

SER SOCIAL Y CONCIENCIA POLÍTICA

Los problemas elementales del materialismo histórico

LUIS FELIP



Esta obra está sujeta a la licencia Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 3.0 Unported de Creative Commons. Para ver una copia de esta licencia, visite <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/>

Este libro se difunde gratuitamente en formato electrónico.

Más en mi página web personal:
<http://enuntrenenmarcha.googlepages.com>

Y en mi blog:
<http://enuntrenenmarcha.wordpress.com>

CONTENIDOS

INTRODUCCIÓN.....	5
1. Salir de casa, ese difícil paso.....	6
2. La filosofía de la praxis.....	8
1. EL EMBRIÓN VIVIENTE Y CAMBIANTE DE UNA CIENCIA EN POTENCIA	12
1. ¿Es el marxismo una ciencia?.....	12
2. Teoría y práctica política.....	13
3. Las consecuencias teóricas de la obra de Marx no se han desarrollado plenamente. El marxismo contiene embriones de sus desarrollos posibles.....	14
2. ¿QUÉ ES EL COMPROMISO?.....	16
1. Socialismo y compasión.....	16
2. La realidad de la explotación capitalista.....	17
3. Realidad e ideología.....	19
4. La autonomía de lo ideológico.....	20
3. HISTORIA Y DETERMINACIÓN.....	23
1. Historia y lucha de clases.....	23
2. Voluntarismo y economicismo.....	26
3. Los sujetos en la historia.....	27
4. SISTEMA ECONÓMICO Y LUCHA POR EL SALARIO.....	29
1. Sistema económico y teoría del valor.....	29
2. Concepto de plusvalor.....	30
3. Reproducción y acumulación.....	31
4. La lucha por el salario.....	32
5. Salario y ganancia.....	33
6. El origen de la ganancia capitalista.....	33
7. Los límites al incremento de salarios dentro del capitalismo.....	34
5. LAS TEORÍAS DE LA CRISIS.....	36
1. Teorías de la crisis.....	36
2. Teorías marxistas de la crisis: la tendencia decreciente de la tasa de ganancia.....	37

3. Teorías marxistas de la crisis: crisis de subconsumo.....	38
4. Teorías marxistas de la crisis: crisis de proporcionalidad.....	40
5. Financiarización y neoliberalismo.....	40
6. FUERA DEL MUNDO DEL TRABAJO.....	43
1. El no-trabajo del trabajador, según Marx.....	44
2. El no-trabajo de los no asalariados.....	46
3. ¿Cuál es la importancia de esta población no asalariada?.....	48
4. La defensa del común social y cultural.....	50
7. MARXISMO Y ECOLOGISMO.....	52
8. MARXISMO, GÉNERO Y MOVIMIENTOS SOCIALES.....	57
1. El desencuentro del marxismo y el postestructuralismo.....	58
2. Movimientos sociales y democracia.....	58
3. Familia y género: la vida sexuada y la producción de seres humanos.....	60
4. La lucha contra el patriarcado no es el problema de un solo género.....	61
EPÍLOGO: LA CRISIS DE LOS COMUNES.....	64
BIBLIOGRAFÍA.....	66

INTRODUCCIÓN

Aunque los años 80 y 90 fueron calificados como la era del «fin de las ideologías», en realidad se trató de un intenso periodo de actividad política. Margaret Thatcher será elegida Primer Ministro del Reino Unido en 1979 con un programa económico neoliberal, inspirado en las teorías económicas de Milton Friedman y la Escuela de Chicago, que el general golpista Augusto Pinochet había implementado en Chile. Ronald Reagan accederá a la Presidencia de los Estados Unidos en 1980, dando continuidad al desmantelamiento del New Deal y prometiendo una política económica antiinflacionaria. Reagan también estaba decidido a ganar la Guerra Fría a través de una política agresiva que elevaría el nivel del conflicto con lo que él llamaba el «Imperio del Mal»: la Unión Soviética y los países socialistas. En China, Deng Xiaoping lideró desde 1978 un programa económico de reformas y liberalizaciones que introdujeron la economía capitalista en el país.

La construcción del consenso neoliberal fue un proceso complejo, que involucraba las influencias de las corporaciones, de los medios de comunicación, y de otras instituciones civiles como universidades o iglesias.¹ El neoliberalismo se fue imponiendo poco a poco en el «sentido común» cotidiano, armado especialmente de un concepto extremadamente abstracto como el de libertad (individual), precisamente tan apetecible en abstracto, e imponiéndose a todos aquellos movimientos que buscaban combatir los efectos perversos que esa noción podía llevar aparejados. Incluso el pensamiento alternativo debía mantener una existencia subordinada a esta ideología dominante, subsistiendo como una voz crítica muy minusvalorada por todos, o de manera más frívola postulándose como un mero objeto de consumo más,² refugiándose en los debates identitarios, en los estudios culturales y postcoloniales, o en el «postmodernismo».³

¹ David Harvey, *Breve historia del neoliberalismo*, Madrid: Akal, 2007, p. 48.

² «Las “grandes metas” de la filosofía de la Ilustración –verdad y emancipación– parecían ser reemplazadas por nuevos objetivos, aparentemente menos nobles en la medida en que el conocimiento se convertía en la mercancía quintaesencial de una sociedad de consumo postmoderna» (Simon Malpas «Postmodernism», en Rosi Braidotti, *The history of continental philosophy. Volume 7. After poststructuralism: transitions and transformations*, Durham: Acumen, 2010, p. 14, la traducción es mía.)

³ Fredric Jameson caracteriza el postmodernismo a partir de los siguientes rasgos: «una nueva “superficialidad” que se encuentra prolongada tanto en la “teoría” contemporánea como en toda una nueva cultura de la imagen o el simulacro; el consiguiente debilitamiento de la historicidad (...); las profundas relaciones constitutivas de todo ello con una nueva tecnología que en sí misma representa un sistema económico mundial completamente original» (Fredric Jameson, *El postmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Barcelona: Paidós, 1991, pp. 21-22)

La caída del muro de Berlín en 1989 fue saludada por los pensadores más conservadores como el inicio del «fin de la historia»,⁴ que suponía la hegemonía global del capitalismo, de la economía de mercado, y de las democracias liberales en la gran mayoría de los países del mundo (todas ellas sometidas al dominio indiscutible de los EEUU y a la supervisión militar de la OTAN). Aparentemente, esta ha sido la situación en el periodo de la globalización neoliberal hasta el estallido de la crisis financiera de 2008, que ha puesto de relevancia la vigencia de las contradicciones del capitalismo. Tras la borrachera de la sociedad de consumo, la nueva Gran Depresión parece estar suscitando cierta renovada curiosidad por un pensamiento crítico menos domesticado, lo que incluye un nuevo interés en las ideas del marxismo, una línea política y teórica que hasta hace poco se consideraba muerta, o presente de manera residual en pequeños partidos políticos y en un puñado de departamentos universitarios.

La política es algo que se aprende en la práctica. Pero al mismo tiempo, sólo la conocemos en profundidad por medio de fuentes y documentos históricos. Fundamentalmente, textos. Esto hace que buena parte del estudio de una corriente de pensamiento político, como el marxismo, deba basarse en una lectura y en una interpretación-reinterpretación de textos. Ello supone enormes problemas. Por una parte, siempre existirá entre el pasado y el presente una barrera histórica que hace que los lenguajes y las ideas nos puedan parecer distantes. Por otro lado, nunca hay lecturas inocentes. Siempre se lee desde un tiempo y un lugar. A la hora de interpretar los documentos, las obras, las contribuciones teóricas... nos vemos obligados a un diálogo entre el presente y el pasado. Entramos en un círculo donde el presente se ilumina desde el conocimiento de la historia, y donde el pasado es actualizado y revitalizado para hacerlo encajar en nuestras preocupaciones cotidianas.

El presente trabajo no quiere ser el típico manual de marxismo. No intento sólo resumir y divulgar, sino más bien hacer algunas preguntas fundamentales cuya respuesta creo que nos acerca a las posiciones de los marxismos. Lo que intento es localizar algunos problemas evidentes, preguntarme por esos problemas en voz alta, y hallar una respuesta razonable. Pero las respuestas no intentan ser dogmáticas. Nunca he pensado que los marxismos se pudieran resumir en fórmulas eternas, ni que tuvieran respuestas definitivas. Creo que dan herramientas para conocer el mundo y transformarlo. Y por tanto, cualquiera puede contribuir a mejorar sustancialmente esas herramientas. Me interesa tanto el marxismo que se hizo, como el que está por hacer. En la historia del socialismo y de los marxismos, se hallan multitud de problemas, errores y confusiones sobre los cuales deberemos reflexionar una y otra vez, si no queremos repetirlos.

Mi pretensión es muy modesta. Me conformo con explicar por qué creo que el compromiso político es importante, y por qué creo que el legado marxista nos proporciona un fundamento teórico y político indispensable, sin el cual ese compromiso se quedaría ciego e impotente. Me gustaría suscitar el suficiente interés sobre estas cuestiones, para que el lector siga investigando sobre ellas fuera de este librito y en el mundo real.

1. Salir de casa, ese difícil paso

Todo compromiso político parte de un supuesto que para algunas personas no es obvio: la realidad puede y debe ser cambiada. Aquí se entremezclan muchas consideraciones filosóficas. En las sociedades del capitalismo desarrollado, toda nuestra relación con el

⁴ Francis Fukuyama, *The end of history and the last man*, New York: Free Press, 2006.

mundo pasa por las tecnologías de la información y de la comunicación. En estas circunstancias, para mantenernos informados de la realidad no tenemos que *salir* al mundo a tocarlo con nuestras propias manos. Ni siquiera basta con acudir a conferencias ni a las reuniones de nuestro sindicato o de nuestro partido, si estamos afiliados a organizaciones de este tipo. Para obtener un conocimiento constantemente actualizado y que abarque la totalidad de lo real, debemos *entrar* en un sistema de informaciones y comunicaciones. Para tener un conocimiento razonable de la realidad, bastaría con encerrarse en una habitación con un ordenador y conexión a Internet.

Este hecho tiene enormes consecuencias. Hoy día, el mundo de la información se nos presenta como una burbuja: no es una *relación* desde un emisor (aparato de televisión o de radio) hacia un receptor, sino un *espacio* virtual de sublime autosuficiencia. Paradójicamente, si queremos conocer la realidad, el mejor modo es entrar en esa burbuja las 24 horas. Pero como el ser humano inventa, fantasea y juega, toda la tecnología de la información que nos rodea se encuentra adornada de ficciones que la hacen más acogedora. En las décadas entre finales del siglo XX y principios del siglo XXI, y tras la revolución de la Web 2.0, mantenerse informado las 24 horas no quiere decir estar en todo momento al tanto de lo que dicen los periódicos. También puede consistir en bajar parches para un videojuego, o en mantenerse en contacto con los amigos a través de las redes sociales. Esto convierte el espacio de la información en un segundo mundo virtual, en una realidad de segundo grado que para muchas personas puede parecer más acogedora que el viejo y sucio mundo real.

Todo esto es importante porque nos conduce a un problema filosófico clásico, el problema del **solipsismo**. En filosofía, se entiende por solipsismo una forma de idealismo individualista que afirmaría que sólo podemos estar seguros de la existencia de la propia mente, y que toda la realidad a nuestro alrededor se entiende como producto de nuestros estados mentales.⁵ Si lo importante es el mundo vivido (y no meramente representado) a través de nuestra burbuja, entonces no nos importa si existe o no una realidad exterior. Las cosas del mundo no tienen para nosotros una realidad propia, independiente a nuestra conciencia. En la práctica, nos comportamos como solipsistas.⁶ El mundo que nos importa es un mundo imaginario construido en mayor medida a través de tecnologías privadas de la información y de la comunicación, mientras el mundo material se convierte en espacio de tránsito, cuya realidad objetiva nos parece irrelevante mientras que no irrumpa en nuestra cotidianeidad en forma de accidente de tráfico, catástrofe natural o crisis económica.

Hay muchas razones por las cuales un ser humano puede optar por refugiarse en esta especie de realidad virtual que nos conduce a la pasividad política. Partiendo de la base de que puedan permitírsele (pues no todos pueden), las razones para que haya gente que no sale de su habitáculo personal y privado se resumen en dos:

⁵ «El idealismo subjetivo epistemológico, que reduce todos los objetos, con objetos de conocimiento, a contenidos de conciencia, y el idealismo metafísico, que niega la existencia o, como a veces se dice, la “subsistencia” (“existencia independiente”) del mundo externo, conducen al solipsismo. Éste puede definirse como la radicalización del subjetivismo, como la teoría –a la vez gnoseológica y metafísica– según la cual la conciencia a la que se reduce todo lo existente es la conciencia propia, mi “yo solo” (*solus ipse*)» (José Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, Barcelona: Ariel, 2001, pp. 3341-42).

⁶ «Encerrado en el mundo ilusorio de la mercancía postmoderna, en la objetividad degradada del infinito intercambio financiero, el sujeto pierde todo sentido de lo real, todo acceso a la historia y cualquier habilidad para sostener firmes distinciones entre él mismo, el otro y el mundo» (Simon Malpas «Postmodernism», en Rosi Braidotti, *The history of continental philosophy. Volume 7. After poststructuralism: transitions and transformations*, Durham: Acumen, 2010, p. 19, la traducción es mía.)

- *Salir al mundo duele.* Si no te satisface tu situación en el mundo, el solipsismo te ofrece la posibilidad de ser el centro de tu propio universo. Es algo muy conveniente si quieres sentirte bien contigo mismo, si quieres reafirmarte y verte guapo en tu propio espejo. Es una manera de satisfacer los imperativos **narcisistas** de las sociedades actuales.
- *Salir al mundo es irrelevante para el mundo.* En las sociedades modernas y tecnificadas, la acción de un individuo parece diluirse en un mar de complejidades.⁷

Ahora bien, arriba decíamos que todo esto sucede porque es posible encerrarse en una burbuja de información. Y es que, si no fuese por los medios de comunicación o por Internet, encerrarse en casa sería enormemente aburrido. El problema con esta burbuja de información es doble. De un lado, es una burbuja sometida a deformaciones **ideológicas**.⁸ Es una burbuja plagada de afectos, y atravesada también por intereses materiales que la determinan y deforman. Pero por otra parte, incluso en su *verdad* formal (cuando esa burbuja realmente nos informa de lo que sucede) incurre en un *error* de fondo. La verdad del conocimiento formalmente verdadero contiene un error moral: no pasar por la **práctica**. Y es que no hay conocimiento sin práctica, ni hay sujeto sin práctica. Y eso es lo que descubrió Marx.

2. La filosofía de la praxis

Este problema moral y práctico tiene que ver con el tema del materialismo y del idealismo, que Marx analizó en los pasajes más filosóficos de su obra. La filosofía de Marx no cae del cielo, es heredera del materialismo francés hasta el siglo XVIII (cuyo máximo exponente sería Diderot) y de la filosofía clásica alemana, en especial de la dialéctica idealista de Hegel pasada a través del materialismo de Feuerbach.⁹ A partir de estas corrientes, Marx construye un **materialismo** filosófico, que será la base filosófica para una teoría de la sociedad, el *materialismo histórico*.

En 1842, con sólo veintitrés años, Marx comienza a colaborar con la *Rheinische Zeitung (Gaceta Renana)*, periódico de la burguesía local vinculado a los **hegelianos de izquierda** críticos con la monarquía absolutista de Federico Guillermo IV. Por esta época, Marx era un demócrata liberal y algo idealista que, siguiendo los pasos de Hegel, creía en la realización de la libertad racional en el Estado. Es por esta razón que sus escritos periodísticos giran en torno a la miseria del Estado prusiano realmente existente, irracional y represivo. Marx escribía artículos sobre problemas jurídicos y políticos muy concretos, como la ley de prohibición de los hurtos de leña (de las antiguas tierras comunales de los municipios, que estaban siendo privatizadas)¹⁰ o la

⁷ Sobre el lugar del individuo en la historia, hablaremos en el tercer epígrafe del capítulo 3.

⁸ Hablaremos de ideología hacia la mitad del segundo capítulo.

⁹ Vladímir Ilich Lenin, «Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo», en *Obras escogidas en tres tomos*, t. 1, Moscú: Progreso, 1975, pp. 62-63.

¹⁰ «Pedia que a los pobres, amenazados de ruina, se les garantizasen sus derechos consuetudinarios, cuya base veía él en el carácter oscilante de una propiedad que no tenía el sello manifiesto y claro de la propiedad privada, pero tampoco de dominio comunal, en esa mezcla de derecho privado y derecho público con que nos encontramos en todas las instituciones de la Edad Media» (Franz Mehring, *Carlos Marx*, Barcelona: Grijalbo, 1968, p. 52.) Aquí vemos una imagen de Marx muy lejana del determinista económico que aplaude la capacidad del capitalismo para disolver las viejas ataduras feudales. En el derecho consuetudinario medieval se concretaban las justas demandas del campesinado contra las privatizaciones y contra la acumulación originaria capitalista.

libertad de prensa y la censura. Como cabía esperar, la *Gaceta Renana* terminó siendo prohibida por el gobierno, y Marx debe exiliarse a París. Allí entra en contacto con círculos de socialistas, comunistas, y con organizaciones de obreros alemanes en el exilio. Entonces dará comienzo una síntesis fructífera entre la inquietud intelectual del joven Marx y las necesidades más prácticas de una clase trabajadora organizada. En esta época, también conoce a Friedrich Engels, su más importante colaborador, y redacta su primera gran obra, la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel* (1843), donde se distancia de los métodos abstractos del idealismo hegeliano, aunque mantiene el ideal del Estado como encarnación de la razón y realización de la libertad.

Para **Hegel**, la realidad y la historia no son producto del azar. Se guían por un orden, el que impone una Idea absoluta y transhistórica. Los individuos y los fenómenos históricos sólo serían instantes de esa forma superior de racionalidad. La Idea es una especie de divinidad que sale fuera de sí, alienándose y manifestándose en la naturaleza y en la sociedad. La Idea se aliena en formas de existencia exteriores y materiales, adoptando formas contradictorias que se superan las unas a las otras, pero que culminarían en una síntesis final donde la Idea recobraría su autoconciencia, regresando a sí misma y reconociendo su poder absoluto como causa última de toda la realidad. Hegel, como idealista, consideraba que es el pensar el que determina el ser (el sujeto al objeto), y no al contrario. Esta racionalidad absoluta se cierra sobre sí misma, en una totalidad sistemática donde cada hecho del mundo tiene su explicación como producto histórico del despliegue y desarrollo de la Idea.

Marx critica este idealismo cristiano y burgués de Hegel. Sin embargo, extraerá de su obra un método, la **dialéctica**, que entiende la realidad no como un conjunto de objetos estáticos, sino como un *proceso* cambiante que conecta una realidad con su contraria y evoluciona en etapas sucesivas. En la obra de Hegel subyace una teoría de la historia en movimiento, siendo su propias **contradicciones** la causa de dicho movimiento.¹¹

Frente a Hegel, Ludwig **Feuerbach** (en su libro *La esencia del cristianismo*) había tomado una postura aparentemente «materialista». En el fondo, como afirmaría más tarde Marx, también era un idealista por cuanto que admitía la existencia de una esencia humana situada por encima de los individuos realmente existentes.

Lo que a Marx le fascina de Feuerbach es su reinterpretación del concepto hegeliano de **alienación**. Feuerbach centra su teoría en la alienación religiosa de la «esencia humana». El hombre aliena, proyecta lo mejor de sí en un ser imaginario (Dios; o en el Hegel político: el Estado, la soberanía, la Constitución...). Dando vida propia y autónoma a este ser imaginario, el hombre pierde por tanto su propia esencia. Para acabar con esta situación, según Feuerbach, es preciso disolver el mundo de las abstracciones y reducirlo a su base terrenal. Debemos reafirmar que es el ser el que determina la conciencia, y no la Idea la que produce y guía mágicamente las realidades. La inversión antropológica de Feuerbach constituye el método por el cual el sujeto recupera su centralidad como sujeto del desarrollo histórico de la sociedad.

Pero Marx, como hemos dicho, considera insuficientes las explicaciones de Feuerbach, con cuyo materialismo abstracto romperá definitivamente en *La ideología alemana* y las famosas *Tesis sobre Feuerbach* de 1845. Para Marx, la alienación sólo se explica por el propio desgarramiento de la existencia terrenal (por sus *contradicciones*

¹¹ La adaptación por Marx de estas ideas la veremos en el capítulo tercero de este trabajo, cuando estudiemos la lucha de clases como motor de la historia, su fundamento en las *contradicciones* del capitalismo, y el *proceso* histórico que conduce de un modo de producción a otro.

reales). Por consiguiente, el objeto no debe ser desenmascarar los ídolos remitiéndolos a la verdadera esencia humana terrenal, sino eliminar las contradicciones de dicho mundo terrenal, suprimidas las cuales el mundo religioso desaparecería.¹² Cuando las personas tengan garantizadas tres comidas al día, será innecesaria la creencia en una vida mejor tras la muerte. Lo mismo puede decirse sobre la esfera política que Hegel idealizaba. Cuando la sociedad sepa organizarse a sí misma y se libere de sus contradicciones de clase, serán innecesarios la Constitución y el aparato del Estado. Cuando desaparezcan las causas de la miseria humana, económica y moral, no necesitaremos de tantos códigos penales.

Marx va del «hombre» genérico feuerbachiano al hombre real y existente, ligado a unas condiciones materiales de existencia. El ser humano es trabajador, su ser se manifiesta en el trabajo, entendido como transformación de la naturaleza, del mundo objetivo. La «esencia» humana es su *praxis*, condicionada históricamente (por la economía, la sociedad, la política, la ideología, la religión). Pero en la sociedad capitalista, el hombre no trabaja para sí mismo sino para otro, el propietario de los medios de producción. De este modo, la actividad más propia del hombre, el trabajo, tiene lugar en las condiciones del dispositivo capitalista de explotación, que separa también al hombre del producto de su trabajo. En estas circunstancias, el ser humano puede desenvolverse en una existencia alienada o, por el contrario, **auténtica** y emancipada.

El materialismo *dialéctico* de Marx, a diferencia del materialismo tradicional (reflejo en el espejo del idealismo), no considera que exista una separación o ruptura entre la idea y la base material. La materia no existe como algo opuesto a la idea, sino que ambas son una misma cosa, intrincada, conectada. De este modo, el objeto del pensar no es ya la materia como opuesta a la idea, sino la unidad dialéctica de materia e idea en la forma de **procesos** de una **totalidad** compleja, estructurada y contradictoria. Por esa razón, como decía la famosa y revolucionaria Tesis XI sobre Feuerbach, *los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo*. Esta tesis nos dice dos cosas.

- La filosofía tradicional era la interpretación del mundo como algo opuesto al pensamiento. Aquí reside el error de Hegel y de tantos otros, que se refugiaron en la teoría para no afrontar la realidad de las contradicciones reales de sus sociedades.
- La *filosofía de la praxis* (como el comunista italiano Antonio Gramsci denominaba al marxismo en sus *Cuadernos de la cárcel*) entiende el pensamiento conectado con la realidad de manera indisoluble. No hay un pensamiento sin influjo sobre la realidad, ni una realidad que no determine el pensamiento. La práctica determina tanto al ser como al pensar.

