estructura parece ser también la de la *exposición* de aquella investigación (la profundización en las determinaciones de los fenómenos aparentes). Pero, sin embargo, en el Posfacio a la segunda edición, Marx nos señala que debemos hacer una diferenciación 'formal' entre 'modo de exposición' y 'modo de investigación' (p. 19):

La investigación debe apropiarse pormenorizadamente de su objeto, analizar sus distintas formas de desarrollo y rastrear su nexo interno. Tan sólo después de consumada esa labor, puede exponerse adecuadamente el movimiento real. Si esto se logra y se llega a reflejar idealmente la vida de ese objeto, es posible que al observador le parezca estar ante una construcción apriorística. (p.19)

Más abajo, Marx nos comenta su posición ante la filosofía hegeliana. Nos dice que sostiene su esquema dialéctico, pero sólo en cuanto a su 'núcleo racional', y no en cuanto a su 'envoltura mística' (p.20). Así, si bien sostendría aún el gran descubrimiento hegeliano (el de 'las formas generales del movimiento' de la 'dialéctica' (p.20)), por otro lado, nos precave, concibe su 'método dialéctico' (p.19) como diverso respecto del de Hegel, e inclusive 'antitético' (p.19) respecto a él, por cuanto sus 'fundamentos' (p.19) divergen en cuanto a la relación entre 'lo material' y 'lo ideal' (p.20): si Hegel ponía el principio en lo segundo, Marx hará lo propio con el primero.

No me parece que con estas palabras quede claro en absoluto el método marxiano.

1. No queda claro si Marx habla del método de exposición o del de investigación, cuando se refiere a su comunión con Hegel. Por un lado nos dice que 'coquetea' en el capítulo 1 con el 'modo de expresión' (p.20) hegeliano, pero por el otro ordena su expresión (su exposición) como una investigación (como vimos cuando consideramos el primer párrafo del capítulo 1).

2. Esto nos obliga a preguntarnos acerca de cuál es exactamente la diferencia entre método de exposición y de investigación en Marx. Su pasaje no nos lo aclara. Inclusive, implica el peligro de que el 'reflejo ideal de la vida del objeto' acabe identificándose, como exposición, en cuanto a su estructura, con la vida real misma del objeto, en cuyo caso se recaería en el apriorismo hegeliano del cual se pretendía escapar.

Para Hegel la "exposición" de un objeto es isomórfica a su vida misma: así por ejemplo, la exposición de la estructura de nuestro pensar en la *Ciencia de la Lógica* se identifica con la estructura de todo lo que es (naturaleza incluida), pues lo segundo es modo de expresión de lo primero así desplegado (desde su universalidad abstracta como Idea, hacia su universalidad concreta captada en la filosofía del Espíritu absoluto, para cuya historia es condición de posibilidad la aparición de lo material natural de lo que luego pueda surgir el hombre autoconciente). En este sentido, 'coquetear' con el modo de expresión (de exposición) de Hegel tiene el riesgo de implicar una consumación amorosa con la ontología hegeliana, que es precisamente lo que Marx quiere evitar.

Para Hegel la investigación y la exposición no divergen ni formal ni sustancialmente, porque el mismo devenir de lo supremamente real (el Espíritu, la Idea) tiene la estructura de un conocer, consistente en ponerse y tematizar(se en) lo puesto de un modo cada vez más autoconciente. Para Marx, como vimos, sí habría una distinción formal. Sin embargo, se traiciona a sí mismo al presentar su exposición como una investigación (en el primer párrafo del capítulo 1).

3. A su vez, la sugerencia de que la exposición 'refleja idealmente la vida del objeto' tiene la peligrosa implicación de que la vida de los conceptos y la de sus objetos referidos, su devenir, es isomórfico, lo que de nuevo nos conduce a la ontología hegeliana y a una contradicción de Marx con sus propias esperanzas de haberla rechazado. Esto se agrava cuando leemos en Marx frases como 'derivación del valor' (p.11), donde lo lógico corre el riesgo de ser confundido con lo real, en una melodía típicamente hegeliana.

Lo dicho hasta aquí parece conducirnos a la insalvable conclusión de que Marx se ve arrastrado a sostener la ontología hegeliana, junto con su método. Podríamos evitar esta conclusión si no prestáramos atención a las confusas y más bien inconsistentes palabras de Marx en los pasajes considerados del Posfacio, y nos concentrásemos sólo en lo que Marx dice en el primer párrafo del capítulo 1 y, sobre todo, en lo que *hace* en él. Aquí, Marx reproduce más la vida de la investigación del objeto que la vida del objeto mismo (a excepción de cuando presenta ciertos puntos de convergencia entre los pasajes conceptuales entre las figuras de la exposición de la investigación y ciertas sucesiones históricas efectivas -lo que, a su vez, implica sintomalmente que se trata de cosas distintas en principio-): así, estaríamos más frente a un enfoque *fenomenológico* que *lógico* (en el sentido hegeliano de ambos términos -según el cual el primero es rigurosamente gnosceológico en principio, mientras que el segundo es rigurosamente ontológico en principio). Según esta hipótesis interpretativa, entonces, Marx estaría relatando la "experiencia de la conciencia" del hombre inmerso en la vida social capitalista, mostrando sus diversas "figuras", cada una de las cuales representa un estadio más alto en el nivel de comprensión de lo real. Es, así, plausible elegir una interpretación del modo expositivo e investigativo de Marx en el capítulo 1 como uno formado en el esquema de la *Fenomenología del Espíritu* y no en el de la *Lógica*. Claro que, en rigor de verdad, ambas interpretaciones nos obligan a decir que Marx se contradice. En el primer caso, no es en principio seguro que la exposición "refleje idealmente la vida del objeto", sino sólo la de la investigación de él. En el segundo, sí habría tal reflejo, pero como consecuencia de ese esquema

"derivativo", Marx estaría sosteniendo, lo quiera o no, la ontología hegeliana, que es precisamente de lo que pretendía haber escapado. Finalmente, en ambos casos cae la pretensión de Marx de una veracidad en su afirmación de la distinción entre los modos de exposición y de investigación, puesto que en ambos esquemas hegelianos éstos coinciden.

Dicho todo esto, y puestos a elegir, considero que la elección más prometedora es la de interpretar el esquema heurístico de investigación y exposición de Marx a la manera fenomenológica, por cuanto ésta satisfaría la intuición anti-hegeliana central de Marx: la de recusar su ontología idealista. Esto no quiere decir el denegar lo que Marx dice al terminar el segundo prólogo acerca de la dialéctica como elucidando el 'movimiento contradictorio de la sociedad' (i.e., captando en el objeto lo que tiende a su reproducción pero también a su subversión). No es necesario asumir los supuestos del enfoque onto-teleo-teo-lógico hegeliano para seguir hablando de contradicciones reales. Asumamos, así, que el 'coqueteo' de Marx con Hegel no ha pasado de una conversación animada acerca de cómo dirigir la indagación hacia el mundo.

Creo que la elección que acabo de presentar es en gran medida, además, consistente con la perspectiva metodológica que Marx presenta en el apartado 3) de la Introducción de 1857 a los *Grundrisse*<sup>251</sup>. Creo que allí Marx nos plantea lo siguiente:

1. El 'método científicamente correcto' no es el que parte de lo concreto a la vista o a la mano (una posición ingenua que se disuelve apenas analiza sus objetos aparentemente atómicos), sino el que 'asciende de lo abstracto a lo concreto', en una secuencia que incluye los siguientes momentos: (i) captación del 'todo viviente' en su 'universalidad abstracta'; (ii) identificación de las 'determinaciones más simples'; y (iii) captación final de la 'rica totalidad con múltiples determinaciones y relaciones'.

Se va de lo abstracto ((i)) a lo concreto ((iii)), de lo 'simple' ((ii)) a lo 'complejo' ((iii)), a través del 'análisis' (que lleva de (i) a (ii)) y el 'viaje de retorno', la 'síntesis' (que lleva de (ii) a (iii)).<sup>252</sup>

2. Debe diferenciarse el uso de este método de:

\_\_su aparente aplicación en la economía política: *porque* ésta transpone categorías halladas en la especificidad histórica de la sociedad capitalista y pretende inadmisiblemente que valen para *toda* la historia social.

\_\_su versión en Hegel: *porque* éste identifica erróneamente el curso mental de formación categorial de la consideración de la cosa con el curso real de formación histórica de la cosa misma (convirtiendo a (i), que sólo es un universal del pensamiento de un hombre en coordenadas espacio-temporales específicas, en una fuerza efectiva que genera históricamente a (ii)). Tanto en Marx como en Hegel aparece la tríada (i)-(iii), pero en el primero, a diferencia de en el segundo, ésta es sólo una heurística del pensamiento, y no también una estructura fáctica de lo pensado.

3. De modo que hay que diferenciar claramente en las categorías dos cuestiones: (a) el que son productos y unidades de actividad mental de individuos espacio-

<sup>251</sup> Cf. Marx (1857-8): vol. 1, pp. 20-30.

<sup>252</sup> Una manera de entender *El Capital* (al menos en su capítulo 1) es la de ver que, a grandes rasgos, en él se ve que (i) corresponde a la 'riqueza', (ii) a la 'mercancía', y (iii) al trabajo social en sus formas determinadas. En la visión inmediata, la "riqueza" aparece como un conjunto de singulares "mercancías": el análisis de lo primero lleva, inmediatamente, al de lo segundo, lo que, a su tiempo, se trueca sintéticamente en una visión histórico-social de los diversos procesos de producción e intercambio, de los cuales la "riqueza como conjunto de mercancías" es sólo un momento específico, aunque así explicado: lo natural resulta ser social, lo eterno contingente, lo concreto abstracto, lo eterno histórico, lo inmediato mediato, lo directo indirecto, etc.

temporalmente circunscriptos; y (b) el que tienen un referente en la realidad extramental del que las piensa. Marx no acepta la reducción de (b) a (a): lógica e historia no coinciden para Marx como sí lo hacen para Hegel. Tampoco existe en Marx la coartada que permitía a Hegel aquella reducción: la suposición *desde el vamos* de la existencia de entidades holísticas totales deviniendo teleológicamente como sujetos: la Idea, el Espíritu (en definitiva: el Dios que se busca a sí mismo)

4. Las sociedades más desarrolladas nos dan claves para comprender a las menos desarrolladas, porque la anatomía de las primeras es desarrollo de la de las segundas. Pero esto no quiere decir que exista una conexión lógico-teleológica entre ellas.

En suma: Marx retoma de Hegel la visión anti-empirista ingenua según la cual el conocimiento procede por elaboraciones categoriales que van de lo abstracto a lo concreto (en un sentido inverso al del sentido común), de lo más indeterminado a lo más determinado, a través de un proceso de análisis y síntesis. Pero no concuerda con la tesis de que este proceso mental-conceptual y cognitivo-empírico sea también un proceso ontológico. En un lenguaje más moderno, podríamos decir que Marx retiene la *lógica de la investigación* que propone Hegel, aunque no así sus *concepciones sustantivas*.

Puede objetarse que toda lógica de la investigación supone algún conjunto de supuestos ontológicos acerca de la cosa a investigar. Estoy totalmente de acuerdo. Pero aquí el acuerdo de Marx con Hegel es *parcial*. El punto central en que las ontologías marxianas y hegelianas coinciden es el relativo a una visión *historicista* y *relacionista* de las entidades consideradas. El punto grave de discrepancia, sin embargo, aparece cuando notamos que Marx no acepta *el status* que Hegel asigna a la estructura relacional e histórica del universo: en Marx existe una crítica a las teleologías idealistas hegelianas. Ser y Pensar no se identifican en Marx. Y en este sentido se acerca en parte a las ontologías de lo múltiple del empirismo (no olvidemos a Demócrito y Epicuro, buenos amigos de Marx, después de todo). Creo que en Marx hay una síntesis peculiar entre el singularismo y el universalismo, entre el pluralismo y el monismo: los universales se reducen a individuos conectados en situación histórica: el todo es mayor que la *suma* de las partes, pero no es otra cosa que ellas mismas en tanto que entidades conectadas e históricamente devinientes, por fuera de cualquier plan que "el Todo" pueda tener para ellas. Por esto también tampoco coincide Marx con *todo* el esquema metodológico de Hegel: para Marx sí, y para Hegel no, la indagación *empírica* tiene su lugar como momento de testeo de las sucesivas elaboraciones categoriales<sup>253</sup>.

