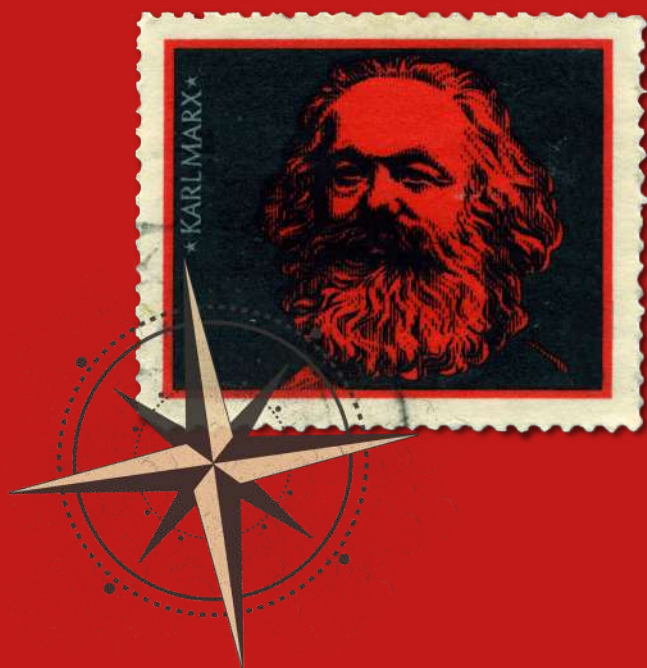


KARL MARX AL SUR

Educación, ética, derechos y tecnología

José Carlos García Ramírez



Karl Marx al Sur

García Ramírez, José Carlos

Marx al Sur : educación, ética, derechos y tecnología /
José Carlos García Ramírez. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de
Buenos Aires : CLACSO ; Chimalhuacán : Tecnológico de Es-
tudios Superiores ; México DF : Otras Voces en Educación ;
Tecnológico Nacional de México, 2021.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga

ISBN 978-987-722-954-7

1. Acceso a la Educación. 2. Nuevas Tecnologías. I. Título.
CDD 370.114

Arte de tapa: Ramiro López Crespo

Diseño interior: Ana Uranga

Karl Marx al Sur

Educación, ética, derechos y tecnología

José Carlos García Ramírez





CLACSO

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales

Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

CLACSO Secretaría Ejecutiva

Karina Batthyány - Secretaria Ejecutiva

María Fernanda Pampín - Directora de Publicaciones

Equipo Editorial

Lucas Sablich - Coordinador Editorial

Solange Victory - Gestión Editorial

Nicolás Sticotti - Fondo Editorial



LIBRERÍA LATINOAMERICANA Y CARIBEÑA DE CIENCIAS SOCIALES

CONOCIMIENTO ABIERTO, CONOCIMIENTO LIBRE

Los libros de CLACSO pueden descargarse libremente en formato digital o adquirirse en versión impresa desde cualquier lugar del mundo ingresando a www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana

Karl Marx al Sur. Educación, ética, derechos y tecnología (Buenos Aires: CLACSO, julio de 2021).

ISBN 978-987-722-954-7

© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales | Queda hecho el depósito que establece la Ley 11723.

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su almacenamiento en un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio electrónico, mecánico, fotocopia u otros métodos, sin el permiso previo del editor. La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

CLACSO

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina

Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875 | <clacso@clacsoinst.edu.ar> | <www.clacso.org>



Este material/producción ha sido financiado por la Agencia Sueca de Cooperación Internacional para el Desarrollo, Asdi. La responsabilidad del contenido recae enteramente sobre el creador. Asdi no comparte necesariamente las opiniones e interpretaciones expresadas.

Índice

| | |
|--------------------|----|
| Presentación | 9 |
| Introducción | 13 |

PRIMERA PARTE. Vida y educación

| | |
|---|----|
| Periplo de vida..... | 25 |
| La educación como transformación | 29 |
| Consideración abstracta: el proceso educativo | 32 |
| Consideración concreta: la educación popular..... | 36 |

SEGUNDA PARTE. Ética y corporalidad

| | |
|--|----|
| Debate entre economía y ética: la corporalidad viviente..... | 45 |
| Acumulación por despojo y orígenes del subdesarrollo..... | 59 |

TERCERA PARTE. Derechos de dominación y derechos emancipatorios

| | |
|---|-----|
| La propiedad privada..... | 75 |
| La racionalidad jurídico-burguesa | 80 |
| Crítica a la teoría del contrato..... | 89 |
| Fenomenología de la violencia..... | 94 |
| La resistencia organizada como derecho..... | 99 |
| Derecho humano emancipatorio | 106 |

CUARTA PARTE. La cuestión tecnológica

| | |
|--|-----|
| Teoría de la tecnología: historia e innovación | 115 |
| Contradicción entre tecnología y trabajo: el desempleo | 125 |

| | |
|--|-----|
| Tecnología, trabajo vivo y transferencia de plusvalor | 132 |
| Tecnologías hegemónicas <i>versus</i> tecnologías para el desarrollo nacional | 137 |
| ¿Nueva industria y modelo “empresarial” alternativo? | 147 |
| A modo de conclusión: Marx al Sur global y el buen vivir | 153 |
| Fuentes de consulta | 163 |
| Sobre el autor | 171 |

Presentación

Con este primer libro de nuestro proyecto editorial del Centro Internacional de Investigaciones-Otras Voces en Educación (CII-OVE), miembro pleno del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), comenzamos a abrir uno de tantos caminos que nos llevan a la construcción de conocimientos y saberes, siguiendo la “filosofía de acceso abierto”, como bien apuntala la directriz programática de CLACSO. Qué mejor que dar este primer paso con una obra que dilucida a un referente mundial que no caduca, por el contrario, está más vigente que nunca en nuestra compleja actualidad: Karl Marx.

Karl Marx al Sur. Educación y ética, derechos y tecnología resume profundamente los pensamientos del filósofo alemán con un lenguaje sencillo y riguroso a la vez (dos cosas muchas veces difíciles de conciliar). Los temas de este libro son de gran relevancia para docentes, investigadoras(es), académicas(os), entre otras y otros que luchan y se organizan por la defensa de los derechos humanos con el objetivo de construir, a partir de esa otra educación, sociedades justas, libres, racionales y humanizadas.

En la presente obra, José Carlos García Ramírez, filósofo que hoy en día trabaja aspectos vinculados a la descolonización epistemológica en las tecnologías, ética y teoría crítica, invita a leer a Marx de forma creativa y sugerente. De manera indudable, el autor traza un

camino epistemológico e histórico a partir de las contradicciones y tensiones entre el capitalismo y su modelo político-económico neoliberal, con las experiencias de los sistemas económicos comunales, de la convivencia y respeto a la naturaleza, de los derechos humanos y de las educaciones populares existentes en Nuestra América.

La obra muestra que la ética, por ejemplo, en Marx es fundamento de toda praxis organizacional militante que inicia el proceso de toma de conciencia y repudia todo tipo de injusticias generadas por cualquier forma de sistema hegemónico.

Por otro lado, la educación tecnológica es de vital importancia para el desarrollo de cualquier región: esta debe ser de carácter universal para que todo sujeto tenga acceso a una formación educacional tecnológica liberadora, humanizada. Las tecnologías, desde la perspectiva de Marx, según el autor, deben de estar al servicio de los pueblos para su desarrollo en comunalidad, respetando el equilibrio de nuestra madre naturaleza y no como medios para alcanzar las mayores ganancias posibles explotando los cuerpos de las y los trabajadores-consumidores y a la naturaleza, tal como las viene desarrollando la lógica capitalista.

En este sentido, si bien Marx no construye una propuesta acabada sobre la educación, los derechos humanos, la ética o las tecnologías, en la obra que tiene usted en sus manos encontrará toda una red de categorías y presupuestos que el autor reconstruye desde las diferentes obras escritas por el pensador de Tréveris.

El presente libro no es un discurso reproductor del marxismo clásico europeo o norteamericano. Por el contrario, es una obra pequeña pero sustantiva, porque está dirigida no solamente al público especialista en ciencias sociales o economía política, sino también a los pedagogos, los trabajadores agrícolas y obreros, los tecnólogos, las mujeres, las personas de la tercera edad, los ecologistas, las comunidades originarias de América Latina y el Caribe.

García Ramírez construye y propone rutas innovadoras a partir de tópicos como “la vida”, “la felicidad”, “relaciones sociales *versus* relaciones comunitarias”, “modos de vida” “propiedad comunal”,

“emancipación”. José Carlos García interconecta estos conceptos diseñados por Marx con otras formas de enunciación contenidas en los relatos o cosmovisiones de pueblos originarios de Nuestra América; por ejemplo, las categorías del buen vivir, de la felicidad o de la madre Tierra. Seguramente, ese ejercicio comparativo posibilitará la generación de nuevas hermenéuticas de carácter crítico que podrían abrir, en el futuro, interesantes discusiones.

Es realmente un júbilo pedagógico-intelectual leer esta obra que reúne dialéctica y dialógicamente la praxis vivencial desde, por y para el Sur global, como espacio-tiempo geopolítico cunero de resistencias a partir de algunas enunciaciones de Marx reunidas en esta investigación.

Invito, pues, no solo a leer los análisis, reflexiones y propuestas planteadas en este libro, sino también a vivenciarlas, puesto que, si estas quedan en lo abstracto, entonces se realizará “una tarea insuficiente y pobre”, como dice el autor.

¡Bienvenida sea esta edición, pues estoy seguro de que animará el espíritu del Centro Internacional de Investigaciones-Otras Voces en Educación para recibir propuestas crítico-analíticas posibles de publicación en el futuro!

*Luis Miguel Alvarado Dorry
Investigador y editor del CII-OVE
Verano, 2020.*

Introducción

El año 2020 será imborrable de la memoria histórica. La pandemia de Covid-19 ha sacudido los dispositivos sanitarios a escala mundial y ha cuestionado la pretendida “neutralidad valorativa” de las ciencias experimentales junto con sus grandes procesos ensayísticos en los laboratorios bioquímico-tecnológicos, nucleares y de Artificial Intelligence . De manera esencial, también ha dañado las estructuras básicas de sobrevivencia humana, por ejemplo, el impacto que ha tenido en el mercado laboral.

Aún no existen análisis serios sobre la magnitud del golpe que viene dando el Covid-19 en la vida económica de los países. El llamado “coronavirus” viene acelerando procesos que previamente gobernantes, burocracias de gobierno, empresarios e intelectuales de las distintas áreas del conocimiento (ciencias sociales, pedagógicas, psicológicas, administrativas, tecnológicas) venían intuyendo. Por ejemplo, la sustitución de los espacios de trabajo en los edificios asentados en las ciudades por el espacio doméstico o trabajo en casa (*homeoffice*). El aula de la escuela, por el hogar, también, para clases *online*. En esta pandemia, muchos pierden y pocos ganan. La mayoría de la gente corre el riesgo de perder el empleo y algunas pequeñas o medianas empresas sufren por falta de ventas. Unos pocos pueden incrementar sus ganancias en un santiamén. Tal es el caso del gigante estadounidense Amazon, experto en sitios Web, el cual ganó por

segundo 11 mil dólares entre los meses de marzo y julio. De agosto a septiembre subió a 17 mil dólares por segundo.

Los titanes y héroes del capitalismo de este siglo, como Bill Gates, han dicho también que quien controle las innovaciones en ciencia y tecnología, así como los inventos clínicos, controlará a la mayoría de los países. Pero no solo es una cuestión de controlar países y economías, el problema estriba en algo más: tensiones y violaciones a los contratos labores, reducción del tiempo de trabajo necesario, caída de sueldos y salarios, recorte de empleados, explotación laboral y, finalmente, aumento de la tasa de desempleo. El *homeoffice*, puede ser un paliativo laboral, pero no garantiza su permanencia, ni mucho menos la calidad del servicio o producto elaborado, como bien dice Lena Beche, en una interesante entrevista del portal alemán, “Bundeszentrale für Politische Bildung”¹.

¹ La entrevista realizada a la politóloga Lena Becher lleva como título: “Corona-Krise: Was sind die Folgen für den Arbeitsmarkt?”. Ella señala que si bien la pandemia del coronavirus vino a acelerar los procesos de la información y la comunicación de las tecnologías digitales y, a la vez, a modificar/instaurar nuevos modos y estilos de vida, tanto en el turismo, la industria del entretenimiento, los sistemas educativos, los negocios y casi en todo lo que tiene que ver con el sector de los bienes y servicios, sin embargo, advierte que las sociedades y gobiernos tendrán la obligación ética de entender que las tecnologías digitales, por ejemplo, no son un fin en sí mismo. Si se cree eso último, se correrá el riesgo de convertir al ser humano en un medio, en “algo” cosificado, alienado. Eso significaría, por un lado, el triunfo de la utopía de la sociedad tecno-digitalizada y, por el otro, la “muerte” o sumisión de los derechos laborales justos. Lo mismo para que las empresas y la industria sobrevivan, se requiere de estrategias políticas responsables. Dice Becher: “Personen, die für das tägliche Funktionieren unseres Gesellschaftssystems zuständig sind und vorher teils nicht gesellschaftlich wahrgenommen wurden, geraten durch die Corona-Krise in den Fokus der Öffentlichkeit. Das betrifft beispielsweise Beschäftigte im Einzelhandel, in der Lagerei und der Logistik, saisonale Arbeitskräfte, Pflegerinnen und Pfleger oder medizinisches Personal. Nun wird auch über die Arbeitsbedingungen in diesen Berufsgruppen gesprochen – und die sind nicht gut: Die Löhne sind niedrig, die Arbeit anstrengend. Vielfach sind davon Frauen betroffen. Zugleich ist in diesen Berufsgruppen der Organisationsgrad, beispielsweise mit Blick auf die Mitgliedschaft in Gewerkschaften, häufig sehr niedrig. Wir können meiner Meinung nach daher nicht davon ausgehen, dass das aktuelle gesellschaftliche Bewusstsein für die Relevanz dieser Berufe zu langfristigen, greifbaren Verbesserungen der Arbeitsbedingungen führt. Es besteht eher die Gefahr, dass nach der Corona-Krise eine Art globale Amnesie <Las personas que son responsables del funcionamiento diario de nuestro sistema social y