Uno de los temas que más preocupó a Marx fue el desarrollo, en el capitalismo, de la **división del trabajo**. Los individuos nos especializamos cada vez más en nuestros respectivos campos, de manera que perdemos la visión de conjunto de la sociedad, de

¹² Un poco antes de esa fecha, en el año 1843, Marx ya es consciente de las insuficiencias del planteamiento de Feuerbach «Pero el *hombre* no es ningún ser abstracto, agazapado fuera del mundo. El hombre es el *mundo de los hombres*, el Estado, la sociedad. Ese Estado y esa sociedad producen la religión, *una conciencia invertida del mundo*, porque Estado y sociedad son un mundo invertido» (Karl Marx, «Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel», en Karl Marx y Arnold Ruge, *Los anales franco-alemanes*, Barcelona: Martínez Roca, 1970, p. 101.)

sus desarrollos y sus necesidades. Entroncando con esta preocupación, la crítica de Marx a los intelectuales tradicionales (y a los *hegelianos de izquierda*) en la Tesis XI tiene la forma de una crítica a la división del trabajo intelectual/manual.

Marx aspira al desarrollo pleno de las capacidades humanas.¹³ Está convencido de que todas las esferas de la práctica social se complementan entre sí, y por eso siente aversión por estas formas de especialización técnica que, desde su punto de vista, deshumanizan a los individuos. Aquí reside por supuesto la alienación del trabajador, que no sólo es explotado para producir el beneficio de otro, sino que es separado del cultivo de sus potencialidades humanas. Ahora bien, alienación no es sólo ser parte de una máquina y carecer de medios para el ejercicio pleno de las capacidades morales e intelectuales superiores; también hay un caso claro de alienación en el intelectual que no sabe (o no quiere saber) nada del funcionamiento del proceso productivo que sostiene la vida material.

Como decíamos arriba, omitir la práctica y refugiarnos en una burbuja ideal constituye un error moral: no estamos desarrollando una parte fundamental de nuestras capacidades y potencialidades.¹⁴ El pensamiento y la realidad se encuentran íntimamente relacionados, de tal modo que se piensa de acuerdo con el modo en que se vive la propia vida. Y al mismo tiempo, la reflexión en el mundo de las ideas, sin conexión con el mundo de la práctica, también tiene efectos materiales. En primer lugar, refuerza la propia división de teoría y práctica, que hace posible por ejemplo que intelectuales de enorme calibre se encuentren aparcados en la inacción política, centrados en sus carreras y sus méritos académicos, y por tanto sin molestar a los poderosos.

Todo esto quiere decir que la realidad ya es transformada con nuestra acción o nuestra inacción. El **compromiso político** no es sino un reconocimiento de este hecho, de la necesidad de dotarnos de una práctica y una ética consecuentes con la responsabilidad que tenemos, al formar parte de una totalidad. Actuemos o no actuemos, en ambos casos eso tendrá consecuencias muy reales. Somos responsables de lo que sucede, y no es posible refugiarse en una inacción inocente. Hay que elegir entre autenticidad e inautenticidad, y la primera implica tanto el estudio de la realidad como la voluntad política de transformarla.

¹³ Cf. Michael A. Lebowitz, *The socialist alternative: real human development*, New York: Monthly Review Press, 2010.

¹⁴ «En Marx, la unidad entre el desarrollo humano y la práctica constituye el *nexo fundamental* que necesitamos aprehender si vamos a hablar sobre socialismo. ¿Qué clase de relaciones de producción pueden proveer las condiciones para el pleno desarrollo de las capacidades humanas?» (Michael A. Lebowitz, *The contradictions of real socialism*, New York: Monthly Review Press, 2012, p. 18. La traducción es mía).

1. EL EMBRIÓN VIVIENTE Y CAMBIANTE DE UNA CIENCIA EN POTENCIA

1. *¿Es el marxismo una ciencia?*

Ésta no es una pregunta de *sí o no*, sino una pregunta que tiene que ser desmontada primero. Yo distinguiría «marxismo» o «**marxismos**» (como un cajón de sastre que agrupa teorías, prácticas e ideologías muy heterogéneas) del llamado «**materialismo histórico**». Este último es un concepto mucho más acotado, que se encuentra presentado por primera vez en los textos más económicos de Marx. La relación entre ambos conceptos sería compleja. Podría decirse que los marxismos suponen una elaboración, por parte de otros autores, de algunas ideas que se han recogido de la obra de Marx.

Desde este punto de vista, Marx sería el iniciador de un tipo de pensamiento que fue emulado por otros autores, los cuales tomaron de su obra los aspectos que más les interesaban. Por otra parte, el materialismo histórico sería una entre otras de las aportaciones teóricas hechas por Marx (aunque la más importante): una teoría con pretensiones de objetividad científica acerca del modo de producción, sus contradicciones, su mecanismo motor, su influjo en el resto de esferas de una sociedad y sus transformaciones históricas en una cadena de modos de producción sucesivos que culminarían eventualmente en el modo de producción socialista.

Visto de este modo, marxismo y materialismo histórico se relacionarían entre sí como el todo y una de sus partes. Marx escribió una cantidad descomunal de obras filosóficas, históricas, periodísticas y divulgativas, así como mucho material de circunstancias y muchos documentos paridos de la lucha diaria en el seno del movimiento obrero y de la Internacional. Sólo una parte de su obra de madurez estaba elaborada de manera sistemática y rigurosa, con la intención de rivalizar con otras teorías de su época que se consideraban a sí mismas científicas. La obra más ambiciosa de Marx, *El capital*, se ocupa de analizar el modo de producción capitalista, y es una continuación de las teorías de la economía política clásica, de Adam Smith y de David Ricardo, quienes ya habían sostenido antes de Marx una teoría del valor en base al trabajo.

En fin, el materialismo histórico constituye una parte fundamental de la obra de Marx, pero hay mucho más en ésta y en los trabajos de los marxistas. Este carácter **multifacético** de la obra de Marx es lo que autoriza para que se denominen marxistas ciertos intérpretes que no prestan mayor atención a la teoría del materialismo histórico. Por ejemplo, los marxistas humanistas que en los años 60 pusieron de moda las obras de

juventud de Marx, los *Manuscritos económico-filosóficos*, y la problemática filosófica de la «alienación» (que no era una idea original de Marx, sino un concepto tomado en préstamo de Feuerbach). Se puede considerar que este tipo de autores hacían alguna filosofía inspirada en las obras de Marx, pero no se puede decir que hicieran materialismo histórico.

De modo que hay que separar el grano de la paja. Las aportaciones de Marx en un Congreso de la Internacional no son lo mismo que la fórmula de la «tendencia decreciente de la tasa de ganancia» como mecanismo subyacente a las crisis económicas capitalistas.¹⁵ Si queremos tener una perspectiva crítica sobre el pensamiento de un autor, debemos separar la teoría que ha seguido una metodología rigurosa y fiable, de aquellas valoraciones subjetivas o incluso de aquellos proyectos programáticos cuya formulación estaba condicionada por el momento histórico y por el grado de desarrollo de la lucha política. Y es que, si metemos en un mismo saco el materialismo histórico junto con aportaciones coyunturales y con burradas varias que escribieron algunos de los insignes padres del marxismo (las hay), entonces nos arriesgamos a dar argumentos a quienes critican el marxismo acusándolo de **pseudocientífico**.

2. Teoría y práctica política

Cuando Engels escribía sobre «socialismo científico»,¹⁶ estábamos en el siglo XIX. El positivismo triunfaba, Julio Verne fantaseaba con viajes maravillosos inspirados en el progreso tecnocientífico, y no se tenía muy claro hasta qué punto hay que evitar el equívoco entre la *ciencia* de la sociedad y la administración de la sociedad *basada en* supuestos criterios científicos o técnicos (lo que nosotros conocemos como *tecnocracia*, que luego verá el mayor *boom* en los experimentos de sociedad administrada del siglo XX).¹⁷

Hoy sabemos claramente que hay una diferencia entre tener una ciencia de la sociedad, tener una práctica política basada en una ciencia de la sociedad, y pretender que nuestra práctica política sea en sí misma científica. Si leemos por ejemplo a Lenin, veremos que él sabía distinguir todos estos planos. Por eso es tan importante para Lenin y para muchos marxistas la idea de «ser consecuente», ser fiel a los principios, que es algo que sólo tiene sentido si por definición *política y principios, práctica y teoría se diferencian esencialmente*.

Esto es algo que un economista del FMI, por ejemplo, no es capaz de concebir. Éste piensa que *su propia práctica* es de por sí científica, que no hay alternativas y que su trabajo se reduce a gestionar como tecnócrata. En cambio, un marxista sabe que hay una distancia entre la práctica política y los principios, y eso es lo que hace un problema del hecho de ser consecuentes, y lo que permite que no haya una línea definida de acción a partir de principios aplicables en todo tiempo y lugar. *La política es reinterpretación práctica de los principios y de la teoría*, y por esa razón, aunque se base en criterios científicos, no puede ser ella misma científica.

¹⁵ Explicaré qué significa todo esto en el quinto capítulo.

¹⁶ Friedrich Engels, «Del socialismo utópico al socialismo científico», en Karl Marx y Friedrich Engels, *Obras escogidas*, t. 2, Madrid: Akal, 1975, pp. 92-161.

¹⁷ En su recomendable introducción a Marx escrita en 1998, Francisco Fernández Buey considera que «nos preguntamos si no hubiera sido mejor conservar para eso el viejo nombre de utopía, seguir llamando al socialismo como lo llamaban el propio Marx y sus amigos cuando eran jóvenes: *pasión razonada* o *razón apasionada*» (Francisco Fernández Buey, *Marx (sin ismos)*, Barcelona: El viejo topo, 2004, p. 14.

Por eso **el marxismo no es una ciencia**, afortunadamente, aunque puede ser una política **consecuente** con principios y con fundamentos científicos. Lenin decía que la política es un arte. Maquiavelo, antes, ya había dicho que la política consiste en saber navegar entre las capacidades propias y la *fortuna* imprevisible. Quizá debamos quitarnos el corsé de lo que hemos estudiado en los libros para aprender a actuar atentos a las circunstancias siempre cambiantes, a la suerte que puede ser favorable y adversa. Al fin y al cabo, a veces los mayores acontecimientos históricos van a contrapelo de lo que dictaban nuestros análisis. Esto era lo que Gramsci identificó muy bien cuando en 1917 dijo que la revolución rusa era una «revolución contra *El capital*», o en otras palabras, contra las interpretaciones economicistas de este libro.¹⁸ Los malos intérpretes de Marx, sobre todo en la II Internacional, creían que lo que Marx consideraba tendencias del presente eran, en realidad, leyes de la evolución de la sociedad. Sólo al final de ese proceso evolutivo, cuando las condiciones objetivas estuvieran satisfechas, el socialismo llegaría como los créditos de una película con final feliz. Lo que hicieron los bolcheviques fue rebelarse, también, contra esas supuestas leyes de la historia. Demostraron que la política no es una escritura al dictado de una ciencia, sino un arte improvisado que hace lo que puede dadas las circunstancias. La revolución no es una superproducción de Hollywood, sino un filme de bajo presupuesto que a veces se rueda en países subdesarrollados, con actores que no se saben el guión, y a contrarreloj.

3. Las consecuencias teóricas de la obra de Marx no se han desarrollado plenamente. El marxismo contiene embriones de sus desarrollos posibles

No creo que, hoy por hoy, pueda calificarse de científico al materialismo histórico. Por supuesto, el método de Marx es tan riguroso como el de otros economistas de su tiempo. Y si satisface o no los criterios positivistas de verificación, o el criterio popperiano de falsabilidad, entonces todas las ciencias sociales (y también las ciencias naturales) estarían en su misma situación, pues dichos criterios son poco realistas. No van por ahí los problemas. A lo que me refiero es que el marxismo no constituye lo que Kuhn llamaría una «**ciencia normal**»,¹⁹ es decir, una ciencia estabilizada, duradera, mantenida como referente de toda la comunidad científica durante un periodo largo de tiempo.

Yo compararía la aportación de Marx con la de Copérnico o Galileo, autores cuya aportación fue la delimitación de un nuevo campo de investigación. Lo que Marx lleva a cabo es una **revolución teórica** (como dijo Althusser citando a Bachelard) y *El Capital* es lo que Kuhn llama un *paradigma*, un texto o logro básico que abre una nueva etapa científica. Pero el desarrollo posterior del materialismo histórico como «ciencia normal» rutinariamente desarrollada a partir del paradigma, no se ha realizado plenamente. Y por razones de todo tipo, aunque veo dos fundamentales: la competencia con la economía ortodoxa oficial (mucho mejor apoyada y financiada por intereses económicos muy poderosos), y ciertos dogmatismos que se aferran a las fórmulas clásicas y obstaculizan el pensamiento crítico y la innovación dentro del mismo materialismo histórico.

Kuhn decía que el rasgo de inmadurez de una ciencia era precisamente la referencia continua al «paradigma», al texto o textos clásicos de referencia (cosa que no se da en la Física actual: nadie cita hoy a Galileo, salvo los historiadores de la ciencia). Comparto esa idea, y creo que el materialismo histórico hoy por hoy, en sus versiones

¹⁸ Veremos lo que es el economicismo en el tercer capítulo, segundo apartado.

¹⁹ Thomas S. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, México, F.C.E., 2006, p. 70.

de todo tipo (y junto a los desarrollos teóricos inspirados lejanamente en él), es una más de las explicaciones heterodoxas dentro de un periodo revolucionario en las ciencias sociales como el actual, donde persisten diversas escuelas de pensamiento y ninguna es hegemónica. El problema es que la historia de las ciencias sociales es difícil de separar de la historia de la sociedad. Si existe una ciencia social que es contradictoria, con multitud de escuelas, ello se debe a que vivimos también en sociedades que son contradictorias, donde la multiplicidad de intereses opuestos hace que las teorías mejor apoyadas no sean necesariamente las mejores ni las más científicas. En una sociedad donde la Universidad de Chicago, la *Mont Pelerin Society* o el *Instituto Adam Smith* no estuvieran tan bien financiados ni los investigadores marxistas tan denigrados, naturalmente podrían sacarse todas las consecuencias teóricas de la obra de Marx. Y podría quizás desarrollarse una ciencia de la sociedad y de lo económico muy distinta de la que hoy existe. Pero, desgraciadamente, no estamos en ese periodo. El materialismo histórico sigue siendo tan sólo un embrión de ciencia normal.

En sociedades capitalistas complejas y atravesadas por contradicciones desgarradoras, donde diversas teorizaciones rivalizan por explicar el mundo en el que ellas mismas afloran, y los intereses sociales se entremezclan con los análisis supuestamente objetivos, la imposición de un desarrollo teórico determinado es una mera posibilidad entre otras. Podríamos vivir en esta sociedad, entre pseudoteorías legitimadoras del sistema y voces ocasionalmente críticas pero insuficientes, por tiempo indefinido. También podríamos superar estas contradicciones, y heredar en un tiempo futuro explicaciones del mundo (como la de Marx) que hoy no están desarrolladas pero que con el tiempo podrían ser la base explicativa de este periodo que estamos viviendo. Pero de nuevo, sólo podemos ver como posible el desarrollo de una ciencia objetiva sobre la manera en que los hombres se relacionan socialmente para producir las condiciones de existencia que les permiten la adaptación al medio. La pobreza actual de las teorías críticas es un indicio más de que *la lucha política por liberar a los hombres de la explotación y del control por parte de otros hombres es una condición necesaria para el desarrollo científico*.

Por esta razón, es erróneo decir que una política transformadora se inspira en sistematizaciones perfectas y todopoderosas de la realidad social. Lo cierto es que no tenemos esas sistematizaciones, sino indicios imperfectos de por dónde van las cosas. Recopilando esos datos, sirviéndonos de explicaciones correctas y de otras que sólo son aproximadas, esbozamos un mapa incierto que apenas nos sirve de guía para movernos entre lo que no vemos y lo que conscientemente se nos oculta. Este desconocimiento es un dato de nuestra precaria posición en el mundo, un reflejo de las contradicciones de la sociedad capitalista actual, y un acicate para romper con las ataduras y rebelarnos contra la ignorancia. La revolución no es el fruto de una estrategia bien pensada para hacerse con algo de pan sobre la mesa. La revolución no se hace por el pan, sino porque hay gente devorando caviar mientras nosotros damos palos de ciego por la vida sin tener una idea clara de cuáles son los mecanismos que sostienen y reproducen las desigualdades sociales. Las revoluciones las hacen personas confundidas que no pueden hacer otra cosa que dar el paso al frente y ver qué ocurre, disparar primero y preguntar después. Y mientras tanto, se organizan.

2. ¿QUÉ ES EL COMPROMISO?

1. Socialismo y compasión

Cuenta el dicho (en una de sus versiones) que el que no es socialista de joven no tiene corazón, y el que sigue siéndolo después de los treinta no tiene cerebro. Pero, ¿es el socialismo una cuestión de compasión más que de racionalidad? Tradicionalmente, para los socialistas de todo tipo (incluyendo marxistas y comunistas), la posición política dependía de un acto de conciencia. De la conciencia de pertenecer a una clase. Se tenía una **conciencia de clase** como trabajador, porque uno reconocía el lugar en el que se encontraba dentro de la sociedad, como miembro de una clase explotada, y decidía tomar parte activa para transformarla de acuerdo con los intereses objetivos de su clase (**intereses de clase**). Entre estos intereses de clase estaba, naturalmente, la supresión del sistema del trabajo asalariado y su reemplazo por un modo socialista de regular la producción. El socialismo era un proyecto racional y razonable, porque así, en el mundo del trabajo productivo, los hombres podrían dejar de ser siervos para poder decidir conjuntamente, por medio de procedimientos democráticos, qué y cuánto producir y a la satisfacción de qué necesidades sociales debían destinarse los productos del trabajo.

Tradicionalmente, el compromiso se entendía como el reconocimiento de que pertenecemos a una clase social explotada, de que compartimos los intereses colectivos de esa clase social, y de que podemos mejorar nuestras condiciones de vida si cambiamos las estructuras económicas de esta sociedad por medio de la acción política.

Entonces, ¿qué significa la frase con la que empezábamos el presente capítulo? Hay dos maneras de leerla. Puede ser la opinión de un hombre acomodado, haciendo referencia a alguno de sus hijos que juega a «hacer la revolución». Todos hemos conocido u oído hablar de esos individuos de buena familia, ricos herederos, que pueden permitirse una juventud de activismo desenfrenado porque no tienen que preocuparse por su sustento y porque, de este modo, pueden afirmar su individualidad y su libertad de pensamiento. La independencia que les da la fortuna familiar les permite estar en todas las asambleas sin tener que desarrollar una profesión, y al mismo tiempo les posibilita una independencia frente a cualquier partido político, por lo que acostumbran a ubicarse en la ultraizquierda, a veces en el anarquismo, y a criticar ferozmente la «tibieza» y el «convencionalismo» de otras formaciones políticas de izquierda. Pero cuando deban hacerse cargo de la fortuna de sus padres, veremos si sus convicciones siguen tan firmes como entonces.

Éste era uno de los sentidos que podía cobrar aquella frase. Otra manera de interpretarla sería la lectura «socialdemócrata». Los jóvenes lo quieren todo, no han

aprendido a conformarse con lo bueno que tenemos dentro de lo que hay. Si aceptamos racionalmente las condiciones del sistema (capitalista) en que vivimos, quizá podamos compaginar el crecimiento económico y el enriquecimiento de las empresas con algunas medidas de protección social y de garantía de nuestras libertades.

El capitalismo es una relación social que asigna desigualmente el producto de una sociedad según el lugar que se ocupe: fundamentalmente, como propietario de los medios de producción o como trabajador asalariado. Las sociedades modernas, aunque se basan en esta injusticia, pueden lograr ciertos márgenes de igualdad si el crecimiento económico es suficiente y sostenido en el tiempo. Éste fue el pacto que firmaron los socialdemócratas y el capital después de la Segunda Guerra Mundial. Y tras la crisis de los años 70, y después del thatcherismo, fue el pacto que la socialdemocracia volvió a firmar, asumiendo los principios neoliberales de política financiarizada «de casino» que conjuraron la crisis durante algunas décadas más. Así pues, lo que el socialdemócrata afirma es que, cuando eres joven, careces de la sabiduría necesaria (o del cinismo necesario) para reconocer la necesidad de aceptar la injusticia en el mundo. Cuando madures, trabajes y tengas que mantener a una familia, entonces te darás cuenta de que vale más conservar lo que tienes, que lanzarnos todos a la aventura de instaurar una sociedad más justa. Además, ¿no fracasaron todos los intentos que se dieron en el siglo pasado?

La idea tradicional de la «conciencia de clase» no tiene nada que ver con las dos interpretaciones de aquella frase. El joven heredero no es un trabajador, de modo que no ha conocido la realidad del mundo que pretende liberar. En cierto modo, es peor que el socialdemócrata, porque éste al menos pretende ser la voz de una «mayoría» de ciudadanos trabajadores para los que quizás pueda parecer cierto que un cambio revolucionario no mejoraría sino que empeoraría sus condiciones de vida a corto plazo. Parece, en principio, que el socialdemócrata conoce bien sus intereses de clase, y por tanto actúa de manera coherente con éstos. Y lo coherente sería pactar un sistema de pensiones, una sanidad pública universal y una educación pública gratuita, sostenibles en la medida de lo posible, cediendo incluso derechos laborales si eso es lo que necesita el capital para crecer y seguir creando riqueza.²⁰ Aunque ya sabemos hacia dónde nos ha traído este modo de pensar.

En ambos casos, el que pronuncia esa frase considera que el sistema capitalista es inamovible. El socialismo es una veleidad, un intento de hacer más justo un mundo que ya no puede cambiarse para mejor o, simplemente, que no puede cambiarse en absoluto. La primera versión de la frase va dirigida a las clases altas, y la segunda va dirigida a la gente corriente; pero en ambos casos, se refiere a una misma «verdad». El socialista se comporta como un niño que lo quiere todo. Es irracional.

2. La realidad de la explotación capitalista

Aquí surge un problema. Es cierto que la explotación debe conocerse de cerca, si queremos tener un motivo real para cambiar el mundo. Entonces, en teoría, los más explotados deberían ser los más activos políticamente. Los partidos de izquierda deben de estar llenos de trabajadores de verdad, que han conocido de primera mano la realidad del mundo del trabajo. Pero las cosas son más complicadas. Los partidos políticos de izquierda tienen en sus filas muchos pensionistas, estudiantes, profesionales asalariados cualificados, trabajadores intelectuales o culturales, trabajadores precarios (eventuales,

²⁰ Bajo el supuesto, totalmente erróneo, de que el capital y no el trabajo fuera la causa de la riqueza social.

interinos)... y en mayor número que obreros de corte clásico. No son «proletarios» en el sentido tradicional, aunque muchos de ellos son jóvenes o profesionales cualificados que tienen expectativas alarmantes sobre su futuro, y que piensan que si las cosas siguen de este modo, su nivel de vida y el de toda la sociedad descenderán a niveles del siglo XIX.

Esta aparente separación (relativa, por supuesto) entre los que realmente son explotados y los que se organizan para representar sus intereses, tiene al menos dos razones. En primer lugar, las personas realmente explotadas no siempre tienen tiempo o energías para luchar por su propia emancipación. En segundo lugar, también se debe a que durante varias décadas hemos vivido en un **pacto social neoliberal** por el cual se privatizaban recursos públicos, se desregulaba la economía y se cedían derechos laborales a cambio de cierto bienestar y de servicios públicos que funcionaban a medias, y a cambio de la promesa de un enriquecimiento rápido por medio de la especulación inmobiliaria o financiera (Carlos Solchaga, ministro del Partido Socialista de 1982 a 1993, dijo que «España es el país del mundo donde más rápido se puede hacer uno rico»). Dadas estas condiciones, las personas se habrían alejado de la arena política, para convertirse en ciudadanos pasivos. Cuando una generación madura en semejante contexto, es muy difícil que se sobreponga al vicio de la **pasividad** política y aprenda a hacer un activismo que nunca conoció.