---

<sup>253</sup> Sobre la valoración de Marx de la investigación y testeo *empíricos*, pueden considerarse los siguientes pasajes de dos cartas. En la primera, Marx se refiere críticamente al intento de Lasalle de *deducir* las teorías modernas de la economía política de un aforismo de Heráclito, en la medida en que 'con algunas frases, como "unidad abstracta" y otras fórmulas por el estilo, tiene la pretensión de emitir juicios sobre cosas empíricas que hay que estudiar, y durante mucho tiempo *into the bargain* para poder hablar de ello' [Carta de Marx a Engels del 25.2.1859]. En la segunda, donde Marx quiere desairar a quienes interpretan sus teorizaciones de *El Capital* como si éstas se tratasen de una filosofía general de la historia aplicable a cualquier contexto, sostiene que 'sucesos notablemente análogos pero que tienen lugar en medios históricos diferentes conducen a resultados totalmente distintos. Estudiando por separado cada una de estas formas de evolución y comparándolas luego, se puede encontrar fácilmente la clave de este fenómeno, pero nunca se llegará a ello mediante el pasaporte universal de una teoría histórica-filosófica general cuya suprema virtud consiste en ser suprahistórica' [Carta de Marx al director de *El Memorial de la Patria*, fines de 1877].

Es por esto que el enfoque fenomenológico, que toma categorías (universales), analiza sus casos simples extensionales, y los reconecta globalmente en el vector de la historicidad, es un método aceptable para Marx: pero ni parte de ni desemboca en las preguntas y respuestas hegelianas, que hasta cierto punto no son *totalmente* intrínsecas al método fenomenológico, sino a su lógica ontológica: pues todo proceder fenomenológico se recorta en el horizonte de un preguntar con supuestos...

**Esquema expositivo y figuras.**

No es fácil reconstruir el esquema expositivo de Marx en este capítulo. Y no lo es sólo porque el "esfuerzo del concepto", como decía Hegel, es doloroso. Lo es también porque Marx no se esfuerza lo suficiente, o no logra satisfacer los objetivos de su esfuerzo, de modo de *comunicarnos* de manera rigurosa y clara su propio camino indagatorio.

Podemos encontrar sin embargo un esquema como el siguiente: En primer lugar, Marx nos comenta (el fenómeno de) la mercancía tal como inmediatamente se nos aparece (I). En segundo lugar, se refiere a la condición causal y de posibilidad de esa apariencia (II). Luego, intenta explicar cómo lo esencial se expresa en lo aparente (III). Finalmente, acaba presentando un esquema más basto en el cual se inserta la dinámica anteriormente vista como un momento específico (IV).

<sup>1254</sup>. En esta primera figura de la indagación acerca de la mercancía, Marx nos la presenta como una cosa que es *útil e inmediatamente cambiable por otra*. Estas dos son las propiedades que, de un modo inmediato, se nos aparecen como predicables de eso que llamamos mercancías: son, por un lado, un objeto material que puede satisfacer necesidades (un *valor de uso*); también son, por otro, un conjunto de entidades socialmente existentes que se cambian entre sí en eso que llamamos "mercado" (un *valor de cambio*).

Entonces, en esta figura, la riqueza en nuestra sociedad aparece como un conjunto material de valores de uso y un conjunto social de mercancías. Pero entonces surge la pregunta: ¿en virtud de qué se decide la proporción en que una cantidad determinada de una mercancía se cambia socialmente por otra cantidad determinada de otra mercancía?. Esta pregunta se vuelve problemática cuando arribamos a la conclusión de que el valor de uso de las mercancías no puede jugar de piedra de toque para compararlas respecto de su valor de cambio cuando éstas son entidades materiales que divergen cualitativamente (como un libro y una cierta cantidad de papas). En efecto, en esta figura de nuestra indagación de la naturaleza de la mercancía, no encontramos ninguna relación relevante entre la propiedad de ser un valor de uso y la de ser un valor de cambio. Es cierto que nos parece que toda mercancía no puede tener las dos propiedades a la vez (si no fuera útil, una mercancía no sería cambiable por otra, pues nadie la querría a cambio de la suya; y si no fuera intercambiable, entonces no estaríamos hablando de "mercancía" siquiera). Pero si bien el ser un valor de uso aparece como una *condición necesaria* para la existencia de un valor de cambio en una cosa puesta en relación con otra, esta condición no logra convertirse en *eficiente* a la hora de descubrir qué es lo que determina ese valor de cambio en cuanto a su estructura proporcional. El abismo que aquí aparece entre lo material y lo formal, entre la propiedad de utilidad de las mercancías y su propiedad de intercambiabilidad, nos obliga a ir más allá de la figura en la que nuestra indagación se sitúa en este momento, puesto que las categorías con las que disponemos no nos alcanzan para explicarnos lo que queremos explicar ahora: cómo se determina la proporción en que se cambia una cantidad determinada de una mercancía por otra cantidad determinada de otra mercancía.

De este modo Marx rechaza rápidamente una "teoría subjetiva" de la determinación del valor. El argumento con que lo hace es, sin embargo, defectuoso, pues no logra demostrar que la utilidad de las mercancías no es siquiera condición parcial de lo que determina el valor de cambio

---

<sup>254</sup> Cf. pp. 43-6.

de una mercancía respecto de otra. En efecto, la utilidad es una propiedad que predicamos de todas las mercancías. Por tanto, es un candidato potencial a constituir el criterio que estamos buscando. Marx no se toma el trabajo de evaluar detenidamente este candidato. Simplemente nos dice:

Sus propiedades corpóreas entran en consideración, única y exclusivamente, en la medida en que ellas hacen útiles a las mercancías, en que las hacen ser, pues, valores de uso. Pero, por otra parte, salta a la vista que es precisamente la abstracción de sus valores de uso lo que caracteriza la relación de intercambio entre las mercancías. (p.46).

La primera oración es una presentación invertebrada de lo que podría ser un criterio "utilitario" del valor de cambio. Nadie se acomodaría en la definición que da Marx, que sólo hace referencia a las "propiedades corpóreas" de las cosas. Por el contrario, debería hablarse de la percepción subjetiva de esas propiedades a la luz de unas necesidades. Por otro lado, dos mercancías no necesitan tener las mismas propiedades corpóreas singulares ni ser satisfactoras potenciales de las mismas necesidades para que puedan querer ser intercambiadas en determinada proporción. Más bien al contrario, es a razón de esa diversidad que pueden querer ser intercambiadas, y es en virtud de la diversidad de intensidad de esas necesidades y de la potencia satisfactora de esos objetos lo que hace que su evaluación varíe cuantitativamente en la comparación. Basta que ambas mercancías en cuestión sean deseadas por los dos individuos en relación de intercambio para que la condición criterial se vuelva un candidato relevante. Marx ni siquiera construye una situación de evaluación aceptable. En cuanto a la segunda oración, Marx enuncia axiomáticamente lo que tenía que demostrar. El "salta a la vista" no aclara ni justifica nada (¿salta a la vista de quién?).

**2<sup>255</sup>.** Despachado el candidato utilitario para ofrecer un criterio para entender cómo se intercambian las mercancías, Marx introduce otro. ¿Qué otra propiedad tienen en común todas las mercancías?. Responde Marx: la de ser productos del trabajo de los hombres.

En esta segunda figura de la indagación de la mercancía se introduce, entonces, una nueva dimensión en su consideración. Aquí Marx nos dirá que el valor de cambio de una mercancía es expresión de su valor, que es a su vez expresión del trabajo socialmente necesario para su producción. Toda mercancía se cambia por otra en alguna proporción cuantitativa. Esa proporción (valor de cambio) expresa el valor de cada una de esas dos mercancías, por el que éstas, a pesar de diferir en su naturaleza cualitativa (un libro no se come, ni un saco de papas es una buena lectura), resultan igualadas en el intercambio en virtud de expresar alguna clase de equivalencia, que en último término hay que rastrear en la cantidad de trabajo socialmente necesaria para su producción. De aquí Marx introduce una digresión sobre el carácter bifacético del trabajo expresado en las mercancías. El trabajo humano produce, por un lado, valores de uso, cosas útiles, en la medida en que es una acción productiva concreta (del escritor y el imprentero, del sembrador y el cosechador y embolsador), que hace advenir al mundo objetos singulares diversos que satisfagan diversas necesidades singulares diversas (como las de leer o comer). Este 'trabajo concreto' (o *work*, como propone Engels en un nota), no es candidato para proporcionar el criterio para la determinación del valor de cambio de las mercancías, porque participa del singularismo pluralista del reino de los valores de uso. Lo que requerimos para construir un criterio es fundar un reino abstracto monístico, en el que halla una sola sustancia, respecto de la cual cada mercancía se convierta en una modificación de expresión cuantitativa y, por tanto, comparable (*A* y *B*, en este contexto, son comparables sólo si son expresiones diversas de algo común, *C*, con relación a lo cual puedan jerarquizarse). En este segundo reino, a diferencia de lo que sucede en el primero, sí podríamos comparar y llegar a igualar dos conjuntos de cantidades de mercancías, puesto que éstas ya no diferirían cualitativamente. Siendo las mercancías *A* y *B* dos expresiones de la misma sustancia, serán lo mismo expresado de dos maneras distintas: *A* y *B* serán, una respecto de la otra, igual mayor o menor cantidad de lo mismo. Aquella sustancia virtual a la que sostiene Marx que se apela

---

<sup>255</sup> Cf. pp.46-58.

para poder decidir el valor de cambio de las mercancías es lo que llama 'trabajo abstracto' (o, como lo bautiza Engels en una nota, *labour*). Este trabajo es el que resulta de una operación de abstracción de las cualidades sensibles de los trabajos concretos: es sólo gasto de energía humana indiferenciado cualitativamente. Las unidades que de él se piensen en sus productos, sólo se podrán diferenciar cuantitativamente, ser más o menos de él mismo. Y es esto lo que necesitábamos. Ahora podemos decidir en qué proporción una cantidad determinada de la mercancía *A* ha de cambiarse por otra de la mercancía *B*: si insumen la misma cantidad de *labour*, entonces se cambian tal como se mencionaron, en caso contrario, a más *labour* de una frente a la otra más valor, y a menos *labour* menos valor.

Así, de este modo, habríamos logrado explicar cómo funciona el intercambio de las mercancías. Pero Marx no se detiene aquí. Al parecer, subsiste un problema, el de explicar porqué el trabajo, en nuestra sociedad, adopta la forma de valor de cambio, y cómo se produce esto:

Habíamos partido, en realidad, del valor de cambio o de la relación de intercambio entre las mercancías, para descubrir el valor de las mismas, oculto en esa relación. Es menester, ahora, que volvamos a esa forma en que se manifiesta el valor. (pp.58-9)

**3<sup>256</sup>**. La tercera figura de la indagación de la mercancía es aquella en la que se trata de responder a la pregunta acerca de cómo el trabajo humano se expresa socialmente en la forma de valor de cambio. Aún no se responderá exactamente por qué esto sucede (esto se verá en la figura 4). Se trata de elucidar de qué manera lo 'oculto' (el valor) se 'manifiesta en' lo aparente (el valor de cambio). Para dilucidar esto, Marx nos propone que analicemos la situación de intercambio de mercancías misma.