El Covid-19 no es un agente etiopatológico proveniente de la nada o surgido de murciélagos y mariscos chinos (Organización Mundial de la Salud, 09/05/2020). Por supuesto, tiene como agentes transmisores a ciertos organismos vivos que, por interacción, llegan al ser humano. El problema no estriba en el argumento sociosanitario. El punto central es que el coronavirus, ante todo, es una respuesta biológica de las relaciones sociales de producción y de la manera en la que el ser humano se relaciona con la naturaleza, con el planeta Tierra. Esas relaciones son estructurales o sistémicas y obedecen a grupos transnacionales que se reproducen exitosamente bajo el sistema capitalista². Dicho sistema geopolítico, financiero y comercial (de igual manera los sistemas planificados de Rusia y China), ha

que anteriormente no eran visibles socialmente, están ahora saliendo a la luz pública debido a la crisis del Coronavirus: me refiero a los empleados del comercio minorista, los almacenistas, vigilantes, cargadores, los trabajadores de temporada, las enfermeras y el personal médico. Ahora la gente habla de las condiciones laborales en estos grupos profesionales, las cuales, no son buenas: los salarios son bajos, el trabajo es extenuante. Las mujeres a menudo se ven afectadas por dichas condiciones. Al mismo tiempo, el grado de organización de estos grupos profesionales, por ejemplo, en lo que respecta a la afiliación a sindicatos, suele ser muy baja. En mi opinión, por lo tanto, no podemos asumir que la actual conciencia social sobre la relevancia de estas profesiones conduzca a mejoras tangibles a largo plazo en las condiciones de trabajo. Existe un mayor riesgo de que después de la crisis de Coronavirus se produzca una especie de amnesia global.>” (Becher, 2020). Esa amnesia global puede significar que los gobiernos no asuman responsabilidades para establecer reformas y derechos laborales justos. En ese sentido, como veremos más adelante, Marx tenía mucha razón al haber pronosticado que, en el futuro, la vida y el trabajo humano serán los temas por excelencia a discutir en cualquier geografía y momento histórico: el Coronavirus le vino a dar la razón a Marx.

² Boaventura de Sousa, en su reciente libro, *La cruel pedagogía del virus*, postula dos argumentos centrales: por un lado, dice que la actual pandemia solo representa un efecto que agudiza las crisis de los sistemas político, económico social y, ahora, sanitario las cuales ponen en jaque a “la población mundial sometida”. Pero desde otro ángulo, el cual me parece de mayor profundidad, la pandemia puede ser interpretada como castigo y premio, como enfermedad mortal para las mayorías y sanación (en términos de ganancia económica) para los mercados financieros monopolizadores de las tecnologías, las ciencias y los grandes laboratorios. Utilizando una metáfora teológica, Boaventura concluye: “A diferencia de dios, el mercado es omnipresente en este mundo y no en el más allá. Y, a diferencia del virus, es una bendición para los poderosos y una maldición para todos los demás” (Boaventura, 2020: 20, 33).

venido generando desequilibrio ecológico con consecuencias dramáticas debido a las desigualdades sociales y económicas: ese ha sido el caldo de cultivo de la primera pandemia global en la segunda década del siglo XXI.

Hoy, más que nunca, volver a Marx de manera definitiva significa entender por qué la pandemia del Covid-19 es un efecto más producido por la modernidad capitalista. Con mirada prospectiva, anunciaba el joven Marx lo siguiente: “En este momento crítico, explota uno de los contagios que anteriormente parecería un absurdo: la epidemia de la sobreproducción (In diesem kritischen Moment explodiert eine der Ansteckungen, die bisher absurd erschienen: die Epidemie der Überproduktion)”. El término *Überproduktion* refiere a la sobreexplotación, tanto del trabajo humano como de la naturaleza: todo por aumentar las tasas de ganancia y la concentración de riqueza en pocas manos, a costa de generar desequilibrios (catástrofes ambientales) y desvalorizar la vida humana sin piedad alguna.

Bajo el contexto pandémico se fue fraguando el presente libro dedicado a explorar, desentrañar y problematizar algunas categorías (muchas veces desdeñadas por la ortodoxia contemporánea seguidora del marxismo) estratégicas del pensamiento de Marx. El objetivo de la presente obra, consiste en invitar al lector a releer al pensador de Tréveris con otros ojos: “los ojos de la crítica”, como a él le gustaba decir.

Estudiar a Marx es una condición *sine qua non* para comprender los problemas actuales de la globalización fallida de la economía de mercado, sus ciclos de crisis económica, política, jurídica, cultural y de valores humanos, que están conllevando a las mayorías a un proceso destructivo cada vez más preocupante. Sin embargo, no todo es economía política. La obra de Marx es un laboratorio complejo en donde aparecen un sinnúmero de tópicos (muchos de ellos discernidos de manera amplia y otros enunciados de manera limitada) que son una especie de puerta abierta para transitar de manera rigurosa y propositiva.

Los tópicos que constituyen los contenidos centrales de la presente investigación son educación, ética, derechos y tecnologías. El primer apartado lo denominé “Vida y educación”. Inicio hablando del contexto biográfico del filósofo de Tréveris. Retomo su ideal eudemónico y su sentido de responsabilidad para con el otro, actitud que siempre mostró desde su adolescencia hasta su vejez. Rastreo sus posturas críticas incipientes al *statu quo* a través de sus primeros escritos periodísticos en el momento de ser un migrante perseguido por el Estado prusiano. El periplo de vida de Marx, es fundamental para entender el porqué de la crítica a la economía política burguesa, pues Marx vivió en carne propia la miseria y la pérdida de su pequeño hijo, Edgar, ocasionada por la pulmonía.

Por eso es que valoró a temprana edad, la importancia de la educación durante toda su vida. Sostuvo que el proceso educativo no solo es adquisición de conocimientos para llevar una cómoda vida contemplativa. Siempre creyó que educar es autoformarse, pues es el principio para relacionarse y comprender el mundo. Pero principalmente creyó que es para transformar la realidad. Conforme avanzaban sus investigaciones sobre la crítica al poder del antiguo régimen y a las monarquías parásitas, entendió que la educación es un derecho humano, un deber de las clases oprimidas subsumirse en los procesos educativos.

La educación no debe ser un instrumento de dominación, sino de emancipación. Marx es uno de los pioneros en hablar sobre educación popular. Esta última es un proceso alternativo en favor de la liberación de la clase proletaria. En ella, el pueblo aprende a organizarse, a defenderse a sí mismo y a construir modelos de vida dignos, justos, creativos.

Pero también la educación es una herramienta de transformación de los pueblos. Sin embargo, es la educación tecnológica una de las claves transformadoras de la realidad de todo pueblo o civilización. Las tecnologías de la industria son el mejor ejemplo utilizadas para liberar a un pueblo de la dependencia tecnológica y científica con respecto a los países desarrollados: la apropiación social de las

innovaciones y desarrollos tecnológicos, es clave para la liberación de un país.

La segunda parte la intitulo “Ética y corporalidad”. Desmitifico el falso debate entre economía y ética. Sostengo que, para Marx, la ética representa el núcleo duro desde donde se funda toda argumentación sociológica, económica, política, moral y tecnológica. La ética es el criterio último que hace posible la vida en su más vasta expresión. No se trata de una postura romántica, sino de establecer criterios de discernibilidad empíricos, materiales. Pues en el fondo, dice Marx, cualquier ciencia tendrá que tener como ideal regulativo o referente último, todo aquello que haga posible la reproducción y conservación de la vida. De lo contrario, se estará hablando, entonces, de relaciones sociales de poder basadas en la necrofilia y el suicidio colectivo.

Marx es un pensador crítico y disruptivo, pues rompe con paradigmas anquilosados generadores de inequidades sociales y expoliaciones irracionales. Explico la situación de cómo Marx se lanza a la defensa de todas aquellas condiciones materiales de posibilidad que garantizan la reproducción de la vida de los trabajadores. Por eso es que habla de la vida material como fundamento de todo criterio de organización social. De manera particular se refiere a la corporalidad humana, del trabajador expoliado. Sostengo que es en el cuerpo humano donde cada sujeto entra en relación con los demás. Son los cuerpos los que integran el mundo, los Estados, los territorios y los gobiernos. En ellos recaen las prácticas y decisiones justas o injustas. Para el capitalismo la ley de la tasa de ganancia se fundamenta en la valoración del capital y, simultáneamente, en la desvalorización y empobrecimiento de la vida corporal de la gente, de las mayorías o los olvidados de la tierra, como diría el pensador de Martinica, Frantz Fanon.

“Derechos de dominación y derechos emancipatorios” es la tercera parte de este libro. Inicio planteando la crítica rigurosa de los postulados jurídico-normativos de la tradición consuetudinaria anglo-germana, elaborada por Marx. La crítica al derecho es un

cuestionamiento radical a la propiedad privada, pues la génesis de la reproducción económica del capital son la apropiación, la extracción y el desmantelamiento de la propiedad comunal. Propongo que la restauración de los derechos comunitarios es el sendero central por el que camina Marx. A pesar de la violencia institucional, la resistencia organizada por una comunidad lacerada en su patrimonio tendrá que ser constante y congruente, hasta lograr su emancipación.

Explico, posteriormente, cómo Marx cuestiona las diferentes concepciones normativas de su época, pues durante el siglo XIX estaban en pleno conflicto perspectivas jurídicas con pretensiones de ordenar el mundo de las emergentes metrópolis. El conflicto entre lo privado y lo público representó la génesis de las contradicciones sociales. Indudablemente que el derecho privado era la perspectiva del hombre individualista y calculador de sus intereses personales, mientras que la perspectiva del derecho público se orientaba a las formas de equilibrar la convivencia en términos de justicia y autogestión comunal.

Prosigo el análisis metodológico y llego a la cuarta parte denominada “La cuestión tecnológica”. Este apartado es uno de los más interesantes dado que su objeto ha sido poco estudiado por las ciencias sociales y las disciplinas tecnológicas. En lengua castellana existen al menos dos obras significativas que muestran la importancia que para Marx tenían las tecnologías. La primera es el libro titulado *Carlos Marx. Cuaderno tecnológico-histórico: estudio preliminar*³, editado

³ En su obra, Enrique Dussel realiza una recopilación de todo el trabajo histórico-tecnológico elaborado por Marx. Es extraordinario el recorrido emprendido por el pensador alemán. Da cuenta de la historia de las máquinas (tecnología industrial), las matemáticas, la física, la manufactura, la mecánica, las técnicas artesanales de alimentos y bebidas (manejo de semillas y fermentos para el pan, el uso técnico de la sal, cerveza, vinagre, vinos). Para señalar tan solo un ejemplo, sobre el preparado químico de la cerveza escribe Marx: “La cervecería. Los egipcios sabían fabricar cerveza de trigo y cebada. La preparación del vino es todavía más antigua, ya que es muy sencilla y fácil... La fabricación de la cerveza se inicia cuando se descubre el lúpulo. Fue fabricada en Alemania por primera vez en la primera mitad del siglo IX. Anteriormente, hasta en Egipto, se habían confundido bebidas agrias con la cerveza. Solo en los siglos XII y XIII el uso del lúpulo se generalizó en Alemania. Desde entonces

por la Universidad Autónoma de Puebla en 1984, escrito por Enrique Dussel. La segunda es la extraordinaria “Introducción” redactada por Mauro de Lisa⁴ en 1982, a los apuntes realizados por Marx sobre el desarrollo de las máquinas y la tecnología, contenidos en los célebres *Manuscritos de 1861-1863*. Se trata de un estudio introductorio de poco más de 70 cuartillas, donde se problematiza toda la dialéctica que encierra el progreso tecnológico al servicio del desarrollo del modo de producción capitalista.

Sostengo que Marx realizó dos tipos de análisis sobre la ciencia y la tecnología: por una parte emprende un balance histórico sobre los diversos campos tecnológicos (tecnologías agropecuarias, alimentarias, manufactureras, de la construcción, naviera y de la

se comenzó a producir cerveza reposada. A principios del siglo XIV el lúpulo se usó en las cervecerías neerlandesas. Entre las cervezas alemanas del siglo XI al siglo XIII se distinguieron demás las cervezas de lúpulo las de la comarca. Era exportada. Las cervecerías inglesas conocieron el lúpulo solo en 1524, bajo Enrique VIII. En Suiza el lúpulo se usó poco en el Siglo XV. En los siglos XII, XIII, XIV y XV se trató de dar mejor sabor a la cerveza por medio de miel, condimentos y otros aditamentos. En muchos monasterios alemanes, por el 1482 se fabricaba cerveza de alta graduación; se llamaba, ya que estaba destinada a los padres, ‘cerveza de padre’; en cambio, la cerveza suave que recibía el resto del convento, se llama ‘cerveza de convento’”. Más tarde se hizo una mezcla de las tres bebidas. Harwood (cervecero) fabricó una cerveza con estos tres tipos de cerveza (1730), y como era apropiada y muy útil para cargadores (porters) recibió el nombre de “porter”. Los ingleses fueron maestros en la fabricación de cerveza. Primero le quitaron el oficio a los técnicos empíricos y la trataron por medios químicos, matemáticos y físicos con mucho cuidado... Al cereal utilizado para la fabricación de cerveza, que tiene que estar hinchado y seco sobre suelos aireados, a punto de germinar, se le llama malta; se le seca al aire libre o con el calor de calderas antes de ser llevado al molino para ser triturado. Horno para secar la cebada: secador de malta (Marx, 1984: 156-157).