Esto significa que muchos trabajadores pueden no llegar a cobrar jamás una conciencia de su situación. Los cambios en la conciencia de un pueblo tardan tiempo en llegar. Cuando el pacto social se ha roto y los hijos se dan cuenta de que van a vivir peor que sus padres, entonces se incorporarán a la acción política personas que luchan por su propia emancipación, y no por la de otros. Pero como decíamos, este proceso no tiene lugar de la noche a la mañana. En la actualidad, estamos en una fase de transición, donde se empieza a generar una progresiva toma de conciencia derivada del simple hecho de que una mayoría de la población está siendo empobrecida de manera muy significativa.

Pero mientras esto sucede, resulta que el activismo de izquierdas no siempre está compuesto por las mismas personas que toman conciencia de pertenecer a su clase, sino también por individuos excepcionales, relativamente separados de la realidad de una clase social que, o bien está recluida en la pasividad política, o bien se halla **atomizada** y desorganizada por la nueva estructuración del trabajo en las economías terciarizadas y en las condiciones de sobreacumulación de capital que hacen que cada vez se necesite menos cantidad de empleados en un centro de trabajo.

La concentración de obreros en la **fábrica** del siglo XIX y XX favorecía una conciencia de clase y un sentido de unidad de intereses que permitía estructurar la organización sindical como base sobre la cual se desarrollaba el trabajo propiamente político. En efecto, como supieron ver Marx y los marxistas, las organizaciones sindicales son la organización espontánea que surge para la autodefensa y la solidaridad entre los trabajadores. Pero en la actualidad (si bien debe matizarse: en ciertas regiones del globo) la disgregación de la producción en pequeñas unidades separadas favorece el **individualismo**, de tal modo que los sindicatos pierden anclaje en las empresas, y son vistos como algo lejano y separado de la realidad del mundo del trabajo.

Entonces, si la verdadera clase trabajadora no puede luchar por su propia emancipación o ha pasado por un momento de reflujó de la lucha de clases, donde ha sido conducida a pactar y a negociar con el bloque de poder (pacto socialdemócrata primero, y neoliberal desde los ochenta hasta el estallido de los mercados financieros en

2008), puede ser que los que queremos cambiar el mundo lo hagamos porque estamos formados en ideales de mejora social, heredados de una tradición de intelectuales, humanistas, filósofos, científicos y hombres ilustres que dedicaron sus vidas no al cálculo egoísta del que hablan los economistas liberales, sino a sus comunidades y al progreso de la humanidad en su conjunto.

Sin embargo, la gran mayoría de la sociedad que pertenece a la clase trabajadora no considera la política desde el punto de vista de una historia moral. Buena parte de las personas tienen pretensiones más modestas y aspiran, legítimamente, a una pacífica vida privada. Son la gran masa de personas que corren el riesgo de adormecerse en el pacto social, en el estado del bienestar, o en la ideología hegemónica. Pero cuando se levantan y organizan, son la base social de las revoluciones. ¿Cómo sucede eso?

3. Realidad e ideología

El problema con todo esto es que la gente puede organizarse de acuerdo con su interés, pero sólo en determinadas circunstancias. La sociedad está basada en grandes desigualdades de clase, pero esto no basta para movilizar a los de abajo. Es necesario algo más, un **reconocimiento** ideológico de la situación de hecho. Y a la inversa, hay mucha gente que se moviliza sin, realmente, estar «abajo». El reconocimiento ideológico de una situación puede ser tan poderoso, que nos anime a involucrarnos por construir una sociedad más justa, aunque ello no vaya necesariamente en nuestro interés directo e inmediato. Naturalmente, si queremos que este tipo de personas se sumen a la transformación política de la sociedad, no les pediremos el carnet de pertenencia a una clase social determinada, ni les pediremos que su «conciencia de clase» coincida plenamente con su «ser de clase». Esta correspondencia entre ser y conciencia es una ficción. Como decía Poulantzas, las clases sociales no son equipos de fútbol con números ideológicos en sus espaldas.

Esto resulta paradójico, puesto que ¿no se dice también, por parte de los marxistas, que las ideologías tienen un sesgo de clase? ¿No se dice que, al menos, existen ideologías (las ideologías dominantes) que son las ideologías de una clase (de la clase dominante)? Para contestar a estas preguntas, deberemos adentrarnos en el terreno del célebre concepto de **ideología**.

Para Marx, la ideología dominante es la ideología de la clase dominante (así lo dice en *La ideología alemana*).²¹ Esta ideología dominante tendría su origen en la división del trabajo manual-intelectual. La ideología dominante es la ideología sistematizada por una serie de intelectuales que trabajan para la clase dominante.²² Marx sigue aquí la tradición (inaugurada por Napoleón) para la cual la ideología se identificaba con los engaños de los curas y los tiranos. Y en buena medida, esta noción de ideología sigue aplicándose hoy día, cuando hablamos del sesgo ideológico en los medios de comunicación, que ofrecen una imagen sistemáticamente engañosa y parcial de la realidad.

En los pocos lugares donde hablan de ideología, Marx y Engels suelen caracterizarla a partir de dos rasgos fundamentales:

²¹ «Las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes en cada época; o, dicho en otros términos, la clase que ejerce el poder *material* dominante en la sociedad es, al mismo tiempo, su poder *espiritual* dominante» (Karl Marx y Friedrich Engels, *La ideología alemana*, Barcelona: L'Eina, 1988, p. 43.)

²² *Ibid.*, p. 44.

- La ideología es una **falsa conciencia**,²³ una representación invertida de las relaciones sociales existentes. Esto quiere decir que la ideología que reconocen los dominados acostumbra a ocultar sus verdaderos intereses de clase. Los dominados piensan la realidad en los términos impuestos por la clase dominante. Uno de los motivos para esto reside en el hecho de que la ideología dominante para toda la sociedad sea naturalmente la ideología que históricamente acompañó al ascenso en el poder de la actual clase dominante.
- La ideología es una representación *determinada en última instancia* por la vida material (esto es, por la **infraestructura** económica).

4. La autonomía de lo ideológico

El enfoque original de Marx contiene numerosos **errores**, que han viciado la historia del concepto de ideología tal como lo usaron posteriormente los marxistas. Ante todo, su noción de la ideología como falsa conciencia es muy arriesgada. Esta «falsa conciencia» puede entenderse o bien como un defecto constitutivo, o bien como un defecto histórico y transitorio. Si es un defecto transitorio, se puede imaginar una ideología que no fuera falsa y mentirosa (una ideología, por ejemplo la ideología socialista, que representara adecuadamente las condiciones materiales). Si es un defecto constitutivo, entonces para conocer el mundo de manera objetiva es preciso romper con lo ideológico. Pero ¿no es verdad que lo ideológico se halla condicionando toda nuestra experiencia del mundo, y que con todo eso tenemos que ir viviendo y experimentando el mundo?

Este punto de vista fue trabajado por el filósofo francés Louis Althusser, quien dijo que los sujetos viven como tales, como sujetos humanos en una sociedad, siempre inmersos en la ideología. La ideología es **eterna**. Es una esfera que coexiste con el resto de esferas en la sociedad y con el resto de prácticas sociales. Un hombre puede pasar ocho horas al día experimentando en un laboratorio científico, pero a la hora del almuerzo saldrá a comer un *sandwich* y a telefonar a su pareja. Un intelectual perfectamente razonable puede ser un supersticioso en su vida cotidiana, evitando cruzarse con un gato negro «por si acaso». La ideología y el conocimiento objetivo son ámbitos muy distintos, que se reparten nuestras vidas, y que coexisten en nuestra cotidianidad, con sus contradicciones. Esto es así porque la ideología no tiene que ver con la objetividad del mundo real, sino con la manera **afectiva** o **imaginaria** en que nos relacionamos con dicho mundo real.

Si aceptamos esta objeción a la primera característica del concepto de ideología en Marx, entonces es preciso matizar mucho la segunda característica, el tema de la **determinación** por la infraestructura. Aquí hay dos cuestiones importantes que debemos tener en cuenta.

- La ideología está *condicionada* por la base material, pero no *determinada*. O por lo menos, no está determinada de modo lineal ni simétrico. Está determinada de cierta manera. Como dicen los autores marxistas, las «superestructuras» están determinadas tan sólo en **última instancia** por la base económica.²⁴ A una

²³ «La ideología es un proceso que se opera por el llamado pensador conscientemente, en efecto, pero con una conciencia falsa. Las verdaderas fuerzas propulsoras que lo mueven, permanecen ignoradas para él» (Friedrich Engels, «Carta a F. Mehring» de 14 de julio de 1893, en Karl Marx y Friedrich Engels, *Obras escogidas*, t. 2, *O. Cit.*, pp. 530-31.)

²⁴ «...Según la concepción materialista de la historia, el factor que en *última instancia* determina la historia es la producción y la reproducción de la vida real. (...) Si alguien lo tergiversa diciendo que el

posición en la realidad material no se corresponde simétricamente una postura ideológica. Y por esto mismo, a una posición de clase no se corresponde automáticamente una conciencia de clase. No existe, pues, una relación directa de la base económica a la superestructura ideológica. Si existen intereses objetivos de clase, lo que no existe es una necesidad de que estos intereses sean mecánicamente reconocidos por los sujetos, de acuerdo con el lugar que ocupan en el mundo de las relaciones laborales. La ideología refleja la estructura contradictoria de una sociedad. Existe una ideología dominante que condensa una imagen del mundo. Dicha imagen es funcional para la conservación del orden social establecido. Por tanto, aunque las clases dominadas generen ideologías contestatarias, éstas se hallan domesticadas, neutralizadas e integradas en la ideología dominante.

- Si la ideología está determinada en última instancia por la base material, existen sin embargo **segmentaciones** que se superponen a la división clasista de la sociedad. Los intereses objetivos de clase, que pueden determinar un reconocimiento de clase, se hallan atravesados por divisiones y estratificaciones internas o transversales a la clase social.²⁵ Estas divisiones pueden deberse a las delimitaciones nacionales de los estados modernos, legitimados en torno a ejes simbólicos como la cultura y la raza, y basados en las necesidades de un marco jurídico y un aparato estatal que salvaguarden la acumulación de capital. O pueden ser condicionadas por la división técnica del trabajo, que genera una multiplicidad de intereses corporativos, de diversos patrones de consumo, de distintos modos de vida, de segmentos poblacionales excluidos de la clase trabajadora por razones de edad (jubilados, menores de edad) o género (patriarcado y heteropatriarcado), etc. Estas divisiones hacen que no existan ideologías de clase puras. Las formas ideológicas de una sociedad reproducen la complejidad de una base material, marcada por una compleja división social, técnica e internacional del trabajo.

Al final, resulta que el trabajador, en su práctica cotidiana, se encuentra tan inmerso en un mundo imaginario como el joven heredero del que hablábamos arriba. Los individuos actúan condicionados por su contexto, que es complejo y determinado por múltiples factores. Pero, por si esto no fuera poco, se relacionan ideológicamente y afectivamente con dicha realidad.

La conciencia y la vida espiritual tienen una autonomía relativa. Y así, del mismo modo que el joven heredero puede convertirse en un socialista radical, el obrero puede ser el peor de los conservadores. La ideología puede contribuir a conservar el

factor económico es el *único* determinante, convertirá aquella tesis en una frase vacua, abstracta, absurda. La situación económica es la base, pero los diversos factores de la superestructura que sobre ella se levanta (...) ejercen también su influencia sobre el curso de las luchas históricas y determinan, predominantemente en muchos casos, su *forma*» (Friedrich Engels, «Carta a J. Bloch» de 21-22 de septiembre de 1890, en Karl Marx y Friedrich Engels, *Obras escogidas*, t. 2, *O. Cit.*, p. 520.)

²⁵ «La clase no es el único determinante del interés social (véase género, raza). Más importante, los propios intereses son construidos, *constituidos*, en y a través del proceso ideológico. Lo que es más, las colectividades sociales tienen más de un conjunto de intereses; y estos intereses pueden ser y son con frecuencia contradictorios, incluso mutuamente excluyentes. Los trabajadores en un sistema social tienen a la vez el interés de avanzar y mejorar su posición y sus avances dentro de dicho sistema, y de no perder su puesto» (Stuart Hall, «The Toad in the Garden: Thatcherism among the Theorists», en Cary Nelson y Lawrence Grossberg (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, University of Illinois, 1988, p. 45. La traducción es mía.)

orden, o puede articularse como palanca de cambio para que no sólo los trabajadores «tomen conciencia», sino para que una ideología socialista y revolucionaria sea compartida por capas más amplias de la población. Evitando el **sectarismo** y el reduccionismo de clase, los oprimidos pueden obtener una legitimación ideológica de sus intereses objetivos.

Ahora bien, es muy importante no olvidar que la lucha ideológica se desarrolla sobre la base de condiciones materiales objetivas. Muchas veces, se cae en el error de reducir todo el **consenso** social generado por un régimen capitalista a la pura hegemonía ideológica. Esto puede suceder cuando no queremos reconocer la complejidad de una realidad social en la que las contradicciones de clase son dominadas por intereses colectivos de otro tipo. En efecto, existen periodos históricos en que los intereses objetivos de los grupos sociales subordinan su conciencia de clase a otros factores. En **1914**, las naciones europeas se lanzaron a una guerra imperialista, gozando de un amplio y entusiasta apoyo popular. Incluso los partidos socialistas (con la honrosa excepción de escisiones minoritarias que darían lugar a los nuevos partidos comunistas) se alinearon con sus propias burguesías nacionales en esta aventura. En los años 30, los **fascismos** pudieron recibir cierto apoyo social, porque consiguieron construir un bloque de poder que se apoyaba en ciertas fracciones de clase, que fueron beneficiadas por una política de redistribución de la riqueza (cuyo coste recayó sobre todo en la clase obrera tradicional, propia o de los países ocupados). En ambos casos, hay ciertos críticos que persisten en el error de considerar el nacionalismo o el fascismo como ideologías todopoderosas que encubren los intereses objetivos de clase, y fascinan o engañan a la población. Lo cierto es que, a menudo, tienen éxito porque saben dar una respuesta **cortoplacista** a unos intereses económicos objetivos de ciertos segmentos de la sociedad. Si nos negamos a reconocer este hecho, caeremos en el error de quedarnos en la esfera ideológica, y no articularemos un discurso que responda a los intereses actuales de la gente, los ubique en su contexto (capitalista) y los remita a sus intereses objetivos a medio y largo plazo: la **solidaridad** entre los pueblos, basada en los intereses comunes de una clase trabajadora **internacional**.

3. HISTORIA Y DETERMINACIÓN

1. Historia y lucha de clases

Es un hecho la existencia de contradicciones secundarias, y es inevitable que en determinadas circunstancias se impongan intereses cortoplacistas ligados a divisiones transversales de una misma clase social. Sin embargo, para el marxismo, la contradicción de clase (entre los propietarios de los medios de producción y los trabajadores asalariados) es el rasgo fundamental de la economía capitalista. La historia del capitalismo es ante todo la historia de la lucha de clases.

Marx dice que la lucha de clases es el **motor** de la historia. Su superación concluiría con el establecimiento de una sociedad comunista (que es una sociedad sin clases y sin Estado). Como dice Engels,

Fue precisamente Marx quien por primera vez descubrió la gran ley motriz de la historia, la ley de acuerdo con la cual todas las luchas históricas, ocurran en el terreno político, religioso, filosófico o también ideológico, no son, en realidad, más que la expresión más o menos clara de luchas de clases sociales, y que la existencia y, por tanto también, las colisiones de estas clases están a su vez condicionadas por el grado de desarrollo de su situación económica, por el modo de su producción y de su cambio, condicionado por ésta.²⁶

Marx no fue, por otro lado, el descubridor exclusivo de estas luchas de clases. Muchos otros pensadores no marxistas habían constatado ya la obiedad de los antagonismos de clase. Como Marx señala en una carta a Joseph Weydemeyer de 5 de marzo de 1852, su verdadera aportación fue triple:

- El reconocimiento de la **historicidad** de la existencia de clases. Las sociedades antagónicas, o sociedades donde se da una división en clases sociales, sólo existen ligadas a determinadas fases históricas de desarrollo de la producción. Esto significa que si bien en la actualidad existen antagonismos de clase, las cosas no siempre han sido así ni siempre han de serlo. Ejemplos de sociedades no antagónicas serían el «comunismo primitivo» o la sociedad comunista desarrollada.

²⁶ Friedrich Engels, «Prólogo a la tercera edición», en Karl Marx, *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*. Madrid: Alianza, 2003, p. 184

- La necesidad de que estas luchas de clases conduzcan al **socialismo**, donde el poder de clase se incline del lado de la clase de los productores, que se han adueñado de la maquinaria del Estado.
- Que el socialismo genere la abolición definitiva de todas las clases y el establecimiento de una sociedad no antagónica (la sociedad **comunista**), donde el Estado desaparezca como instrumento al servicio de una clase para garantizarse su poder y su dominio sobre toda la sociedad.

Sigue tras el cuadro

SOCIALISMO Y COMUNISMO

En la *Crítica del programa de Gotha*, Marx plantea la distinción conceptual entre socialismo y comunismo, o «primera fase» y «fase superior» de la sociedad comunista.

El modelo de **socialismo** de Marx es una sistematización a partir de una experiencia reciente y muy concreta, la Comuna de París de 1871. El socialismo es una forma de Estado revolucionaria y transitoria, caracterizada por una democracia radical (donde las responsabilidades son electas y los cargos, revocables) que se extiende no sólo a la política, sino también a la planificación de la economía para satisfacer las necesidades humanas. Para construir el socialismo, posiblemente sería necesario pasar por una etapa más o menos breve de nacionalización de los grandes medios de producción y de los sectores estratégicos de la economía. El resultado de esta etapa transitoria sería el establecimiento de una economía mixta planificada, donde coexistirían elementos socialistas y elementos del periodo capitalista, lo que daría lugar a grandes contradicciones, que pondrán a prueba la capacidad organizativa de los socialistas. Bajo un socialismo ya desarrollado, los medios de producción serían propiedad del Estado o de los trabajadores organizados en cooperativas. En el socialismo, cada trabajador es retribuido de manera proporcional, según el valor que él mismo ha contribuido a producir. Sin embargo, en este igualitarismo persiste la lógica económica capitalista del intercambio de equivalentes, y, pues los hombres en realidad no son iguales, al excluir sus circunstancias individuales (distinta capacidad, distintas cargas familiares...) genera una forma propia de injusticia. En el socialismo, la explotación y la extracción de plusvalor son ejercidos por el Estado, y persisten diferencias injustas de riqueza. Por esta razón, el socialismo debe tender, desde el primer momento, a la disolución del mismo Estado y al **empoderamiento** del pueblo – esto quiere decir la devolución del poder soberano a la sociedad de los productores autoorganizados.

Por este motivo, lógicamente, la fase superior del socialismo (o **comunismo**) supone la extinción del propio Estado. El Estado es un instrumento represivo de una clase sobre otra (y en el socialismo, donde las clases populares luchan para establecer una sociedad igualitaria enfrentándose a las clases dominantes que detentan el poder y la riqueza, esa herramienta es necesaria de algún modo). Ahora bien, el Estado socialista, democrático y basado en la igualdad, supondría la extinción progresiva de esta función, en la medida en que la transformación colectivista de la sociedad va a conllevar la desaparición de las diferencias de clase que son razón de ser del aparato del Estado. La sociedad comunista se auto-organizaría como un poder autónomo, regulado quizá de forma administrativa,²⁷ pero sin la necesidad de instituciones de tipo

represivo. En la sociedad comunista sin dominación estatal se superarán las diferencias injustas de riqueza, y el acceso a los bienes se verá regido por el lema «de cada cual según su capacidad, a cada cual según sus necesidades».

Por supuesto, hay que analizar de manera crítica todo este relato del socialismo y el comunismo como un desarrollo por etapas. En la realidad, todos estos procesos se darán simultáneamente, como tendencias internas del proceso general. Lo que Marx muestra en su explicación es que la transformación socialista resultaría imposible sin la existencia del impulso emancipador y antiautoritario encarnado en el ideal comunista de reparto de la riqueza según las necesidades humanas. Si algo aprendimos de los procesos revolucionarios del siglo XX, es que, desde el primer momento en que un partido socialista se haga con el control del poder estatal, tomará la mayor importancia la cuestión del empoderamiento popular y la participación democrática como contrapeso de las dinámicas autoritarias del Estado.

Es un hecho fundamental para el marxismo que no hay sujetos independientes y absolutos que obren con «libertad». Que *hay* clases, independientemente de que los individuos posean o no *conciencia de clase*, es decir, independientemente de que sepan o no que forman parte de una clase. Y que hay aunque sea latente una *lucha de clases*. La probable ignorancia incluso de la pertenencia a una clase subraya asimismo el *carácter inconsciente de la lucha de clases*.

Esta lucha de clases estaría determinada a su vez por la dimensión económica de una sociedad, que comprende dos elementos: las **relaciones de producción** y las **fuerzas productivas**.

- Obviamente, si no fuera por la existencia de determinadas relaciones sociales (como la institución, legalmente protegida, de la propiedad) entonces no existiría la propiedad privada de los medios de producción ni por consiguiente la división de la sociedad en clases –de un lado los que tienen las empresas, los instrumentos de producción, las fábricas, la maquinaria y el capital; del otro lado, los que sólo tienen su capacidad para trabajar o «fuerza de trabajo» como dicen los marxistas.
- Al mismo tiempo, la lucha de clases tiene lugar sobre la base de la riqueza acumulada en la sociedad, en la forma de fuerzas productivas, del trabajo acumulado heredado de generaciones anteriores y que sirve de materia prima para la producción. Esta acumulación de trabajo supone una conexión histórica entre las generaciones humanas: la historia del desarrollo económico, que siempre es azaroso y desigual. El desarrollo de las fuerzas productivas es muy importante, porque condiciona, por ejemplo, que un cambio social pueda triunfar o no (este problema motivó en su tiempo inacabables polémicas sobre la posibilidad de la revolución en un país insuficientemente desarrollado). Asimismo, el desarrollo de las fuerzas productivas es desigual, generando relaciones de dependencia entre Estados capitalistas, centrales y periféricos. Esto hace que el cambio social también sea más probable en los países de la periferia

²⁷ Desaparecida la lucha política entre clases, el gobierno político sobre los hombres se convierte en administración de las cosas, se dice en Friedrich Engels, *El Anti-Dühring*, Barcelona: Edicions Avant, 1987, p. 293.

que se hallan comparativamente en peores condiciones, y aspiran a desarrollarse independientemente de la sumisión al capital internacional.

Así pues, la historia tiene un motor que es la lucha de clases, y esta lucha de clases está condicionada o determinada por la economía. Esto parece significar que para Marx, entonces, la misma historia está determinada. En un pasaje que motivó demasiadas confusiones, Marx exageró sus propios términos llegando al propio **determinismo** histórico. La historia estaría determinada por lo económico, y más concretamente por el estado de desarrollo de las fuerzas productivas en la sociedad:

¿Qué es la sociedad, cualquiera que sea su forma? El producto de la acción recíproca de los hombres. ¿Pueden los hombres elegir libremente esta o aquella forma social? Nada de eso. A un determinado nivel de desarrollo de las facultades productivas de los hombres, corresponde una determinada forma de comercio y de consumo. A determinadas fases de desarrollo de la producción, del comercio, del consumo, corresponden determinadas formas de constitución social, una determinada organización de la familia, de los estamentos o de las clases; en una palabra, una determinada sociedad civil. A una determinada sociedad civil, corresponde un determinado Estado político, que no es más que la expresión oficial de la sociedad civil.²⁸

Las cosas son, sin embargo, más complejas. Marx pensaba que la historia es una huida hacia adelante causada por las **contradicciones** violentas de un sistema que entra en fases terminales de crecimiento. Por eso, la lucha de clases es realmente el «motor» de la historia: como un motor de explosión, la lucha de clases convierte las contradicciones (su combustible) en movimiento. Ahora bien, ese movimiento puede ir en un sentido o en otro. Puede conducir a un cambio social radical, o a transformaciones leves que apuntalen el orden establecido. En los años 70, la crisis económica era una crisis de sobreacumulación, que podía haber acabado en una revolución mundial. En vez de eso, las clases dominantes inventaron el neoliberalismo, una estrategia que convertía la ganancia capitalista en especulación financiera y, al sacarla del circuito de la economía real, conjuraba las crisis de sobreproducción, permitiendo al sistema seguir funcionando (o al menos, hasta la fecha).