¿Cómo se expresa el valor en el intercambio de mercancías, el valor en el valor de cambio?. Habíamos visto que una mercancía es algo que es cambiante por otra cosa; que lo es en una determinada proporción; y que esa proporción se determina a partir de la cantidad de trabajo socialmente necesaria para la producción de las mercancías intercambiadas. Ahora bien ¿cómo se manifiesta esto último en la actividad del cambio mismo?, i.e., ¿cómo se expresa el valor (la cantidad de trabajo socialmente necesario) en el valor de cambio?.

Aquí Marx establece una diferencia entre *valor (A)* y *valor de cambio (B)*: *B* es la expresión de *A* (i.e., la proporción en la cual el *A* de una mercancía se intercambia por el *A* de otra); *A* es la propiedad de una mercancía de ser intercambiable; la sustancia de *B* es *A*; la sustancia de *A* es el trabajo abstracto.

*i*\_ Veremos, nos dice Marx, que la consideración reflexiva de la relación de intercambio en su forma más simple (el cambio de una mercancía singular por otra) nos llevará a echar mano de aquello que estaba "oculto": el valor (su sustancia).

¿Cómo se expresa el valor de una mercancía *A*?

No es posible expresar el valor de *A* diciendo que  $A=A$ . Esa tautología no nos agrega nada. Necesitamos una revelación no inmediatamente tautológica. Necesitamos, por tanto, apelar a un *otro*. Ese otro se nos presenta inmediatamente en la relación de cambio: se trata de otra mercancía singular *B* que se dispone en el mercado a ser cambiada por *A*. Tenemos entonces que  $A=B$ , donde:

"*A*"=*Df* 'forma relativa del valor' = 'aquello cuyo valor se expresa' = 'lo activo'.

"*B*"=*Df* 'forma equivalente de valor' = 'aquello en lo que se expresa el valor' = 'lo pasivo'

Así, el valor de una mercancía se expresa por su equivalentización con otra. *B* aparece como aquello en que consiste el valor de *A*, convirtiéndose así en su medium de expresión. Al equivalentizar espontáneamente *A* y *B* vemos que -nos dice Marx- si lo pensamos, *A* y *B* son en realidad formas de expresión (salida a la luz, representación, manifestación, objetivación, solidificación, adopción,

<sup>256</sup> Cf. pp.58-86.

contención) de una sustancia común *C*, sólo en virtud de la cual *A* y *B* pueden ser comparables. Esa sustancia del valor (*C*), a la cual es preciso apelar si queremos comprender cómo intercambiamos unas mercancías por otras, es el *trabajo humano*, del cual, en su forma en que 'cuenta como' abstractamente humano, son objetivación.

Así, Marx cree que podemos ensamblar sintéticamente lo que antes habíamos desagregado analíticamente (el valor de cambio y el valor; i.e., la propiedad de una mercancía de cambiarse en una determinada proporción por otra y su propiedad de ser producto del trabajo humano abstracto) mediante el análisis de la relación de expresión de valor, en su forma más simple. El valor es una propiedad relacional de las mercancías que se comprende pensando esa relación en acto: se entiende *qué* es el valor de una mercancía y *cuánto* es convirtiendo a esa mercancía en el polo activo de una comparación ponderadora con otra mercancía, que hace de espejo. Como resultado del análisis de esa ponderación descubriremos qué lo hace posible y eficaz: el trabajo abstractamente humano, y sus cantidades relativas expresadas.

Ahora bien ¿en qué consiste tal salvífico "análisis"? Francamente, no encuentro en las páginas que Marx dedica al desarrollo de los conceptos de 'forma relativa' y 'forma equivalente' nada que no sea una repetición de lo que ya había dicho antes: el principio de que dos mercancías sólo son cambiables en virtud y en la medida en que son productos del trabajo humano que 'cuenta como' trabajo abstracto. No veo que el análisis de Marx llegue a mostrarnos cómo esta propiedad "objetiva" de las mercancías determina su valoración "subjetiva" por parte de los agentes participantes del acto de intercambio. Y es precisamente esto último lo que uno quería ver para asegurarse de la superioridad explicativa de la teoría del valor de Marx respecto de las anteriores (y de las posteriores).

*ii\_* Al culminar su argumento acerca de la forma simple del valor, Marx nos dice que ha mostrado cómo se despliega el 'carácter antitético' de la mercancía (el ser a la vez valor de uso y valor). Nos dice que esta 'antítesis interna' se expresa por medio de una 'antítesis externa': el valor de cambio de *A* se opone al valor de uso de *B*. No *me* queda en absoluto claro a qué se refiere Marx cuando habla de 'antítesis entre el valor de uso y el valor de cambio de una mercancía'. A menos que se trate de una sofistería categorial, debe referirse a la oposición de funciones que se da en el objeto que es mercancía para la consideración *de un sujeto*. La satisfacción de la función de ser consumida, evidentemente, es incompatible con la función de ser cambiada. Y esto se expresa en la imposibilidad de consumir la mercancía *A* y la mercancía *B* a la vez. En 4.II veremos a dónde puede conducirnos esto.

*iii\_* Finalmente, Marx nos dice que las formas más complejas del valor son derivables de la más simple que hemos considerado: las primeras consisten en una complejización de la primera: en lugar de cambiar una mercancía por otra, cambiamos una por muchas, y, finalmente, muchas por una, teniendo así la figura del equivalente general. Este equivalente general puede ser una mercancía cualquiera, en principio. Finalmente, Marx concluye derivando el dinero como el equivalente universal de la economía mercantil desarrollada. Es por mediación de la figura de la forma dineraria que la forma de valor simple se convierte en la forma de precio: ésta última consiste en la equivalentización de toda mercancía que asuma la forma de valor relativo con una determinada cantidad de piezas dinerarias.

**4<sup>257</sup>**. Bueno, hasta aquí no hemos salido del punto de vista del 'lenguaje de las mercancías' [p.64]. Sólo hemos rasgado la primera superficie, viendo que lo que aparece como útil es intercambiable sólo en virtud de algo más profundo que es el ser producto del trabajo humano. Pero ¿es este lenguaje un lenguaje universal desde un punto de vista histórico y geográfico? ¿es el lenguaje de

---

<sup>257</sup> Cf. pp.87-102.

las mercancías el lenguaje esencial de toda materialidad humana?. Aquí Marx va a distinguir más o menos claramente entre: contenido, forma natural y forma social.

El *contenido* de toda vida humana conectada es: los individuos, sus necesidades, sus capacidades productivas (y su actualización: el trabajo), y los objetos (naturales y artificiales).

La *forma natural* de ese contenido es el trabajo privado interconectado y el intercambio (esta es la matriz mínima general que se especifica históricamente en relaciones de producción e intercambio).

Las *formas sociales* de esa forma natural son los modos en que se constituyen históricamente instituciones específicas de relaciones de producción e intercambio, así como instituciones políticas y culturales.

Toda forma es forma de una materia, expresa un grado de desarrollo de ésta, en una articulación de sí. La visión de Marx de la relación materia-forma data de sus estudios aristotélicos de juventud (del *De Anima*, sobre todo), apelando a los cuales construye parte de la base de su crítica a Hegel en su *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*. La forma es la materia en acto. Toda materia tiene un rango de actualizaciones posibles. El desarrollo temporal es teleológico, en el sentido de que acontece desde grados inferiores hacia grados superiores de actualización de la materia en las formas. La diferencia con el esquema de Aristóteles aparece sin embargo en la adopción de parte del esquema dialéctico de Hegel, en lo que atañe a la visión de los periplos expresivos como cadenas de conflictos y resoluciones.

Ahora bien, la sección dedicada al carácter fetichista de la mercancía es un fresco de múltiples entradas: en él Marx plantea una primera vuelta de concepción concreta (en el sentido hegeliano de múltiplemente determinada) acerca del fenómeno social de la vida capitalista (I); presenta una teoría del fetichismo y, con ella de las relaciones sociales y sus formas alienadas (II); expresa también un esquema de filosofía de la historia (III); y, finalmente, a mi entender, da claves para pensar de una manera específica la cuestión del valor (IV).

I. Hasta ahora nos habíamos movido en el 'lenguaje de las mercancías' [p. 64]. Habíamos recorrido las figuras de su aparición como si fueran las de *sus* propiedades, como si ella misma fuera un ser sustancial subjetivo que se 'expresara' de diversas maneras como valor. Sin embargo, ahora arribamos a la constatación de la 'insensatez' [p.93] que supone hablar de las mercancías de aquél modo. *Que* arribemos a esta constatación implica ya que estamos sobrepasando gnoseológicamente el punto de vista de la forma mercantil. ¿Cómo es esto posible?. El lenguaje de las mercancías parece *hoy*, en la superficie, el lenguaje 'socialmente válido' y, 'por lo tanto', 'objetivo' [p.93]. Sin embargo estamos ante la constatación de la 'apariencia de objetividad' [p.91] que en realidad tiene ese lenguaje. El pensamiento mercantil quiere creer y que nosotros creamos que versa sobre formas sociales 'naturales', i.e., no 'históricamente determinadas' [p.93], y otro tanto, obviamente, pretende de las categorías con que expresa ese desideratum de realidad. Pero precisamente a lo que estamos asistiendo ahora es a la disipación de esa pretensión. Estamos situados, piensa Marx, en el momento culminante, históricamente hablando, del 'desarrollo real' del ciclo mercantil, y es aquí donde comienza el verdadero 'análisis científico' del mismo, que se da, necesariamente, '*post festum*' [p.92]. El búho de Minerva de la crítica de la economía política vuela al atardecer adviniendo de la jornada del capitalismo, de cuyo decurso y su sentido común ha participado la economía política. Ésta última ha sido verdaderamente científica cuando se situaba en el atardecer del feudalismo y era expresora del gesto revolucionario de la burguesía. Ahora es el tiempo de la apologética de los economistas vulgares. El relevo del pensamiento social de la "economía" en su posibilidad de ciencia se instala: Marx se anuncia como la Minerva proletaria<sup>258</sup>: *El Capital* es el búho.

<sup>258</sup> Retomo, para la estructuración de este argumento sobre la "verdadera ciencia" y sus coordenadas de coyuntura, el Epílogo a la segunda edición de Marx. En cuanto a la figura del búho de Minerva que vuela al

Así, la tematización de la forma social mercantil no es la de un universal irrestricto, sino la de un particular histórico: es ya algo con un antes y un después formalmente diferente.

**II.** Esta sección del libro introduce una descripción del fetichismo, de sus causas, y de su superación.

¿Cuál es la teoría marxiana del fetichismo?. Como han señalado Gerald Cohen y Jon Elster<sup>259</sup>, existe en el proceso de fetichización un núcleo lógico, consistente en convertir propiedades relacionales (como "Fulano es rico porque explota a Mengano") en propiedades monádicas (como "Fulano tiene mucho dinero"). El fetichismo de la mercancía, del Estado, del dinero y del capital, significan en Marx siempre la atribución a estas figuras de propiedades que, aunque en realidad les vienen de ciertas relaciones, parece que las tuvieran de modo autónomo. En todos los casos, además, se da una proyección autodesstitutiva, por parte de los sujetos humanos, de poderes propios en aquella entidad fetichizada<sup>260</sup>: proyectamos en las mercancías nuestra capacidad de relacionarnos en intercambios, en el dinero nuestra posibilidad de elegir en esas relaciones con autonomía, en el Estado nuestra capacidad de gestionar el modo de organización global de nuestras vidas, en el capital nuestra capacidad productiva. Es por esto último que el núcleo de la teoría del fetichismo proviene de la teoría del fetichismo religioso: la figura de Dios es el paradigma de la proyección auto-des-subjetivante por parte de los sujetos humanos.