⁴ Sin temor a equivocarme, Mauro de Lisa es quien mejor emprende un análisis profundo sobre los temas de la tecnología, las máquinas, la división social e internacional el trabajo, el plusvalor, la tasa de ganancia, el desplazamiento del trabajo necesario por las máquinas, la innovación tecnológica y la crítica a la ideología empresarial del “buen obrero”. Todo desde los argumentos desplegados en la crítica a la economía política emprendida por Marx (De Lisa, 1982: 7-76). En lengua inglesa, sobresale la obra de Amy E. Wendling, titulada *Karl Marx on Technology and Alienation*, en donde aparece un estudio minucioso sobre las diferentes formas en la que las tecnologías en general, cuando son puestas al servicio de un sistema económico, pueden terminar en procesos de enajenación social (Wendling, 2009: 33).

comunicación) de su época; por otra, efectúa uno de los estudios más significativos –válido hoy en pleno siglo XXI– sobre la organización de los procesos productivos (máquinas, herramientas, metodologías cuantitativas) subsumidos en la lógica económica del capitalismo. Las conclusiones que se matizan en la presente investigación sobre los dos aspectos mencionados son: explotación del trabajo vivo (niños, mujeres y adultos), extracción de plusvalía, desempleo generado por el desplazamiento de la mano de obra, automatización de la producción, simulación del progreso para los obreros, explotación del medio ambiente. Se concluye, en este apartado que, el fin último, es la apropiación de las tecnologías por parte de las metrópolis industriales europeas, la extracción de riquezas de países dependientes o periféricos, la transferencia de plusvalor de estos últimos a las primeras y la colonización/dependencia de los países pobres en relación con las metrópolis hegemónicas (Inglaterra, Holanda, Francia hoy en día serían China, Estados Unidos, Rusia, Alemania, Reino Unido).

Finalmente, la estrategia argumentativa de esta obra lanza algunas propuestas indicativas para reflexiones y debates próximos. Me refiero al pensamiento amerindio, a las cosmovisiones de los pueblos ancestrales del Sur. Marx tiene que ser repensado desde las tradiciones de los pueblos originarios. Por eso es que las siete matrices propuestas están diseñadas a partir de las semejanzas entre algunas categorías de Marx y el concepto del “buen vivir”: *Sumak Kawsay* (en quechua), *Suma Qamaña* (en aymara). El buen vivir es la vida plena de todo ser humano en relación con la madre Tierra. Dicho término podría equipararse al Reino de la Libertad o bien, al sentido utópico-histórico de la emancipación desarrollada por Marx. Esos aspectos concatenados están siendo actualizados por las luchas de resistencia de las comunidades crítico-epistémicas enlazadas a los proyectos políticos latinoamericanos antisistémicos y anticoloniales. Seguramente que la producción teórica de Marx sigue siendo más pertinente en la actualidad, que en el siglo XIX. El comunitarismo latinoamericano tendrá que ser más innovador en la postrimera de mitad del siglo XXI, pues es la vida de los pueblos del Sur global la

que está sobre el filo de la navaja. Solo quiero indicar que, en cuanto a las fuentes de consulta, en ocasiones cito algunas obras en alemán contenidas en los *Werke* y otras en las traducciones al castellano. Por eso en las fuentes de consulta aparecerá el título de la obra de Marx en castellano e inmediatamente en alemán.

En esta introducción quisiera aprovechar el espacio para ofrecer mi agradecimiento muy sincero a quienes, sin su motivación y apoyo, no hubiera sido posible la presente publicación. Valoro de manera profunda al equipo de CLACSO, por ser un organismo reconocido a nivel mundial por su carácter investigativo, educativo y formativo en las ciencias sociales y las humanidades, así como por haberse interesado en coeditar este libro. A don Luis Bonilla-Molina y a Luis Miguel Alvarado Dorry, del Centro Internacional de Investigaciones-Otras Voces en Educación (CII-OVE) por haber accedido a revisar y dictaminar de manera favorable la edición de este material cuando lo propuse: sin ellos tampoco hubiese habido coedición. De manera especial, aquilato el enorme trabajo efectuado por Luis Miguel Alvarado Dorry al revisar y corregir el texto con seriedad y rigurosidad. Estoy en deuda con José Ángel Fernández García, Director General del Tecnológico de Estudios Superiores de Chimalhuacán, por su generosidad, confianza y motivación al enseñarme a ver de otra manera la educación tecnológica en términos de rigor y creatividad. De la misma manera, agradezco a Enrique Dussel Ambrosini por mantener siempre conmigo su buen consejo crítico. Finalmente, le doy las gracias al Tecnológico Nacional de México, porque su rediseño científico y creativo permite construir en la actualidad diálogos reflexivos entre la ciencia, la tecnología y las humanidades: estoy seguro de que los frutos se darán de manera vigorosa y serán un buen ejemplo de liderazgo educativo crítico para América Latina y el Caribe.

PRIMERA PARTE
Vida y educación

Periplo de vida y significados de la educación

Bajando por el río de Mosela de Tréveris a Coblenza y subiendo después por el Rin hasta Bonn en un buque de vapor, adonde se dirigía para iniciar sus estudios universitarios en octubre de 1835, Karl Marx (1818-1883) pudo haber visto pasar el cometa Halley en aquellas noches de estrellas (Sperber, 2013: 16-18). Un texto poco estimado por la crítica marxista es aquel elaborado por el jovencuelo de Tréveris en agosto de 1835 titulado “Reflexiones de un joven al elegir profesión”, publicado por primera vez en el “Archiv für Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung” en 1925 e integrado años posteriores a las *Obras Fundamentales* cuya traducción del alemán al castellano la hizo el jurista asturiano, preso político y exiliado en México, Wenceslao Roces. En esa carta de cuatro hojas, el joven Marx proyecta su ideal eudemónico y su sentido utilitarista por la vida. En plena adolescencia escribe lo siguiente:

El hombre más feliz es el que ha sabido hacer felices a los demás (...), la meta general al servicio de la cual todas las profesiones son solamente un medio (...), si somos capaces de sacrificar la vida y todas nuestras aspiraciones (...), debe ser la de servir a la humanidad (Marx, 1982: 3-4).

Marx tenía diecisiete años de edad y consideraba que el proyecto educativo de cualquier persona tiene que comenzar asumiendo posturas concretas, existenciales, de servir y hacer el bien al mayor número de personas posibles. Aunque esa postura primigenia pueda ser evaluada como posición acrítica y utilitarista, políticamente

hablando, sin embargo, no deja de tener un contenido sustancial en términos de responsabilidad social.

Educación significaría, para el joven bachiller, el primer paso de un individuo que no está en la búsqueda de la adquisición de conocimientos para vivir de manera aislada en la cómoda contemplación de la realidad. Marx intuía que el proceso educativo, principalmente universitario de aquel entonces, puntualizaba una drástica división entre trabajo teórico y trabajo práctico. A temprana edad desconfiaba del eufemismo hegeliano de que el pensamiento por sí mismo es acción transformadora. En dicha carta nos indica que el profesionista que se entrega únicamente a la producción de conceptos abstractos sin que estos tengan una aplicabilidad socialmente hablando realiza una tarea insuficiente y pobre. La carta de aquel muchacho presupone que el conocimiento tiene una faceta práctica y útil que depende del grado de conciencia y de responsabilidad del sujeto quien la produce. A través del conocimiento los individuos privilegiados en tener acceso a una educación o instrucción profesional están obligados, moralmente, servir a la humanidad (Leopold, 2000: 29-35).

Marx se matriculó en la Universidad de Boon para estudiar Derecho y Administración Pública. A sabiendas de que la educación universitaria en los Estados germánicos se extendía y que la profesión de la abogacía ganaba cada vez más jóvenes interesados en cursarla, existía el problema de que la inversión estatal para la creación de puestos de trabajo que emplearan a los futuros juristas egresados era raquítica (Schöt, 1991: 23-56). Durante su primer año de formación universitaria se incorporó a movimientos literarios y poéticos. Entre las tertulias y bohemias estudiantiles Karl Marx adquirió el sobrenombre de “Moro”, debido a su tez morena (Sprigge, 1962: 44-47).

A finales de 1836 concluye con el programa de estudios de jurisprudencia y decide cambiarse de universidad trasladándose a la Universidad Humboldt de Berlín para estudiar su doctorado. La universidad ubicada en una ciudad promotora del arte y la cultura no era una metrópoli industrial, sin embargo, había numerosas fábricas y talleres artesanales. Durante su estancia en Berlín, no solamente

inicia su vida de enamorado con Jenny Westphalen, hija de un funcionario de rango superior del Estado de Prusia, Johann Ludwig von Westphalen, sino también, comienza sus lecturas sobre Kant y Hegel. Marx se apasionó por Hegel (Schmied-Kowarzik, 1981: 107-112), especialmente por su concepción de la dialéctica y la lógica (base metodológica para sus reflexiones posteriores en cuanto a la crítica del modo de producción capitalista).

Su proceso formativo se vio simultáneamente influenciado por su profesor berlinés de Historia del Derecho, Eduard Gans (amigo a la vez de Alexis de Tocqueville –célebre intelectual conocido por sus aportes teóricos en materia de republicanismo y la democracia liberal norteamericana–), quien fue uno de los primeros alemanes que prestó atención a los saint-simonianos, primeros socialistas franceses que desarrollaron los conceptos de propiedad industrial colectiva, frente a la propiedad individual y de libertad comercial (Schöt, 1991: 105-110). Debido a que Marx se excedió en el tiempo académico en la universidad, le fue suspendido el derecho de graduarse. A pesar de todo, logra escribir su tesis doctoral titulada *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y Epicuro*. Logra, así, titularse en la Universidad de Jena el 15 de abril de 1841. Con su tesis bajo el brazo, Marx vuelve a Renania en junio de ese mismo año⁵.

A mediados de 1842 decide dejar su aspiración de ser profesor y decide convertirse en escritor independiente. En los años posteriores, logra elaborar una serie de artículos para la *Gaceta Renana*⁶

⁵ Inicia su regreso a su ciudad natal bajo un contexto difícil y precario, debido a las circunstancias personales, familiares y los conflictos políticos. Su única esperanza era trabajar en la Universidad de Bonn. Pero al ser despedido Bruno Bauer en 1842 como profesor universitario, la aspiración de Marx para trabajar como docente se derrumba. Era un momento en el que preparaba exactamente su disertación posdoctoral, la cual era un requisito obligatorio para ocupar la cátedra. Dicha disertación estaba orientada a cuestionar aquellas instituciones religiosas alienantes y negadoras de la libertad y la razón humana así como de la corporalidad y los deseos como condiciones esenciales de la vida material.

⁶ En el otoño de 1848, Marx era un activista influyente, pues editaba un periódico que aumentaba rápidamente el tiraje y ocupaba un lugar destacado en la actividad política radical, local y provincial. Aspiraba a convertirse en una personalidad polí-

(*Rheinische Zeitung*). Luego, es invitado por Arnold Ruge a escribir para la revista *Anales de Halle*, la cual fue editada poco tiempo al ser suprimida por autoridades prusianas. Gracias a sus artículos “Robo de leña” y “Delitos de pastaje y caza”, Marx inicia su carrera como activista político moderado (García, 2013: 33-39). Cabe destacar que, a pesar de su toma de conciencia social, Marx todavía desconfiaba de los jóvenes hegelianos radicales y de los ideales comunistas (quizás lo hacía por estrategia para que el gobierno prusiano no se lanzara contra la *Gaceta Renana*).

Los temas preferidos en la *Gaceta* consistían en ironizar y cuestionar al monarca, a la burocracia autoritaria, a la nobleza irresponsable, al sistema de privilegios o la “Dieta” de aquellos que lucraban con los cargos públicos y a los intelectuales que justificaban el Antiguo Régimen (sociedad estamental prusiana). La crítica también era contra aquellos que ponderaban la propiedad privada y el sistema de privilegios sacrificando la propiedad comunal⁷. Desmantelar la propiedad comunal en beneficio de la propiedad privada y la consolidación de un parlamento feroz, que dictaminaba como delitos calificados y con penas de trabajo forzado las protestas del campesinado pobre, fueron los primeros objetos de crítica de Marx ante un problema de injusticia social desde sus artículos periodísticos (García, 2013: 19-21).

Es así como Marx comienza hablar, desde su activismo periodístico, sobre la importancia de la libertad de prensa la cual era considerada como “el ojo siempre abierto del espíritu del pueblo” y de la propiedad comunal en cuanto que “fundamento y origen de la

tica de ámbito nacional gracias al periódico la *Gaceta* que ampliaba paulatinamente su zona de influencia en las zonas de Baviera, en el sureste de Alemania, pasando por Pomerania en el norte hasta Königsberg, en el extremo noreste de Prusia.

⁷ El despojo de las tierras de los campesinos y leñadores alemanes, Marx lo interpretó como una cuestión injusta del derecho privado. El derecho de propiedad privada implica que quienes son despojados de las propiedades comunales comenzaran a soportar en sus cuerpos las injusticias de un sistema jurídico que pone por encima la voluntad del poderoso y pondera el sistema de propiedad privada. El dolor que experimentaban amplios sectores sociales (pensando que en el primer cuarto del siglo XIX el setenta y cinco por ciento de la población alemana era rural y semiurbana) era producto del desmantelamiento de las relaciones comunitarias (García, 2013: 34).

sociedad”. Su postura crítica contra el *statu quo* prusiano pronto llevó a que los inversionistas de la *Gaceta Renana* consideraron que era insostenible continuar con una postura antiprusiana y anticlerical. En 1843 se cierra el periódico y Marx queda nuevamente sin empleo. Se traslada a París y allí comienza su vida como migrante y crítico del Estado monárquico prusiano y de la incipiente burguesía centroeuropea (Sprigge, 1962: 256-259).

La educación como transformación

La gran tragedia del mundo contemporáneo es el no cultivar la memoria y olvidar a los maestros, decía el filósofo de la Selva Negra, Martin Heidegger (1889-1976). Volver a Karl Marx no es un ejercicio nostálgico, ni mucho menos un retorno sin propósito. Ir hacia Marx significaría un encuentro con los saberes: de estar, de comprender y de hacer para transformar las cosas generadoras de dolor e infelicidad en el ser humano. En la praxis política e ideológica, la revolución es un principio de posibilidad radical. Pero en la educación, es esta un principio de transformación histórico fundamental. Marx dice, en sentido metafórico, que la educación es “*schlummernde Kräfte* (puede significar dos cosas: <fuerza de los sueños> o bien, <poder adormilado>)”. Ambos sentidos estarían refiriéndose a una fuerza o a un poder radicalmente creativo y disruptivo en la historia de los pueblos. Y en el fondo eso sería: la educación como proceso y edificación de la libertad, del desarrollo pleno de las facultades intelectivas, emotivas y espirituales.