Marx sabía este tipo de cosas, y desde luego los marxistas lo saben. Por eso el marxismo *no* es un determinismo. El estallido violento de una serie de contradicciones estructurales del capitalismo proporciona el combustible para que la lucha de clases se intensifique. Pero este motor (la lucha de clases) puede girar hacia un lado o hacia el otro, dependiendo de las condiciones históricas, del azar, y de la fuerza de los actores sociales reales que se enfrentan. Y por eso la historia, que «en última instancia» es la historia de los modos de producción, puede rodar hacia adelante o marcha atrás.

2. Voluntarismo y economicismo

El problema de la determinación «en última instancia» ha motivado que, tradicionalmente, muchos marxistas tuvieran la tendencia a escorarse demasiado hacia dos lecturas contrarias. Por una parte, existía la tendencia a sobrevalorar la capacidad de

²⁸ Karl Marx, «Carta a P. V. Annenkov» en Karl Marx y Friedrich Engels, *Obras escogidas*, t. 2, Madrid: Akal, 1975, p. 470.

los agentes del cambio social para sobreponerse a las condiciones materiales de existencia. Al fin y al cabo, aunque el factor económico esté ahí, el ser humano se caracteriza por su plasticidad, por su entusiasmo, por su voluntad para cambiar el mundo. Por otra parte, existía la otra tendencia a sobrevalorar la determinación económica sobre la lucha de clases y sobre la historia, de tal modo que el cambio revolucionario simplemente era inevitable cuando se diera un determinado grado del desarrollo capitalista. Por tanto, la intervención directa era secundaria, y sólo había que mantenerse a la espera para asumir el poder cuando llegara el momento. La primera de estas tendencias se conoce como izquierdismo o voluntarismo. La segunda se conoce como economicismo.

El **voluntarismo** o izquierdismo prima la voluntad de los revolucionarios sobre las condiciones históricas. Sin embargo, para que pueda haber una revolución, dice Lenin en un famoso pasaje de *El izquierdismo, enfermedad infantil del comunismo*, no basta con la mera voluntad de los revolucionarios:

La ley fundamental de la revolución, confirmada por todas las revoluciones, (...) consiste en lo siguiente: para la revolución no basta con que las masas explotadas y oprimidas tengan conciencia de la imposibilidad de seguir viviendo como viven y exijan cambios; para la revolución es necesario que los explotadores no puedan seguir viviendo y gobernando como viven y gobiernan. Sólo cuando «los de abajo» *no quieren* y «los de arriba» *no pueden seguir viviendo a la antigua*, sólo entonces puede triunfar la revolución.²⁹

Únicamente cuando se acumula todo un sistema de contradicciones en el seno de una «crisis nacional general», puede darse el paso de la revolución «a la orden del día», basada en la contradicción en general (la de las clases), a la «situación revolucionaria». Para activar la revolución, es precisa una acumulación de circunstancias y corrientes «que puedan “fusionarse” en una *unidad de ruptura*.»³⁰

El **economicismo** o economismo prima la base económica y la linealidad de sus procesos sobre la propia acción política. El ejemplo más célebre está en la postura de la II Internacional durante la revolución soviética. Los teóricos de la II Internacional se obstinaron en la necesidad de apoyar en primer lugar una revolución burguesa, para sólo entonces llevar a cabo la auténtica revolución proletaria.

Pero *el materialismo marxista no es un materialismo mecanicista* —éste es el error del economicismo. El hecho de que sea la infraestructura económica la que determina *en última instancia* la superestructura (jurídico-política por un lado, ideológica por otro), y la «profecía» marxista de que en el seno del capitalismo se incuban una serie de contradicciones internas que lo condenan a su desaparición, no conllevan que dicha desaparición esté ya escrita y podamos quedarnos cruzados de brazos sin tener que actuar en los terrenos ideológico y político.

3. Los sujetos en la historia

²⁹ Vladímir Ilich Lenin, «La enfermedad infantil del izquierdismo en el comunismo», en *Obras escogidas en tres tomos*, t. 3, Moscú: Progreso, 1975, p. 405.

³⁰ Louis Althusser, «Contradicción y sobredeterminación», en *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI, 1999, p. 80.

Todo este tema tiene una respuesta de Marx en un famoso fragmento de *El dieciocho brumario* que dice que «los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su voluntad, bajo condiciones elegidas por ellos mismos, sino bajo condiciones directamente existentes, dadas y heredadas.»³¹ Hacen su propia historia, pero bajo el límite de la historia preexistente. Esto quiere decir que el socialismo no se puede *implantar* si no se dan las condiciones históricas precisas, más allá de la voluntad de los revolucionarios. Pero también supone que la acción humana es determinante para la *construcción* del socialismo. Aunque se den todas las circunstancias necesarias, es preciso un elemento de decisión puramente política.

En realidad, el problema determinismo-libertad es un problema falso, inventado. El **individuo** tiene siempre un lugar y un papel en la historia, y toda la historia es el resultado de una suma de acciones individuales. Ahora bien, por esta misma razón, la acción de un individuo concreto tiene lugar en el marco de la **organización** de la sociedad presente, y sobre la base de lo que dejaron las generaciones pretéritas, así como del estado presente de las luchas de clases (que determinan qué colectivo posee el poder de clase, y qué probabilidades hay de transformar el equilibrio de poder).

Los hombres hacen la historia, pero sólo en una **colectividad** pueden ser auténticos actores de la historia, siempre sobre las condiciones socioeconómicas pretéritas. El individuo sólo es determinante hasta cierto punto. El marxismo baja los humos al individuo, situando su acción política dentro de sus límites naturales. Pero también hace una justificación de sus capacidades. Todo el problema de la acción política de un individuo tiene que ver con el hecho de que éste debe atender a determinadas circunstancias, si quiere que su contribución individual sea relevante.³² Por eso, la mejor manera de garantizarnos un resultado eficaz pasa por organizarnos políticamente, dotándonos de una estrategia. Articular nuestra práctica con la práctica de una colectividad que comparte nuestros intereses, y más aún nuestros intereses de clase. Aliarnos con otros estratos y subclases, o con otros grupos y colectivos que comparten algunos de nuestros objetivos, para constituir un bloque social contra-hegemónico o alternativo. Porque, históricamente, ningún cambio social se ha podido llevar a cabo sin la alianza de varios estratos o de varias clases sociales.

³¹ Karl Marx, *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*, Madrid: Alianza, 2003, p. 33

³² «La cuestión real que surge al valorar la actuación social del individuo consiste en saber cuáles son las condiciones que aseguran el éxito de esta actuación, dónde está la garantía de que esa actividad no resulte un acto individual que se hunde en un mar de actos opuestos» (Vladímir Ilich Lenin, «Quiénes son los “amigos del pueblo” y cómo luchan contra los socialdemócratas» en *Obras completas*, T1. Moscú: Progreso, 1982, p. 165.)

4. SISTEMA ECONÓMICO Y LUCHA POR EL SALARIO

1. Sistema económico y teoría del valor

La obra más importante de Marx, producto del trabajo de sus años de madurez, es *El capital*. A pesar de su fama, no es un libro tan terrible. Lenin lo estudió por primera vez con sólo 18 años. Es un texto relativamente accesible, aunque en otra época era tradicional que en torno a su lectura se organizaran grupos de estudio, para compartir interpretaciones y apoyarse mutuamente.

El primer libro de *El capital* comienza por el análisis de la **mercancía**. La mercancía tiene un **valor** que es la suma del valor de las materias primas, de los instrumentos y medios de producción, y del valor de la propia **fuerza de trabajo** incorporada por el obrero en el proceso productivo. El planteamiento de Marx ha sugerido varias objeciones y confusiones:

- Se suelen confundir los conceptos de «valor» y «**precio**». *El capital*, que se halla a un nivel de abstracción elevado, se basa en el supuesto de que las mercancías se vendieran a su valor. Pero este supuesto no es un capricho de Marx. El precio de las mercancías está limitado por arriba y por abajo, y tiende naturalmente a acercarse a su valor real. *Por abajo*, el precio de una mercancía no puede caer por debajo de su valor real, y el proceso productivo seguir siendo viable. Cuando se venden las mercancías por debajo de su valor (cosa que sucede en el caso de que exista sobreproducción y saturación del mercado) los capitalistas individuales entrarán en pérdidas, y cerrarán sus fábricas o se trasladarán a otras ramas productivas. *Por arriba*, cuando el precio de una mercancía se halla muy por encima de su valor (por ejemplo, porque hay escasez), esa rama productiva llama a la inversión de otros capitalistas, lo que elevará la producción y empujará los precios a la baja. Por supuesto, esta teoría sólo funciona en el caso de mercados competitivos, y el mecanismo varía en sectores económicos donde existe alta concentración de capitales en forma de **monopolios** u oligopolios, que controlan la producción para vender las mercancías muy por encima de su valor.
- Se ha creído que Marx no tenía en cuenta, a la hora de determinar el valor de las mercancías, una cuestión tan central para los economistas liberales como la actuación de las fuerzas de la **oferta** y la **demanda**. El punto anterior nos

demuestra que no es así. Para Marx, el valor de una mercancía desciende cuando las necesidades sociales de dicha mercancía se encuentran satisfechas, y se produce más de lo que se necesita. Todo trabajo que sobrepase el trabajo socialmente necesario para satisfacer dichas necesidades se considera trabajo inútil, y por tanto carece de valor. Esto supone un descenso global del valor de todas las mercancías de ese tipo.

- Los críticos liberales de Marx han popularizado el argumento llamado de la «**tarta de barro**», un supuesto contraejemplo que refutaría la teoría del valor.³³ Si para Marx el valor de una mercancía viene determinado por el tiempo de trabajo socialmente necesario para su producción, entonces ¿qué sucede si «cocino» una tarta de barro? Ésta sería un producto de mi trabajo, pero carecería de valor puesto que nadie querría comprarla. Sin embargo, Marx distinguía entre trabajo y trabajo social (trabajo socialmente útil). Ninguna mercancía puede tener **valor de cambio** o «valor» a secas, si no tiene también un **valor de uso** o utilidad. Esta distinción entre valor de cambio y valor de uso es muy importante. El valor de uso es un reflejo de la utilidad que tiene una mercancía para satisfacer una necesidad en la sociedad, y por consiguiente una sociedad socialista o comunista, planificada racionalmente, debería organizar la producción atendiendo a este valor de uso. En el capitalismo, esto no sucede así, porque en el mercado el valor de cambio prima sobre el valor de uso. Esto genera enormes contradicciones, como que exista sobreproducción de artículos de lujo mientras hay escasez de bienes básicos. O como que otras mercancías alcancen un precio de mercado muy por encima de su valor de uso real, lo que da lugar a **burbujas** especulativas que pueden estallar desencadenando una crisis económica.

2. Concepto de plusvalor

La **circulación** de mercancías se realiza, por medio del dinero, en dos tipos de ciclos que se resumen en dos fórmulas distintas:

M-D-M, vender para comprar, y
D-M-D, comprar para vender.

Esta segunda fórmula es la que da lugar al **capital**. Comprar para vender tiene un fin, que no es sino vender más caro. Con lo que la fórmula de este ciclo resulta ser D-M-D', donde D' simboliza la misma suma invertida mas un incremento que llamamos *plusvalía* o **plusvalor**.³⁴ Con esto, D' se ha convertido ya en capital.

Ahora bien, nos preguntamos de dónde surge este plusvalor, de dónde nace ese *plus* de valor. No procede de los medios de producción (**capital constante**) que ha invertido el capitalista. Pues el valor de éstos, introducido en el proceso de producción, valoriza al producto en una proporción equivalente a su desgaste. Por tanto, debe proceder de otro lado, del llamado **capital variable**, es decir del capital que invierte en

³³ Véase «Law of value 3: Das Mudpie» en <http://kapitalism101.wordpress.com/2010/05/13/law-of-value-3-das-mudpie/> (4/2013).

³⁴ «Plusvalor» es la traducción del término *Mehrwert* hecha por Pedro Scaron en su excelente edición española de *El capital* publicada por Siglo XXI en los años 70.

la compra de fuerza de trabajo. Así pues, el plusvalor no puede proceder sino del trabajador, tiene que ser una parte de su trabajo que no le es retribuido.

La economía clásica (Adam Smith, Ricardo...) consideraba que el coste de los salarios se traslada sin más, junto con el coste de los medios de producción y materias primas, al producto. Sobre este coste, y una vez en el mercado, el vendedor añadiría un sobreprecio, que sería la fuente de la ganancia capitalista. Independientemente de la fluctuación de los precios en una economía de mercado, Marx considera que el origen de la ganancia está dentro del propio proceso productivo, en vez de acontecer en el momento de la venta. Y es que a diferencia de una pieza de maquinaria, el trabajador puede incorporar un valor nuevo al producto, que sobrepasa su retribución. Ello es así porque el empresario no adquiere el producto del trabajo del trabajador, sino sólo su capacidad de trabajo durante una jornada laboral, de tal forma que a cambio de un salario determinado (que depende del coste de la vida, de las necesidades históricas, y del estado de la correlación de fuerzas en la lucha de clases) el obrero consiente en ceder todo el producto de su trabajo. La diferencia entre el salario pagado y el trabajo realizado recibe el nombre de plusvalor. Hay dos modos de exprimir plusvalor:

- Produciendo **plusvalor absoluto**, es decir, aumentando sencillamente las horas de *trabajo excedente* (de trabajo no retribuido origen de la plusvalía).
- O produciendo **plusvalor relativo**, o sea, aumentando la *proporción*, dentro de una jornada de trabajo con igual número de horas, de trabajo excedente, bien mediante el uso de *maquinaria*, bien mediante la *cooperación* de los trabajadores (cadenas de montaje, etc.).

3. Reproducción y acumulación

Una parte muy importante del producto de una sociedad debe consumirse de nuevo para reponer las fuerzas y los instrumentos desgastados o consumidos en el proceso de la producción. Una buena parte del producto se destina, pues, a la **reproducción** de la producción.

- Por un lado, debe reponerse la capacidad de trabajar (o fuerza de trabajo) del trabajador. Esta *reproducción de la fuerza de trabajo* consume buena parte del salario del trabajador, que debe alimentarse, vestirse, procurarse descanso y ocio... para poder presentarse de nuevo cada día en su puesto de trabajo.
- Por otro lado, los medios de producción pueden ser parcial o completamente consumidos en el proceso. Las materias primas y la energía se consumen por completo, mientras que la maquinaria tiene un tiempo de vida y debe repararse o reponerse una vez que es irreparable o su tecnología queda obsoleta.

El resto del producto que no se destina a la reproducción es el llamado **excedente**. El excedente tiene dos posibles destinos. Puede consumirse sin fines productivos (consumo improductivo), puede derrocharse, atesorarse, emplearse para especular en bolsa, o puede quemarse para encender cigarrillos. Pero también puede reinvertirse en el proceso productivo, con el fin de ampliar la capacidad productiva.

La reinversión de una parte del producto como capital recibe el nombre de **acumulación**. Esto, en líneas generales, no hace sino agravar la contradicción existente entre el capital y el obrero asalariado que ha de vender su fuerza de trabajo para

sobrevivir. De un lado, el obrero sigue poseyendo tan sólo su capacidad de trabajo y su salario. Del otro lado, el producto de generaciones de trabajadores se solidifica como algo externo, como un trabajo acumulado en la forma de capital.³⁵

La acumulación de capital conlleva que la riqueza se concentre en manos de unos pocos capitalistas, lo que lleva a una **polarización** de la sociedad. Por un lado, una minoría propietaria de los medios de producción, y cuya fortuna hace mucho que dejó de ser el producto del esfuerzo individual, para construirse como el resultado de una acumulación del beneficio extraído por medio de la explotación del trabajo ajeno. Por otro lado, una masa asalariada que depende, para vivir, de la venta de su fuerza de trabajo. Pero esta situación de desigualdad no será fácilmente asumida por los de abajo, y poco a poco la clase trabajadora se organizará para conquistar sus derechos.

Como pensaba Marx, el propio desarrollo del capitalismo prepara las condiciones para su propia desaparición por medio de una revolución obrera de tipo socialista. El capitalismo produce a sus propios sepultureros. Ahora bien, esta lucha contra el sistema capitalista no siempre es consciente, y normalmente empieza como una lucha por objetivos moderados de reforma social y de mejora salarial. Por eso la forma más espontánea de lucha obrera es la lucha y la organización en el seno de los sindicatos. A continuación veremos cómo la lucha por el salario evoluciona hacia la lucha política para transformar el sistema, dado que la conexión entre ambas luchas no parece obvia.

4. La lucha por el salario

Tras dos décadas de dominio ideológico del neoliberalismo, se percibe como un hecho natural que la solución a esta crisis económica del capitalismo debe pasar por los recortes y, ante todo, por reformas del mercado laboral que abaraten el coste en salarios de la fuerza de trabajo. Se ha aceptado como una evidencia que debemos «apretarnos el cinturón» para poder *competir* en un mundo globalizado, contra países que producen más que nosotros y a menor precio. En estas condiciones, ¿qué queda de la lucha económica, desmoralizada tras años de pérdidas del poder adquisitivo de los trabajadores, y condicionada a encajar derrotas sucesivas sin apenas un solo avance real? ¿Tiene sentido luchar por mejores salarios, o hay que resignarse y asumir el coste, cediendo a la idea de que la moderación salarial es necesaria para poder impulsar el crecimiento económico y así hacer posible la creación de empleo? *¿Hay que seguir movilizándose? ¿O hay que abandonar la lucha económica, por inútil (llevamos tiempo sin ganar nada) y por contraproducente (el objetivo ahora es crear empleo)?*

Estas dudas acerca del sentido mismo del **sindicalismo** no son nuevas. Datan de hace un siglo y medio, y ya fueron tema de debate entre los sindicalistas, socialistas y anarquistas de la I Internacional, fundada en 1864. El librito *Salario, precio y ganancia* recoge las aportaciones de Marx a este debate en las sesiones del Consejo General de la Asociación Internacional de Trabajadores de los días 20 y 27 de junio de 1865.

Nos encontramos en un momento histórico marcado por un movimiento obrero en ascenso tras la derrota de 1845, y que se organiza para la lucha económica por las mejores condiciones salariales. Ante esta creciente movilización de la clase obrera, se impone la elaboración de una línea política en el seno de la Asociación Internacional de

³⁵ «Cada capital, considerado en sí mismo, se resuelve en trabajo muerto que como valor se ha *vuelto autónomo* frente al trabajo vivo» (Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1852*, t. 2, México/Buenos Aires/ Madrid: Siglo XXI, 2007, p. 4).

Trabajadores. *Salario, precio y ganancia* es la respuesta de Marx a un miembro del Consejo General, llamado John Weston. La polémica se desarrolla en torno a dos argumentos de Weston:

- El aumento de salarios de los trabajadores sería contestado de manera automática (y permanente) por parte de los empresarios con un *alza de precios*, con lo que los obreros en definitiva no verían aumentado su poder adquisitivo. En otras palabras, los aumentos salariales aumentarían la **inflación**.
- La lucha por el aumento salarial no mejoraba pues la situación de los obreros, y las acciones de los sindicatos eran de hecho perniciosas en tal sentido (puesto que desviaban la atención de otros problemas).

La respuesta de Marx se dirigirá por tanto a la base del argumento de Weston, con el objeto de poner en valor la **lucha económica** de los sindicatos, aunque reconociendo sus límites y la necesidad de una **lucha política**.

5. Salario y ganancia

En una economía capitalista, la mayor parte de la población se halla desprovista de **medios de producción**. A diferencia del pequeño campesino o artesano pre-capitalista, que poseía (individual o comunalmente) el suelo, el taller y las herramientas, el «*obrero libre*» se encuentra con la sola propiedad de su capacidad de trabajo o **fuerza de trabajo**. Forzado a adquirir sus medios de vida en el mercado, debe ganarse el sustento poniendo a la venta (ofreciendo en el mercado) su propia capacidad para trabajar, con el objeto de ponerse bajo el mando de un empresario o patrón que sí posee los medios de producción. De este modo, surge una distinción entre una clase de trabajadores asalariados y una clase de capitalistas que obtienen su ganancia a partir de su capacidad para disponer del trabajo ajeno.

Pero, ¿cuál es la fuente de dicha ganancia? Los economistas clásicos hablan de un coste de producción y de un sobreprecio que se impondría por la fuerza de la costumbre (el hábito de pagar tanto por tal cosa) o por las fluctuaciones de la oferta y la demanda. La ganancia capitalista provendría exclusivamente de ese sobreprecio. Para Marx, este punto de vista no explica el verdadero origen de la ganancia.

6. El origen de la ganancia capitalista

El texto de Marx es importante no sólo como texto polémico y como documento político, sino también como obra teórica. *Salario, precio y ganancia* es una obra de madurez que utiliza ya plenamente la terminología de *El capital*, expuesta de forma sencilla para un público de trabajadores y militantes.

Marx parte de la base de que las mercancías se intercambian por sus valores reales, descartando en un principio que la ganancia capitalista provenga de un sobreprecio impuesto artificialmente a los productos. Tomando este punto de partida que nos puede parecer anti-intuitivo, Marx nos hace cambiar de enfoque, situando el origen de la ganancia capitalista no en el mercado, sino en el proceso de producción. Así, consigue explicar la evidencia de que lo fundamental para mantener la ganancia del empresario es el mantenimiento a la baja de los salarios.

Al proceso productivo se incorpora una mercancía cuyas características peculiares permiten claramente obtener un valor excedente: la mercancía fuerza de trabajo, que como veíamos es la única posesión que el obrero libre puede poner a la venta. Al emplearse a cambio de un salario, el obrero consiente en realizar un trabajo durante la jornada laboral estipulada en su contrato. De este modo, el precio de la mercancía fuerza de trabajo se desliga del trabajo realmente realizado. El capitalista adquiere la capacidad del trabajador para producir, no el fruto del trabajo realizado. A cambio, le asigna un **salario** que es inferior al valor de dicho trabajo. En otras palabras, la ganancia del capitalista proviene del trabajo no pagado al obrero. La diferencia entre el valor del trabajo realizado por el obrero y su salario es denominada **plusvalor**, y es la fuente de la ganancia capitalista.

7. Los límites al incremento de salarios dentro del capitalismo

La propia existencia del plusvalor, del cual proviene la ganancia capitalista, invalida el argumento de que el aumento de los salarios sea la causa del aumento de precios. Marx sostiene que *el aumento salarial no repercute inmediatamente en un ascenso del precio de las mercancías, sino en un descenso de la tasa de ganancia.*

Por supuesto, muchas de las veces que un empresario concede aumentos salariales, intenta recuperar la pérdida en su ganancia por medio de un aumento de los precios. Esto es sólo una muestra más de que, bajo el capitalismo, las conquistas de los trabajadores son atacadas a partir del mismo instante en que han sido alcanzadas.

En cualquier caso, todo esto no invalida la tesis central del argumento de Marx: *que el salario puede mejorar a costa de la ganancia.* Y por tanto, la acción sindical, en sus límites, es importante porque hace prosperar a la clase trabajadora organizada, acumula fuerzas y debilita a la clase capitalista.