El fetichismo que se describe aquí es el del lenguaje de las mercancías, que describe el movimiento de las relaciones sociales como si fueran en realidad relaciones entre las cosas. El intercambio de lo que los hombres producen se lleva a cabo de un modo tal que aparece a los individuos sociales como un proceso fortuito, externo, opaco, finalmente regido por una ley natural que pulsa desde un oscuro foco (que los economistas políticos habrían develado: la ley del valor-trabajo), y de cuyo determinismo externo no participan, del mismo modo que no participan en la determinación de la ley de gravedad cuando sueltan una manzana y ésta se estrella en el suelo. Así nos describe Marx el misterio del carácter fetichista de la mercancía, en tanto efecto perceptivo de su propia existencia como forma social:

Lo misterioso de la forma mercantil consiste sencillamente, pues, en que la misma refleja ante los hombres el carácter social de su propio trabajo como caracteres objetivos inherentes a los productos del trabajo, como propiedades naturales de dichas cosas, y, por ende, en que también refleja la relación social que media entre los productores y el trabajo global, como una relación social entre los objetos, existente al margen de los productores.  
[p.88]

Esto es: hay fetichismo en la percepción del movimiento de los objetos mercantiles, por parte de los individuos que participan del mundo social mercantil, cuando este movimiento (el intercambio mercantil) aparece como si se rigiese por prescripciones que no provienen de ellos mismos, sino de las cosas intercambiadas. La actividad de intercambio se da de un modo tal que, en ésta, los individuos se sienten un momento de la "lógica" de lo intercambiado en lugar de suceder lo contrario. Las propiedades de intercambiabilidad y de magnitud de intercambiabilidad (y sus

---

atardecer me refiero, obviamente, a la metáfora hegeliana del Prólogo a la *Filosofía del derecho*. Pero hay que hacer una diferencia en su matriz conceptual inicial si quiere ser aplicada a Marx. En Marx Minerva no es, rigurosamente hablando, ateniense: su búho no es el eunuco cortesano que llega a ordenar el desordenado palacio para que sea igual a sí mismo y reconocible al día siguiente, sino, más bien, el trompetero de una figura que se está saliendo de su cultura natalicia: el proletario, en Marx, es un miembro del capitalismo, pero también su extranjero: cuando el trompetero de la ciencia comienza a hablar, es cuando su extranjería se está convirtiendo en refundación subversiva.

<sup>259</sup> Cohen (1978): capítulo 5; Elster (1985): cap. 2.3.2.

<sup>260</sup> Esto último no lo señalan Cohen y Elster aunque se trata, obviamente, de un aspecto crucial del concepto de fetichismo.

critérios) aparecen como propiedades monádicas de las mercancías, en lugar de resultar propiedades relacionales cuyo término conectado y decisivo sean los individuos, sus capacidades y necesidades.

Así nos explica Marx las causas del fenómeno perceptivo del fetichismo:

Este carácter fetichista del mundo de las mercancías se origina [...] en la peculiar índole social del trabajo que produce mercancías.

Si los objetos para el uso se convierten en mercancías, ello se debe únicamente a que son *productos de trabajos privados ejercidos independientemente los unos de los otros*. [p.89]

Esto es, de lo que se trata aquí es de la forma alienada en que se presenta el trabajo social en el capitalismo. Esto se ve ilustrado en el siguiente pasaje:

En realidad, el carácter de valor que presentan los productos del trabajo, no se consolida sino por hacerse efectivos en la práctica como magnitudes de valor. Estas magnitudes cambian de manera constante, independientemente de la voluntad, las previsiones o los actos de los sujetos del intercambio. Su propio movimiento social posee para ellos la forma de un movimiento entre las cosas bajo cuyo control se encuentran, en lugar de controlarlas. [p.91]

En suma, interpreto la concepción marxiana del fetichismo de la mercancía del siguiente modo.

(1)-Alienación social, en general, significa un modo de ser de un proceso de actividades relacionales humanas por el cual los momentos de éstas se le aparecen a los individuos como ajenas a su control. El fetichismo es el modo de percepción de esos momentos en el cual son percibidos como no transitivos a su legislación.

(2)-El fetichismo y la alienación social tienen causas, que hay que ir a buscar en el modo de organización social básico que forma las actividades interactivas materiales del necesitar, el trabajar y el intercambiar (siendo, en último análisis, las formas de las actividades de tercer tipo dependientes de las de las dos primeras -el proceso de intercambio del proceso de producción-). A su vez, aquellas formas requieren una explicación a partir del rango de expresión formal que admiten y/o requieren los contenidos en un estadio determinado del desarrollo de sus formas materiales.

(3)-El modo mercantil de organización de las relaciones productivas es uno en el que los trabajos concretos específicos de los individuos se hallan desconectados entre sí, y respecto de las necesidades de los individuos. El momento de reunión de los productos con la satisfacción de las necesidades, entonces, no resulta prefigurado en el acto mismo del producir. Esta reunión se produce, en parte, a partir del intercambio en el mercado. Puesto que los objetos producidos lo son por su valor de cambio solamente, el valor de uso sólo aparece más tarde en los individuos compradores y consumidores. El modo en que las mercancías se cambian en el mercado, así, aparece como una caótica red de operaciones singulares, ajena a toda previsión y perspectiva voluntaria.

(4)-Estos cambios tienen de todos modos su "lógica", pero ésta no es inmediatamente visible. Los economistas la encuentran en la equiparación de cantidades de trabajo abstracto iguales expresados en los valores de las mercancías así cambiadas. Pero aún esta visión es superficial. El juego de las necesidades y los trabajos concretos, específicos, persiste en la sombra.

(5)- De modo que de lo que se trata aquí es de una manera alienada de configurarse del trabajo social (del trabajo de unos para otros):

- 1) Siempre ya existe trabajo social, si existe sociedad formada sobre la 'división natural del trabajo'.
- 2) Este trabajo social puede ser organizado y aprehendido de modo tal que o bien (a) es captado en su globalidad como proceso que coordina necesidades con capacidades puestas en acto, o bien (b)

no es captado así, con lo que aquella coordinación se da, cuando se da, de modo imperceptible en su globalidad. En el caso (b) nos las tenemos con el trabajo social en su forma alienada.

3) Ahora bien, si se da el caso (b), entonces estamos ante el fenómeno del fetichismo de la mercancía<sup>261</sup>.

El fetichismo de la mercancía es un efecto de superficie necesario de una sociedad en la cual las relaciones sociales están alienadas del control de sus sujetos. Las dos oposiciones con las que Marx expresa esto son las de trabajo privado-trabajo social, y valor de uso-valor de cambio [p.89]. Cuando el proceso global de trabajo se da de un modo tal que los individuos no se hallan en relaciones internas, 'diáfanos', 'personales', no hay coordinación 'directa' entre el trabajo útil y sus destinos sociales. Los productos aparecen así como teniendo dos funciones diversas e incluso contradictorias: el valor de uso, que involucra una relación personal con el objeto, y el valor de cambio que conlleva el deslizamiento impersonal del objeto por las cadenas de intercambios potencialmente infinitas del mercado.

**III.** Pero aquí hay implícita una filosofía de la historia [pp.93-7](utilizo este término sin ninguna connotación peyorativa). Marx sostiene la existencia de una secuencia histórica con tres grandes núcleos. La clasificación se organiza a partir de un esquema ontológico según el cual la esencia del hombre cuya actualización es la 'prolongada y penosa historia evolutiva' [p.97], es la de tender a un modo de vida social en el cual cada individuo realice sus potencialidades en un marco de relaciones internas comunitarias en las que cada uno sea autónomo gestor. Esto *a lo que tiende* activa como rango disposicional de elección de cursos de acción en cada circunstancia histórica específica. No se detona inmediatamente porque existe un obstáculo material a ser sobrepasado: el mínimo desarrollo de las fuerzas productivas.

El primer núcleo es el de las sociedades pre-mercantiles. En ellas (esclavismo, feudalismo, y hasta el modo de producción asiático). Las relaciones son internas ('directas' y personales) y comunitarias, aunque no hay autonomía ni desarrollo de los individuos, sumergidos en relaciones jerárquicas.

El segundo núcleo es el de la sociedad mercantil<sup>262</sup>. En ella no hay relaciones internas sino mutua exterioridad de individuos que aprecian el valor de la autonomía, el autodesarrollo individual desconectado y la igualdad formal.

El tercer estadio es el de la 'asociación de hombres libres' (digamos: la sociedad post-capitalista socialista). En ella hay relaciones internas comunitarias. Existe apreciación del valor de la autonomía, el autodesarrollo y la igualdad de los individuos. Ambos polos se ensamblan en una reconfiguración de cada uno en un modelo de gestión común igualitario de coordinación de necesidades y actividades productivas.

Así, el tercer estadio coincide con el primero en la existencia de relaciones comunitarias, y con el segundo en la valoración de la autonomía, la igualdad y el autodesarrollo de los individuos. Pero esta coincidencia es abstracta. En rigor, ambos valores se realizarían concretamente sólo en el tercer estadio. En el primero el ideal comunitario se ve frustrado por la presión jerárquica sobre los individuos por las cadenas naturales, esclavistas o de señorío y vasallaje. En el segundo el ideal democrático, igualitario, autonomista y autodesarrollante se ve frustrado por el atomismo de la sociedad burguesa, que en su dinámica hace chocar el impulso de cada individuo a su realización

---

<sup>261</sup> 'es precisamente esa forma acabada del mundo de las mercancías -la forma del dinero- la que vela el hecho, en vez de revelar, el carácter social de los trabajos privados, y por tanto las relaciones sociales entre los trabajos individuales' [pp. 92-3]

<sup>262</sup> En los capítulos siguientes de *El Capital* Marx desarrollará estas características en la figura más determinada del capitalismo. El capitalismo desarrolla y generaliza las características del originalmente intestinal "mundo mercantil".

(sin que ninguna "mano invisible" baje del cielo para salvarlos). Sólo en el tercer caso la comunidad es democrática y la autonomía conectada comunitariamente: los valores de 'comunidad', 'autonomía', 'igualdad', 'democracia' y 'autodesarrollo personal' sólo son realizables concretamente en composición, y no de modo aislado.

Un punto importante a recordar en este esquema marxiano es el relativo a la visión que hay aquí de la *determinación*. Tanto en el estadio primero como en el segundo, la determinación de los fenómenos sociales acaba siendo externa a la voluntades e intenciones de los sujetos (aunque nunca, claro, a sus actividades -el "subjetivismo" marxiano en este punto es irreductible -siempre que no se lo entienda en el sentido de la creación *ex-nihilo*, sino en el de la potencia del trabajo [Cf. p.53]). Sólo en el tercer momento la determinación externa del trabajo se reúne con su percepción y asunción directiva intencional en los sujetos. Hasta el tercer momento los hombres hacían la historia, pero sin entenderla. En éste (en rigor, desde la transición a éste) los hombres arriban al para sí de la potencia del trabajo, por la que el hombre reconoce su dimensión de sujeto-conectado-con-otros-en-situación, de un modo tal que ésta es expansiva historicidad expresiva. Este es el sentido de la autodeterminación, "materialistamente" considerada.

" 'Materialistamente' considerada": en oposición al ciclo del para sí del Espíritu hegeliano: pues sólo admite la dinámica de la subjetividad a los hombres, y a estos sólo en el marco de relaciones sociales y con la naturaleza externa, y en el vector de la potencia del trabajo. Precisamente las figuras siguientes en la indagación marxiana de *El Capital* irán mostrando más de esta estructura profunda del ciclo de autodespliegue de los hombres en su trabajo social. Aún no se han elucidado los esquemas de dominación social existentes en la sociedad *capitalista*, y no sólo *mercantil*. Al restar el supuesto implícito en estas figuras que hemos recorrido (los relativos a la consideración de un marco de relaciones de individuos todos ellos propietarios y en el mismo nivel), aparecerá la noción de clases sociales. Allí un expediente más de la autofrustrante dinámica del segundo estadio histórico.