Marx era un gran conocedor de Aristóteles⁸. Como es sabido, desde la antigüedad encontramos reflexiones sobre el problema de la

⁸ Además de ser considerado Aristóteles, como “el gran pensador de la Antigüedad”, según Marx, también encuentra en el filósofo griego su gran valía al referirse a “la razón como actividad humana (*Vernunft als menschliche Tätigkeit*)” y al trabajo como praxis esencial en su forma abstracta. Sin embargo, lo importante encontrado

educación. Para Aristóteles esta no solo es factible, sino también necesaria. Señala que el ser humano está compuesto de cuerpo y alma (principio hilemórfico). Ambos son inseparables como la materia y la forma. Según él, existen tres tipos de alma:

- Vegetal, la cual se manifiesta en la alimentación y la reproducción.
- Animal, la cual, dada sus propiedades, es superior a la vegetal y se manifiesta en las sensaciones y los deseos.
- Racional, que por sus propiedades es superior a las dos anteriores y se caracteriza por el pensamiento o el conocimiento.

La parte animal del alma en el humano está subordinada a la razón, la cual puede ser llamada volitiva. Según Aristóteles a los tres tipos de alma corresponde tres aspectos educacionales: física, moral e intelectual. El objetivo de la educación, según él, consiste en el desarrollo de los aspectos superiores del alma: lo racional y volitivo. Como en cada sustancia, existe la posibilidad del desarrollo y el hombre recibe de la naturaleza solo el germen de sus capacidades. Estas se desarrollan mediante la educación. Según Aristóteles, la naturaleza vinculó estrechamente los tres tipos de alma y en la educación

en Aristóteles por el filósofo de Tréveris, es la cuestión del valor, no como categoría axiológica, sino lógica (epistemológica) y económica. Marx ofrece diversas pruebas de que la existencia del vínculo entre objetividad y pensamiento es la que determina la posibilidad del conocimiento racional. Hablar de la racionalidad como facultad y actividad, representa una problemática educativa. La transformación de un objeto de la naturaleza en un artefacto de utilidad social (cultural) es un proceso pedagógico. Pues lo que está de fondo en la praxis humana, son aprendizajes sociales (sean económicos, culturales, políticos, tecnológicos). Todo lo que el ser humano “tiene a la mano” es de entrada un proceso de enseñanza-aprendizaje intersubjetivo para la creación de algo o la transformación de la naturaleza. El *ethos* pedagógico aristotélico va de la fabricación de objetos para uso humano compartido (trabajo social productivo), creación de valores para la satisfacción de necesidades humanas (valores de uso), proceso para fomentar los hábitos y las buenas costumbres de una comunidad (valores pedagógicos), consolidar las virtudes públicas o ciudadanas (práctica política racional). Marx, sin duda alguna se inspiró en el Estagirita cuando éste dice: “El bien común es el fin último de cualquier praxis (...) la educación debe ser única e igual para todo ser humano, además de ser pública” (Aristóteles, 1999: 1023).

debemos seguir a la naturaleza relacionando estrechamente la educación moral, la educación física y la educación intelectual. El Estado, según Aristóteles, tiene un objetivo cardinal: es necesario que cada individuo reciba una educación idéntica y debe corresponder al Estado garantizarla (Pérez, *et al.*, 2016: 1).

Sin temor a equivocarme, puedo afirmar que Marx nunca diseñó una teoría rigurosa (aunque sí estaba informado de manera cabal sobre los filósofos clásicos, principalmente de Aristóteles) sobre la educación, pero sí desarrolló algunos argumentos dispersos en sus obras de juventud y luego en disertaciones político-sindicales durante su madurez. Como he mencionado anteriormente, concluyó con su doctorado bajo el sistema formal universitario. Pero, con el paso de los años, fue un excelente autodidacta al aprender música, matemáticas, historia (en las diversas ramas del conocimiento), ingeniería, idiomas. El aspecto autodidacta de Marx no necesariamente es un modelo a seguir. Es tan solo un indicador de lo que consideraba valioso en cuanto a la apropiación del conocimiento universal.

Para tener una idea precisa sobre los significados de la educación en las estrategias argumentativas de Marx, es condición necesaria realizar un diagnóstico sobre la hermenéutica pedagógica que Marx plantea en diversos textos en donde hace alusión a la educación en al menos dos sentidos: en el sentido abstracto o formal y en la perspectiva histórico-concreta, las cuales a continuación desgloso.

Consideración abstracta: el proceso educativo

El trabajo científico de Marx fue sin duda alguna, un testimonio de su época. No solo estructuró su sistema de análisis en tres dimensiones: en lo filosófico (atendiendo toda la producción teórica en Alemania), económico (refiriéndose a los procesos del desarrollo tecnológico e industrial en Inglaterra) y político (reconociendo los aportes republicanos y democráticos de las luchas en Francia). Marx tenía

un interés por la literatura mundial y había sido educado como un erudito clásico. Conocía a la perfección las creaciones literarias que van desde Esquilo y Homero hasta Dante, Shakespeare, Cervantes y Goethe. Según su yerno, Paul Lafargue, Marx leía a Esquilo en griego clásico al menos una vez al año. Aprender idiomas, consideraba Marx, era “un arma de lucha para la vida”. Hizo un estudio detallado del uso del lenguaje en la obra shakespeariana. Pudo recitar de memoria escenas enteras de la *Divina Comedia* de Dante (Sperber, 2013: 254-258). Marx pensaba que la cultura universal debería llegar al pueblo, en particular a los obreros y a su descendencia (Leopold, 2000: 67).

Algo importante de mencionar es la idea del filósofo de Tréveris al considerar que “el conocimiento científico, las producciones literarias y artísticas, no son propiedad privada, sino patrimonio mundial (Wissenschaftliches Wissen, literarische und künstlerische Produktionen sind kein Privateigentum, sondern ein Welterbe)”. Reconocía que los sectores sociales pobres históricamente han quedado relegados y le han perdido interés a la educación. Por eso es trágico, admitía, lo que le acontece al pueblo: ser ninguneado, explotado y dominado por las elites burguesas y las castas intelectuales.

La educación es una forma de apropiación de los saberes mundiales y del “desarrollo mental y espiritual del pueblo”. El pueblo y la clase trabajadora tienen derecho de acceder a la ciencia y la cultura. Las clases sociales desprovistas de educación tienen que entender que esta es una especie de *a priori* trascendental histórico. Es decir, fundamento generador de riqueza científica y cultural en cualquier momento histórico concreto. La educación moldea a los seres humanos, construye historias, transforma la realidad y es fuerza emancipatoria, creativa, civilizatoria.

Son en las llamadas “Tesis sobre Feuerbach”, incluidas en la edición de la *Ideología alemana* de 1845, en donde Marx, sin temor alguno, señala que pensar no es un problema teórico, sino práctico, y que la conciencia no determina las condiciones materiales de existencia, sino que esta es determinada por aquellas. Luego, los seres humanos

son determinados, conformados por las circunstancias y, en particular, por la educación. Comenta lo siguiente:

[II] El problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva, no es un problema teórico, sino un problema práctico. Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento. El litigio sobre la realidad o irrealidad de un pensamiento que se aísla de la práctica, es un problema puramente escolástico. [III] La teoría materialista de que los hombres son producto de las circunstancias y de la educación, y de que, por tanto, los hombres modificados son producto de circunstancias distintas y de una educación modificada, olvida que son los hombres, precisamente, los que hacen que cambien las circunstancias y que el propio educador necesita ser educado (Marx, 2006: 289).

La educación es un proceso formativo en la vida de los sujetos y esta es el conjunto de elementos materiales y espirituales o culturales que definen la idiosincrasia de una comunidad o pueblo. La educación es una fuerza edificante que parte del mundo inmediato y perceptual al nivel de máxima expresión civilizatoria o histórica. Por eso un educador ingenuo de su acontecer y sumergido en la cotidianidad acrítica, tiene que ser reeducado⁹. Y por ende, una institución educativa no debe solamente consagrarse a desarrollar un

⁹ Marx fue más allá al considerar la educación como proceso contextual. La perspectiva de que el sujeto es visto como producto pasivo predeterminado por las circunstancias externas, es algo denunciado por Marx. Por el contrario, todo proceso educativo puede encubrir relaciones sociales de dominación o bien, liberar la conciencia, emprender la crítica y transformar cualquier condición social negativa. Robert Owen (1771-1858), con su famoso eslogan "Circumstances Make Man", sostenía que los niños podían ser moldeados "como arcilla húmeda". Se trataba de un proceso educacional mecanicista nulificador de las potencialidades creativas humanas. Dicho materialismo radicaba en su incapacidad para reconocer y estimular el lado activo del desarrollo de los niños y, de manera simultánea, como dispositivo alienante cercenador de cualquier posibilidad tendiente a cambiar el tiempo histórico.

polo formativo en el desarrollo humano¹⁰ (solo teoría o únicamente práctica). Por el contrario, ambos polos deben ir concatenados y orientados por la fuerza del pensamiento crítico y la voluntad para transformar la realidad social, política, económica, cultural.

Marx criticó desde un principio aquella perspectiva en donde la historia se mueve por la racionalidad, es decir, por las ideas. No es posible construir pensamientos sin contenidos reales. Por eso, los contenidos de la educación son todos aquellos dados de manera sociohistórica. El educador y educando son hijos de las circunstancias o del momento histórico concreto que les ha tocado vivir. Pretender definir un sistema educativo de manera abstracta es caer en el error llamado “materialismo abstracto científico natural (abstrakt naturwissenschaftlichen Materialismus)”, el cual está condenado al fracaso e inutilidad socio-cultural y político-pedagógica.

Para Marx, la educación es algo que tiene efecto sobre los sujetos en determinadas circunstancias. Pero lo notorio es el hecho en donde las circunstancias negativas o productoras de infelicidad y marginación, pueden ser cambiadas por dichos sujetos. Esa actividad transformadora es denominada “actuación revolucionaria”, como bien lo dice en la primera “Tesis sobre Feuerbach”:

[I] El defecto fundamental de todo el materialismo anterior -incluido el de Feuerbach- es que solo concibe las cosas, la realidad, la sensoriedad, bajo la forma de objeto o de contemplación, pero no como actividad sensorial humana, no como práctica, no de un modo subjetivo. De aquí que el lado activo fuese desarrollado por el idealismo, por

¹⁰ Marx vio el desarrollo humano como producto del trabajo, por un lado y del conocimiento, por el otro. Es a través del trabajo social productivo donde los sujetos desarrollan sus cualidades esenciales: el habla y la capacidad de pensamiento, las habilidades y las emociones. De allí el énfasis en el trabajo productivo y la instrucción politécnica como aspectos esenciales de la educación. Parfraseando a Marx, dice que no puede haber ninguna duda cuando la clase trabajadora llegue al poder, como inevitablemente debe hacerlo. La instrucción técnica, tanto teórica como práctica, ocupará su lugar apropiado en las escuelas de la clase trabajadora. También vale la pena señalar el énfasis en la educación física, que Marx compartió con Owen, cuya práctica ayuda al fortalecimiento orgánico, físico del estudiante.

oposición al materialismo, pero solo de un modo abstracto, ya que el idealismo, naturalmente, no conoce la actividad real, sensorial, como tal. Feuerbach quiere objetos sensoriales, realmente distintos de los objetos conceptuales; pero tampoco él concibe la propia actividad humana como una actividad objetiva. Por eso, en *La esencia del cristianismo* solo considera la actitud teórica como la auténticamente humana, mientras que concibe y fija la práctica solo en su forma suciamente judaica de manifestarse. Por tanto, no comprende la importancia de la actuación „revolucionaria“, „práctico-crítica“ (Marx, 2006: 288).

La actuación revolucionaria es una práctica pedagógica transformadora radical. La educación es una relación social, es el efecto de relaciones entre los hombres (en el sentido general), no al contrario. Por eso, el cambio de las circunstancias (o sea el proceso pedagógico transformador) y el cambio de la actividad humana (la forma de ser) solo coinciden en la práctica revolucionaria, es decir, en el proceso radical del cambio en las sociedades mediante la destitución de la burguesía incubada en las instituciones del Estado.

De paso es menester señalar, hasta donde esta investigación me permite ahondar: no hay nada en los escritos de Marx donde se indique que la educación es un instrumento de dominación inventada por el Estado y utilizada de manera exclusiva para alienar y oprimir. Ni mucho menos la falsa idea de que la educación es un proceso cerrado en donde los sujetos son domesticados y en donde toda posible toma de conciencia crítico transformadora queda inhabilitada. En cualquier caso, esas interpretaciones parecen ajenas a todo el enfoque de Marx: en particular porque ignoran la dialéctica y la naturaleza histórica de su pensamiento y análisis.

Consideración concreta: la educación popular

Marx utiliza por primera vez la categoría “educación popular (*Volksbildung*)”, en su obra *Crítica del programa de Gotha*:

El Partido Obrero Alemán exige, como base espiritual y moral de Estado: Educación popular en general e igual a cargo del Estado. Asistencia escolar obligatoria para todos. Instrucción gratuita (Marx, 1972: 33).

¿Qué se entiende por educación popular igual?, ¿la educación puede ser igual para todas las clases sociales?, ¿es el Estado el responsable de la impartición de la educación pública? Respecto a las dos primeras interrogantes es muy importante el significado de lo popular en Marx. Popular no significa lo perteneciente al vulgo, a lo común, a la masa, a la multitud. Más bien se refiere al pueblo. Este último representa dos cosas:

- La comunidad política que integra un Estado nación, la cual goza de libre autodeterminación, cuenta con dispositivos legales como lo es el texto constitucional, está constituida por lenguas y expresiones culturales distintas pero integradas a un todo geopolítico soberano.
- Conglomerado ampliado integrado por colectivos excluidos de un sistema económico-político específico. Son los *Pauper* (expresión latina utilizada por Marx para referirse a los pobres) o las víctimas del sistema capitalista. El pueblo no es la clase. La clase social se refiere al conjunto de obreros, por ejemplo, subsumidos en las relaciones sociales de producción. El pueblo no se opone a la clase proletariada; la incluye, pero no es ella. El pueblo es un concepto vivo, dinámico, abierto.