Pero el empresario sólo produce por la ganancia. En el capitalismo, no hay inversión sino por y para la ganancia, y ninguna empresa capitalista seguiría funcionando si el empresario no esperara obtener una ganancia. Por consiguiente, *hay un límite intrínseco en el capitalismo que impide que los salarios alcancen su máximo.* Es imposible, pues, que los trabajadores vean retribuido por completo el valor que ellos han creado.

He aquí el límite natural de la lucha económica y de la acción sindical, que es insuficiente si no alcanza el terreno **político**. Por esta razón afirma Marx que encerrarse en las luchas diarias por los salarios es insuficiente. Como dice Marx,

[La clase obrera] no debe olvidar que lucha contra los efectos, pero no contra las causas de estos efectos; que lo que hace es contener el movimiento descendente, pero no cambiar su dirección; que aplica paliativos, pero no cura la enfermedad. No debe, por tanto, entregarse por entero a esta inevitable guerra de guerrillas, continuamente provocada por los abusos incesantes del capital o por las fluctuaciones del mercado. Debe comprender que el sistema actual, aun con todas las miserias que vuelca sobre ella, engendra simultáneamente las *condiciones materiales* y las *formas sociales* necesarias para la reconstrucción económica de la sociedad. En vez del lema conservador de *«¡Un salario justo por una jornada de*

trabajo justa!», deberá inscribir en su bandera esta consigna *revolucionaria*:
«¡Abolición del sistema del trabajo asalariado!»³⁶

³⁶ Karl Marx, «Salario, precio y ganancia», en Karl Marx y Friedrich Engels, *Obras escogidas*, t. 1, Madrid: Akal, 1975, p. 464.

5. LAS TEORÍAS DE LA CRISIS

1. Teorías de la crisis

La crisis económica ha sido una constante que aparece y reaparece a lo largo de la historia del capitalismo. El capitalismo se basa en la extracción de plusvalor (en el ciclo D-D') y en el crecimiento y la expansión continuados. Para que funcione, el capital tiene que vender en el mercado lo que produce, y mantener el precio de las mercancías en su valor o por encima de su valor. Sólo así podrá recuperar lo que costó poner en marcha la producción, al mismo tiempo que generará un excedente para consumo privado o para reinvertir y ampliar la producción (acumulación).

Este proceso se halla sometido a fallos que rompen con el ciclo expansivo del capital y conducen al estancamiento económico, la crisis y la recesión. Hay tres escuelas principales que dan distintas explicaciones sobre las crisis.³⁷

- Los **economistas clásicos**, defensores del *laissez faire* («dejar hacer») y de la teoría de la *mano invisible* del mercado, piensan que el capitalismo se autorregula y siempre encuentra el modo de reproducirse por sus propios medios. La causa de las crisis estaría en factores externos: banqueros avariciosos, o incluso el intervencionismo del Estado. Este enfoque es compartido en la actualidad por los economistas ortodoxos y neoliberales, aquellos que dirigen hoy las políticas económicas de la Unión Europea y el Fondo Monetario Internacional.
- Los economistas **keynesianos** piensan que el capitalismo se enfrenta a crisis periódicas y cíclicas. El ciclo económico se caracteriza por la sucesión de varias fases. Una fase de expansión, que culmina en crisis (cuando se reduce el consumo y las empresas disminuyen la producción). Una fase de recesión, durante la cual el descenso del consumo y la actividad económica provoca un descenso de la ocupación y un aumento del desempleo. Una fase de depresión, en la cual se toca fondo y comienza la recuperación económica. Según Keynes, en el capitalismo no existe ningún mecanismo autorregulador. El capitalismo puede durar eternamente, pero sólo gracias a la intervención y regulación del Estado, que realizará una política anticíclica. Si el factor decisivo a corto plazo para la actividad económica es la demanda, la clave de una política anticíclica

³⁷ Me baso para este apartado en el buen resumen de José Manuel Busqueta, «Breve introducción a las teorías de la crisis», en *Seminario Taifa - Informes de Economía crítica*, nº 6 (junio 2009), disponible en http://informes.seminaritaifa.org/files/2009/08/Informe_06_ES.pdf (4/2013).

estará en la capacidad del Estado para estimular la economía aumentando la demanda agregada (mediante obras públicas, subsidios, etc.) durante la fase descendente del ciclo económico.

- Los economistas **marxistas** consideran que el proceso de la acumulación de capital (el crecimiento económico) es en sí mismo contradictorio. Esto le hace entrar en crisis periódicas cada vez más violentas, que amenazan seriamente su propia supervivencia.

A continuación tratamos las tres teorías marxistas clásicas sobre las crisis (tendencia decreciente de la tasa de ganancia, crisis de subconsumo, crisis de proporcionalidad). Estas tres teorías son complementarias, y cada una de ellas analiza un desequilibrio, una contradicción o una tendencia del modo de producción capitalista. Pero como veremos más adelante, ninguna de estas teorías autoriza *per se* a hablar de una tendencia del capitalismo a derrumbarse automáticamente, bajo el peso de sus propias contradicciones. El cambio social hacia otro modelo (o hacia una reforma menor del mismo en un sentido progresista o conservador, hacia la izquierda o hacia la derecha) depende de lo que se haga políticamente, y del contexto social e histórico.

2. Teorías marxistas de la crisis: la tendencia decreciente de la tasa de ganancia

Según Marx, a medida que avanza el desarrollo capitalista, la tasa de ganancia tiende a caer. Esto sucede porque a medida que crece la acumulación de capital, aumenta la inversión en **maquinaria** y medios de producción en mayor medida que la inversión en salarios. Es lo que se conoce como el incremento de la **composición orgánica** del capital. En otras palabras, las empresas capitalistas tienden a reemplazar al obrero por la máquina, o a usar más eficientemente los recursos técnicos y la organización. Así pueden incrementar el volumen de la producción, empleando cada vez a menos trabajadores. Por esta razón, es lógico que los trabajadores contemplen siempre con recelo la incorporación de nuevas técnicas y maquinaria en el proceso productivo. Recordemos que el *ludismo* (la rebelión contra la incorporación de maquinaria, que hacía de ésta el objeto de la acción ilegal violenta) fue el primer movimiento obrero en la Inglaterra del XIX, durante el auge de la revolución industrial, y antes de la creación de sindicatos organizados. Antes de apuntar a la relación laboral misma y a la diferencia de clase, los trabajadores lucharon contra el fenómeno inmediatamente visible, la introducción de maquinaria.

Esto es lo que sucede por el lado del trabajador que sufre los efectos perniciosos de la modernización bajo el capitalismo. Pero el incremento de la composición orgánica del capital desarrolla una contradicción interna a la propia producción capitalista. Decíamos que el origen de la ganancia capitalista está en la plusvalía, que se obtiene por medio del consumo productivo del **trabajo vivo** del trabajador. Sólo el trabajo vivo del trabajador, sólo la fuerza de trabajo en acción, produce algún valor. Una fábrica que no empleara trabajador alguno, no incorporaría ningún nuevo valor a las mercancías que produjera. Sólo trasladaría al producto el valor de los medios de producción (máquinas y materias primas). Una fábrica de este tipo, si obtuviera beneficios, dependería para ello de circunstancias externas, como la posibilidad de elevar artificialmente los precios por encima del valor real. Como vimos en el punto 1 del capítulo 4, existe una relativa autonomía entre **precios** y **valor**, pero también una tendencia a que los precios se aproximen al valor real.

Marx expuso varias causas que **contrarrestarían** la tendencia decreciente de la tasa de ganancia. Hay dos que destacar:

- La creación de nuevas **industrias** que absorben una parte del excedente generado por las industrias preexistentes (en los años de la postguerra, esto es especialmente relevante en el caso del desarrollo de lo que se ha llamado el «complejo militar-industrial»). En efecto, el capital se desplaza hacia estas nuevas ramas donde la tasa de ganancia es mayor, en lugar de reinvertir el excedente en las ramas ya desarrolladas. Sin embargo, esta causa contrarrestante desaparecería cuando el proceso de industrialización está avanzado, y es infrecuente que surjan nuevas ramas productivas.
- El crecimiento de la **población**. No porque ello (como argumentarían los keynesianos) suponga un aumento de la demanda, sino porque conlleva el refuerzo de una población obrera desempleada, un «ejército de reserva» como lo llamaba Marx, que al pujar a la baja por los salarios reduce la presión capitalista de sustituir el trabajo por maquinaria.

Ahora bien, decíamos que valor y precio tienden a equilibrarse. Esta tendencia sólo puede evitarse en determinadas circunstancias como, por ejemplo, por medio de prácticas monopolistas. En las condiciones de un capitalismo avanzado (**capitalismo monopolista**) donde prima el dominio económico de las grandes corporaciones, las cosas suceden de manera distinta a como lo veía Marx cuando estudiaba los **mercados competitivos**. A diferencia de lo que sucede en el capitalismo competitivo, aquí los grandes oligopolios no juegan a una competencia feroz que ponga en peligro las ganancias generales (por ejemplo, en inútiles guerras de precios). En sectores concentrados, la tendencia es al aumento de precios y al elevado nivel de ganancia. Del mismo modo, puesto que controlan la producción a gran escala en buena parte de todo un sector, las corporaciones pueden evitar la saturación del mercado y por esta razón pueden ser reticentes a ampliar la producción, debido al efecto que tendría de hacer descender la tasa de ganancia. En el caso de grandes corporaciones, la innovación tecnológica y la renovación de los medios de producción acostumbra a ser más lenta. La consecuencia es capacidad industrial infrautilizada y un mayor índice de desempleo.

3. Teorías marxistas de la crisis: crisis de subconsumo

Decíamos que el capitalismo tiende a incorporar nueva maquinaria en el proceso productivo, y que esto repercute en el descenso de la tasa de ganancia. ¿Son tontos los capitalistas individuales? No, se trata de un mecanismo relativamente automático basado en el cálculo económico a corto plazo. Decíamos más arriba que el valor de una mercancía se mide por el tiempo socialmente necesario para su producción. En otras palabras, el tiempo de trabajo medio necesario. Esto quiere decir que cualquier producto, dado el nivel actual del desarrollo de las fuerzas productivas, tarda en producirse un tiempo medio determinado. Todas las empresas de un mismo sector emplean la misma maquinaria y trabajadores igualmente cualificados. El azar y la realidad concreta hacen que algunas empresas estén por encima de la media y otras por debajo, pero el valor medio sigue siendo el mismo. Si usted es mejor o peor carpintero, eso sólo quiere decir que tardará más o menos tiempo en producir una misma mesa. Si tarda más tiempo de lo normal, deberá trabajar más horas para ganar lo mismo que un

artesano más habilidoso, que podría hacer el mismo trabajo en menos tiempo. Las cosas son más simples en la industria moderna, altamente automatizada, donde la habilidad individual tiene menos peso. El trabajador es un operario, un asistente de la máquina que se adapta a los ritmos de trabajo que ésta le impone. En estas condiciones, se ve con mayor claridad que la única manera que tiene una empresa para adelantar a sus competidores pasa por introducir nueva maquinaria. Así puede producirse más que la competencia, haciendo uso de menos mano de obra. Esto le permite aumentar artificialmente la ganancia por un tiempo, hasta que las innovaciones tecnológicas se extiendan a todas las empresas del sector. Esta competencia cortoplacista está en la raíz del aumento de la composición orgánica del capital (que conducía a una tendencia a decrecer la tasa de ganancia, como veíamos arriba). Pero también conlleva que los mercados capitalistas, en principio, tiendan a la superproducción. Todas las empresas tienen la necesidad de producir más que sus competidores, y más rápido. Esto nos lleva a la segunda teoría marxista de la crisis: las crisis de **subconsumo**.

Se supone que la producción capitalista es una producción para el consumo. Ahora bien, este consumo no se basa en las necesidades humanas, sino en la **demanda** efectiva, esto es, en el poder de compra.³⁸ El problema es que el modo capitalista de producción no puede generar la suficiente demanda efectiva para vender todo lo que se produce, y así garantizarse la acumulación de capital y el crecimiento económico. En otras palabras, el capitalismo no consigue que haya suficiente gente con dinero en los bolsillos para comprar todos los bienes que se producen. Y más cuando, debido a la innovación tecnológica, cada vez hacen falta menos empleados para poner en marcha la producción de mercancías. El modo de producción capitalista desemboca entonces en crisis de **sobreproducción**. O bien simplemente, dado que se prevé que será imposible vender mercancías en un mercado saturado, esta dinámica genera en los capitalistas un desincentivo para la inversión, con lo que lo más frecuente es encontrarnos con capacidad industrial infrautilizada, **estancamiento** económico y altos índices de desempleo.

Ahora bien, si el capitalismo tiene esta tendencia al subconsumo y al estancamiento o la crisis, ¿cómo se explica el crecimiento económico que ha caracterizado la mayor parte de su historia? Los teóricos del subconsumo hablan de que el capitalismo necesita una fuente externa de demanda efectiva, un mercado exterior que absorba el exceso de producción. Hay que vender hacia afuera, hay que exportar a otros mercados. El **imperialismo** es la fase del capitalismo caracterizada por la lucha entre las grandes potencias del mundo para disputarse esos espacios, esas fuentes de demanda. Pero la expansión del capitalismo a una escala mundial en la era de la **globalización** ha terminado con la posibilidad de encontrar esos nuevos mercados.

Este problema es muy actual para nosotros los europeos. Estamos viendo que una potencia económica (Alemania) se ha beneficiado de la estructura de la Unión Europea para exportar a los países miembros y crecer de este modo, hacia su mercado externo. Las recetas de los economistas ortodoxos para que España haga lo mismo chocan con la realidad de que no es materialmente posible que todos los países del globo sean exportadores netos. Para que esta estrategia dure algún tiempo, se necesita que surjan países con necesidad de importar esos bienes. Las economías emergentes constituyen, por esta razón, la gran esperanza de países como Alemania (que mira ya fuera del mercado europeo). Ahora bien, ni todos podemos exportar a China, ni está comprobado que el índice de crecimiento de este país vaya a sostenerse en el tiempo a

³⁸ José Manuel Busqueta, *O. Cit.*

los ritmos actuales, sin caer en contradicciones. Una crisis de la economía china, sobre cuya posibilidad apuntan algunos economistas, sería desastrosa para el capitalismo global.

4. Teorías marxistas de la crisis: crisis de proporcionalidad

La teoría de las crisis de proporcionalidad sitúa la causa de la crisis en el desequilibrio entre los distintos sectores productivos. En *El capital*, Marx distinguía dos sectores económicos:

- Sector I: producción de medios de producción.
- Sector II: producción de (a) bienes de consumo y artículos de primera necesidad y de (b) artículos de lujo.

Según este esquema, el sector I debe producir lo justo para satisfacer la demanda de medios de producción de los sectores I y II, y el sector II debe producir los medios de consumo para satisfacer las necesidades de los trabajadores y de los burgueses. La crisis sobreviene cuando uno de estos dos sectores produce en **exceso**, desequilibrándose la proporcionalidad necesaria entre ambos. Como vemos, esta explicación es una variación de la explicación subconsumista.

5. Financiarización y neoliberalismo

Ahora bien, como decíamos, estas tendencias contradictorias producen crisis que no tienen por qué desembocar necesariamente en el derrumbe completo de la economía capitalista. El capitalismo monopolista mitigó algunas de las contradicciones que hemos visto, haciendo más calculadora la acumulación capitalista, evitando el descenso de las ganancias, y conjurando las inútiles guerras de precios del capitalismo competitivo. Los conflictos armados del siglo XX permitieron relanzar la economía a partir de la industria de guerra y posteriormente por la necesidad de reconstrucciones a gran escala. Las regulaciones tras la II Guerra Mundial, basadas en criterios keynesianos, dieron lugar a un modelo con altos salarios y elevado gasto público, lo que permitió incrementar el consumo de la población y conjuró las crisis de subconsumo. Y por último, la desregulación, la financiarización y el neoliberalismo de las décadas de los 70-80 hicieron posible sortear por algún tiempo las contradicciones que había generado el modelo keynesiano.

Según Paul Sweezy,³⁹ la recesión de los años 1974-75 abrió un periodo en el que subyacían tres tendencias fundamentales:

- La **ralentización** de la tasa de crecimiento.
- La proliferación global de **corporaciones** multinacionales monopolistas (u oligopolios).
- La **financiarización** del proceso de acumulación de capital.

Al igual que sucedió en la década de los años 20, en esta etapa nos encontramos un incremento de la capacidad productiva infrautilizada, la proliferación de grandes

³⁹ Paul M. Sweezy, «More (or less) on Globalization», en *Monthly Review* 49, nº 4 (septiembre 1997), disponible en <http://monthlyreview.org/1997/09/01/more-or-less-on-globalization> (4/2013).

corporaciones y la tendencia a buscar un refugio seguro de la ganancia capitalista fuera de la *economía real*. Pues como vimos, los monopolios optan por contener la acumulación para evitar problemas de descenso de la tasa de ganancia. Los excedentes de la producción, en vez de regresar al proceso productivo para aumentar la escala de la producción (acumulación), se desplazan hacia la inversión financiera y la especulación. De ahí el espectacular *boom* del mercado de valores, que nos ha dado las grandes crisis financieras de 1929 y 2008.

La Gran Depresión enseñó a los economistas que el Estado debía imponer un control y una regulación de la economía.⁴⁰ Pero en los años 70 empezaron a crecer las presiones del capital para echar abajo esas regulaciones. La Gran Depresión era un recuerdo del pasado, y el derrumbe del capitalismo parecía improbable. La presión de los trabajadores se había relajado, y no se esperaba ni temía ya una revolución socialista en Occidente. Tras el levantamiento de las regulaciones de postguerra, en los años 80, vemos liberarse aquella tendencia a la financiarización que marcó los años 20. Bajo el marco **neoliberal**, el sector financiero pasa gradualmente de financiar la economía real, a la pura especulación en busca de beneficios fáciles y rápidos.

Esta nueva economía de casino especulativa permitió relanzar una economía en crisis, y de hecho fue abrazada por los propios partidos de **centro-izquierda**, que se convirtieron alegremente al neoliberalismo esperando que el crecimiento rápido hiciera posibles nuevas formas de redistribución de la riqueza *dentro* del capitalismo. Surgió un nuevo pacto social, que se basaba en un Estado del bienestar financiarizado,⁴¹ y en la participación de la gente corriente en esa economía de casino. Empezaron a aparecer «clases medias» (y también trabajadores) que jugaban con sus ahorros en la bolsa, o que invertían en complicados productos financieros. Pero no sólo porque algunos quisieran enriquecerse rápido, sino también porque muchos dependían de estas inversiones precarias para hacer frente a condiciones de vida que se estaban endureciendo.

En Reino Unido, después de Margaret Thatcher y de los gobiernos laboristas neoliberales, se ha ido adelgazando el sistema público de pensiones, de tal modo que los trabajadores que quieran un retiro digno deben invertir en planes de pensiones privados. Dichos planes de pensiones invierten a su vez el dinero de los trabajadores en complicadas aventuras financieras y especulativas, que no siempre acaban bien. En España, la vivienda en propiedad, que tradicionalmente había sido el bastión de la autodefensa de los trabajadores (contra los rentistas que imponían alquileres abusivos, y para proteger a la familia en condiciones de altos índices de desempleo estructural) se convirtió en un activo financiero más. La gente común invirtió en su vivienda, esperando que su precio nunca bajaría. Pero habían sido engañados. Y al final, esta «economía de casino», a la que todos tenían que jugar, terminó fallando estrepitosamente en 2008 como estalló el mercado de valores tras los alocados años 20.

Como nos demuestra el proceso de financiarización, la evolución posterior de una sociedad capitalista tras una crisis económica dependerá de las circunstancias concretas, y de factores históricos como el grado de conciencia y desarrollo de las luchas de clases. En un momento de debilidad del movimiento obrero organizado, la crisis de los años 70 no significó el derrumbe del capitalismo, sino que dio lugar a un nuevo modelo de crecimiento basado en la «economía de casino» financiera y especulativa. Del mismo

⁴⁰ Para todo este párrafo, me baso en el artículo de David M. Kotz, «Financialization and neoliberalism» (working paper), disponible en http://people.umass.edu/dmkotz/Fin_and_NL_08_09.pdf (4/2013).

⁴¹ Armando Fernández Steinko, *Izquierda y republicanismo*, Madrid: Akal, 2010, p. 211.

modo, la crisis de 2008 puede conducirnos al socialismo, o a nuevas formas de capitalismo, posiblemente más autoritarias y antidemocráticas. La última palabra, por tanto, la tiene la capacidad de los de abajo para controlar el proceso de cambio social, partiendo de las condiciones económicas y del grado de desarrollo de las luchas de clases. El futuro de las naciones y de la humanidad en su conjunto no está coaccionado ni determinado por el sistema económico («ni en el primer instante ni en el último, suena jamás la hora solitaria de la “última instancia”»).⁴² Y por ello no podemos olvidar nunca, contra el economicismo, que el materialismo de Marx es un materialismo *histórico*; pues el tiempo de los hombres no se juega en el *sistema* económico sino en la historia de una totalidad compleja de circunstancias, azares y movimientos sociales organizados.

⁴² Louis Althusser, «Contradicción y sobredeterminación», en *La revolución teórica de Marx*, Madrid: Siglo XXI, 1999, p. 93.

6. FUERA DEL MUNDO DEL TRABAJO

Una crítica común a la teoría del valor de Marx se refiere al tratamiento que éste otorga (o más bien, no otorga) a las producciones no industriales, no fabriles, **postindustriales** o «inmateriales», cuando incumben trabajos no medibles a partir de la ley del valor.

Pero este tipo de observaciones, muy pertinentes, pasan por alto una cuestión importante. En el tiempo de Marx, la manera capitalista de organizar la producción no era la única existente ni la más extendida en el globo (aunque tendía a serlo). En la actualidad, existen multitud de espacios y actividades económicas que están fuera del capitalismo. Pero para que podamos seguir diciendo que vivimos en sociedades capitalistas, no es necesario que toda la actividad económica sea capitalista. Basta con que el modo de producción capitalista sea dominante, para que someta a su lógica al resto de actividades económicas.

Y, ¿cómo se puede pasar por alto que en nuestra sociedad, como en todas las sociedades en que domina el modo de producción capitalista, la riqueza se presenta como una enorme acumulación de mercancías?⁴³ Todo lo que nos rodea ha pasado por un proceso de producción capitalista, que ha comenzado quizás en algún país lejano, ha sido procesado por empleados mal pagados, y ha sido acabado y embalado en algún país occidental «postindustrial», en el cual también se elaboró su diseño.

Ahora bien, ni la posición «postindustrialista» ni la posición «marxista ortodoxa» (que no lo es tanto) pueden por sí solas explicar la complejidad contradictoria que constituye una de las características más profundas del capitalismo actual. Y esta contradicción late, amargamente, en el suicidio económico dictado en los últimos años por las políticas europeas.

En efecto, la «solución» de recortar en gasto público, y de abaratar los costes productivos por medio del ataque a las rentas del trabajo y a las condiciones laborales (como hemos visto con la reciente reforma laboral en España) con el objeto de *crecer hacia afuera*, choca con la existencia de *formas de producción y de trabajo social que existen al margen del circuito del trabajo asalariado*, que son imprescindibles dentro del esquema económico de nuestro sistema-mundo. Formas de producción inmaterial de sentido y de significaciones, que precisan de la existencia de una sociedad desarrollada y relativamente acomodada, así como, incluso, de la existencia de segmentos sociales, fuera del trabajo asalariado, que sostienen ese universo común socio-simbólico. ¿Acaso la producción de bienes de consumo culturales y mediáticos no se inspira, cada vez más,

⁴³ «La riqueza de las sociedades en las que domina el modo de producción capitalista se presenta como un “enorme cúmulo de mercancías”, y la mercancía individual como la forma elemental de esa riqueza» (Karl Marx, *El capital*, Libro I, v. 1, Madrid/Buenos Aires: Siglo XXI, 1975, p. 43.)

en imágenes, conceptos y afectos que las personas intercambian espontáneamente en su tiempo libre? ¿Y no hay industrias enteras (como la prensa) que hoy día deben competir contra (pero también apoyadas en) la potente red de comunicación que supone Internet?