Pero parece, sin duda, persistir algo del esquema cerrado y redentorista de la filosofía de la historia hegeliana que es, en definitiva, el cristiano. Aunque Marx opine que se limita a enunciar hechos "empíricos", su descripción de la "eventual" 'sociedad de los hombres libres' está cargada de utopismo difícilmente aceptable (la total 'diafanidad', 'racionalidad', 'organicidad', etc.). Creo personalmente, sin embargo, que parte del esquema puede retenerse en lo que al análisis del capitalismo se refiere: los valores y esquemas ontológicos que organizan la descripción y evaluación ética (subyacente) de Marx son inmanentes a las fisuras críticas del mundo del capitalismo, y en ese contexto deben retomarse, como ideales regulativos que flechan hacia afuera desde dentro (el blanco no preexiste al arquero).

**IV.** Finalmente, con respecto a la teoría del valor, creo que aquí Marx, al poner la piedra de toque del movimiento 'velado' de la vida social en las necesidades y capacidades de los individuos, está también sugiriendo que los procesos de valuación dependen también eficazmente de ambos. El criterio del valor fundado en la apelación al trabajo abstracto es una abstracción que no ve lo que resume: la interacción compleja entre actividades productivas del 'trabajo útil' y las 'necesidades'. En el fondo ontológico del esquema ontológico de Marx no están sólo las actividades productivas, sino también las necesidades. Una teoría del valor fiel a la intuición básica marxiana, aunque tal vez no a todas sus palabras, debería atender al modo de ser y composición de ambos principios, que bajo la percepción espontáneamente fetichista que secreta la vida mercantil no puede inmediatamente aparecer.

#### **Apéndice IV: Una nota sobre la alienación**

Quisiera introducir un conjunto de notas más generales sobre la alienación. Nos desprenderemos por un momento del lenguaje "objetivista" con el que Marx suele describirla. La función de una descripción "internalista" o "fenomenológica" no ha de considerarse sin embargo contradictoria con la de una descripción más "externalista" o "causalista". Son correlativas. La primera tiene, además, su importancia propia, puesto que presenta el dominio de la autopercepción, y con él el de la problemática de la *identidad*. Creo que la descripción que sigue podría ajustarse a las consideraciones marxianas más amplias sobre las causas y efectos del fenómeno de la enajenación.

i. 'Estar alienado' se predica sólo de *sujetos*. 'Estar alienado' tiene un significado opuesto al de 'sentirse en casa': significa 'estar fuera de sí'.

'Estar alienado' implica 'no ser autoconciente *realmente*'. Esto implica una graduación que va desde no tener ningún grado de autoconciencia hasta tener un máximo de ella. Esta línea no abarca todos los ítems singulares de un sujeto, sino sólo aquellos estructuralmente fundamentales. En el grado 0 de autoconciencia, el sujeto está alienado pero no lo sabe. En los grados siguientes (que aún no sean el último) el sujeto está alienado en menor grado, hecho concomitante con el de que este sujeto tiene más conciencia de sí. En esta gradiente se da un *saber que se está alienado*. Si en el principio *X* no sabe quién es esencialmente, pero tampoco se "siente raro" consigo mismo, en los grados siguientes *X* sabe más de sí, se intuye incompleto, extraño por tanto a lo que realmente es. ('lo que realmente es' debe entenderse aquí en sentido hegeliano: *X* es 'realmente' cuando ha realizado sus potencias fundamentales; mientras esto no suceda, o esté aún en curso de suceder, *X* es sólo ideal o abstractamente).

ii. Por tanto, *X* está alienado cuando no se identifica con el ser que es efectivamente como siendo éste su verdadero sí mismo. Este sí mismo es un *poder ser* que no está actualizado, y que por tanto se convierte en un *deber ser*. (Un poder ser se convierte en un deber ser sólo si pertenece al conjunto de lo exigido por el sujeto en cuestión como ideal para sí mismo).

Esta no autoidentificación puede ser percibida o no por el sujeto. Cuanto más éste se acerca a su autoconciencia real, más percibe la cuestión de su autoidentificación.

iii. Se supone, siempre, aquí, que, en cierto modo, el sujeto es siempre dos: una actualidad con la que no se identifica, y una potencialidad con la que se identifica (in)concientemente y por medio de la cual juzga sus existencias parciales. En rigor, hay aquí tres: el operador de la comparación es un tercero: es el *yo* que va surgiendo de modo cada vez más definido, como un operador reflexivo, autotematizante.

iv. Este esquema no supone que haya *una y sólo una* línea de gradiente de la inconciencia absoluta hasta la conciencia absoluta. Puede haber varias simultáneas, o muchas sucesivas, en un mismo sujeto. Esto implica una variación interna espacial y temporal de la interioridad del sujeto.

También esto puede sugerir que *la* alienación es insuperable.

Pero esto no implica que *toda* alienación lo sea.

De hecho, mientras el hombre encuentre *escasez* en su entorno, y consista internamente en una tendencia al *desarrollo desí*, siempre existirán potencialidades insatisfechas, aspectos factibles y queribles de sí que no se sabe porque aún no los ha desplegado expresivamente.

Es cierto que por momentos Marx y Hegel parecen implicar que el ciclo de *la* alienación es finito, que habría un momento de cesación de la auto-alteridad. Pero uno no tiene por qué comprometerse con esa visión cristiana redentorista. Y este no-compromiso no le quita a la tematización de la alienación su lado práctico o ético, sólo lo des-absolutiza y situacionaliza en segmentos existenciales finitos. Pero es todo lo que necesitamos en el fondo, ¿o no?.

v. Además, dos pulsiones o tendencias básicas del hombre hacia (a) el autodesarrollo, y (b) la autoidentificación, tienden a contradecirse. Porque (a) parece exigir cambio, y (b) estabilidad.

Mientras (a) quiere hacer andar la rueda, y esa es su satisfacción cada vez que la mueve (y *moverla* es lo suyo, *sin fin*), (b), por otro lado, quiere detenerla y fotografiarla.

Esto quiere decir que el hombre tiende a estar, cada vez, por debajo de sí mismo. Cada vez que se alcanza (se satisface una vez (b)), ya está dirigiéndose hacia otra parte, ya es otro. Sólo puede, el sujeto, construirse momentos de estabilidad momentáneos, finitos, breves, y frágiles.

vi. Podría decirse que hay, sin embargo, una cierta autoconciencia absoluta accesible. Sería una de carácter formal. Esta consistiría en que el sujeto *sepa* que tiene las pulsiones (a) y (b). Yo escribiendo esto sería un ejemplo de esto.

En esta autoconciencia no sabría el sujeto todo de sí, no podría nunca saber todo lo que es, pero sí en qué consiste el movimiento esencial en cuya operación consisten, toda vez, los sentidos de su vida.

Muy bien. He aquí algo parecido a la autoconciencia tal como la ve Sartre. Un saberse en movimiento en el horizonte de la nada (en el sentido de no absoluto, no definitivo, contingente). Pero nadie se basta con esto. De modo que la rueda es puesta a girar de nuevo (y la misma búsqueda de la autoconciencia hace girar la rueda, poniendo así siempre, cada vez, tras de su propio accionar un indecible para su tematización fotografiadora - lo que implica siempre-ya incompletitud en los sistemas de la autoconciencia-). Tal vez venga aquí al caso la frase de Sartre "el hombre es una pasión inútil"<sup>263</sup>.

vii. Además, la estructura existencial (a)-(b) puede, ella misma, variar. Esta *constante* subyacente a las variaciones, esta forma, puede dejar de ser o ser transformada radicalmente. (Piénsese en el pasaje del mono al hombre). En este sentido, toda teoría y ontología es una *constantización* de lo posiblemente variante: el espacio irrestricto de sus cuantificaciones enunciativas se recorta sobre el horizonte de la posibilidad de la restricción.

viii. La actualización de las pulsiones (a) y (b) dependen, en cada caso, de condiciones *situacionales*. Por esto, nuestros conocimientos -vía procedimientos trascendentales, à la Kant- de ellos es importante, pero sumamente insuficiente si pretendemos, a partir de ellos, lograr explicaciones o proyectos éticos más o menos completos. Para esto último es necesario, además, elucidar todo aquello que hace que esas pulsiones se ligen a objetos específicos. Y estas estructuras de ligación varían histórica, social, cultural, grupal e individualmente, en virtud de ciertas *situaciones*. Es por ello que son cruciales dos tareas: (i) elucidar todo el esquema de la estructura existencial de los componentes de lo que llamamos *situación*; y (ii) producir herramientas en contextos descriptivos y éticos para identificar los componentes de contenido en cada situación específica, para así poder producir explicaciones y proyectos éticos lo más óptimos posibles.

ix. Más arriba hablé de la alienación como una falla en la autoidentificación que es efecto de un subdesarrollo de las propias potencialidades. Ahora bien, quiero agregar otra posibilidad: la de la alienación que resulta de un *nuevo* desarrollo.

Un sujeto no sólo se siente extraño respecto de sí mismo cuando está cristalizado, embotado, en su poder de autodespliegue creativo y autodiferenciador, sino que también se siente, a veces, extraño inmediatamente después de que este poder se expresa con cierta fuerza (especialmente en los casos de súbito despliegue luego de un ciclo de inercia y orden). Se trata de ese vértigo que un sujeto siente al entrar en "lo nuevo" que él mismo (se)produce: en ese momento se siente extraño y hasta se teme: la previa autoidentificación, al ser desbordada, se resiste al nuevo sí mismo que se presenta.

El capitalismo genera simultáneamente ambos tipos de alienación (la unidimensionalización de la vida laboral del obrero, y la exasperante vorágine del consumo y las

---

<sup>263</sup> Sartre (1943): p. 747.

actividades diversas de alguien de clase media a alta). Pero, a diferencia del feudalismo, el capitalismo genera enormemente el segundo tipo: la aceleración esquizofrénica del autodespliegue que no logra articularse identitariamente: el nihilismo.

x. Un ordenamiento humano, sea a nivel individual, grupal o macro social, es capaz de sostenerse (y también de llegar a instituirse hegemónicamente), sólo si logra que se dé un grado de satisfacción más o menos equilibrada de las tendencias humanas a la autoidentificación y al autodesarrollo.

Cuando es un ordenamiento esencialmente desigualitario en la distribución de las condiciones distributivas iniciales, de modo que privilegia las posibilidades básicas de satisfacer esas tendencias en unos más que en otros, tiende a darse un conflicto entre los desiguales.

Entonces hay dos alternativas: (i) se destruye ese orden y se crea otro nuevo, más igualitario; o (ii) se ve una forma de reducir el índice de conflictividad bajo la estructura misma de ese orden. Ambos casos requieren la reconstrucción de la armazón identitaria. En el caso (i) hay que descorrer los elementos identitarios que afirman el esquema distributorio anterior. En el caso (ii) hay que recosmetizar la situación existente.

El caso (ii) se desglosa a su vez en vías coercitivas o culturales, y en sus conexiones diversas. Evidentemente, la alternativa más conveniente para mantener un ordenamiento desigual es la segunda. De lo que se trata entonces en ese caso es de lograr que el alienado no se sienta tal, y esto se lograría constituyéndole una identificación sustitutiva de la que no puede lograr bajo el ordenamiento desigual. Un buen ejemplo de este mecanismo se ve en la actividad de la Iglesia en el medioevo. Ésta convencía a los sufrientes siervos de que lo suyo no era la vida cortesana de los nobles, sino el digno sacrificio de la labor terrenal, que sería premiada más tarde en el cielo. Toda una multitud de símbolos concurrían a esta operación de construcción de identidad.