“Educación popular igual” puede implicar dos cosas: una, que la educación sea la misma para todas las clases sociales, lo cual desconoce las diferencias de clase; dos, un proceso a través del cual la población pobre y marginal toma conciencia de las causas estructurales o sistémicas generadoras de la pauperización histórica y se organiza para abolir las diferencias de clase, o sea, la abolición de las

relaciones de dominación capitalista. Existe una implicación de la primera la cual suele hallarse en propuestas socialdemócratas que pretenden paliar los males sociales dejando intactas las diferencias de clase (las estructuras del capital y sus dispositivos ideológicos dominantes).

La educación popular tiene como contenidos la formación crítica del sujeto, la apropiación social del conocimiento (ciencia, cultura y tecnología), la aplicación responsable de los saberes, la transformación de la realidad enajenante y la emancipación de la comunidad o pueblo. Marx afirma que toda educación popular tiene que ser obligatoria y gratuita y subsidiada por el Estado democrático representante de los intereses populares. Pero es importante señalar: el Estado¹¹ nunca debe ni puede controlar los contenidos de la enseñanza, ni tampoco querer educar al pueblo. Es el pueblo el que debe creer *en sí mismo* y educarse *para sí mismo*. Al respecto dice:

(...), es absolutamente inadmisibile. ¡Una cosa es de terminar, por medio de una ley general, los recursos de las escuelas públicas, las condiciones de capacidad del personal docente, las materias de enseñanza, etc., y velar por el cumplimiento de estas prescripciones legales mediante inspectores del Estado, como se hace en los Estados

¹¹ Marx cuestionó (desde el punto de vista de la clase trabajadora) la pretensión del Estado en la sociedad capitalista de monopolizar y controlar la educación pública y, en particular, la destinada a la clase obrera. Esa fue su principal tesis en la *Crítica del programa de Gotha*. Para asegurar que los medios de educación son proporcionados por una ley general, escribió: “Es algo muy diferente designar al Estado como educador de la gente” (Marx, 1972: 38). Pues el riesgo es la pretensión del Estado por controlar la educación. Marx no desarrolló este tema hasta donde yo sé. Debemos ser cautelosos de no poner palabras en su boca, pero ¿no es evidente que Marx previó alguna forma de control popular, quizás local y democrático sobre la educación? Sus referencias específicas en ese contexto fueron Estados Unidos y Suiza, donde en ese momento la educación no era proporcionada por el Estado, sino a través de juntas escolares elegidas localmente. El sistema de educación era administrado directamente por las autoridades locales, cada una con su estructura administrativa y estatutaria determinada por la ley (a través del Parlamento). Los docentes eran empleados de esas autoridades. No eran empleados contratados directamente por el Estado ni por el gobierno central. Ni el gobierno estatal ni el central, establecían por ley lo que debiera enseñarse ni cómo tenía que enseñarse (Marx, 1972: 39, 42, 49).

Unidos, y otra cosa, completamente distinta, es nombrar al Estado educador del pueblo! (Marx, 1972: 29).

Marx está cuestionando la pretensión injerencista del Estado en la problemática educacional. Pareciera ser que el autor estaría de acuerdo en que el Estado pueda administrar, pero nunca educar: “Lejos de esto lo que hay que hacer es substraer la escuela a toda influencia por parte del Gobierno y de la Iglesia (...) es, por el contrario, el Estado el que necesita recibir del pueblo una educación muy severa” (Marx, 1972: 32).

La disyuntiva de la anterior cita textual es la siguiente: una cosa es que el Estado administre el aparato educativo, otra que eduque. La segunda es inadmisibile. ¿Por qué? Sobre eso no hay respuesta en el texto de la *Crítica del Programa de Gotha*; sin embargo, dentro del contexto del pensamiento de Marx es claro el porqué: el Estado representa, en sí mismo, a la clase dominante, a la burguesía y, por consiguiente, al educar al pueblo solo lo puede hacer a nombre de lo que representa: los intereses de la clase dominante. Luego, un partido obrero (Marx está criticando el romanticismo del Partido Obrero Alemán) no puede pretender que el Estado eduque al pueblo. Es el pueblo el educador, sin más del Estado, es decir, ha de hacer (el pueblo) del Estado *su* instrumento a partir de la praxis emancipatoria.

Ahora bien, entre el 3 y el 8 de septiembre de 1866, Marx pronuncia un discurso dirigido a los delegados del Consejo Central Provisional durante los trabajos del “I Congreso Internacional de los Trabajadores”, en Ginebra. Con respecto a la educación como fuerza emancipatoria, dice:

Una de las principales funciones que la Asociación ha cumplido hasta el momento con mucho éxito, es la de hacer frente a las intrigas de los capitalistas, siempre dispuestos en los casos de huelga o de cierre de empresas (...). Una de las grandes metas de la Asociación es lograr que los obreros de los distintos países, además de sentirse hermanos y camaradas, actúen como tales en la lucha por su emancipación (...).

En una gran “mancomunidad internacional de los esfuerzos <Internationale Commonwealth der Bemühungen>” (...), los obreros mostrarán que son capaces de tomar sus destinos en sus propias manos (Marx, 2002a: 1-3).

Al señalar la importancia de velar por las buenas condiciones materiales de trabajo de los obreros en cuanto a jornada laboral de ocho horas, tiempo para la alimentación, seguridad médica, sueldo y salarios justos, regulación de horarios y edades de trabajo, Marx lanza su primer argumento aplicado a una situación social educativo-concreta al referirse a los hijos de los obreros y su derecho a la educación. Comenta al respecto:

Sería deseable que la enseñanza en las escuelas elementales comenzase antes de los 9 años de edad; pero aquí tratamos nada más que del más indispensable antídoto contra las tendencias del régimen social que reduce al obrero a la condición de simple instrumento de acumulación de capital y convierte a los padres, agobiados por la miseria, en esclavistas que venden a sus propios hijos. Hay que defender los derechos de los niños y los jóvenes, ya que ellos no pueden hacerlo. Esta es la razón de que la sociedad tenga el deber de intervenir en su favor (...). Si la burguesía y la aristocracia muestran negligencia respecto de sus deberes para con sus descendientes, es cosa suya. A la vez que disfruta de los privilegios de estas clases, el niño se ve condenado a sufrir las consecuencias de sus prejuicios. El caso de la clase obrera es completamente distinto. El obrero no es libre en sus actos. En demasiados frecuentes casos resulta tan ignorante que no es capaz de comprender los verdaderos intereses de su hijo o las condiciones normales de desarrollo humano. De cualquier modo, la parte más ilustrada de la clase obrera se da perfecta cuenta de que el porvenir de su clase y, por tanto, de la humanidad, depende enteramente de la formación de la joven generación obrera (Marx, 2002a: 4).

De manera precisa, considera que la educación científica y tecnológica podría ser un tipo de formación estratégica, no solo para

consolidar una conciencia de clase entre los trabajadores en donde la descendencia obrera pudiese acceder al conocimiento universal y sobre todo se puedan apropiar del conocimiento y de la cultura, sino también para asegurar la independencia del Estado “popular” o democrático. Apunta lo siguiente:

Partiendo de eso, decimos que no se debe permitir en caso alguno a los padres y los patronos el empleo del trabajo de los niños y jóvenes si ese empleo no se conjuga con la educación. Por educación entendemos tres cosas: Primero, educación mental. Segundo, educación física, como la que se da en los gimnasios y mediante los ejercicios militares. Tercero, educación tecnológica, que da a conocer los principios generales de todos los procesos de la producción e inicia, a la vez, al niño y al joven en el manejo de los instrumentos elementales de todas las industrias. A la distribución de los niños y los jóvenes obreros en tres clases debe corresponder un curso gradual y progresivo de formación mental, física y tecnológica. Los gastos para el mantenimiento de las escuelas tecnológicas deben cubrirse en parte mediante la venta de su producción. La combinación del trabajo productivo retribuido, la formación mental, los ejercicios físicos y la enseñanza politécnica pondrá a la clase obrera muy por encima del nivel de la aristocracia y la burguesía (Marx, 2002a: 5).

La educación popular será la educación del futuro. Desde las afirmaciones en *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*, pasando por sus recomendaciones al Partido Obrero Alemán, hasta llegar a su obra *Crítica del programa de Gotha*, Marx sostendrá el carácter fundamental de la educación en todos sus niveles de impartición: la exigencia de proteger el trabajo infantil, la importancia de combinar el trabajo adolescente con la preparación técnica, la centralidad de fundar escuelas politécnicas (aspecto que desarrollaré más adelante en el apartado sobre la cuestión tecnológica), el carácter público, obligatorio y gratuito de la educación y la necesidad de formar educandos y ciudadanos responsables de la historia para el desarrollo de la comunidad (para los pobres y los

hijos de la clase trabajadora, tácitamente), son las condiciones mínimas de la educación popular como fuerza transformadora y de autorrealización genuina del género humano.

El sentido radical de la educación popular es pensar de manera crítica y dialéctica el devenir de la complejidad educativa en función de transformar contextos en donde los actores disruptores sean artifices, destinatarios y autogestores de su proceso de liberación y autorrealización: los nuevos hombres y mujeres, como vaticinaba Ernesto “Che” Guevara. La educación popular, en términos de Marx, tiene como referente inmediato a los sectores sociales excluidos, marginales y también aquellos o aquellas que, sin importar su clase social, se articulan a los procesos de lucha democrática y popular.

La educación popular pretende construir el “nuevo” sujeto de la historia, los nuevos métodos educativos, definir los contenidos basados en el pensamiento crítico y las responsabilidades público-ciudadanas del ejercicio solidario, emancipatorio y útil para el desarrollo comunal. Si bien es cierto que la utopía del ser humano libre de toda determinación economicista consiste en la “producción cero”, es decir, donde no es necesario desarrollar las fuerzas productivas y solamente el principio distributivo de los bienes materiales de “a cada quien según sus necesidades”, marca el momento histórico de la autorrealización humana, sin duda alguna, solo es posible esa materialización si y solo si los nuevos sujetos históricos asumen con responsabilidad su propia formación educativa revolucionaria.

La educación que contribuye a la revolución es aquella que prepara a la comunidad para un nuevo proceso de interacción intersubjetiva con la finalidad de desarrollar mecanismos generativos y creativos. Eso no es un ideal arbitrario, no. El fenómeno mismo de la marcha de la gran industria, observada con detenimiento por Marx a partir de las experiencias de Inglaterra, Francia y Holanda, permitió que, con el crecimiento de obreros en todo el mundo, se facilitara la transformación a nivel mundial de las relaciones mismas de producción. Y para tal efecto, sin educación no hay revolución, no es posible la transformación y, por ende, el principio histórico de una

nueva comunidad basada en la justicia social, en la libertad y en la recreación plena de las fuerzas materiales culturales y/o espirituales: “Das Reich der Freiheit (El reino de la libertad)”, como le gustaba expresarse a Marx.

SEGUNDA PARTE
Ética y corporalidad

Debate entre economía y ética: la corporalidad viviente

Pocos años antes de la caída del Muro de Berlín en 1989, se publicó el debate entre Maximilien Rubel y los editores del periódico del *Socialist Standard of Great Britain*, órgano difusor del marxismo-leninismo británico. El tema discutido sería saber si es válido o no hablar de la ética en Marx. Rubel sostiene que por supuesto sí es factible hablar de esta siempre y cuando se le entienda como crítica a la ideología burguesa, es decir, considera que la posición ética de Marx, por un lado, es una postura existencial (“acto ético”) de denuncia-negación de las desigualdades sociales y, por el otro, es un anuncio o proclama reivindicadora de lo deseable: la emancipación de lo humano libre de explotación y dominación¹². Los editores, inclinados hacia un marxismo ortodoxo, simplemente le replicaron que hablar de “actos éticos” en Marx era algo conservador y reaccionario, propio de curas y predicadores mojigatos.

Los directivos del periódico británico, por ingenuidad o por sobrestimar posturas científicas de corte empírico, nunca supieron lo distante que estaban de la arquitectónica conceptual de Marx. Sus prejuicios sobre la ética en el pensador de Tréveris se derivaban de lecturas sesgadas del *Manifiesto del partido comunista*. Decían repetidas veces que en el ideario comunista no cabe la “moral burguesa”. Además, desde la perspectiva del materialismo histórico, los

¹² Al respecto dice Rubel: “Si se considera que la ética es, por un lado, la negación de la ideología y moral burguesa y, por el otro lado, la anticipación teórica y práctica de los valores humanistas que regirán las relaciones entre los individuos de una comunidad liberada de las instituciones (...) alienantes hoy dominantes, entonces la obra de Karl Marx puede ser consecuentemente entendida como un acto ético” (Rubel, 2017: 7).

postulados normativos, morales o axiológicos no tienen sustento científico, es decir no pueden ser fundamento de la crítica a la economía política.

Como bien señala Sánchez Vásquez, filósofo español exiliado en 1939 en México, el marxismo ingenuo simplificó de manera mecanicista y burda, la dialéctica y la historia al pretender reducir la totalidad de la obra de Marx a la contradicción entre capital y trabajo. Pretensión arrebatada es aquella creencia la cual sostiene que, para entender la totalidad del programa científico de Marx, basta con comprender la historia y la lucha de clases desde el economicismo (Sánchez Vásquez, 1982: 23).

Pretender tematizar otros horizontes conceptuales más allá del productivismo era una insolencia o un arrebato burgués. Las interpretaciones de Althusser¹³, Hilferding¹⁴, Kautsky¹⁵ y el actual filósofo norteamericano Allen Wood¹⁶ reducen la obra de Marx al análisis

¹³ En el libro *Para leer el Capital*, Althusser tiene serias dudas sobre las ciencias humanas (entre ellas la moral, el derecho y la ética) pues las considera aparatos ideológicos del Estado o formulaciones idealistas que encubren las desigualdades sociales y justifican el poder burgués (Althusser, 1969: 11-12).