El problema es que, sin esta producción común de un universo social y simbólico, situada fuera de los márgenes estrictos del trabajo, la economía real y productiva tal como la conocemos no se sostendría. Las políticas ortodoxas que marcan los gobiernos sólo pueden contribuir a una destrucción de este entramado cultural, y a un nuevo barbarismo. Esto redundará en un subdesarrollo social y cultural que sólo puede incrementar nuestra dependencia de los centros culturales, que son también los centros económicos del sistema capitalista mundial. La acumulación de riqueza en los centros económicos a costa de las economías periféricas, es también una apropiación de creatividad, cultura e innovación.

Por eso es tan importante hacer una síntesis entre la teoría marxista de la economía capitalista, y lo que sucede fuera de los límites estrictamente económicos, fuera de los espacios de producción y fuera del mundo del trabajo. En el mundo de la producción de cultura, modos de vida y demás actividades simbólicas, que son inseparables de la existencia humana y de las que la economía se apropia para fines privados.

1. El no-trabajo del trabajador, según Marx

Este estatuto de la producción simbólica se encuentra en la obra de Marx, en realidad, como una ausencia clamorosa. El punto central de la «crítica de la economía política» de Marx había sido el análisis de la explotación de la fuerza de trabajo *del trabajador*, es decir, del trabajador *ocupado*. Si había en Marx un espacio para pensar las prácticas sociales productivas pero externas al mundo del trabajo, este espacio era pensado siempre desde el punto de vista del no-trabajo *del trabajador asalariado*. Así, en algunos breves espacios en los que Marx presta atención a este fenómeno, se centra en lo que se llamaría el «tiempo libre» o en términos más exactos, en el consumo llamado «improductivo» (aunque es productivo puesto que reproduce la fuerza de trabajo o capacidad de trabajo del trabajador).

Por tanto, en Marx este no-trabajo está enfocado desde el punto de vista del trabajo. Desde el punto de vista de los procesos productivos, del trabajo asalariado y de la producción de plusvalor para alimentar la ganancia del capitalista. Desde este punto de vista, Marx emprende un análisis básico y aún fundamental sobre *la explotación del no-trabajo*.

Por no-trabajo entenderemos en adelante la participación en los procesos productivos, pero fuera de la *ocupación*. Se trata, por así decirlo, del «trabajo» (o de la eficiencia social) del desocupado o del inactivo, así como de aquella actividad generadora de riqueza (y de valor) que el trabajador ocupado lleva a cabo fuera de su puesto de trabajo y sin recibir por ello retribución alguna.

Pues bien, Marx lleva a cabo un análisis de este no-trabajo que, como hemos dicho, está ligado al análisis del trabajo. De modo que el no-trabajo será siempre el del trabajador. Es decir, se tratará de su tiempo libre, del tiempo que transcurre entre trabajo y trabajo. Examinemos con más detalle la cuestión.

Para Marx, el proceso de producción es al mismo tiempo un proceso de consumo: por un lado el capitalista consume fuerza de trabajo, pero, por otro lado, también el trabajador en cuanto tal lleva a cabo un consumo, con un doble carácter:

- En el proceso de producción, consume medios de producción alterando su forma y añadiéndoles valor (*consumo productivo*). El valor que se añade es exactamente el mismo que el valor de la fuerza de trabajo invertida en ellos –por tanto, este consumo productivo del obrero es exactamente el consumo que lleva a cabo el capitalista, consumo de fuerza de trabajo (o capacidad de trabajo).
- En la «esfera privada», es consumo individual: consumo de medios de vida para subsistir.

Este segundo modo del consumo, el consumo individual, muestra dos aspectos:

- En primer lugar, la inversión en salarios *también revierte en beneficio del capitalista*. Sirve para reproducir la fuerza de trabajo del mismo modo en que se alimenta con carbón una caldera: «el *consumo individual del obrero* sigue siendo también un elemento de la producción y reproducción del capital, ya se efectúe dentro o fuera del taller, de la fábrica, etc.»⁴⁴ Ese es el **consumo productivo** desde el punto de vista del capitalista, que considera que otro consumo (que vaya más allá de la reproducción de la fuerza de trabajo) por parte del obrero se reduce a ser **consumo improductivo**. Se trataría de un gasto frívolo, inútil, desde el punto de vista del supuesto rigorismo moral del burgués esforzado, del emprendedor que se ha «hecho a sí mismo» con su propio esfuerzo y trabajo. De este modo, se entiende que el obrero debe moderar su consumo puesto que los recursos son limitados. Pero también de este modo, el obrero vive por y para el trabajo: no descansa más que para volver a su puesto de trabajo en condiciones aptas para mantener en marcha la espiral de valorización capitalista. Su propio consumo individual es un elemento para la reproducción del capital. Y es que el «consumo improductivo» es ciertamente muy productivo. Ahora bien, la reproducción de la fuerza de trabajo no puede sobrepasar ciertos límites. El obrero debe regresar al mercado de trabajo, por eso no debe disponer de unos ingresos excesivos que le permitan impunemente abandonar su puesto para «retirarse». En otras palabras, el salario y el tiempo libre deben estar dispuestos para reproducir la fuerza de trabajo, y para reproducirla de modo y manera que siga ocupando su misma posición de partida en los procesos productivos.
- Pero, además, el consumo «improductivo» lleva a cabo una segunda función. Y es que la razón de ser de toda mercancía es terminar integrada en la órbita del consumo, para lo cual se necesita que el obrero sea *al mismo tiempo* un «**consumidor**» de mercancías. En la órbita del consumo se reintegran dos grandes tipos de mercancías: tanto los medios de producción (la reproducción en escala ampliada o acumulación capitalista, precisa de una impresionante producción de medios de producción), como los medios de consumo. No obstante, hay siempre un «pequeño» excedente de ambos, debido naturalmente al trabajo excedente que lleva a cabo el trabajador. Los medios de consumo excedentes se realizan en el mercado, lo cual exige de una buena inventiva por parte de los departamentos de *marketing*. Los medios de producción excedentes se realizan, como hemos dicho, por medio de la reproducción en escala ampliada. La paradoja está en que esta manera de reintegrar la producción

⁴⁴ Karl Marx, *El capital*, Libro I, v. 2, Madrid/Buenos Aires: Siglo XXI, 1975, pp. 703-704.

excedente de medios de producción lleva a que cada vez el excedente sea mayor (al incrementarse año tras año las fuerzas productivas) y se haga más difícil dicha reintegración. El resultado obvio es una superproducción creciente que pone en peligro al propio capital y que debe ser reintegrada como sea y lo más rápidamente posible (de ahí el tiempo de vida, cada vez menor, de los productos que nos rodean) en el consumo, «productivo» o «improductivo».

En ambos casos, el consumo improductivo del trabajador resulta, en realidad, muy productivo. No solamente porque reproduzca la fuerza de trabajo, sino porque permite conjurar las crisis de superproducción (y porque, en términos keynesianos, contribuye a estimular la *demanda agregada*). Por eso el disfrute de toda clase de valores de uso por parte del obrero asalariado no está de ningún modo en contradicción con la teoría de Marx. Y por esta razón, la constitución de asociaciones de consumidores y la presencia de militantes convencidos en ellas resulta ser tan importante: una alerta sobre la oferta de bienes de consumo, sobre sus estándares de calidad (lo que implica un mayor valor individual de este tipo de mercancías), es una forma de reivindicar el acceso de los trabajadores a una porción mayor del producto social, siempre y cuando vaya de la mano de una lucha por los salarios y por las condiciones laborales, y se conecte con la lucha política.

Sea como sea, decíamos que Marx justifica la necesidad del llamado «consumo improductivo», del consumo del valor excedente que genera el capitalismo. Como la acumulación no puede absorber todo el valor en el mercado, han de ser los individuos los que realicen ese valor, y por lo tanto aumenta su consumo y su «poder adquisitivo». Pero según predice Marx, ello no es sino la prefiguración de la crisis, cuando el producto social sobrepase la capacidad de consumo de la sociedad.

2. El no-trabajo de los no asalariados

Ahora bien, después de tratar esta explotación del no-trabajo como tiempo libre y como consumo individual del trabajador, habrá que tratar otro modo de explotación del no-trabajo, un modo tal vez más actual (*que no por ello deja obsoleto el que acabamos de ver*): la explotación del no-salario, o de lo que cabría llamar la «clase no asalariada». Este no-salario tuvo siempre, y hoy también aunque de un modo quizá más visible, una importante carga de explotación. Es el no-salario del desocupado o del parado, pero es también el no-salario del empleado a tiempo parcial, del contrato temporal, del *minijob*... o simplemente de la población llamada inactiva (trabajadores domésticos, estudiantes, menores de edad...). Grupos tan dispares tienen en común su participación en procesos productivos que contribuyen a la cohesión y a la reproducción del tejido social, pero por la cual no reciben ingresos –porque se considera que estos procesos se llevan a cabo en el ámbito del «tiempo libre» o del cultivo de la «vida privada». Y es que, como veremos, lo curioso es que esta explotación no consiste ya en hacer cumplir más horas con mayor esfuerzo en el puesto de trabajo, sino cada vez más en realizar prácticas productivas fundamentales para la economía capitalista, pero prácticas que se llevan a cabo *fuera* de los límites del «mundo del trabajo» entendido al modo tradicional.

Pues bien, existe un límite intrínseco a *El capital* (que no lo olvidemos, no es ni más ni menos que el estudio de la *esfera económica* del modo de producción capitalista) que nos pone en apuros a la hora de pensar la condición del no-trabajo. Habrá por tanto

que empezar ahora delimitando la composición de los nuevos sujetos sociales que componen esta especie de no-clase, y habrá que determinar posteriormente el modo en que se la puede entender no ya como una no-clase, sino simplemente como una región surgida a partir de un determinado ejercicio de dominación emprendido por el capital, ejercicio en el curso del cual la propia clase obrera fue soportando transformaciones que han terminado cambiando su rostro por completo.

Existe por tanto un vacío que la teoría (pero recordemos que *El capital* era un libro inacabado) no integraba del todo: el hecho de que una parte nada despreciable de la población mundial *no reciba salario alguno*. Algo que Marx intentó recoger como negatividad de la clase obrera, en primer lugar como «**ejército industrial de reserva**»:

Esa disminución relativa de su parte constitutiva variable, acelerada con el crecimiento del capital global y acelerada en proporción mayor que el propio crecimiento de éste, aparece por otra parte, a la inversa, *como un incremento absoluto de la población obrera que siempre es más rápido que el del capital variable o que el de los medios que permiten ocupar a aquélla*. La *acumulación capitalista* produce de manera constante, y antes bien, y precisamente en proporción a su energía y a su volumen, una *población obrera relativamente excedentaria*, esto es, *excesiva* para las *necesidades medias de valorización del capital* y por tanto *superflua*.⁴⁵

Este colectivo cumple la función de presionar a la baja el precio del trabajo. Si tengo una fábrica y todos los días tengo que contratar a cien empleados, procuraré que pujan por el puesto unos doscientos, y subastaré los salarios a la baja. Este procedimiento alcanza un nuevo nivel con la globalización, cuando ante cualquier reivindicación o movilización sindical se airea el fantasma de las deslocalizaciones, porque existe todo un ejército de reserva global que aceptará cualquier empleo.

Pero junto al «ejército industrial de reserva», Marx hace referencia también a otro nivel aún inferior, que no está integrado siquiera como «reserva» de mano de obra: el pauperismo, el (término un tanto despectivo) «**lumpenproletariado**», donde distingue tres categorías: (1) personas capacitadas para el trabajo (parados), (2) huérfanos e hijos de pobres (candidatos al ejército industrial de reserva, y en activo en períodos de gran actividad), (3) incapaces para el trabajo

Para un análisis similar al que aquí sostenemos sobre la caducidad de los conceptos de «lumpenproletariado» y de «ejército industrial de reserva», y sobre su superación, vale la pena remitirse a lo que, con todos sus errores, exponen Hardt y Negri en *Multitud*.⁴⁶ Pero hay que señalar aquí que el concepto de «no-clase» con que intentamos manejarnos no coincide con el concepto de «multitud». Este se circunscribe a la aparición de una serie de innovaciones en los medios de producción, que motivan una especie de nueva clase global vinculada a la producción de comunicación, afectos y vínculos sociales en general. Por tanto, una producción global que incorpora también a los no asalariados, que ejercen muchas de estas prácticas. Pero el concepto en el libro de Hardt y Negri parece desdibujarse, y al final todos somos multitud independientemente de que seamos o no asalariados (al fin y al cabo, todos producimos vínculos sociales).⁴⁷

⁴⁵ Karl Marx, *El capital*, Libro I, v. 3, *O. Cit.*, p. 784.

⁴⁶ Michael Hardt y Antonio Negri, *Multitud*. Barcelona: DeBolsillo, 2006, pp. 160-170.

⁴⁷ No olvidemos, por otra parte, que «multitud» es un concepto tomado directamente de Spinoza, quien la caracteriza como la materia prima social previa a la organización en la forma del Estado. Incidir en este carácter de materia prima, permitiría subrayar que la «multitud» de Hardt y Negri no consiste en una

Con esto, el concepto, que tenía sentido en lo concreto, se generaliza y universaliza, desembocando en el caos. Pero es comprensible que Hardt y Negri piensen de este modo las cosas. Ellos piensan que los nuevos medios de producción que permiten hablar de la multitud transformarían poco a poco todas las ramas productivas y toda la sociedad en su conjunto. El problema es que esta producción de afectos no es una manera de producir dominante que transforme y determine toda la producción social. Al contrario, es un conjunto de prácticas (universales, y que en todo tiempo y lugar han existido, si bien sin el auxiliar tecnológico de que hoy se dispone) pero, y este es el problema, se encuentran sometidas por un modo de producción capitalista dominante. De modo que el problema fundamental es cómo podemos sustraerlas a este dominio, como podemos garantizar su libertad al margen de su explotación económica y de su sometimiento a lógicas capitalistas y mercantilistas.

Pero volvamos al problema, que era la inaplicabilidad de la definición marxiana de *lumpenproletariado*. En Marx, la existencia del lumpenproletariado queda subsumida como negatividad y como reverso de la fuerza social realmente emprendedora y hegemónica: el proletariado industrial. Sin embargo, hoy que el obrero industrial ha perdido la hegemonía política y su pretérita autosuficiencia en tanto sujeto político universal que ha de transformar el mundo (puesto que sus intereses particulares coincidían con los intereses universales de toda la humanidad), el llamado «lumpenproletariado» no puede seguir definiéndose como su lado oscuro, su *afuera* indigno.

Hoy día, la «población remanente o sobrante» ha perdido esta condición de resto informe. De hecho se constituye, en muchos casos, como una población creadora de formas nuevas, o ese ha sido uno de los papeles que se le asignaron en los años de mayor prosperidad económica, los años en los cuales, bajo el paraguas del Estado del Bienestar, los trabajadores mejoraron sus condiciones de vida y existió la posibilidad de que amplias capas de la población experimentaran modos de vida al margen de la miseria y de la producción, fuera de los sucios márgenes locales y morales del suburbio decimonónico.

Ahora bien, al mismo tiempo que salió a la luz, aquel segmento social ha conservado sin duda parte de su anterior marginalidad. Un sector que no puede sindicarse (porque las estructuras sindicales se encuentran articuladas alrededor de los centros de trabajo) ni organizarse, que no milita en ningún partido, que no se agrupa porque carece justamente de cualquier mínimo de identidad colectiva, queda como mero sujeto pasivo de políticas que le vienen de fuera. Si se aprueba tal o cual ley sobre violencia doméstica o sobre pensiones, si se reforma el sistema educativo y el sistema de becas, si se modifican las políticas migratorias, si los gobiernos o las ONG disponen algún tipo de ayudas... Todas ellas, medidas que afectan individualmente a distintos colectivos completamente heterogéneos, pero que nunca los tienen en cuenta en tanto que agentes sociales y que más bien los mantienen en esa posición de pasividad política.

3. ¿Cuál es la importancia de esta población no asalariada?

organización política homogénea, sino más bien en una nueva forma de subjetividad que nos descubre su análisis de las formaciones sociales en un capitalismo globalizado: en tanto materia prima para distintas alternativas organizativas. Ahora bien, sobre este punto los autores no profundizan, más allá de su oposición a todo estatismo y por consiguiente a todo socialismo de Estado.

Quizá uno de los aspectos más interesantes de la teoría del valor de Marx sea el modo en que considera el valor de la fuerza de trabajo del obrero manual en términos de la media del trabajo socialmente necesario. Si el tiempo medio de trabajo para producir un producto X está en un número Y de horas, todo el tiempo que el trabajador emplee por encima de ese tiempo medio, será tiempo perdido que no incrementa el valor de la mercancía. Es así el único modo en que el trabajo puede computarse como *tiempo de trabajo*.⁴⁸ Marx se refiere, claro está, al trabajo industrial, fácilmente medible. Se supone que en sectores como el de servicios, o en general en el trabajo llamado «inmaterial», no se puede evaluar el trabajo por el tiempo que se permanece en la cadena de montaje. Si esto es así, será porque en gran medida el trabajo de un maestro, de un abogado, de un periodista, o de un escritor son trabajos a jornada completa.

Pero si de lo que se trata es de que el trabajo individual se entienda como media del trabajo social, entonces no se trata de evaluar el trabajo de un individuo como mejor que el de otro, sino de incrementar las fuerzas productivas de la sociedad en su conjunto. Lo importante no es el papel de cada cual, sino que efectivamente se desarrolle una cooperación eficaz y productiva. Y en relación con esto, que los frutos de esta cooperación se repartan justa y proporcionalmente: teniendo en cuenta que nuestro objetivo fundamental es que todos realicen una tarea igualmente productiva, y que de este modo reciban por su trabajo un producto igual.

Cabe considerar que la teoría del valor no da razón por sí sola de otros procesos productivos como el llamado «trabajo inmaterial». Pero es que la teoría del valor no se llega a entender atendiendo a los procesos productivos aisladamente considerados, sino en su totalidad y a lo largo de una cierta extensión de tiempo (atendiendo por tanto a la reproducción, simple o en escala ampliada, de tales procesos productivos).

Y para que la reproducción sea posible, no basta con reproducir los medios de producción, también hay que reproducir la fuerza de trabajo. El llamado «trabajo inmaterial», desde los servicios al trabajo intelectual, está destinado en buena parte a esta producción-reproducción de la fuerza de trabajo (industria del ocio y tiempo libre, producción y difusión del saber, cualificación diferenciada de la fuerza de trabajo...). Pero cualquier individuo participa en estos procesos de producción-reproducción de la fuerza de trabajo. Estas prácticas reproductivas son condición *indispensable* para los procesos productivos. Y son realizadas y sostenidas por todos los individuos sin distinción. Por eso hay que concluir que constituyen un tipo de trabajo fundamental por el cual sin embargo no se recibe retribución alguna.

Pero es que más aún, el no-trabajo participa *directamente* en los procesos productivos (por si el mero hecho de producir-reproducir sujetos nos pareciese poca cosa). Los Estados Unidos constituyen un campo muy fértil para la comercialización exitosa de las exclusiones sociales: desde los pistoleros del *far West* a los graffitis. De la jerga de las bandas callejeras norteamericanas han surgido toda clase de lenguajes característicos, o de modos de vestir, o de estilos musicales, que convenientemente civilizados han creado fortunas. El jazz fue posible gracias a la tradición musical importada por los esclavos africanos, igual que la moda de vestir pantalones anchos y caídos deriva de la vestimenta de los presidiarios, que no podían usar cinturón ni tampoco tenían derecho a ropa de su talla. Otra clase de ejemplos menos simpáticos: los laboratorios que prueban fármacos con indigentes, o que mandan expediciones a África para experimentar a cambio de vacunas, o que se dedican a robar conocimientos tradicionales en su búsqueda de nuevos medicamentos.

⁴⁸ Véase Karl Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, Moscú: Progreso, 1989, p.16.

Todo ser humano participa del sistema de la lengua, produce y reproduce bienes culturales (desde una idea a un modo de vestir), compite por un empleo o engendra descendencia. Todo ser humano forma parte indivisible de la sociedad y de las relaciones intersubjetivas que permiten su reproducción, y por eso todo individuo tiene el derecho a un ingreso mínimo garantizado.

4. La defensa del común social y cultural

La renta básica de ciudadanía es una de las propuestas más pujantes en los últimos años en el seno de la izquierda. La renta básica se ha convertido en un concepto central para toda política radical, que debe ser considerado seriamente para responder a los retos que nos ofrece el capitalismo desarrollado. Fundamentalmente, esta renta ayuda a incrementar el poder económico de una buena parte de la población que cada vez más se encuentra excluida del mercado de trabajo. Asimismo, nos permitiría pensar en una relación más estrecha entre esta población, normalmente menospreciada por ser considerada «improductiva», y la población «productiva» de trabajadores asalariados. De este modo, podríamos plantear más bien el modo en que ambos campos se encuentran estrechamente relacionados en una misma tarea. Es la tarea de transformar las condiciones del trabajo, tanto dentro de su puesto como fuera: en ese afuera al que se ven expulsados todos aquellos que no son reconocidos como merecedores de una retribución económica por sus a pesar de ello obvias contribuciones a la sociedad.

De lo que se trata es de pensar, por tanto, una nueva acumulación de fuerzas contra la neoliberalización de las últimas décadas, contra sus incumplidas promesas, contra sus numerosos fracasos que han condenado a la mayor parte de la población mundial a una posición subalterna respecto de una minoría económicamente poderosa.

La renta básica pretende ser un derecho universal (como el derecho al voto) independiente de cualquier condición particular como serían el sexo, la raza, o incluso el propio nivel de ingresos. La renta básica permitiría garantizar la igualdad y la libertad *reales* de los ciudadanos. De este modo, no es solamente un modo de luchar (y esto no es poco) contra la pobreza y la desigualdad. Es más aún, un modo de luchar por la propia libertad. En efecto, la desigualdad económica, con la sumisión y dependencia que conlleva respecto de los ricos y poderosos, es precisamente el principal obstáculo para la libertad.⁴⁹ Por eso dice Van Parijs que

Una justificación adecuada requiere el llamamiento a una concepción de la justicia anclada en la aspiración de dotar a cada cual, no sólo de la posibilidad de consumir, sino también de escoger su forma de vida.⁵⁰

Y es que en efecto, lo que la renta de ciudadanía hace no es solamente garantizar un mínimo colchón económico que facilitaría la subsistencia, sino también proporcionar mayores posibilidades a la hora de elegir libremente un modo de vida. Habrá quienes, por ejemplo, optarían por reducir su trabajo o incluso por dejar de trabajar y llevar una vida más modesta, con el objeto de conseguir el tiempo libre necesario para acometer otros proyectos más importantes para ellos.

⁴⁹ Daniel Raventós, «Prólogo», en Y. Vanderborght y P. Van Parijs, *La renta básica: una medida viable de lucha contra la pobreza*, en <http://www.nodo50.org/redrentabasica/textos/index.php?x=510> (4/2013).

⁵⁰ Philippe Van Parijs, «Renta Básica y derechos humanos. Entrevista a Philippe Van Parijs», en *www.sinpermiso.info* (18/12/2005), en <http://www.sinpermiso.info/textos/index.php?id=287> (4/2013).