Pero si las rebeliones y cambios advienen a pesar de estos esfuerzos dominatorios simbólicos, eso quiere decir que, entonces, existe una alienación "objetiva" que persiste, y, con fuerza causal, bajo la pátina de la identificación sustitutiva a nivel autoperceptivo, fuerza la manifestación en diversos síntomas. (Esto nos obliga, a su vez, a preguntarnos acerca de la relación entre las dos pulsiones (a) y (b), acerca de si (b) no tiende disposicionalmente, en parte, a preferir reposar en figuras consistentes con la satisfacción simultánea de(a)<sup>264</sup>).

O sea que un sistema de dominación, para sostenerse, debe generar múltiples puntos identitarios, para que los menos poderosos no *quieran* reclamar una igualdad inicial. Pero esto es en parte, también, autofrustrante para los propios poderosos, porque ellos construyen su propia autovaloración *en y por* el contraste con la condición de los no poderosos (y en el marco de una tabla de "lo mejor y lo peor" que funcione simbólicamente para todos). Si se multiplican los puntos de llegada valiosos, entonces *el tipo* de valiosidad característica de un capitalista, por ejemplo, se disuelve.

---

<sup>264</sup> En este sentido, tal vez habría que variar la metáfora del "fotografiar" de la identificación, y hablar más bien de un "filmar".

Sobre la relación entre autoidentificación e ideales de autodesarrollo puede consultarse la discusión de Taylor (1989: cap.2), acerca de cómo todo proceso de "self-definition" implica alguna concepción de lo bueno. Sobre la autoidentificación como autonarración bajo ideales, y ligada al autodesarrollo -i.e., tal que el *ipse* no se disuelve en una "identidad sustancial del *idem*", Cf. Ricoeur (1987)

---

## ***CONCLUSIÓN***

¿Por qué el pensamiento político de Karl Marx sigue produciendo tanta fascinación? ¿Por qué cuando buena parte de los indicadores de la superficie política declaran la hegemonía compacta del neoliberalismo resurgen aquí y allí centenas de nuevos libros y artículos dedicados a la interpretación del pensamiento de aquél filósofo y teórico social? La respuesta debe buscarse no sólo en el interés que sus teorizaciones científicas explícitas sobre la historia social producen, si no también en el núcleo (de) ontológico que las alienta. Este núcleo es la fuente de construcción de sucesivos programas descriptivos y ético-políticos variados. Un pensamiento político persiste en el tiempo, en las atenciones simpáticas o antipáticas de teóricos y "profanos", cuando responde frontalmente y de modo original a algún problema crucial de la vida política mundana. Ahora bien, Marx hizo precisamente eso, y de allí su permanencia. En las próximas líneas se expondrá sumariamente aquéllo en lo que creo que consiste aquel núcleo, y las que creo son consecuencias que podrían seguirse de su defensa y elaboración.

***El problema (de)ontológico moderno y el giro marxiano: Del contractualismo a Hegel y de Hegel a Marx***

El problema al que hizo frente Marx es un problema propio de la cultura moderna. Fue Hegel quien lo visualizó con claridad, antes de Marx, por primera vez: se trata del problema causado por la irrupción moderna del 'principio de la libre subjetividad'<sup>265</sup>: el individuo, frente a la naturaleza y los otros hombres, aparece como sujeto dominante y productor, negociante e instituyente. La revuelta moderna del singular supone que toda discusión acerca de lo bueno (y también acerca de lo verdadero o lo bello) debe culminar su regresión argumentativa en actos de enunciación en primera persona en los que los individuos afirmen sus convicciones. Evidentemente, esta suposición moderna conlleva un contraste muy fuerte con los esquemas anteriores de racionalidad, según los cuales las cadenas argumentativas podían detenerse en las enunciaciones de *algunos* individuos (el sacerdote, el rey, etc.) apelando a ciertas fuentes *externas* de validación (las Escrituras, los Designios Divinos, el bien de la Comunidad, las Costumbres, etc.). El *problema* que este giro socio-cultural involucra tiene que ver con la colisión entre el nuevo esquema individualista y el viejo esquema tradicional organicista: el individuo moderno se escinde en dos áreas de orientación en su subjetividad, la una orientada a su autoafirmación desgajada y la otra a la recomposición de lazos internos con los otros. Se plantea así la dificultad de cómo mediar entre el singular emergente y la unidad societaria disuelta. Según Hegel, el dilema es el siguiente:

Respecto de lo ético sólo hay [...] dos puntos de vista posibles: o se parte de la sustancialidad o se procede de modo atomístico, elevándose de la particularidad como fundamento. (Hegel [1821:#156])

El segundo disyunto de este dilema es, evidentemente, la posición (de)ontológica del contractualismo moderno, según la cual la fuente causal y normativa incondicionada la constituyen cada individuo singular desgajado de cualquier determinación externa fundamental. Toda formación política es, en este esquema, un conjunto de predicados contingentes que de modo voluntario los individuos se dan cuando deciden entrar en un juego de relaciones sociales, partiendo de una situación inicial de igualdad y libertad y riesgos simétricos. El primer disyunto, por otro lado, lo constituye la posición organicista clásica, que Hegel retoma y modifica convenientemente. Según este esquema, lo incondicionado lo constituyen no los individuos singulares sino el conjunto del que ellos son extensión. Los predicados fundamentales del discurso político no son ya los que se dicen de las actividades y circunstancias de los individuos, sino los que se enuncian de los conjuntos entificados: la polis, la comunidad, el Estado. Si para el contractualismo algo es bueno para la sociedad porque es bueno para los individuos, para el organicismo algo es bueno para los individuos porque es bueno para la sociedad.

<sup>265</sup> Cf Hegel (1821):## 32;124;185;204;206;261;273;279;299;316;319.

Así, Hegel produce una inversión del esquema iusnaturalista. Si para éstos la relación entre individuos y sociedad es una tal que lo primero es lo incondicionado, para Hegel sucede exactamente lo contrario: el desarrollo de las singularidades individuales es un momento de la auto-expresión del conjunto *espiritual* de la humanidad, y sus límites y alcances deben ser *explicados* y *justificados* por este desarrollo holístico. Ahora bien, Marx, por su parte, producirá una nueva inversión, esta vez de la posición hegeliana. En el lenguaje moral y científico marxiano, las predicaciones últimas no pueden ser las que asignan características y beneficios a la "Humanidad" ni a la "Sociedad": este tipo de operaciones sólo ocultan movimientos particularistas más profundos en los cuales ciertos individuos dominan a otros (en falacias del tipo de la de la pretensión de poder expresar correctamente el estado de bienestar de los individuos de un país por medio del cálculo del PBI o de su expresión en el "ingreso per cápita"). Frente al organicismo teleológico de Hegel, Marx defiende la perspectiva de los individuos singulares. Pero, sin embargo, esta inversión de la inversión no lo lleva nuevamente a la posición contractualista. A la vez que critica el organicismo teleológico hegeliano, Marx retiene de este esquema sus aspectos *globalista historicista* y *conflictivista*. Es en virtud de esta recuperación que es capaz de modificar el tipo de recepción que a su vez opera de la tradición individualista: si bien el acento nuevamente es puesto en los individuos singulares, esto se dará de un modo tal que no conlleve el atomismo y abstraccionismo ahistórico propios de ese enfoque (el cual también es identificado como ocultando, en su lenguaje de los individuos libres e iguales pactantes, la presencia de situaciones relacionales de desigualdad radical<sup>266</sup>). El enfoque marxiano constituye así una posición original que resiste su adscripción neta a cualquiera de los disyuntos del dilema hegeliano. Se trata, en el sentido técnico del término, de una *Aufhebung*.

#### ***El núcleo original de la perspectiva marxiana: el concepto de individuo social***

La clave hermenéutica para acceder a la visión original marxiana es tener en cuenta el doble frente de discusión que Marx sostiene con los economistas políticos, por un lado, y con Hegel, por el otro. Contra los primeros, Marx opone a su atomismo una visión historicista y globalista de la condición de los individuos; y contra el segundo, Marx opone a su filosofía panglossiana de los universales activos una visión nominalista y causalista. El efecto de esta doble confrontación es la crítica radical de Marx de toda filosofía de lo incondicionado: en Marx no se trata de poner el acento ni en el Individuo-asocial ni en la Sociedad-individuo: ambos polos antes hipostasiados deben disolverse ahora en la perspectiva del *individuo social*<sup>267</sup>. El esquema resultante es el de los individuos-conectados-en-situación. Toda descripción y evaluación de la existencia humana debe aceptar que lo único que cuenta es los individuos, sus características y sus actividades, tales como se dan en el marco de las relaciones entre ellos y de cada uno de ellos con los objetos naturales y artificiales. Los relatos caracterizadores de estas situaciones deben, así, someter su atención a las *espirales de determinación* que se dan entre estos factores, por medio de las cuales cada uno de

<sup>266</sup> Cf. Marx (1857-8:vol.i,p.186) y (1867:cap.IV,p.213-4). El cortocircuito intelectual típico del contractualismo -entre lo que quiere conseguir y las condiciones para poder hacerlo- puede verse con dramática claridad en Rousseau, *Del Contrato Social*, II.x (Cf. a este respecto mi (1995) y, en general, Elster (1986c).

<sup>267</sup> 'Hay que evitar ante todo el hacer de nuevo de la "sociedad" una abstracción frente al individuo' Marx (1844b: p.146). 'Las premisas de que partimos [...] son los individuos reales, su acción y sus condiciones materiales de vida, tanto aquellas con que se han encontrado como las engendradas por su propia acción' (1845-6:p.19). 'Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y les han sido legadas por el pasado' (1852:p.107). 'Individuos que producen en sociedad, o sea la producción de los individuos socialmente determinada: este es naturalmente el punto de partida' (1857-8: vol.i,p.3). 'Las fuerzas productivas y las relaciones sociales [son] unas y otras aspectos diversos del desarrollo del individuo social' (1857-8:vol.ii,p.229).

ellos varía o mantiene históricamente su naturaleza de un modo mayor o menor. Esta sintaxis básica de las caracterizaciones marxianas puede verse con claridad en su concepción del *trabajo*<sup>268</sup>. Este es visto por Marx siempre-ya como una actividad de unos individuos, indescriptible fuera de sus relaciones internas con los objetos y herramientas de trabajo, por un lado, y con los otros individuos que colaboran, compiten o los dominan, por el otro.

Las caracterizaciones descriptivas y críticas de las diversas situaciones del trabajador son también indicativas de otro aspecto de la perspectiva (de)ontológica marxiana. En efecto, existe en Marx la suposición de la presencia en los individuos sociales de un conjunto de determinantes de sus relaciones mundanas (o *existenciaros*) que resultan *relativamente invariantes*<sup>269</sup> en el tiempo histórico para él accesible. De la crítica bifronte de Marx a las sociedades orgánicas pre-capitalistas y de la atomizada y competitiva sociedad capitalista<sup>270</sup> puede inferirse interpretativamente que Marx sostenía la existencia de al menos tres existenciaros humanos, tres tendencias humanas básicas: (1) la búsqueda de autodesarrollo (despliegue de las propias capacidades y necesidades); (2) la búsqueda de una auto-identificación como un ser singular; y (3) la búsqueda de relaciones comunitarias con los otros. La presencia de (1) y (2) explica porqué Marx señalaba como insuficientes o alienantes a las sociedades pre-capitalistas, que sumergían a los individuos en un sistema jerárquico de roles invariante. A su vez, (3) explica porqué para Marx el tipo de exigencia de libertad individual presente en la modernidad cultural capitalista es también una abstracción inaceptable. Simultáneamente, estos tres principios explican porqué Marx veía aspectos positivos en cada una de estas sociedades (por las razones inversas a las referidas para señalar sus aspectos negativos). La idea marxiana de que con el socialismo finaliza la 'pre-historia' humana debe entenderse en el sentido siguiente: sólo con el socialismo los existenciaros (1)-(3) pueden adquirir una instanciación simultánea y completa (o tendiente a serlo) y, por lo tanto, concreta o real: el fin del trabajo alienado implica el fin de los modos de vida sistemáticamente serializados, atrofiados, unilaterales e instrumentalistas (i.e., el comienzo de una autorrealización igual para todos).