¹⁴ Rudolf Hilferding fue un economista marxista vienés quien lideró las teorías y políticas socialistas del Partido Socialdemócrata alemán durante la época de la República de Weimar. En el libro escrito con Max Adler titulado *Marx-Studien. Blätter zur Theorie und Politik des Wissenschaftlichen Sozialismus*, sostiene que los fundamentos teóricos con los que Marx analiza el sistema capitalista son de tipo económico e histórico. En dichos fundamentos no cabe especular sobre otras categorías como son la ética o el humanismo, pues el socialismo como ciencia tiene que partir del análisis objetivo de las relaciones sociales de producción sin desviaciones idealistas, románticas o filosóficas (Hilferding, 1923: 23-31).

¹⁵ Para Kautsky pretender construir alguna idea de tipo moral o ética desde Marx, es una pretensión distorsionada. Las acciones humanas están dadas por las necesidades que hay que satisfacer y las cuales se construyen desde la base económica. El idealismo humanístico carece de bases materiales. Por eso el materialismo histórico solo puede aceptar como verdades aquellas que se sustentan en el desarrollo histórico de las fuerzas económicas. Dice al respecto: "la concepción materialista de la historia destronó completamente al ideal moral como factor normativo del desarrollo social y nos enseñó a derivar nuestros objetivos sociales exclusivamente del conocimiento de las bases materiales dadas" (Kautsky, 1975: 135).

¹⁶ Allen Wood en su libro titulado *Karl Marx*, habla de la "Morality as Ideology". Niega que ni en Marx ni en la tradición marxista (anglo-norteamericana, principalmente), exista una perspectiva ética. Sostiene que Marx planteó de forma explícita y

dialéctico entre los dueños de los medios de producción y los poseedores del trabajo (contradicción entre capital y trabajo), explicada desde una visión meramente productivista. De allí que toda pretensión interpretativa fuera de los cánones de un economicismo estándar a ultranza simplemente es ideología burguesa carente de sustento científico.

Quizás esas interpretaciones de los clásicos del marxismo con respecto a la desmitificación de los códigos morales y de todo ideario religioso (especialmente el de la cristiandad que justificaba ideológicamente la dominación del Estado prusiano), se deba a la época de exilio de Marx en Bruselas. *La sagrada familia*, *La ideología alemana* y *Miseria de la filosofía*, son tres obras lineales de la época bruselense donde aparecen un conjunto disperso de polémicas con variados matices bien definidos en los que se emprende la crítica a la alienación humana, a la propiedad privada y al “humanismo” abstracto e hipócrita del conservadurismo provinciano de las minorías que detentaban el poder en la Europa del siglo XIX (Sperber, 2013: 44-48). En *La ideología alemana*, Marx y Engels recurren al concepto de “humanismo real” (preconizado por Feuerbach) para criticar el “idealismo especulativo” de los hermanos Bauer.

El debate entre ética y economía inspirado en el análisis de las obras de Marx, deriva al menos en dos perspectivas: la primera sostiene que el análisis económico está por encima de cualquier otra disciplina científica. La segunda perspectiva cuestiona la pretensión economicista de ser el único criterio válido para explicar la complejidad de los fenómenos socio-económicos e histórico-políticos. Con respecto a la primera, se ha desencadenado una postura empirista

en repetidas veces, que los comunistas no recurren a ningún principio de justicia o de igualdad, ni a las leyes de la moral, en su crítica al capitalismo. Afirma que Marx negaba que se pudiera definir como “injusto” el cambio entre el capital y el trabajo, y consideraba que era inútil criticar al capitalismo con base a una pretendida justicia distributiva. Wood plantea que esto se debe a que, según las tesis fundamentales del materialismo histórico, las ideologías morales expresan los intereses de las clases dominantes (Wood, 2004: 143-162).

dogmática la cual sostiene que el criterio de demarcación científica que utiliza Marx es el basado en la explicación de los hechos socio-históricos. Dicho criterio pretende ser el verdadero.

Explicar los procesos productivos de la contradicción entre capital y trabajo y desmenuzar cómo la mercancía deviene en dinero y este en capital incrementado o plusvalor. Luego, siguiente paso, deducir que, a través de los diversos modos de producción, el capitalismo es el más depredador con respecto al trabajador, en el cual este último está condenado a recibir salarios paupérrimos que para el dueño de los medios de producción se convierten en ganancias, se concluye, entonces, que la historia tiene que ser la explicación de las paradojas encerradas única y exclusivamente en el paradigma productivista (economicista).

Lo importante es comprender por qué algunas regiones son más desarrolladas que otras. La conclusión para algunos marxistas ortodoxos es que el problema a explicar está en la economía. Por eso, según ellos, Marx se ocupó de eso y no perdió tiempo en otras posturas interpretativas hechas sobre sus contribuciones. Aspecto que indudablemente así corresponde.

Hasta aquí los argumentos que pretenden empoderar el cientificismo economicista sobre la producción teórica de Marx. Sin embargo, Marx diría que eso no es su objetivo estratégico (el análisis de variables histórico-económicas). Es otro hontanar científico que promulga cuando en la parte final de la siguiente cita textual señala:

Era evidente que, puesto que el mismo desarrollo real quedaba a la economía burguesa, esa expresión implacable, a saber: la contradicción entre la creciente riqueza de la nación, en Inglaterra, y la creciente miseria de los trabajadores, y puesto que, además, estas contradicciones presentaban, en la teoría de Ricardo, etc., una expresión teóricamente palmaria aunque inconsciente, era natural, que los espíritus que se ponían de parte del proletariado captasen la contradicción ya teóricamente puesta en claro por ellos. El trabajo es la única fuente de valor de cambio y el único creador activo del valor de uso. Eso decís. Pero, por otra parte, afirmáis que el capital es todo y el tra-

bajador no es nada o simplemente costo de producción del capital. Os contradecís vosotros mismos. El capital no es otra cosa que una estafa hecha al obrero. El trabajo lo es todo (Marx, 1981: 244).

Pido una disculpa al lector por la cita extensa mencionada arriba. Vale la pena redactarla de manera completa porque permite observar que, para la economía clásica, el capital es el punto de partida para explicar por qué hay que pagar salarios al trabajador, invertir en medios de producción, generar productos para venderlos en el mercado, obtener plusvalor (ya no solo de la clase trabajadora sino ahora de las naciones dependientes y dominadas por el capital transnacional) y por qué el capital permite finalmente el desarrollo de las naciones (caso de Inglaterra). Sin embargo, en dicha cita se encuentra que para Marx el fin último es explicar el origen de la pobreza y demostrar que el trabajo es el punto de partida, es decir, la corporalidad del trabajador como fundamento del capital:

Trabajo no-objetivado, no valor, concebido positivamente o negatividad que se relaciona consigo misma (...), la existencia subjetiva del trabajo mismo. El trabajo (...) como actividad (...) como fuente viva del valor (...). Una objetividad no separada de su persona, solamente una objetividad que coincide con su inmediata corporalidad (...), el trabajo como subjetividad (...). Por cuanto debe existir como algo temporal, como algo vivo, solo puede existir como sujeto vivo (Marx, 1981: 245).

La subjetividad del trabajador, como actividad, es la “fuente creadora” de todo valor, de toda riqueza, significa afirmación de la vida, la cual se refiere a la persona trabajadora, a su corporalidad viviente, de carne y hueso (Dussel, 2006: 7). Ese nivel de inmediatez subjetiva, del sujeto corporal, de la persona trabajadora, es lo que atañe a cualquier obrero o trabajador. Por eso Marx se referirá a ese nivel de la inmediatez corporal, utilizando términos como la piel, la carne, como el máximo momento de la positividad humana desde donde parte la ética. Es allí la riqueza y profundidad del filósofo de Tréveris.

La afirmación material de la corporalidad significa, también, hablar de la vida de las personas, del momento subjetivo del trabajador cuando se convierte en mercancía de cambio. Hablar de la importancia que tiene “la vida (das Leben)” en cuanto a su materialidad biológica, espiritual, social e histórica, es como se dijo anteriormente, un momento positivo. Es un momento negativo cuando el capital corrompe y logra desmembrar la vida de cualquier trabajador al robarle una parte de su vitalidad. Entonces, la ética ya no es solamente lo que supone Rubel cuando dice que esta es un “acto existencial” de protesta contra la explotación, sino que ahora, la ética material o de la vida es el criterio desde donde Marx emprende la crítica a las fuerzas depredadoras del capital para el cual la vida del trabajador vale “casi nada”.

Hablar de la ética material es para Marx “ponerse de parte” de la vida, pero en particular de la vida de las víctimas del capitalismo: los obreros sin derechos laborales, los desempleados sin futuro, las mujeres dominadas por el machismo, los jóvenes sin trabajo, los ancianos despreciados, los pueblos originarios mancillados por la modernidad tecnológica. Ponerse de lado de las víctimas no es solo una cuestión existencial de observador, sino como partícipe de aquellas subjetividades maltratadas: es penetrar en el horizonte práctico de la víctima desde su cotidianidad y militancia y ejercer la crítica orgánica del sistema. Por lo tanto, la condición de posibilidad de toda crítica al capital es un giro epistemológico fundamental desde donde se afirma la dignidad de la corporalidad humana o la corporalidad viviente que puede morir de hambre, de frío, por ausencia de trabajo, por enfermedad o por explotación sin límite. Sin más, remata Marx con el siguiente argumento:

El trabajador no se afirma, sino que se niega; no se siente feliz, sino desgraciado; no desarrolla una libre energía física y espiritual, sino que mortifica su cuerpo y arruina su espíritu. Por eso el trabajador solo siente en sí (como en su propio hogar), fuera del trabajo, y en el trabajo fuera de sí. Está en lo suyo cuando no trabaja y cuando trabaja no está en lo suyo. Su trabajo no es, así, voluntario, sino forzado,

trabajo forzado. Por eso no es la satisfacción de una necesidad, sino solamente un medio para satisfacer sus necesidades fuera del trabajo (Marx, 1970: 108).

La cita anterior encierra toda una complejidad que valdría la pena desmenuzar con cuidado en próximas investigaciones. Por ejemplo, sería creativo reflexionar sobre las categorías de totalidad y exterioridad. La totalidad es la dinámica absoluta que se desarrolla en el proceso de producción capitalista. Ella es el referente por excelencia donde lo único que vale es la producción y, por ende, la ganancia. En cambio, la exterioridad es el trabajador cuando está fuera del trabajo. Cuando está dentro, es tan solo una cosa. Es desde el “afuera (Ausser)”, desde la exterioridad donde se puede poner en cuestión el proceso de explotación del capital.

Pero vuelvo nuevamente a su periodo de estudiante, antes de la redacción de los *Manuscritos* de 1844. En la carta dirigida a su padre en 1837¹⁷, Marx da cuenta de sus estudios y le dice lo siguiente: “Toda nuestra vida ha sido un conflicto desventurado entre el principio físico y el principio espiritual” (Marx, 1982: 7). Ironizando sobre los intelectuales amantes del mundo de las ideas, como lo fueron los hermanos Bauer (Bruno y Edgar), K. F. Köppen y R. Rutenberg, quienes eran especialistas en el “correr” tras los conceptos y la verdad, sin atender las demandas de la vida material, afirma que no hacen más que “reclinarse en su sillón para tratar de ver claro y penetrar espiritualmente (...) en la carrera del espíritu” (Marx, 1982b: 5).

Desde un planteamiento epistemológico el joven Marx presupone que el espíritu desencarnado de la vida material o el concepto

¹⁷ Esa carta la escribió Marx el 10 de noviembre de 1837 en Berlín y fue publicada por primera vez en 1897 por *Die Neue Zeit* con el título “Brief von Karl zu seinem Vater In Trier”, MEW, 7. En esa carta Marx realiza un hermoso trabajo de comunicación con su padre al informarle de su aprendizaje y de las cosas que se le hacían importantes, por ejemplo, los conceptos del *jus privatum* o derecho privado y del *jus publicum* o derecho público. Marx se inclinará por el *jus publicum* puesto que es el origen “der Personen-rechte” o los derechos de las personas también llamado, *pro-homine* (derechos a favor de las personas).

desarraigado de los problemas de la humanidad, por sí solos no pueden ser criterios de commensurabilidad. Atender las exigencias que nos plantea el diario devenir humano es una premisa ineludible. De allí la siguiente afirmación:

Me he dedicado a buscar la idea en la realidad misma (...). Quise sumirme una vez más en este mar proceloso, pero con la decidida intención de encontrar la naturaleza espiritual tan necesaria, tan concreta, tan claramente definida como la naturaleza física (Marx, 1982b: 7).

Durante sus estudios como bachiller identificó que uno de los problemas de la modernidad ilustrada es haber escindido y generado perspectivas binarias de la realidad: lo humano *versus* naturaleza, cuerpo *versus* alma, esencia *versus* materia, mente *versus* sensibilidad. Marx ubica una primera crisis de la modernidad europea cuando esta postula un dualismo antropológico fundamentado en la hegemonía de la racionalidad como vía legítima de acceso al conocimiento de la realidad. Marx intenta superar el falso debate entre racionalismo y empirismo, entre idealismo y materialismo y comienza a postular un hontanar antropológico novedoso donde emerge la complejidad de lo real: la corporalidad humana.

El cuerpo humano no es solamente una entidad biológica organizada a partir de órganos y sistemas autorregulados por impulsos bioquímicos que producen estímulos y reacciones. La corporalidad es una totalidad orgánica que presupone determinaciones socio-culturales: “Unser Körper ist alles (nuestro cuerpo lo es todo)”, decía Marx. Y por ser la corporalidad viviente, consciente, actuante, afectiva, espiritual, es el punto de partida para poder hablar de aquello que afecta a la vida humana y a su entorno (Marx, 1974: 12-25). En su tesis doctoral, *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y Epicuro*¹⁸, nos indicará que en la estructura de nuestra corporali-

¹⁸ En ese ensayo Marx se ocupa por encontrar los fundamentos epistemológicos de la propuesta de los presocráticos para entender la totalidad de las cosas. Para Marx lo central es pasar de lo epistemológico a lo ontológico (ayudado con el método fenomenológico hegeliano) y descubrir que el *leit motiv* por el cual se comprende de totalidad

dad acontece todo: los pensamientos, las emociones, las fantasías, las alegrías, las pesadumbres. Nuestro cuerpo es una totalidad multifuncional e interactiva (Schmied-Kowaezik, 1981: 89,95-105). Marx presupuso que la corporalidad es lo que define nuestra personalidad. La persona no es la máscara, ni mucho menos una representación teatral. Por el contrario, ella es la inmediatez fáctica de nuestra existencia.