Marx decía que la libertad se mide en tiempo libre. Si es así, se comprende el carácter reaccionario de ciertas críticas que se hacen a la renta básica, como la de que mucha gente de este modo «dejaría de trabajar». Obviando el hecho de que hoy ya tenemos a demasiada gente «dejando de trabajar» a la fuerza, en todo caso *tener tiempo libre, trabajar menos y trabajar en contra del trabajo y a favor del libre desarrollo de las capacidades productivas... es precisamente la libertad*. Pero desde la miseria, sin que ese tiempo libre sea más que el de los ociosos, los parados y los depauperados, esa libertad no es posible. Es preciso garantizar unas condiciones materiales, económicas, de ese «tiempo libre», es decir del tiempo de libertad.

La demanda de una renta básica, aun cuando pueda ser mejorable, sigue siendo a pesar de todo una palanca política a partir de la cual contrapesar los actuales (des)equilibrios de poder. Simplemente constituye la exigencia (casi reformista) de que se empiece a inclinar la balanza del beneficio en otro sentido, en el sentido de la igualdad y de la libertad. Pero es una propuesta revolucionaria porque apunta al reconocimiento de que la riqueza en nuestras sociedades es algo que generamos todos. Y que existe un tejido común sociosimbólico de saberes, prácticas, pasiones, cuidados y afectos, sostenido por personas que hemos menospreciado y hemos arrojado como «improductivos».

7. MARXISMO Y ECOLOGISMO

En el verano de 1959, durante el periodo del «deshielo» de las relaciones entre la Unión Soviética y los Estados Unidos, Moscú albergó una exposición norteamericana que daría a conocer al pueblo soviético las grandes innovaciones tecnológicas que el capitalismo ponía al alcance de cualquier estadounidense medio. La exposición consistía en toda clase de aparatos y electrodomésticos como televisores, frigoríficos, equipos de música, automóviles, e incluso contaba con una casa prefabricada. En una etapa en la que la URSS estaba decidida a adelantar económicamente a los Estados Unidos, fortaleciendo la industria de bienes de consumo (tras el énfasis puesto en la industria pesada durante el periodo estalinista), la exposición de Moscú fue la ocasión incluso para un debate improvisado entre Nixon y Khrushchev que sería conocido como el «debate de cocina» (*kitchen debate*). El «debate de cocina» permitió ver a ambos líderes debatiendo sobre la sociedad de consumo o la relevancia que dos modelos sociales dispares otorgaban al espacio doméstico y a las tareas del hogar. También fue una ocasión para ver en qué puntos la Unión Soviética quiso combatir al mundo occidental empleando sus mismas herramientas, y aspirando a emular en poco tiempo el modo de vida americano (algo que ni la URSS ni la Rusia capitalista de hoy han conseguido nunca). La Exposición Nacional Estadounidense de 1959 sería una más de las herramientas propagandísticas a disposición de EEUU para ganar la Guerra Fría en el terreno cultural e ideológico, inculcando por todo el mundo los valores de la sociedad de consumo y del *American Way of Life*, valores que el Estado soviético trató de emular como pudo, alimentando una industria de ocio y consumo que no era más que una copia distorsionada del original.

Otra anécdota tiene lugar en 1979 en Hospitalet, en una conferencia de Manuel Sacristán sobre ecologismo, tras la cual un veterano militante del público exclama: «Bueno, ahora que los obreros podíamos comprarnos un coche, venís los teóricos y decís que el coche es malo».⁵¹

Bajo el capitalismo, todo concepto de la técnica se encuentra cargado ideológicamente de apreciaciones sobre la relación del hombre con la naturaleza, como una relación de dominio y explotación al servicio de la acumulación capitalista. Por esta razón, una de las claves para una política contemporánea de la emancipación reside en cuestionar la ideología productivista y desarrollista que subyace de manera inadvertida en las propias teorías políticas de izquierdas. Nos referimos aquí, por supuesto, a la creencia ciega de cierto marxismo mesiánico en la posibilidad de un **progreso** ilimitado,

⁵¹ Manuel Sacristán, «Reflexión sobre una política socialista de la ciencia», en *Gaceta sindical: reflexión y debate*, N.º. 6 (2005), p. 309.

que únicamente se encuentra frenado en la actualidad por las irracionalidades del modo de producción capitalista (mientras que bajo el socialismo, las barreras que impiden el crecimiento de las fuerzas productivas desaparecerían sin más).⁵²

Ciertamente, como afirma Pierre Vilar, la lucha de clases conscientemente revolucionaria es un factor crucial y necesario para el crecimiento económico, «ya que sólo él puede vincular los sensibles *descontentos* del corto plazo a una crítica de los estancamientos *relativos*».⁵³ Esto significa que la lucha política por la expansión y el crecimiento económico de un grupo subalterno se dirige contra los repartos irregulares del desarrollo económico, en una distinción sutil entre crecimiento relativo de los grupos y desarrollo general de una economía. Hay que tener en cuenta que el desarrollo económico siempre existe ligado al crecimiento relativo del bienestar de grupos y naciones particulares, al menos mientras la economía de la humanidad no sea una economía socialista global que atendiera a los fines de la humanidad en su conjunto.⁵⁴ Pero esta noción del desarrollo económico global no debe confundirse con el concepto estrechamente *capitalista* del desarrollo, como crecimiento particularista cuyos beneficios son desigualmente repartidos por medio de las dependencias económicas, las relaciones centro-periferia y el imperialismo. El concepto capitalista de desarrollo no es sino el concepto de la acumulación capitalista, que comporta un proyecto de acumulación y concentración material de los medios de producción y de los saberes técnicos, el cual conlleva la sumisión de la fuerza de trabajo a las exigencias del proceso productivo así como el expolio irracional y desmedido de los recursos naturales.

En la actualidad, hay quien plantea que quizás el propio desarrollo económico pueda llegar a resolver los problemas ecológicos. ¿No debe favorecerse la expansión económica para salvar el medio ambiente y el planeta, pues a través de él conseguiríamos industrias limpias y productos menos contaminantes?⁵⁵ El problema es que el proceso de desarrollo económico, tal como funciona en nuestras economías capitalistas, es en sí mismo altamente contaminante. El proceso que nos podría llevar (utópicamente) a crecer hasta lograr una economía verde desarrollada al ritmo actual podría sencillamente matarnos a todos y destruir el planeta. Empleando recursos ideológicos y emocionales (todos queremos ser «progresistas», aunque ninguno queremos vivir en la escasez de bienes), los partidarios de este particular «ecologismo» tratan de esconder el problema fundamental debajo de la alfombra.

En realidad, la noción del progreso ilimitado se remonta a los tiempos de los **economistas clásicos** de los siglos XVIII y XIX, en cuyo estudio se basó la aportación de Marx. Es por esa razón que existe en el marxismo una influencia negativa del

⁵² «According to this view, the socialist revolution will willingly inherit capitalist technology and remove the economic and political barriers to the growth of productive powers (i.e., production for capitalist profit and the necessary support for capitalist production –the bourgeois state)» (John P. Clark, *The anarchist moment*, Montreal: Black Rose Books, 1984, p. 105.)

⁵³ Pierre Vilar, «Crecimiento económico y análisis histórico», en *Crecimiento y desarrollo*, Barcelona: Crítica, 2001, p. 86.

⁵⁴ «La historia de los grupos humanos (regiones, naciones, imperios y –dentro de cada uno de ellos– categorías y clases sociales) está compuestas por alternativas de crecimiento y de declives o estancamientos. Hasta el día en que la humanidad levante el vuelo con empuje global, habiendo adquirido la conciencia científica de su unidad» (Pierre Vilar, «Prólogo», en *Crecimiento y desarrollo*, O. Cit., p. 9.)

⁵⁵ Bill Blackwater ha publicado un reciente artículo en la *Monthly Review* donde caracteriza y critica a los ideólogos de este ecologismo «progresista», tan popular en círculos y *think-tanks* afines a demócratas y laboristas. Véase «The denialism of progressive environmentalists», en *Monthly Review*, Vol. 64, n° 2 (june 2012), en <http://monthlyreview.org/2012/06/01/the-denialism-of-progressive-environmentalists> (4/2013).

enfoque de estos autores, que desvinculan producción y mundo físico (el objetivo del proceso no es producir cosas, sino *valor*). Esto les «permite denominar como productivas actividades que deterioran, esquilman e incluso destruyen los stocks de capital natural por encima de su capacidad de recuperación».⁵⁶ Y con todo, los economistas clásicos reconocen que el agotamiento de los recursos es un límite a largo plazo para el crecimiento económico. Pero esto no altera su modo de pensar general, que no es sino el de una instrumentalización de la naturaleza para fines económicos particularistas, enfoque que llegará a su extremo con los economistas **neoclásicos**.

En la aportación de Marx, notamos una sensibilidad distinta respecto del problema, si bien persisten contradicciones internas debidas a la herencia intelectual de los economistas clásicos. Así, en su tratamiento del desarrollo económico capitalista y de la explotación de la fuerza de trabajo, Marx también reserva un espacio a la cuestión medioambiental.

El desarrollo económico bajo el capitalismo no sólo genera contradicciones internas (desigualdad, explotación, desarrollo desigual e imperialismo), sino que además busca una salida para dichas contradicciones a través de la explotación irrefrenable del medio natural. Marx se da cuenta de esto en un pequeño capítulo de *El capital* dedicado al tema de la agricultura, donde vemos que reconoce el problema a pesar de que no dispone de las herramientas para resolverlo consecuentemente. Marx escribe:

Al igual que en la industria urbana, la fuerza productiva acrecentada y la mayor movilización del trabajo en la agricultura moderna, se obtienen devastando y extenuando la fuerza de trabajo misma. Y todo progreso de la agricultura capitalista no es sólo un progreso en el arte de *esquilmar al obrero*, sino a la vez en el arte de *esquilmar el suelo* (...). La producción capitalista, por consiguiente, no desarrolla la técnica y la combinación del proceso social de producción sino socavando, al mismo tiempo, los dos manantiales de toda riqueza: *la tierra y el trabajador*.⁵⁷

Yendo más allá del enfoque del propio Marx, podemos concluir que el desarrollo de las **fuerzas productivas**, es decir, el crecimiento económico, no es ideológicamente ni políticamente neutro. El desarrollo de las fuerzas productivas, tal como se entiende habitualmente (como crecimiento económico), supone **imposiciones técnicas**. Y ya hemos visto en otros puntos de este libro cómo la moderna división técnica del trabajo tiene una dimensión política e ideológica muy importante.

Por todo esto, tal vez una sociedad socialista no podría funcionar si, al mismo tiempo que redistribuye la riqueza y entrega a la sociedad el control y la planificación democrática de la economía, esta economía sigue sometida a criterios desarrollistas. Dichos criterios no son criterios socialistas (basados en la satisfacción sostenible de las necesidades reales de la sociedad) sino criterios de una economía capitalista, y tienen el efecto de someter y anular a los productores así como de expoliar impunemente la naturaleza. Para que esto no sea así, quizás, como proponen algunos marxistas, debamos

⁵⁶ Desiderio Cansino Pozo, «¿Es posible un crecimiento económico sin deterioro ecológico? Una aproximación desde los esquemas principales de razonamiento económico». Trabajo de máster, UCM, 2010.

⁵⁷ Karl Marx, *El capital*, t. 2, Madrid: Siglo XXI, 1975, pp. 612-13. Para Marx, *tanto* la tierra *como* el trabajo (y no sólo el trabajo, que era el enfoque clásico) son fuente de *riqueza*. Aunque sólo el trabajo sea fuente de *valor*, claro está.

definir el socialismo no como el reino milenarista de la abundancia,⁵⁸ sino como una sociedad democrática de **progreso sostenible**, redistribución **igualitarista** de la riqueza y una actitud **responsable** que no sobreexplota al trabajador ni a la naturaleza.

Si, como decíamos arriba, el desarrollo capitalista es cortoplacista y va ligado al beneficio privado de ciertos grupos y subgrupos a costa de otros, el desarrollo económico al que se refieren los marxistas es internacionalista y solidario. No se encuentra sometido a los criterios capitalistas de la expansión del ciclo económico y la acumulación (pasando por periodos de crisis y destrucción de riqueza material que constituyen un inmenso despilfarro de los esfuerzos productivos de la humanidad). El desarrollo humano, social, artístico y moral de la humanidad a lo largo de la historia y la capacidad del hombre para acumular perspectivas siempre novedosas, es un efecto de nuestra naturaleza creadora, y la productividad humana comprende mucho más que el estrecho ámbito de la producción material. Especialmente en un periodo histórico en el cual las fuerzas productivas nos permitirían satisfacer las necesidades básicas de toda la humanidad y el lanzamiento de una «posthistoria» o una auténtica Historia⁵⁹ no coaccionada por la lucha material y económica en pos de la subsistencia.

Pero para ello, y la cuestión es de crucial importancia, no se trata de dejar de lado la ciencia o la técnica heredadas de la modernidad arriando la bandera de «otra ciencia» o de «otra técnica» más puras y menos nocivas para la humanidad y para la naturaleza. En el pasado, durante el periodo estalinista, la idea de «ciencia burguesa» contra «ciencia proletaria» se basaba en apreciaciones similares fundadas en una hiperpolitización y en un reduccionismo económico (que desembocaron en fenómenos como el *caso Lysenko* y que entorpecieron el trabajo científico de numerosos intelectuales comunistas).⁶⁰ Las utopías religiosas y místicas que apelan a otras formas de conocimiento (o de Sabiduría) más «espirituales» y más respetuosas con la Naturaleza, dejando de lado la herencia de la revolución científica moderna, caen en el mismo error, porque confunden los efectos de la dominación capitalista con el desarrollo de la investigación científica y de sus aplicaciones prácticas, cuya liberación de injerencias económicas o antidemocráticas es una tarea política crucial. La propuesta de un progreso sostenible, sometido al debate público y a la planificación democrática, no debe confundirse pues con el rechazo de toda forma de «dominación científica» o tecnológica, cuando en las sociedades capitalistas modernas no son la ciencia ni la técnica las que dominan, sino los intereses económicos de una serie de empresas y directivos. Estos deciden de manera antidemocrática el curso de la investigación en sus laboratorios, mientras otras instituciones públicas como las universidades desarrollan, con el dinero de los contribuyentes, aquellas líneas de investigación menos rentables a corto plazo pero de las cuales las empresas privadas se han de beneficiar a la larga.

El objeto de los revolucionarios no es inventar un progreso alternativo bajo su control político directo, ni siquiera crear espacios autónomos donde proliferen los saberes «alternativos» (como las terapias pseudocientíficas), y esto también vale para

⁵⁸ «Milenarismo es creer que la Revolución Social es la plenitud de los tiempos, un evento a partir del cual quedarán resueltas todas las tensiones entre las personas y entre éstas y la naturaleza, porque podrán obrar entonces sin obstáculo las leyes objetivas del ser, buenas en sí mismas, pero hasta ahora deformadas por la pecaminosidad de la sociedad injusta» (Manuel Sacristán, «Comunicación a las jornadas de ecología y política», en *Pacifismo, ecologismo y política alternativa*, Madrid: Público/Icaria, 2009, p. 11.)

⁵⁹ «Con esta formación social [la burguesa] se cierra, pues, la prehistoria de la sociedad humana» (Karl Marx, «Prólogo», en *Contribución a la crítica de la economía política*, Moscú: Progreso, 1989, p. 8.)

⁶⁰ Una amarga descripción de esta situación puede encontrarse en el «Prefacio: hoy» en Louis Althusser, *La revolución teórica de Marx*, México: Siglo XXI, 1999.

aquellos ultras que sostienen que la ciencia del marxismo es una ciencia acabada que rompe todos los puentes con la ciencia burguesa que ha existido hasta el presente en todos los campos. El objetivo de los auténticos revolucionarios debe ser combatir para que existan laboratorios bien financiados, donde los científicos puedan trabajar con independencia, y para que haya instituciones de control sometidas a criterios democráticos que decidan qué proyectos de investigación se financian, tras debates participativos con todas las personas que pueden estar implicadas en las aplicaciones prácticas de dichos proyectos (un procedimiento de «participación negociada» como propone Patt Devine).⁶¹ No otra cosa quiere decir, en el mundo contemporáneo, la vieja bandera socialista del «control obrero» de la producción.

⁶¹ Patt Devine, *Democracy and Economic Planning: The Political Economy of a Self-Governing Society*, Boulder: Westview Press, 1988.

8. MARXISMO, GÉNERO Y MOVIMIENTOS SOCIALES

Hemos visto cómo los trabajadores en potencia o los no-trabajadores (o incluso segmentos de la sociedad que podrían ser aliados potenciales de los agentes de cambio social) han sufrido la marginación de las desviaciones más obreristas del marxismo, que veían sólo en la clase trabajadora al sujeto revolucionario, una identidad incómoda para muchas personas, pues no respondería a su autoconciencia espontánea. Hemos visto también que en ciertas interpretaciones del marxismo subsiste una ideología productivista e industrialista, reflejo del positivismo, del cientificismo y del racionalismo moderno de raíz cartesiana que infravalora el problema de la explotación de la naturaleza.

En ambos casos, como hemos sostenido, la caricatura del marxismo sectario y reduccionista resulta no corresponderse con lo que en realidad pensaban Marx y los marxistas y con lo que puede deducirse lógicamente de sus aportaciones teóricas. En el presente capítulo, veremos el problema de la lucha contra el **heteropatriarcado** y por la igualdad de género, y trataremos de sacar a la luz, de nuevo, una interpretación del legado de Marx que consideramos la correcta, contra los barbarismos y las deformaciones de ciertos marxismos y anti-marxismos. Comenzaremos nuestra reflexión a partir de las aportaciones de Judith Butler a la polémica con el marxismo reduccionista y economicista.

Judith Butler es una filósofa feminista postestructuralista, conocida por sus aportaciones a la llamada teoría **Queer**, condensadas en sus dos libros más conocidos: *El género en disputa* (1990) y *Cuerpos que importan* (1993). La teoría *Queer* (término de argot que viene a significar «raro» y por extensión *homosexual*) argumenta que la identidad sexual es fundamentalmente una construcción social y simbólica, enfrentándose a todas las perspectivas esencialistas y biologicistas (o naturalistas) que consideran la diferencia y la identidad de género como algo dado fuera de la historia, en una hipotética naturaleza humana. De este modo, Judith Butler podría situarse dentro de la excelsa tradición de crítica de la ideología que desenmascara lo esencial como producto histórico cuyas huellas y cuyas condiciones de aparición han sido encubiertas bajo el uso cotidiano.

La teoría *Queer*, si bien tiende a pasar por alto los factores materiales (biológicos, sociales y económicos) que constituyen la identidad y la subjetividad, pone el acento sin embargo, con acierto, en cuestiones que los movimientos políticos populares, basados tradicionalmente en la identidad masculina (varón heterosexual de

clase obrera) pasaban por alto. Esta teoría también va más allá de las limitaciones de un enfoque estrechamente biologicista sobre la identidad de género. La identidad de género sería el resultado de un efecto de poder. El cuerpo no se define sólo como un objeto de opresión, sino como un campo de batalla en sí mismo, donde se producen movimientos de poder y de contrapoder que definen y modifican los límites del cuerpo.

1. El desencuentro del marxismo y el postestructuralismo

Algunos marxistas han criticado el **postestructuralismo** como un movimiento reactivo y conservador que, tras el activismo de los años 60, optaba por retirarse de la política y por refugiarse en las universidades y en el mundo académico. La crítica de Alex Callinicos en su libro de 1989, *Contra el postmodernismo*, va por esta línea, dirigiendo sus ataques particularmente contra Lyotard y Baudrillard. En una línea similar se pronuncia Terry Eagleton sobre una serie de pensadores y sociólogos británicos. A través de la teoría del discurso y la semiótica, muchos intelectuales de izquierda dieron el paso desde posiciones revolucionarias a un reformismo más suave. En los años setenta y ochenta, los intelectuales de izquierda desecharon rápidamente toda referencia a las clases sociales o a la lucha de clases, refugiándose en el combate contra un economicismo que muy pocos marxistas y socialistas sostenían realmente. Aquella huída política coincidió muy oportunamente, como señala Eagleton, con los años más combativos de la clase obrera inglesa.

2. Movimientos sociales y democracia

Judith Butler da su propia visión de las razones de este desencuentro en un artículo titulado «El marxismo y lo meramente cultural», publicado originalmente en 1997. En este artículo, se propone evaluar dos tipos de afirmaciones, muy extendidas dentro de los debates en los círculos intelectuales de izquierdas:

- La objeción típicamente marxista a la reducción de toda teoría y de todo activismo al estudio de la cultura (reducción del marxismo a los «estudios culturales»).
- La tendencia a relegar los nuevos movimientos sociales a la esfera de lo cultural, despreciándolos e interpretando toda política cultural como fragmentadora, identitaria y particularista.

La idea implícita en estos debates es que el postestructuralismo habría bloqueado al marxismo, junto con cualquier posibilidad de ofrecer explicaciones sistemáticas de la vida social, o de proporcionar normas universales de racionalidad. La posición marxista ortodoxa consideraría que los nuevos movimientos sociales habrían dividido a la izquierda, despojándola de ideales comunes, **fragmentándola** y reduciendo todo activismo a una mera defensa de la **identidad** cultural.

La acusación de que los nuevos movimientos sociales son «meramente culturales» y que un marxismo unitario y progresista debe retornar a un

materialismo basado en un análisis objetivo de clase, presume en sí misma que la diferencia entre la *vida material* y *cultural* es algo estable.⁶²

En realidad, como afirma Butler, lo que tenemos aquí bajo el nombre de «marxismo ortodoxo» (que no tiene nada que ver con el pensamiento de Marx) no es más que un anacronismo teórico que ignora las contribuciones a la teoría marxista desde que Althusser reformulara el modelo base-superestructura y desde las aportaciones teóricas del materialismo cultural. El resurgimiento anacrónico de una distinción entre lo material y lo cultural favorece una táctica que aspira a identificar los nuevos movimientos sociales con lo «meramente» cultural, y lo cultural con lo *derivado* y *secundario*.

Esta ortodoxia reclamaría una unidad que, paradójicamente, volverá a dividir a la izquierda: de un lado los «buenos» universalistas que tienen una perspectiva estratégica unitaria, y por otro los particularistas que dividen las luchas. En realidad, la ortodoxia favorece un conservadurismo social y sexual que relega cuestiones como el sexo o la raza, frente al «auténtico» asunto de la política. Según Butler, la ortodoxia se opone (por «fragmentadores») a unos movimientos progresistas que en realidad son quienes mantienen a la izquierda con vida.

Ahora bien, lejos de fragmentar con su discurso, Judith Butler comprende sensatamente que la articulación de estas luchas (sin reducir unas a otras, sin contraponer unas facciones a otras) es la única forma de construir una verdadera unidad progresista, donde se eviten los **esencialismos**, se eludan los reduccionismos barbáricos (esencialismos, economicismos) y se articule el movimiento político-social como una estructura compleja de luchas solidarias entre sí. La manera que Judith Butler tiene de entender esta unidad no pasa por la mera síntesis (en la forma de una estructura jerarquizada, de un partido o de una organización que comprenda en su seno a todas las movilizaciones) sino por la unidad contradictoria de una multiplicidad de **movimientos** que convergen y se cruzan de manera productiva. Juntos, no necesariamente revueltos, cada uno con su tradición y con su propia identidad:

La única unidad posible no será la síntesis de un conjunto de conflictos, sino una manera de mantener el conflicto en formas políticamente productivas, como una práctica contestataria que exige que estos movimientos articulen sus objetivos bajo la presión ejercida por los otros sin que esto suponga transformarse en los otros.⁶³

Y también:

Cualquiera que sea el universal que se haga posible –y podría darse el caso de que los universales sólo cobraran existencia durante un periodo limitado, como un «destello» en el sentido de Benjamin –será el resultado de una difícil tarea de traducción en la que los movimientos sociales expondrán sus puntos de convergencia sobre un trasfondo de contestación social.⁶⁴

⁶² Judith Butler, «Merely Cultural», en *Social text* 52/53, *Queer Transsexions of Race, Nation and Gender* (otoño/invierno, 1997), p. 265. La traducción es mía.