#### **Algunos correlatos y consecuencias del giro marxiano**

Quisiera ahora puntualizar sumariamente lo que considero son correlatos y consecuencias en los niveles (i) explicativo, (ii) (meta)ético y (iii) político de la concepción marxiana del individuo social cuya elucidación acabo de resumir. Indicaré, además, su relevancia actual.

(i) *A nivel explicativo*. En primer lugar, el enfoque marxiano nos brinda una fuente alternativa para salir de la disyuntiva muchas veces excluyente entre encuadres "explicativos" y "comprensivos". En la perspectiva marxiana de las espirales de determinación, los momentos "interno" y "externo" tienen la misma relevancia, y debe disolverse su autonomía abstracta en el continuo de conexiones causal-intencional. En segundo lugar, el historicismo y el globalismo no ya estrictamente hegelianos de Marx nos posibilita criticar productivamente la desconexión existente entre las diversas "ciencias sociales" (y sus correlativas fragmentaciones del "objeto de estudio"): el carácter histórico y global del plexo de relaciones sociales nos obliga a una investigación transdisciplinaria y éticamente sensible de cada uno de los fenómenos sociales (incluido el propio acto social de "investigar"). En tercer lugar, el dilema entre holismo e individualismo metodológico se disuelve, pues, si la perspectiva marxiana es correcta, entonces ya no son teóricamente accesibles las entidades macroscópicas *sui generis* del tipo de las pretendidas por la sociología o la antropología funcional-estructuralistas (Durkheim, Radcliffe-Brown, Malinowsky, el estructuralismo francés,

<sup>268</sup> Marx (1867: caps.V, XIV)

<sup>269</sup> Debe tenerse en cuenta aquí la diferencia entre 'relativamente invariante' e 'invariable': el uso del primer concepto sí, y el del segundo no, admite la *posibilidad* de la variación de lo que no *parece* variar.

<sup>270</sup> Marx (1867: cap.I.4, XII)

etc), ni las micro-realidades independizadas de los enfoques de buena parte de la economía neoclásica, la psicología individual y la ciencia política.

(ii) *A nivel (meta)ético.* En primer lugar, la perspectiva de los existenciaristas marxianos introduce una tercera vía para destrabar el debate meta-ético entre liberales y comunitaristas. Esta última discusión reintroduce el dilema hegeliano. El universalismo marxiano no corre los riesgos del apriorismo liberal fundamentalista, ni su historicismo los del relativismo comunitarista hipostasiante de los particulares culturales. En segundo lugar, a las críticas marxianas a los fenómenos de la alienación y la explotación subyace una peculiar visión de la autonomía que puede ser un relevo progresivo de la noción moderna corriente del sujeto libre desgajado, por cuanto no supone como esta última una orientación dominadora. En tercer lugar, el principio "A cada cual según sus necesidades; de cada cual según sus capacidades"<sup>271</sup> representa una oferta interesante para los debates contemporáneos sobre justicia distributiva, al establecer un patrón simétrico pero sensible a las diferencias en la organización de las contribuciones sociales. Finalmente, el centramiento marxiano de la indagación social en las espirales de determinación promueve una extensión del campo de consideraciones del pensamiento normativo de un modo tal que incluya, junto a los tradicionales focos puestos en los valores, las normas y los procedimientos formales, una consideración de las *situaciones de la justicia*, donde junto con el *debo* cuenta el *creo*, el *necesito* y el *puedo* como *momentos internos* de la deliberación práctica.

(iii) *A nivel político.* En este plano, la visión marxiana, en cuanto involucra una consideración global de la problemática social, traduce las exigencias de los existenciaristas (1)-(3) en un programa de *democracia radical* tal que implique el principio regulativo de *igual poder de gestión para todos en todos los contextos*. Esto es, buscar:

'un orden que sea el de los hombres libres, en vez del orden de las cosas muertas' [p.449],... 'el mundo humano de la democracia' [448]\_\_Marx (1843 b)

---

<sup>271</sup> Marx (1875:p.232)

---

## ***Referencias bibliográficas***

- ANDERSON, P. (1983): *In the Tracks of Historical Materialism*, London, Verso.
- ANSCOMBE, G.E.M. (1957): *Intención*, Barcelona, Paidós, 1991.
- ALTHUSSER, L. (1968): *La revolución teórica de Marx*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1971.
- \_\_\_(1969): "Ideología y aparatos ideológicos de Estado", incluido en *Ideología y aparatos ideológicos de Estado. Freud y Lacan*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1988.
- \_\_\_(1984): *Filosofía y marxismo. Entrevista con Fernanda Navarro*, México, Siglo XXI, 1988.
- ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, Madrid, Gredos, 1978.
- \_\_\_ *Ética Nicomaquea*, Madrid, Gredos, 1985.
- AUSTER, P. (1990): *The Music of Chance*, London, Penguin Books.
- AVINERI, S. (1968): *The Social and Political Thought of Karl Marx*, Cambridge University Press.
- BADIOU, A. (1985): *¿Se puede pensar la política?*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1990.
- \_\_\_(1989): *Manifiesto por la filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1990.
- BARBIER, M. (1993): "La génesis del Estado moderno en Marx", trad. incluida en el cuaderno de Cátedra n.1 de la materia Teorías sociológicas del Estado de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, 1994.
- BHASKAR, R. (1993): *Dialectic. The Pulse of Freedom*, London and New York, Verso.
- BOBBIO, N. (1979): "El modelo iusnaturalista", incluido en Bobbio & Bovero, *Sociedad y Estado en la filosofía política clásica moderna*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.
- CALLINICOS, A. (1989) (ed.): *Marxist Theory*, Oxford, Oxford University Press, 1990.
- COHEN, G. A. (1978): *Karl Marx's Theory of History*, Oxford, Oxford University Press.
- \_\_\_(1982): "Functional Explanation, Consequence Explanation, and Marxism", *Inquiry* 25.
- \_\_\_(1983): Review of *Karl Marx* by A. Wood, *Mind* 92.367.
- \_\_\_(1988): *History, Labour and Freedom*, Oxford, Oxford University Press.
- \_\_\_(1995): *Self-ownership, Freedom and Equality*, Cambridge, Cambridge University Press.
- COHEN, J. (1989): "The Economic Basis of Deliberative Democracy", *Social Philosophy & Policy* 6.2.
- CORTÁZAR, J., *La vuelta al día en ochenta mundos*, México, Siglo XXI, 1988.
- DESCARTES, R. *Discurso del método*, incluido en Descartes, *Obras escogidas*, Buenos Aires, Charcas, 1980.
- DOTTI, J. (1983): *Dialéctica y derecho. El proyecto ético-político hegeliano*, Buenos Aires, Hachette.
- DURKHEIM, E. (1893): *La división del trabajo social*, Barcelona, Planeta-Agostini, 2 vols., 1994.
- \_\_\_(1895): *Las reglas del método sociológico*, Buenos Aires, Schapire, 1969.
- ELSTER, J. (1978): *Lógica y sociedad. Contradicciones y mundos posibles*, Barcelona, Gedisa, 1994.
- \_\_\_(1982): "Marxismo, funcionalismo y teoría de los juegos", *Zona Abierta* 33.
- \_\_\_(1983): *El cambio tecnológico*, Barcelona, Gedisa, 1992.
- \_\_\_(1984): *Ulysess and the Sirens*, Cambridge University Press.
- \_\_\_(1985): *Making Sense of Marx*, Cambridge, Cambridge University Press.
- \_\_\_(1985b): "Racionalidad, moralidad y acción colectiva", incluido en Aguiar (ed.), *Intereses individuales y acción colectiva*, Madrid, Pablo Iglesias, 1991.
- \_\_\_(1986a): *Una introducción a Karl Marx*, México, Siglo XXI, 1992.

- \_\_\_\_ (1986b): "Self-realization in Work and Politics. The Marxist Conception of the Good Life", incluido en Elster & Moene (1988) (eds.) *Alternatives to Capitalism*, Cambridge, Cambridge University Press, capítulo 8.
- \_\_\_\_ (1986c): "The Market and the Forum", incluido en Elster & Hylland (eds.) (1986) *Foundations of Social Choice Theory*, Cambridge University Press.
- \_\_\_\_ (1989a): *Tuercas y tornillos. Una introducción a los conceptos básicos de las ciencias sociales*, Barcelona, Gedisa, 1993.
- \_\_\_\_ (1989b): "Marxism and Individualism", incluido en Daskal & Gruengard (eds.), *Knowledge and Politics*, Boulder, Colorado Westview Press, 1989.
- \_\_\_\_ (1993): *Political Psychology*, Cambridge, Cambridge University Press.
- FEUERBACH, L. (1842): *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*, en Feuerbach, L., *La filosofía del futuro*, Buenos Aires, Caldén, 1969.
- \_\_\_\_ (1843): *Principios de la filosofía del futuro*, Ibid.
- \_\_\_\_ *La esencia del cristianismo*, México, Juan Pablo Editor, 1971.
- FISK, M. (1991): "Elster, Marx and Method" (review of Elster's *Making Sense of Marx*, *Nous*, vol.25. n.2.
- FOUCAULT, M. (1983): *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Gedisa, 1991.
- FREUD, S. (1909): ["Esquema del psicoanálisis"], incluido en Freud, *Esquema del psicoanálisis y otros escritos de doctrina psicoanalítica*, Madrid, Alianza, 1974.
- \_\_\_\_ (1929): "El malestar en la cultura", incluido en *Obras Completas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1968.
- \_\_\_\_ (1938): "Esquema del psicoanálisis", en Freud, *Obras completas*, t.XXIII, Buenos Aires, Amorrortu, 1980.
- FROMM, E. (1961): *Marx y su concepto del hombre*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1991.
- GARGARELLA, R. (1995): *Nos los representantes. Crítica a los fundamentos del sistema representativo*, Buenos Aires, Miño y Dávila editores.
- GERAS, N. (1983): *Marx and Human Nature. Refutation of a Legend*, London, Verso.
- \_\_\_\_ (1985): "The Controversy about Marx and Justice", incluido en Callinicos (ed.) (1989): *Marxist Theory*, Oxford University Press.
- GILBERT, P. (1995a): "Del Estado a la Comuna. Ruptura y continuidad de Marx con el contractualismo moderno", Buenos Aires, *Dialéctica* 7, septiembre de 1995.
- \_\_\_\_ (1995b): "Tres figuras posicionales del intelectual en la sociedad de fin de siglo", *El Rodaballo* 3, Buenos Aires, 1995.
- \_\_\_\_ (1996a): "Huellas en la autonomía. Algunas notas sobre críticas de Hegel a Kant", Buenos Aires, *Dialéctica* 8, Octubre 1996.
- \_\_\_\_ (1996b): "La intervención crítica elsteriana y la necesidad de una teoría política 'micro-marxista'", *Revista Buenos Aires pensamiento económico* 2, Primavera de 1996.
- \_\_\_\_ (1997): "Algunas notas sobre Elster, individualismo metodológico y marxismo", de próxima aparición en *Doxa*.
- GOULD, C. (1979): *La ontología social de Karl Marx*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983.
- GRAMSCI, A. , *La política y el Estado moderno*, México, Premio, 1990.