El individuo no puede actuar sobre la naturaleza sin poner en acción sus músculos bajo la vigilancia de su propio cerebro. Y, así como en el sistema fisiológico colaboran y se complementan la cabeza y el brazo, en el proceso de trabajo se aúnan el trabajo mental y el trabajo manual (Marx, 1986: 145).

Marx comienza escribir desde el nivel de la *positividad* de la vida humana reconociendo la estructura biológica del cuerpo. Constantemente, se estará refiriendo a los términos de músculos, cerebro, estómago, sangre, manos, brazos, cabeza, con la finalidad de ubicar en un nivel natural la anatomía del humano, luego devendrá la definición antropológica del cuerpo en sociedad y la cultura, posteriormente se estructurará la dimensión histórico-económica y finalmente tendrá una faceta estrictamente ética, justo cuando se aborde la dimensión de la explotación de la corporalidad de los trabajadores o bien, del desprecio y discriminación de los marginados que experimentan en sus cuerpos la “inutilidad” para el sistema de producción capitalista.

Explotación y discriminación del trabajo corporal (mental, emocional, subjetivo) justamente serán la referencia a la *negatividad* de la corporalidad subsumida en la lógica del sistema y, de manera simultánea, el impedimento de la realización o goce de la corporalidad

o la relatividad de lo real, es una actividad ejecutada por un sujeto pensante que posee una corporalidad concreta, real. Todo se desenvuelve en el interior del cuerpo humano: el concepto de las cosas, la idea de Dios, de felicidad o de dolor. Las dudas y las certezas, son realidades que “viven” en *nuestra* corporalidad. Por eso dirá Marx en el apéndice de su tesis de que el “Idealismus ist real” o sea, los pensamientos, las ideas, habitan en la carne, en el cuerpo humano.

de los sujetos que buscan su emancipación (Marx, 1988: 92), es decir, Marx comienza a perfilar sus categorías analíticas al estudiar las causas que producen dolor y sufrimiento en las relaciones humanas. Descubre que el dolor y el sufrimiento no son una cuestión romántico-existencial, sino determinaciones históricas que impactan y vulneran la vida corporal del sujeto.

Cuando Marx finaliza sus estudios de jurisprudencia en 1836 e inicia su experiencia crítica en el periodismo, localiza otros referentes epistemológicos. Así comenzará indicando que el ser humano se define por su actividad vital y esta última es “*leibliche Arbeit* (trabajo corporal)” (Marx, 1987: 45). La relevancia de la praxis corporal es una crítica epistemológica al idealismo alemán, pues la autoconciencia no es un momento absoluto de la razón que se autocomprende y se autosatisface a sí misma, sino un proceso afirmativo del ser humano como ser corporal existente. Por afirmación Marx entiende un derecho de la persona a vivir plenamente en la satisfacción de sus necesidades materiales y por ende trabaja para asegurar la reproducción de su ser vital.

Como ya se indicó anteriormente, Marx cuestionó el hecho de que ciertas religiones (pensando en el protestantismo calvinista) utilizadas por el Estado (refiriéndose al Estado prusiano) y legitimadas ideológicamente (aludiendo al intelectualismo conservador inspirado en Hegel y Schelling) fueran las responsables de abstraer los contenidos materiales de la vida humana en nombre de universales abstractos, como es el concepto de espíritu, alma eterna, razón pura¹⁹ (Marx, 1987: 14).

¹⁹ Desde los artículos escritos en el Diario Literario de Königsberg y la Gaceta Renana, Marx se deslindaba de un grupúsculo de intelectuales autollamado “Los liberados”, avicinados en la gran urbe berlinesa, convencidos de su superioridad intelectual. Un ejemplo interesante de aquella época era saber las tendencias políticas interesadas en “apropiarse” del Estado alemán. Freiligrath, vocero de ese Diario proponía que los poetas, por ejemplo, eran quienes deberían ser la clase dirigente y los que tendrían que imponer orden y la paz por siempre. Para Marx esa propuesta era un romanticismo especulativo, cuya visión guajira y ahistórica de la realidad, ocultaba contradicciones y desigualdades sociales. Quizás por eso Marx llegó a desconfiar, inicialmente, de Engels, quien perteneció a ese grupo literario durante su servicio militar (Sperber, 2013: 47-52).

Por eso, para quienes detentaban el poder de gobernar o dirigir la vida espiritual, social y educativa fue necesario declarar las miserias de la vida corporal (en cuanto a su sensualidad, instintos y carencias), señalándola como causante del mal y del desorden²⁰. La crítica a la aristocracia clerical, monárquica e intelectual será el motivo para que el joven Marx inicie su labor desmitificadora denunciando los dispositivos de apropiación y explotación de la corporalidad ejercidos por la maquinaria capitalista. Eso lo comprendió Marx a temprana edad cuando describió la explotación de niños y mujeres en los talleres fabriles de Manchester.

La cruzada contra el “cuerpo humano y el no reconocimiento de sus necesidades biológicas y sociales ni de sus satisfactores, fue una forma de omitir u ocultar las demandas del cuerpo social, o sea la pobreza de la gente al exigir satisfacer esas necesidades vitales” (Friedenthal, 1981: 69). Por tal motivo, el ideario kantiano del reino del deber y de la paz perpetua fue necesario en la Alemania prusiana pues representó el instrumento ideal para ocultar las contradicciones sociales y perseguir, reprimir y torturar los cuerpos de los disidentes que exigían pan para comer, agua para beber, casa para no morir de frío.

Marx logra ubicar uno de los problemas de la modernidad capitalista: la deshumanización. En el “Fragmento al apéndice de la tesis doctoral” de 1841 indica que las sociedades modernas han desvirtuado sus lazos de reciprocidad. Las cosas y el deseo por poseerlas conllevan al extravío de la emancipación humana. Y lo peor es que se han edificado instrumentos jurídicos y esquemas epistemológicos que justifican el acto de posesión de un conjunto de individuos sobre ciertos bienes materiales.

²⁰ No debemos olvidar que Marx se ubica en el contexto donde las perspectivas del mundo estaban en conflicto: por un lado, se encontraban quienes reivindican posturas tradicionalistas que buscaban la restauración de los cánones divinos, por otro, están quienes sostienen que el iluminismo metafísico es la base para ordenar la convivencia humana. Ambas posturas tienen una idea del mundo estático el cual no debe ser alterado o violentado en su historicidad. Por eso el vitalismo y el historicismo le sirvieron de inspiración para proyectar una imagen del mundo distinta, dinámica, contradictoria, transformable.

La posesión de los bienes terrenales y el control de las corporalidades de los sujetos disidentes o críticos del *statu quo* se convirtieron en uno de los negocios más redituables en la historia moderna: atrapar subversivos, desterrarlos y venderlos como esclavos, dio buen resultado para las estructuras policiacas protectoras de los dueños de los medios de producción. Insurrectos europeos y esclavos negros fueron buena mercancía para traficar. Marx entendía muy bien cómo el tráfico de esclavos negros, la explotación de indios y el saqueo de las riquezas en las colonias de América, por ejemplo, constituyeron algunos de los orígenes del desarrollo de las metrópolis de Europa. De allí que Marx no haya tenido en buena estima a John Locke (1632-1704), el filósofo de la libertad, quien era accionista de la Royal African Company, dedicada a la compra-venta de esclavos (Yolton, 1969: 38-41).

No es difícil deducir de los argumentos desarrollados en los párrafos anteriores la perspectiva de Marx sobre la vida de quienes experimentan en su corporalidad existente las injusticias sociales y la explotación del trabajo. Se puede deducir que en Marx existe cierta tendencia ética en cuanto a la defensa de las víctimas de la sociedad capitalista: los pobres, los asalariados, el niño famélico obligado a trabajar en los talleres artesanales londinenses, las mujeres campesinas de los suburbios de Francia (siglo XIX) cuyo destino era la prostitución.

Como bien dice Jean Paul Sartre (1992: 15-27), en Marx, el humanismo (ético, para lo fines de esta investigación) no necesariamente es una ideología burguesa o un conjunto de ideas abstractas que no asume responsabilidad alguna por los diversos problemas que le aquejan al ser humano. El humanismo en Marx podría ser catalogado como una ética incipiente, en el sentido de ser el hontanar crítico por excelencia desde donde se pone en cuestión el sistema capitalista: es una “necesidad radical” tomar conciencia desde la corporalidad explotada y alienada²¹ para entender la lógica del capital y plantear de manera simultánea la superación del sistema.

²¹ El tema de la alienación será la categoría por excelencia de Marx encontrada en sus escritos de juventud. Textos como la *Introducción a la crítica a la filosofía del derecho*

Se debe tener precaución e indicar que Marx nunca elaboró una teoría del “hombre”. El filósofo de Tréveris califica como absurda y carente de sentido la misma pretensión de hablar de “el hombre” en abstracto, desligado de toda determinación histórico-social. En ese tenor, Marx tampoco desarrolló un estudio sistemático y exclusivo sobre “el humanismo”. Sin embargo, eso no significa que el tema de lo humano haya sido ajeno a su análisis socioeconómico y político-cultural.

Así se tendrá en el “joven” Marx que el trabajo, la justicia o simetría social, la apropiación de los medios de producción, las relaciones comunitarias, el tiempo libre, entre otras proyecciones deseables, son las directrices reguladoras a través de las cuales se humaniza la vida. Contrariamente, la deshumanización viene por la explotación de una clase social que se apropia de los excedentes del trabajo asalariado no pagado, de doctrinas ideológicas que pretenden convencer que la pauperización de las mayorías es un destino inevitable y la explotación de la naturaleza o del medio ambiente es necesaria para asegurar el crecimiento de los capitales transnacionales y locales que monopolizan la economía y los órganos decisorios del gobierno y del Estado.

Permítaseme salir un poco del orden progresivo del discurso del Marx adolescente y ubicarme en los momentos de su edad adulta cuando de manera contundente proyecta un nivel de sensibilidad crítica al señalar de manera categórica:

Los sufrimientos universales que destrazan la vida del género humano (...) posibilitan su negación a través de la afirmación del combate universal (...) Si fuéramos animales, podría naturalmente dar la es-

de Hegel, La cuestión judía y los Manuscritos económico-filosóficos de 1844, contendrán los argumentos clásicos que Marx utiliza para cuestionar las artimañas que niegan al trabajador en cuanto que también es una persona, su libertad, su autonomía y su dignidad. Y que, por encima de éste, colocan los ideólogos del statu quo ideas esencialistas de tipo religioso o ideas económicas que lo reducen a un simple instrumento de trabajo. La alienación niega cualquier postura que dignifique la vida del ser humano (García, 2009: 97).

palda a los sufrimientos de la humanidad para ocuparnos de nuestro propio pellejo (Marx, 1982a: 241-242).

La responsabilidad por el destino de lo humano y del planeta Tierra no son una cuestión de preferencias, ni de ocurrencias opcionales, ni mucho menos juicios de valor subjetivos. Más bien son deberes irrenunciables (lo bueno para una sociedad debe seguirse), deberes basados en juicios de hecho, pues se trata de la afirmación de las condiciones de posibilidad de vivir humanamente. Los juicios de hecho se refieren a las consecuencias indirectas de las acciones directas del ser humano. Eso lo comprendió Marx a temprana edad. De allí que haya derivado los postulados de los deberes humanos como condiciones de posibilidad para la convivencia y sustentabilidad de la vida humana o bien, como una necesidad ética radical tal y como lo define Agnes Heller:

Todas las necesidades sentidas por los humanos como reales han de considerarse reales. Estas incluyen las necesidades de las que estos son conscientes, que son formuladas por ellos, que persiguen satisfacer. Puesto que no hay diferencia entre las necesidades con respecto a su realidad, de esto se sigue que toda necesidad debe ser reconocida (Heller, 1996: 46).

Una característica antropológica es que el sujeto es un ser de necesidades que inevitablemente para vivir requiere de satisfactores: si no lo hace, colapsa y muere. La necesidad se funda entonces en el hecho mismo físico, real, empírico de la corporalidad del sujeto humano *como viviente*, el cual, es punto de referencia fundamental del campo político, económico, comunitario y cultural. Sin nuestra corporalidad sería imposible hablar tanto de la comunidad como de la individualidad. Sin vacilar, acota lo siguiente:

Que el ser humano viva en la naturaleza quiere decir que la naturaleza es su corporalidad con la cual ha de mantenerse en proceso continuo para no morir. La actividad vital, la vida productiva misma,

aparece ante el ser humano como medio para la satisfacción individual (Marx, 1987: 45).

Marx puso atención al tema de las “necesidades (Bedürfnisse)” y la “corporalidad (Leiblichkeit)” pues es desde allí donde construye toda la arquitectónica ético-política y económico-cultural de la crítica al sistema capitalista de su época, pues descubrió conceptual e históricamente que para ese sistema importan más las necesidades del mercado, de la producción y de las ganancias individuales o de grupúsculos, que la satisfacción de las necesidades de aquellos que hacen posible las ganancias: es decir, del trabajador y en general de todo ser humano que necesita trabajar para comer y reproducir decorosamente su vitalidad o corporalidad.

Acumulación por despojo y orígenes del subdesarrollo

A principios de 1850 se agudiza la situación económica de Marx. La precaria manutención de su familia la va logrando gracias a que el *New York Tribune* subsidiaba los artículos que escribía sobre las luchas obreras y el comercio internacional en Europa: nunca tuvo buenas relaciones con los banqueros londinenses que, aunque le permitían obtener dinero por anticipado muchas veces le suspendían los retiros, haciéndole pasar hambre y enfermedad (Sprigge, 1962: 84). Como consecuencia de la vivencia en carne propia de la pobreza, la relectura de los clásicos del idealismo alemán, especialmente Hegel, y el examen metódico de la propuesta de los economistas clásicos como Adam Smith, David Ricardo y Samuelson referente a la acumulación de riquezas de algunas metrópolis europeas (Inglaterra y Holanda) como epopeya civilizatoria de las fuerzas productivas del mercado, Marx radicalizó críticamente su discurso sobre la desmitificación del capital, la denuncia del sistema capitalista como

enemigo de los derechos humanos y la explicación de la división internacional del trabajo.