⁶³ *Ibid.*, p. 269. La traducción es mía.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 270. La traducción es mía.

Esto significa articular la lucha como un encuentro de los distintos movimientos en torno a los mismos problemas que atraviesan a la sociedad. En la cita de arriba Butler, lejos de cualquier culturalismo que le podamos atribuir, parece estar hablando de la contradicción capitalista fundamental y de la lucha de clases como el trasfondo a partir del cual se organiza la respuesta de los movimientos sociales. Este encuentro de distintos movimientos independientes y descentrados tiene un nombre: **democracia**. El futuro de la izquierda depende de la capacidad para articular democráticamente los espacios de lucha y los movimientos, ya que toda imposición externa de una determinada disciplina o de unos fines políticos concretos sólo contribuiría a la ruptura del bloque social progresista y a la desunión de las izquierdas.

3. Familia y género: la vida sexuada y la producción de seres humanos

Contra los críticos «ortodoxos» del postestructuralismo, habría que aventurarse a indagar una sospecha bien incómoda: ¿y si el postestructuralismo, los movimientos sociales y el enfoque en las luchas «culturales» o «transversales» no fueron una retirada voluntaria de personas que se habían escorado hacia posiciones más reformistas, sino un síntoma de un bloqueo histórico en el movimiento obrero y la izquierda tradicional?

Como Judith Butler recuerda en «El marxismo y lo meramente cultural», Marx y Engels habían reconocido que el modo de producción debía incluir formas de asociación social (formas «privadas» de administración de la vida social). Butler cita un pasaje de *La ideología alemana*:

Los hombres, que rehacen diariamente su propia vida, comienzan a crear a otros hombres, a reproducir a los de su clase: se trata de la relación entre hombre y mujer, padres e hijos, la *familia*.⁶⁵

Buena parte de los debates feministas en los años 70 y 80 se dirigían hacia este problema, el de la **familia heterosexual y patriarcal** como elemento indispensable para el modo de producción, y ante todo hacia el problema de la propia producción del género como un factor indispensable en la «producción de seres humanos». Es una profundización en algo que ya Althusser había mencionado: la familia como un Aparato Ideológico, uno más de tantos, privado y descentralizado, que sirve en último término a un fin económico como es la reproducción o producción de seres humanos que serán destinados a un puesto en la producción.

Los «marxistas» ortodoxos, que reprodujeron las peores tendencias economicistas tradicionales, fueron en buena medida responsables al no haber articulado, en vísperas de la gran ofensiva neoliberal, una respuesta a este y a otros muchos problemas que se situaban aparentemente en «el extremo opuesto» del arco económico-cultural. Como si la vieja y buena clase obrera estuviera al margen de cuestiones «accesorias» como la **raza** o el **género**, como si los obreros no fueran obreros porque están racializados y sexualizados,⁶⁶ y sometidos a una ideología hegemónica que reproduce sus condiciones materiales de existencia bajo un modo de producción capitalista. Para articularse como una fuerza de ruptura, el bloque social transformador tiene que conocer esas condiciones materiales de existencia, donde los sujetos se hallan **compartimentados**, separados, estratificados y atomizados. Crear, a

⁶⁵ Cit. en *Ibid.*, p. 271. La traducción es mía.

⁶⁶ Hemos hablado de esto en el segundo capítulo, cuarto epígrafe.

partir de esta realidad, una fuerza de ruptura que coaligue los diversos intereses a corto plazo, y que los remita al horizonte común de una sociedad democrática y solidaria.

4. La lucha contra el patriarcado no es el problema de un solo género

En un documento que sería más tarde incorporado a los Estatutos del I Congreso de la Internacional de 1872 en La Haya, Marx escribió que «la emancipación de la clase obrera debe ser obra de los obreros mismos». ⁶⁷ Esta es una frase que a menudo es sacada de contexto y aplicada erróneamente en lo que respecta a la opresión de género. Hay gente de izquierdas que opina, sinceramente y sin mala intención, que la liberación de las mujeres debe ser una tarea de las mujeres mismas. Así, si en general todos los oprimidos deben luchar por su propia emancipación, el problema de género puede relegarse como una lucha de las mujeres (algo que tiende a *feminizar* ciertas responsabilidades y áreas de activismo en las que no veremos a hombres asumiendo un compromiso pleno).

Ahora bien, la opresión de género no incumbe sólo a un género en concreto. El problema reside en la misma **división** y posterior **jerarquización** entre hombres y mujeres, a los que se asignan roles sociales tradicionales. Para liberar a las mujeres de su rol, al mismo tiempo debemos despojar a los hombres del suyo. La cuestión de género no es la cuestión de un género, ni la lucha de un género, sino la lucha contra la propia división que segrega a los sujetos a partir de su género y los trata de manera desigual, condenando a uno de ellos a la dependencia económica, a la invisibilidad y a un más acusado riesgo de pobreza. Por eso se debe hablar no sólo de lucha feminista, sino más bien de lucha contra el **heteropatriarcado**.

La separación, división y jerarquización heteropatriarcal existe y se reproduce porque resulta **funcional** para una economía capitalista. Decíamos que para que el sistema capitalista pudiera mantenerse en el tiempo, debían **reproducirse** las condiciones de la producción capitalista: reponerse los medios de producción consumidos en el proceso, así como la fuerza de trabajo de los obreros. Sobre cómo esta reproducción precisa de la explotación de género decía Gramsci en «Americanismo y fordismo», desmintiendo a aquellos que tachan a los marxistas de no preocuparse por la causa de la mujer: «el nuevo industrialismo desea la monogamia, quiere que el hombre-trabajador no disipe sus energías nerviosas en la búsqueda desordenada y excitante de la satisfacción sexual ocasional». ⁶⁸ En otras palabras, el desarrollo capitalista desde sus inicios debe formar a una clase trabajadora disciplinada laboralmente y moralmente, exigiendo la estabilidad vital de los trabajadores en el seno de la familia patriarcal, donde la esposa debe quedar reducida a un elemento pasivo, asistente del varón. Esto es necesario por una cuestión doble.

Por una parte, los trabajadores deben **engendrar** nuevas generaciones de trabajadores. Para garantizar que esto sucedía a un ritmo adecuado a las necesidades del desarrollo económico capitalista (que necesita una sobreabundancia de manos para que los salarios se mantengan por debajo de su valor) desde los orígenes de este sistema la mujer fue apartada de la toma de decisiones respecto de su propio cuerpo: «el Estado no ha escatimado esfuerzos en su intento de arrancar de las manos femeninas el control de

⁶⁷ Karl Marx, «Estatutos generales de la Asociación Internacional de los Trabajadores», en Karl Marx y Friedrich Engels, *Obras escogidas*, t. 1, Madrid: Akal, 1975, p. 398.

⁶⁸ Antonio Gramsci, «Americanismo y fordismo», en *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*, Buenos Aires: Nueva Visión, 2003, p. 309.

la reproducción y la determinación de qué niños deberían nacer, dónde, cuándo o en qué cantidad». ⁶⁹

Por otra parte, alguien tiene que ejercer la función de asistente de la reproducción efectiva de una fuerza de trabajo explotada y alienada, agotada tras la jornada laboral, en unas condiciones de división del trabajo que hacen que muchos varones no posean las destrezas suficientes siquiera para cocinar su propio alimento o mantener su propio hogar. El obrero deshumanizado, que se deja toda la energía en su empleo, acepta las premisas de una ideología patriarcal, funda un hogar y explota a otra parte de la relación conyugal. Esta explotación de género, del trabajo doméstico y de **cuidados** de las mujeres, que no es reconocido como tal trabajo, abarata el coste de la fuerza de trabajo del trabajador empleado, al existir una parte de la población mundial dedicada a asistir a los trabajadores, a proveerles de un servicio socialmente necesario que sería demasiado caro retribuir con un salario, o satisfacer por medio del desarrollo de **servicios** provistos por medio del Estado. Precisamente en el contexto neoliberal de una ofensiva cada vez más violenta contra la inversión pública (que debiera ser financiada por medio de impuestos progresivos), la opresión de la mujer vuelve a ser reafirmada por las derechas, que tratan de legitimar el discurso patriarcal. ⁷⁰

El capital domina separando y dividiendo. Los trabajadores y los que quieren trabajar. Los que producen y los que reproducen. Los blancos y los negros, los asiáticos, los latinos, los magrebíes, los gitanos. Los cristianos y los fundamentalistas islámicos. Los varones y las mujeres. En todos estos casos, el capital fuerza a las personas corrientes a que ellos mismos se opriman entre sí. En un mundo donde el trabajo se repartiera de forma equitativa y las personas no precisaran de explotarse las unas a las otras para hacerse con una posición más ventajosa, podrían quizá darse las condiciones para acabar definitivamente con la explotación y la discriminación por razones de sexo, raza, o religión.

Marx escribió en *El manifiesto comunista* que la clase burguesa había desempeñado en la historia un papel altamente revolucionario, destruyendo las relaciones feudales y patriarcales, no dejando subsistir más vínculo entre las personas que el del frío interés y el cálculo egoísta. ⁷¹ Como vemos, esto dista mucho de la realidad. Ni los burgueses se opusieron siempre a las estructuras feudales (durante las grandes revueltas de la Edad Media estuvieron de parte de los nobles y en contra de los campesinos y artesanos), ni demolieron todas las formas de tradicionalismo, de superstición o de misticismo religioso. Pero sí es cierto que las tradiciones que mantuvieron (o inventaron) prosperaron porque en última instancia eran de utilidad para el desarrollo económico capitalista.

Ideologías o tradiciones que parecen reproducirse por su propia inercia resultan hallarse condicionadas por la historia. Las ideologías más poderosas se disolvieron cuando las personas cambiaron su modo de vivir, y a la inversa, nuevos modos de vida y nuevas luchas por el poder trajeron consigo nuevas tradiciones inventadas. A veces es

⁶⁹ Silvia Federici, *Calibán y la bruja*, Madrid: Traficantes de sueños, 2010, pp. 140-141.

⁷⁰ «El desarrollo de las personas que forman una sociedad no es un asunto ni familiar, ni de mujeres, sino que debe ser una responsabilidad colectiva. El Estado y las instituciones públicas deben asumir su responsabilidad de garantizar el derecho de cualquier persona a ser atendida y cuidada, siempre y cuando esta no pueda por sí sola. Pero la política económica neoliberal camina en otro sentido: recorte en gasto público y privatización de los servicios sociales» (*Documento aprobado por la Conferencia de Lucha contra el Patriarcado de la UJCE*, disponible en <http://archivo.juventudes.org/textos/UJCE/Lucha%20contra%20el%20patriarcado.pdf>, [4/2013] p. 19.)

⁷¹ Karl Marx y Friedrich Engels, *El manifiesto comunista*, Moscú: Progreso, 1990, p. 29.

difícil aventurarse fuera de estos modos de pensar heredados. Pero no hay duda de que, pese a todo, sí podemos luchar para cambiar sus fundamentos materiales y económicos, y evitar que las futuras generaciones padezcan estas costumbres bárbaras que tan extendidas se encuentran en nuestro tiempo. Las ideologías sexistas, racistas, fundamentalistas... subsisten porque tienen un fundamento material y económico: *un sistema capitalista cuyas contradicciones deben canalizarse por medio de una aplicación desigual de la explotación y la violencia.*

EPÍLOGO: LA CRISIS DE LOS COMUNES

Este pequeño libro es, ante todo, una invitación para que los marxistas y los no marxistas sepan romper las barreras que separan un mismo impulso emancipador. Por una parte, necesitamos un marxismo no dogmático, abierto a las nuevas necesidades y problemas que existen en las sociedades actuales, así como a las nuevas formas de organización popular. Pero por otro lado, hay que reivindicar una y otra vez que, sin conocer el legado de Marx, resultaría imposible articular una solución anticapitalista al dramático cúmulo de contradicciones y crisis que nos amenaza en pleno siglo XXI:

Vivimos en una **crisis ecológica**, motivada por un desarrollo económico concebido como una carrera por y para la ganancia privada. Ante esta amenaza, la división de intereses y la falta de compromiso entre los países del globo nos lleva al umbral de una catástrofe sin precedentes.

Vivimos en una **crisis cultural**, porque el mundo actual, tecnificado, donde todos tenemos la tendencia a compartir información y a trabajar en redes, entra en contradicción directa con la privatización de la información y de un trabajo social colectivo que es patrimonio común de toda la humanidad.

También vivimos en una **crisis democrática**, que no ayuda a resolver las crisis anteriormente mencionadas. Estamos sufriendo una escisión del *demos* (del pueblo) y un reparto desigual de derechos que atenta contra colectivos tradicionalmente maltratados como inmigrantes, mujeres, jóvenes, ancianos, etc. La democracia, como procedimiento sometido a un marco legal racionalmente justificado y consensuado, está siendo maltratada, descafeinada y secuestrada por intereses económicos de una minoría que no somete su poder a ningún tipo de control democrático.

Y finalmente, existe, como siempre ha existido, una contradicción económica que ha estallado en forma de **crisis económica**. Y creo, como marxista, que esta contradicción económica se encuentra en la base de las crisis que hemos enumerado.⁷² En todos aquellos casos nos hallamos ante una contradicción entre la universalidad de un bien común compartido por todos los seres humanos (el nicho ecológico, la comunidad social y cultural, la sociedad política democrática) y su apropiación regida por el interés privado y por las exigencias económicas de un modo capitalista de producción.

Vivimos en una crisis general del sistema. Y es una crisis de todas estas dimensiones que nos identifican, nos constituyen y nos vinculan los unos a los otros. Es la crisis de un común que nos define: lo común del trabajo; lo común de la contribución creativa a una cultura global y universal; lo común de la habitación de espacios

⁷² Slavoj Žižek, «How to begin from the beginning», en *New Left Review*, 57 (mayo-junio 2009), p. 53.

públicos, de compartir unos recursos naturales como el suelo, el agua, el aire... y en definitiva un precario nicho ecológico. La defensa de nuestra colectividad pasa por mantener todo esto como un patrimonio común, compartido y sometido a un control democrático. Necesitamos una planificación democrática de la economía, la cultura y la ecología. Y para este problema, Marx y los marxistas ofrecieron la propuesta política más coherente del último par de siglos: el **socialismo**.

BIBLIOGRAFÍA

- ALTHUSSER, Louis: *La revolución teórica de Marx*. Madrid: Siglo XXI, 1999.
- BLACKWATER, Bill: «The denialism of progressive environmentalists», en *Monthly Review*, Vol. 64, nº 2 (june 2012), en <http://monthlyreview.org/2012/06/01/the-denialism-of-progressive-environmentalists> (4/2013).
- BRAIDOTTI, Rosi (ed.): *The history of continental philosophy. Volume 7. After poststructuralism: transitions and transformations*, Durham: Acumen, 2010.
- BUSQUETA, José Manuel: «Breve introducción a las teorías de la crisis», en *Seminario Taifa - Informes de Economía crítica*, nº 6 (junio 2009), disponible en http://informes.seminaritaifa.org/files/2009/08/Informe_06_ES.pdf (4/2013).
- BUTLER, Judith: «Merely Cultural», en *Social text* 52/53, *Queer Transexions of Race, Nation and Gender* (otoño/invierno, 1997), pp. 265-77.
- CANSINO POZO, Desiderio: «¿Es posible un crecimiento económico sin deterioro ecológico? Una aproximación desde los esquemas principales de razonamiento económico». Trabajo de máster, UCM, 2010.
- CLARK, John P.: *The anarchist moment*, Montreal: Black Rose Books, 1984.
- DEVINE, Patt: *Democracy and Economic Planning: The Political Economy of a Self-Governing Society*, Boulder: Westview Press, 1988.
- ENGELS, Friedrich: *El Anti-Dühring*, Barcelona: Edicions Avant, 1987.
- _____ : «Carta a F. Mehring» de 14 de julio de 1893, en Karl Marx y Friedrich Engels, *Obras escogidas*, t. 2, Madrid: Akal, 1975, pp. 530-34.
- _____ : «Carta a J. Bloch» de 21-22 de septiembre de 1890, en Karl Marx y Friedrich Engels, *Obras escogidas*, t. 2, *O. Cit.*, pp. 520-22.
- _____ : «Del socialismo utópico al socialismo científico», en Karl Marx y Friedrich Engels, *Obras escogidas*, t. 2, pp. 92-161.
- _____ : «Prólogo a la tercera edición», en Karl Marx, *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*. Madrid: Alianza, 2003, pp. 183-85.
- FEDERICI, Silvia: *Calibán y la bruja*, Madrid: Traficantes de sueños, 2010.
- FERNÁNDEZ BUEY, Francisco: *Marx (sin ismos)*, Barcelona: El viejo topo, 2004.
- FERNÁNDEZ STEINKO, Armando: *Izquierda y republicanismo*, Madrid: Akal, 2010.
- FERRATER MORA, José: *Diccionario de Filosofía*, Barcelona: Ariel, 2001.
- FUKUYAMA, Francis: *The end of history and the last man*, New York: Free Press, 2006.

- GRAMSCI, Antonio: «Americanismo y fordismo», en *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*, Buenos Aires: Nueva Visión, 2003, pp. 283-340.
- HALL, Stuart: «The Toad in the Garden: Thatcherism among the Theorists», en NELSON, Cary y GROSSBERG, Lawrence (eds.): *Marxism and the Interpretation of Culture*, University of Illinois, 1988, pp. 35-57.
- HARDT, Michael y NEGRI, Antonio: *Multitud*. Barcelona: DeBolsillo, 2006
- HARVEY, David: *Breve historia del neoliberalismo*, Madrid: Akal, 2007.
- JAMESON, Fredric: *El postmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Barcelona: Paidós, 1991.
- KOTZ, David M.: «Financialization and neoliberalism» (working paper), disponible en http://people.umass.edu/dmkotz/Fin_and_NL_08_09.pdf (4/2013).
- KUHN, Thomas S.: *La estructura de las revoluciones científicas*, México, F.C.E., 2006.
- LEBOWITZ, Michael A.: *The contradictions of real socialism*, New York: Monthly Review Press, 2012.
- _____ : *The socialist alternative: real human development*, New York: Monthly Review Press, 2010.
- LENIN, Vladimir Illich Ulianov: «El Estado y la revolución», en *Obras escogidas en tres tomos*, t. 2, Moscú: Progreso, 1975, pp. 291-389.
- _____ : «La enfermedad infantil del izquierdismo en el comunismo», en *Obras escogidas en tres tomos*, t. 3, Moscú: Progreso, 1975, pp. 349-434.
- _____ : «Quiénes son los “amigos del pueblo” y cómo luchan contra los socialdemócratas», en *Obras completas*, t. 1. Moscú: Progreso, 1981, pp. _____
- _____ : «Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo», en *Obras escogidas en tres tomos*, t. 1, Moscú: Progreso, 1975, pp. 61-65.
- MARX, Karl: «Carta a P. V. Annenkov» en Karl Marx y Friedrich Engels, *Obras escogidas*, t. 2, Madrid: Akal, 1975, pp. 469-81.
- _____ : *Contribución a la crítica de la economía política*, Moscú: Progreso, 1989.
- _____ : «Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel», en Karl Marx y Arnold Ruge, *Los anales franco-alemanes*, Barcelona: Martínez Roca, 1970, pp. 101-116.
- _____ : Crítica del programa de Gotha, en Karl Marx y Friedrich Engels, *Obras escogidas*, t. 2, Madrid: Akal, 1975, pp. 5-42.
- _____ : *El capital* (8 vv.) Madrid/Buenos Aires: Siglo XXI, 1975-1981.
- _____ : *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*. Madrid: Alianza, 2003.
- _____ : *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1852*, t. 2, México/Buenos Aires/ Madrid: Siglo XXI, 2007.
- _____ : «Estatutos generales de la Asociación Internacional de los Trabajadores», en Karl Marx y Friedrich Engels, *Obras escogidas*, t. 1, Madrid: Akal, 1975, p. _____
- _____ : *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Barcelona: Grijalbo, 1975.
- _____ : «Salario, precio y ganancia», en Karl Marx y Friedrich Engels, *Obras escogidas*, t. 1, Madrid: Akal, 1975, pp. 410-465.
- MARX, Karl y ENGELS, Friedrich, *El manifiesto comunista*, Moscú: Progreso, 1990.
- _____ : *La ideología alemana*, Barcelona: L'Eina, 1988.
- _____ : *Obras escogidas*, 2 tomos, Madrid: Akal, 1975, pp. 469-81.
- MEHRING, Franz: *Carlos Marx*, Barcelona: Grijalbo, 1968.

- RAVENTÓS, Daniel: «Prólogo», en Y. Vanderborght y P. Van Parijs, *La renta básica: una medida viable de lucha contra la pobreza*, disponible en <http://www.nodo50.org/redrentabasica/textos/index.php?x=510> (4/2013).
- SACRISTÁN, Manuel: *Pacifismo, ecologismo y política alternativa*, Madrid: Público/Icaria, 2009.
- _____ : «Reflexión sobre una política socialista de la ciencia», en *Gaceta sindical: reflexión y debate*, N.º. 6 (2005), pp. 289-316.
- SÁNCHEZ IGLESIAS, Eduardo: *Del XVIII Congreso a la Alternativa Social, Democrática y Anticapitalista*, Madrid: Secretaría de Formación PCE, 2012.
- SWEEZY, Paul M.: «More (or less) on Globalization», en *Monthly Review* 49, n.º 4 (septiembre 1997), disponible en <http://monthlyreview.org/1997/09/01/more-or-less-on-globalization> (4/2013).
- _____ : *Teoría del desarrollo capitalista*, Barcelona: Hacer, 2007.
- VAN PARIJS, Philippe: «Renta Básica y derechos humanos. Entrevista a Philippe Van Parijs», en www.sinpermiso.info (18/12/2005), disponible en <http://www.sinpermiso.info/textos/index.php?id=287> (4/2013).
- VILAR, Pierre: *Crecimiento y desarrollo*, Barcelona: Crítica, 2001.
- ŽIŽEK, Slavoj: «How to begin from the beginning», en *New Left Review*, 57 (mayo-junio 2009), pp. 43-55.

Documentos:

- Documento aprobado por la Conferencia de Lucha contra el Patriarcado de la UJCE*, disponible en <http://archivo.juventudes.org/textos/UJCE/Lucha%20contra%20el%20patriarcado.pdf>, (4/2013).

Acerca del autor...

Mi nombre completo es Luis Felip López-Espinosa. Nací en Málaga en 1985, y me licencié en Filosofía en 2008. Soy doctor por la UNED (2013) con una tesis sobre el concepto de ideología en Žižek y Althusser, titulada *El problema de la interpelación. La teoría psicoanalítica de la ideología (Slavoj Žizek y la escuela eslovena)*.

Mis líneas de estudio son la teoría de la ideología, la filosofía marxista (con especial atención a la perspectiva althusseriana) y la teoría psicoanalítica tal como se encuentra formulada por Jacques Lacan y desarrollada en sus aplicaciones filosóficas y políticas por parte de la Escuela de Eslovenia. Sobre estas temáticas he publicado una decena de artículos académicos en revistas como *Daímon*, *International Journal of Žižek Studies* o *Décalages*.

Más en mi página web personal:
<http://enuntrenenmarcha.googlepages.com>

Y en mi blog:
<http://enuntrenenmarcha.wordpress.com>