- GUARIGLIA, O. (1994): "Universalismo y particularismo en la ética contemporánea", *Revista de Filosofía vol.VII n.11*, Ed. Complutense, Madrid.
- GUEVARA, E. (1965): "El socialismo y el hombre en Cuba", incluido en *Obras completas*, Buenos Aires, Legasa, 1996.
- HABERMAS, J. (1968): *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus, 1989.
- \_\_\_ (1981a): *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Tecnos, 1990 (2 t.).
- \_\_\_ (1981b): "La filosofía como vigilante e intérprete", incluido en su (1983): *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península.
- \_\_\_ (1983): "Ética del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación", incluido en su (1983): *Conciencia moral y acción comunicativa*.
- HELD, D. (1987): *Modelos de democracia*, Madrid, Alianza, 1992.
- HEGEL, G.W.F. (1807): *Fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.
- \_\_\_ (1812-16): *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar/Hachette, 1968.
- \_\_\_ (1817): *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, México, Porrúa, 1990.
- \_\_\_ (1821): *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*, Barcelona, Edhasa, 1988.
- \_\_\_ *Introducción a la estética*, Barcelona, Península.
- HEIDDEGER, M. (1927): *Ser y Tiempo*, Barcelona, Planeta Agostini, 1993.
- \_\_\_ (1938): "La época de la imagen del mundo", incluido en *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 1995.
- \_\_\_ (1949): "Carta sobre el humanismo", Buenos Aires, Huascar, 1972.
- HELLER, A. (1974): *Teoría de las necesidades en Marx*, Barcelona, Península, 1986.
- HOBBS, T. (1651): *Leviathan or the Matter, Form and Power of a Commonwealth, Ecclesiastical and Civil*, New York, Macmillan, 1962.
- HOBBS, T. (1651): *La era de la revolución (1789-1848)*, Barcelona, Labor, 1991.
- HUME, D. (1734): *Tratado de la naturaleza humana*, Buenos Aires, Orbis, 1984.
- HUXLEY, A. (1932): *Brave New World*, London, Flamingo, 1994.
- JESSOP, B. (1982): *The Capitalist State. Marxist Theories and Methods*, New York and London, New York University Press.
- KALIVODA, R. (1968): "Marx y Freud", Barcelona, Anagrama, 1971.
- KYMLICKA, W. (1990): *Contemporary Political Philosophy*, Oxford, Clarendon Press.
- KOSIC, K. (1963): *Dialéctica de lo concreto*, México, Grijalbo, 1989.
- LAKATOS, I. (1970): "Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes", incluido en Lakatos, I. & Musgrave, A. (eds.) (1970): *Criticism and the Growth of Knowledge*, London, Cambridge University Press.
- LECOURT, D. (1984): "¿Cómo 'defender el materialismo histórico'?", *Dialéctica 16*, Diciembre de 1984, Universidad Autónoma de Puebla, México.
- LEIBNIZ, G. (1704): *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, Madrid, Editora Nacional, 1977.
- LEVINE, A. (1986): Review of *Making Sense of Marx* (Jon Elster), *The Journal of Philosophy*, 83.12.
- LISPECTOR, C. (1977): *La hora de la estrella*, Buenos Aires, Colección Periolibros, UNESCO y Fondo de Cultura Económica, 1994.
- LITTLE, D. (1986): *The Scientific Marx*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

- \_\_\_\_ (1989): "Socialist Morality: Towards a Political Philosophy for Democratic Socialism", *Social Philosophy & Policy* 6.2.
- LOCKE, J. *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, Buenos Aires, Alianza, 1993.
- LUKACS, G. (1918): "El bolchevismo como problema moral", incluido en Zapatero, V. (comp.), *Socialismo y ética: textos para un debate*, Madrid y Bogotá, Debate y Pluma eds, 1980.
- \_\_\_\_ "La cosificación y la conciencia del proletariado", incluido en *Historia y conciencia de clase*, Madrid, Sarpe, 2 t., 1984.
- LUKES, S. (1968): "Methodological Individualism Reconsidered", incluido en Emmet & MacIntyre (eds.) (1970): *Sociological Theory and Philosophical Analysis*, New York, Macmillan.
- \_\_\_\_ (1985): *Marxism and Morality*, Cambridge, Cambridge University Press.
- LUXEMBURG, R. (1903-4): "Problemas de organización en la socialdemocracia rusa", incluido en sus *Obras Escogidas*, t.1, México, Era, 1978.
- MACINTYRE, A. (1966): *A Short History of Ethics*, New York, Macmillan.
- \_\_\_\_ (1984): *After Virtue*, Indiana, University of Notre Dame Press.
- \_\_\_\_ (1994): Reseña de *Political Psychology* de J. Elster, *Ethics* 105.
- MACPHERSON, C.B. (1962): *The Political Theory of Possesive Individualism*, Oxford, Clarendon Press.
- \_\_\_\_ (1977): *The Life and Times of Liberal Democracy*, Oxford University Press.
- \_\_\_\_ (1985): *Ascenso y caída de la justicia económica y otros ensayos*, Buenos Aires, Manantial, 1991.
- MANDEL, E. (1967): *La formación del pensamiento económico de Marx*, México, Siglo XXI, 1968.
- MARCUSE, H. (1953): *Eros y civilización*, Madrid, Sarpe, 1983.
- MARX, K. (1843a): "Crítica del derecho del Estado de Hegel", incluido en Obras Fundamentales de Marx y Engels, tomo 1: Marx, K. *Escritos de juventud (EJ)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.
- \_\_\_\_ (1843b): Carta a Ruge - mayo-, en *EJ*.
- \_\_\_\_ (1843c): Carta a Ruge -septiembre-, en *EJ*.
- \_\_\_\_ (1843d): "Sobre la Cuestión Judía", en *EJ*.
- \_\_\_\_ (1843-4): "Introducción a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel", en *EJ*.
- \_\_\_\_ (1844a): "Glosas críticas al artículo 'El Rey de Prusia y la reforma social. Por un Prusiano' ", en *EJ*.
- \_\_\_\_ (1844b): *Manuscritos de economía y filosofía*, Madrid, Alianza, 1993.
- \_\_\_\_ (1844c): Carta a Feuerbach - 11 de Agosto-, en *EJ*.
- \_\_\_\_ (1845): "Tesis sobre Feuerbach", incluido en Marx, K. *La ideología alemana*, Buenos Aires, Pueblos Unidos, 1983.
- \_\_\_\_ (1845-6): *La ideología alemana*, Buenos Aires, Pueblos Unidos, 1983.
- \_\_\_\_ (1852): *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, incluido en Marx, K., *El Manifiesto Comunista y otros ensayos*, Madrid, Sarpe, 1985.
- \_\_\_\_ (1857-8): *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*, México, Siglo XXI, 1989 (3 vols.).
- \_\_\_\_ (1859a): Carta de Marx a Engels -25 de Febrero-, incluida en Marx & Engels, *Correspondencia*, Buenos Aires, Cartago, 1972

- \_\_\_ (1859b): Prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política*, incluido en Cuadernos de Pasado y Presente /1, México, 1984.
- \_\_\_ (1867): *El Capital I*, México, Siglo XXI, 1991 (3 vols.).
- \_\_\_ *El Capital II*, México, Siglo XXI, 1986 (2 vols.).
- \_\_\_ *El Capital III*, México, Siglo XXI, 1995 (3 vols.).
- \_\_\_ (1875): "Crítica del Programa de Gotha", incluido en Marx, *El manifiesto comunista*, Madrid, SARPE, 1985.
- \_\_\_ (1877a): Carta a Sorge -19 de Octubre-. Incluida en Marx & Engels, *Correspondencia*, Buenos Aires, Cartago, 1972.
- \_\_\_ (1877b): Carta de Marx al director del *Memorial de la patria*, incluida en Marx & Engels, *Correspondencia*.
- MEIKSINS WOOD, E. (1989): "Rational Choice Marxism: Is the Game Worth the Candle?", *New Left Review* 177.
- MERLEAU PONTY, M. (1945): *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1984.
- MÉSZÁROS, I. (1977): "La cuestión del poder político y la teoría marxista", incluido en VVAA., *Poder y oposición en ls sociedades postrevolucionarias*, Barcelona, Laia, 1980.
- NAGEL, E. (1961): *La estructura de la ciencia*, Buenos Aires, Paidós, 1968.
- NAISHTAT, F. (1997): "Por una filosofía de la acción colectiva", *Agora* 6, Buenos Aires, verano de 1997.
- OLLMAN, B. (1971): *Alienation. Marx's Conception of Man in Capitalist Society*, Cambridge University Press.
- PEFFER, R.G. (1990): *Marxism, Morality, and Social Justice*, New Jersey, Princeton University Press.
- PETROVIC, G. (1964): "El concepto del hombre según Marx", en Petrovic, G., *Marxismo contra estalinismo*, Barcelona, Seix Barral, 1970.
- \_\_\_ (1975): (ed.) *Praxis, revolución y socialismo*, México, Grijalbo, 1985.
- PLAMENATZ, J. (1975): *Karl Marx y su filosofía del hombre*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.
- RAWLS, J. (1971): *[Una] teoría de la justicia*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- RICARDO, D., *Principios de economía política y tributación*, México, Fondo de Cultura Económica, 1959.
- RICOEUR, P. (1987): "Individuo e identidad personal", incluido en AAVV., *Sobre el individuo*, Barcelona, Paidós, 1990.
- \_\_\_ (1990): *Oneself as another*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1992.
- ROUSSEAU, J.J. (1755): *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, incluido en *Del contrato social -Discursos-*, Madrid, Alianza, 1992.
- \_\_\_ (1762): *Del Contrato Social*, incluido en *Del Contrato Social -Discursos-*, Madrid, Alianza, 1992.
- RUBEL, M. (1963): *Crónica de Marx*, Barcelona, Anagrama, 1972.
- SARTRE, J.P. (1957): "Cuestiones de método", incluido en su *La crítica de la razón dialéctica*, Buenos Aires, Losada, 1979.
- \_\_\_ (1843): *El ser y la nada*, Buenos Aires, Losada, 1989.

- \_\_\_\_ "Determinação e liberdade", incluido en VVAA, *Moral e Sociedade*, Brasil, Paz e Terra, 1969.
- SAZBÓN, J. (1988): "Supuestos económicos y políticos del modelo Marxiano de la sociedad burguesa", *Cuadernos de Economía Política vol.3 n.5*, Otoño 1988, Universidad Nacional de Luján.
- SCHAFF, A. (1965): *Marxismo e individuo humano*, México, Grijalbo, 1967.
- SCHMIDT, A. (1962): *El concepto de naturaleza en Marx*, México, Siglo XXI, 1976.
- SMITH, A., *Investigaciones sobre la naturaleza y las causas de la riqueza de las naciones*, México, Fondo de Cultura Económica, 1958.
- STRAUSS, L (1954): "La base de la filosofía política de Hobbes", incluido en Strauss, *¿Qué es la filosofía política?*, Madrid, Guadarrama, 1970.
- TARCUS, H. (1991): "Estudio preliminar" a su compilación *Debates sobre el Estado Capitalista*, Buenos Aires, Imago Mundi- El Cielo por Asalto, 1991.
- TAYLOR, Ch. (1975): *Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press.
- \_\_\_\_ (1985): *Philosophy and the Human Sciences (Philosophical Papers 2)*, Cambridge University press.
- \_\_\_\_ (1989): *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press.
- \_\_\_\_ (1991): *The Ethics of Authenticity*, Harvard University Press.
- VAN PARIJS (1991): *¿Qué es una sociedad justa?. Introducción a la práctica de la filosofía política*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1992.
- VON WRIGHT, G. H. (1971): *Explicación y comprensión*, Madrid, Alianza, 1987.
- WALZER, M. (1987): *Interpretation and Social Criticism*, Harvard University Press.
- WILDE, O. (1891): *The Portrait of Dorian Gray*, London, Penguin Books, 1959.
- WITHMAN, W. , "Canto de mí mismo", incluido en el tomo 1 de Withman, W. , *Poesía completa*, Barcelona, Libros Río Nuevo, 1985.
- WITTGENSTEIN, L., *Investigaciones filosóficas*, Barelona, Crítica, 1988.
- WRIGHT, E.O. (1994): "What is Analytical Marxism?", incluido en su *Interrogating Inequality*, London, Verso.