Marx realiza una de las críticas más consistentes a la economía política burguesa en sus obras *Elementos para una crítica de la economía política*²² (1858), *Para una crítica a la economía política*²³ (1859) y

²² En una de sus páginas nos dice claramente que para que exista capital es necesario partir de la apropiación del trabajo y de la tierra, luego afirmar la propiedad privada y finalmente constituirse el capitalista como una clase social: "Nur die Arbeit, die Kapital produziert, ist produktive Arbeit. Kapital aber wird Ware oder Geld dadurch, daß sie direkt gegen Arbeitsvermögen ausgetauscht wird und nur ausgetauscht wird, um durch mehr Arbeit, als in ihr selbst enthalten (...) sowenig wie ihm an dem Gebrauchswert des Produkts dieser Arbeit als solchem liegt, indem das Produkt für ihn Ware (und zwar vor ihrer ersten Metamorphose), nicht Konsumtionsartikel ist (...) Unter diese produktiven Arbeiter gehören natürlich alle, die zur Produktion der Ware d'une manière ou d'une autre²⁰ mitarbeiten, vom eigentlichen Handarbeiter bis zum manager, engineer [als unterschieden vom Kapitalisten]" <Solo el trabajo que se produce para el capital es trabajo productivo. Pero los bienes de capital o el dinero son recursos que se intercambian directamente con la capacidad de trabajo y solo se intercambian con el fin de obtener más trabajo (...) contiene (el capital) más de él (trabajo subsumido) en el valor de uso de la mercancía que del producto como tal (y antes de su primera metamorfosis) obviamente antes de ser objetos de consumo (...) En este curso, los trabajadores productivos son todos aquellos que, para producir bienes d'une manière ou d'une d'autre²⁰ participan en las mismas relaciones de producción: desde el trabajador manual, el gerente, el ingeniero [a excepción de los capitalistas]> (Marx, 1981: 104).

²³ En esa obra Marx seguirá sosteniendo que el proceso de acumulación del capital e incluso los sistemas de jubilación o pensión, son el resultado de trabajo acumulado (en tiempo pasado). Al respecto dice lo siguiente: „Der Mehrwert, hier Teil des Profits (Rente eingeschlossen; will der Landlord akkumulieren, Rente in Kapital verwandeln, so ist es immer der industrielle Kapitalist, der den Mehrwert in die Hände bekommt, selbst wenn der Arbeiter einen Teil seiner Revenue in Kapital verwandelt), der in Kapital rückverwandelt wird, besteht bloß aus neuzugesetzter Arbeit während des letzten Jahrs. Es fragt sich, ob dieses neue Kapital ganz in Arbeitslohn verausgabt wird, nur gegen neue Arbeit ausgetauscht wird? Was dafür spricht: Aller Wert entspringt ursprünglich aus der Arbeit. Alles konstante Kapital ist ursprünglich so gut Produkt der Arbeit als das variable Kapital. Und hier scheinen wir wieder der unmittelbaren Entstehung des Kapitals aus Arbeit beizuwohnen" <El valor agregado en esta parte de los beneficios (incluyendo la jubilación que también quiere subsumir el dueño de los medios de producción. Siempre es el capitalista ve el valor en las manos, es decir, busca la manera de sacar ganancias, aun cuando el trabajador se convierte en jubilado pues una parte de sus ingresos estarán invertidos en capital), no se reconvierte en capital: solo del trabajo que acaba de agregar en el último año. La pregunta es si este nuevo capital será completamente gastado en salarios o será reemplazado solo con un nuevo trabajo. ¿Cuál es la evidencia? Todos los valores se derivan originalmente de trabajo. Todo el capital y mercancías constantes provienen del trabajo, en términos

en sus célebres manuscritos titulados *Teoría sobre la plusvalía* (1863), *Salario, precio y ganancia* (1865), *El capital*, Tomo 1 (1867). En esos escritos problematiza las contradicciones entre capital-trabajo y explica cómo se consolida el capitalismo a partir de su expansión absorbente caracterizado por su voracidad destructora, incluso, de los mismos componentes que lo fundamentan: el trabajo como “fuente viva del valor (lebendige Quelle des Werts)” y la tierra “Land/Natur (tierra/naturaleza)” como origen abastecedor para la producción de mercancías.

El análisis del capital conlleva al tema de la miseria del obrero. La acumulación del capital es la causal de la decrepitud de la vida del trabajador. Veamos primeramente en qué consiste la acumulación del capital, luego comprender sus implicaciones en la esfera del trabajo, de los derechos del trabajador y, finalmente, visualizar la dialéctica del desarrollo desigual entre metrópoli-colonia, centro-periferia. Dice Marx:

El trabajo no es tan solo el valor de uso enfrentado al capital (...) el trabajo es su ser en cuanto no objetivado (...) la posibilidad de los valores y como actividad, lo que pone los valores (...). La transformación del trabajo (como actividad viva y orientada a un fin) en capital es resultado del intercambio que otorga al capitalista el derecho de propiedad sobre el producto del trabajo (Marx, 1981: I, 238, 249).

La colonización del trabajo y la explotación del obrero (como trabajo productivo) es el punto de partida del proceso de producción, de los intercambios mercantiles y del devenir del dinero como mercancía idolatrada por los dueños de los medios de producción.

El mismo trabajo es considerado como un momento del capital circulante (en su significación ontológica). Aquí el capital es también *proceso* de trabajo que se objetiva en el producto, oculto a la vista de los compradores. Es en la fábrica donde acontece el enfrentamiento

de capital variable. Y una vez más parece que estamos presenciando la creación inmediata de capital desde el trabajo > (Marx, 1986: 202).

ente trabajador, los medios de producción y el producto. En ese proceso se fabrica *materialmente* valor de uso, y al mismo tiempo se objetiva la vida del trabajador poniendo *formalmente* valor de cambio y *creando*, simultáneamente, plusvalor (Dussel, 2014: 79-81).

La acumulación de riqueza comienza su ciclo reproductor cuando el dinero (plusvalor relativo) se transforma en capital. A ese proceso Marx lo denomina “Akkumulation des Kapitals (Acumulación del capital)” (Marx, 1981: III 298). Esa acumulación, en sus formas modernas más estilizadas, adquiere diversos nombres como son “beneficio industrial”, “interés”, “ganancia comercial”, “renta agrícola”, sin embargo, tiene como condición histórica el desmantelamiento de los bienes públicos o de la propiedad comunal. Así como también la expropiación del trabajador, la subsunción del producto del trabajo y la transformación en capital de la mayor parte del dinero obtenido. Para tal efecto, se requiere que el proceso productivo tenga cierta regularidad en el tiempo, cierta amplitud en el espacio geográfico, que existan las condiciones jurídico-políticas y que, finalmente, exista un modelo de Estado protector de la reproducción política del capital. Ante tales circunstancias, algún postulado que reivindique ciertos derechos del trabajador queda aniquilado.

La problemática elucidada por el filósofo de Tréveris sobre el sistema capitalista consiste en comprender cómo el plusvalor deviene capital (en el tomo I de *El capital*) y, por lo tanto, cómo es posible que el propietario del capital aumente constantemente su riqueza y que el trabajador, que es el creador del plusvalor (que acrecienta o valoriza el capital), sea cada vez más pobre. Se trata del propósito mismo de todo el programa de investigación de Karl Marx.

Opino que la finalidad *principal* de la obra económica de Marx es estrictamente *ético-política* al preguntarse: ¿cómo *explicar* la pobreza del creador mismo del valor, es decir, del capital? La respuesta a esa pregunta tiene en vilo todo el proceso teórico de la investigación de Marx y que la expone en el “Capítulo 6” de la primera edición del tomo I de *El Capital*; “Sección séptima” de la segunda edición (quinta redacción del mismo y definitiva), bajo el título de “La ley de la

acumulación”. El espíritu siempre innovador aquietó su ánimo al comprobar que había expuesto lo principal de su proyecto: la *explicación* de las *causas* del sufrimiento, de la pobreza de la nueva clase explotada por la modernidad capitalista. Las leyes causales de la explotación del obrero y de la miseria de vastos sectores marginales son, sin duda, los grandes desafíos en el siglo XXI.

Añade Marx:

La ley, por último (...) determina una *acumulación de capital* proporcionada a la “acumulación de miseria (Akkumulation von Elend)”. La acumulación de riqueza en un polo es al propio tiempo, pues, acumulación de miseria, tormentos de trabajo, esclavitud, ignorancia, embrutecimiento y degradación moral en el polo opuesto, esto es, donde se halla la clase que produce *su propio producto como capital* (Marx, 1981: 79).

Es decir, la acumulación del capital como riqueza en manos de unos pocos propietarios es *proporcional* a la acumulación de miseria en quienes la crean. La realización del capital se cumple a través de la desrealización del trabajo vivo de los trabajadores, o sea de su infelicidad.

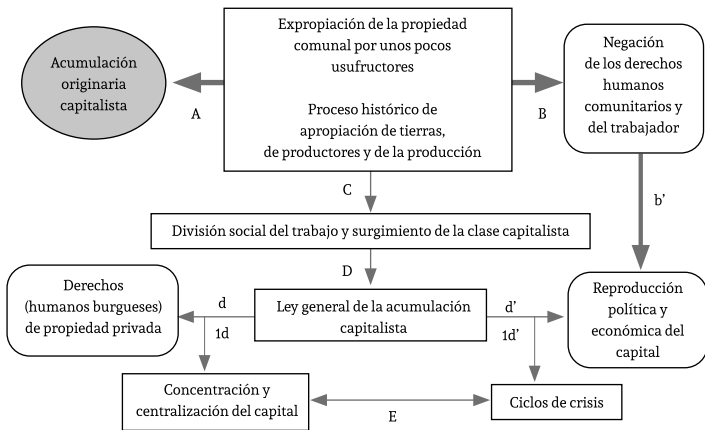
El despliegue de las fuerzas del capitalismo que le tocó conocer a Marx en la segunda mitad del siglo XIX, permitió constatar la correspondencia tendencial entre criterio de racionalidad capitalista, relaciones capitalistas de producción, acumulación de capital y desarrollo de las fuerzas productivas. Esa misma correspondencia pudo verificarse también en los centros capitalistas mundiales y el surgimiento de zonas periféricas dependientes y explotadas:

Marx explicó que la acumulación de riquezas de los principales centros industriales y comerciales de Europa condujo por un lado a la explotación del trabajador europeo pero fundamentalmente a la expropiación de las riquezas de otros países coloniales o semicoloniales, como fue el caso de América Latina (Dos Santos, 1970, 43).

A continuación, veamos el “Esquema 1” donde se observa la tendencia histórica del capitalismo en su desarrollo expansionista de

los siglos XIX y XX. Observemos que la acumulación originaria del capital se basa en la contradicción de trabajo-capital, en el desmantelamiento de la propiedad comunal y en la creación de leyes económicas y jurídicas que justifican su funcionalidad racional. La contraparte son los segmentos sociales o trabajadores que solamente representan medios o cosas para aumentar el plusvalor o la tasa de ganancia. Las relaciones sociales de producción capitalista afirman su reproducción política, jurídica y económica de la clase dominante, pero niegan o ningunean los derechos de la clase trabajadora. Afirmar los derechos del trabajador es negar la parte irracional del capital que genera dominación y empobrecimiento.

Esquema 1. Tendencia histórica de la acumulación capitalista



Fuente: Elaboración propia.

Explicación: El origen del llamado subdesarrollo y de la pobreza, tienen como punto de partida la apropiación y desmantelamiento de la propiedad comunal, cuyo proceso histórico es la génesis de la acumulación originaria capitalista (A). Ese proceso de expropiación de los bienes comunales para beneficio de minorías o propietarios privados, utiliza todos los medios posibles, principalmente la figura

del Estado el cual es cooptado por los dueños de los medios de producción. El resultado inmediato de esa cooptación es la negación de la otredad, es decir, de la comunidad (pueblo) y del trabajador (obrero) como sujetos de derecho (B), generando de manera simultánea la división social del trabajo y la lucha de clases (C). Para justificar la división social del trabajo y el régimen de explotación laboral, se requiere de la instauración de leyes defensoras del Capital (D), de la instauración de derechos de propiedad privada (d), de la reproducción ideológica (d'), política y económica del capital (b'). El resultado catastrófico del anterior proceso es que la economía capitalista no es la utopía perfecta pues lleva en sí la contradicción generadora de crisis permanentes o ciclos que cada vez son más severos para la mayoría de la gente (1d') y, a la vez multiplican las ganancias para quienes generan esas crisis (1d). Ambos procesos son dialécticos y requiere uno del otro (E).

Marx coincide en ciertos aspectos con Adam Smith (1723-1790) al señalar que un aporte sustancial del pensamiento económico clásico es la consideración de la economía como el paradigma de los medios y fines, es decir, que todo el instrumental desplegado durante la revolución industrial capitalista estaba orientado a maximizar los intereses particulares no olvidando la búsqueda de las satisfacciones de las necesidades de la clase trabajadora. En ciertos aspectos, tanto los fisiócratas como el mismo Adam Smith señalaban que los beneficios obtenidos por la clase trabajadora eran suficientes con el pago del salario. Todo lo restante o acaecido en el proceso de producción era "cosa privada" (el precio, las ganancias, la renta y la acumulación del capital son exclusividades o patrimonio del capitalista).

Sin embargo, advierte Marx que la ampliación de los capitales sobre otras regiones, el surgimiento del capital financiero-especulativo (que viene a desplazar al capital comercial e industrial de los siglos XVII-XIX), el rechazo de industriales y banqueros a las regulaciones de los flujos del capital crediticio y de inversión, y las alianzas entre la clase capitalista y las burocracias del Estado han venido sembrando un escenario cada vez más agresivo: la satisfacción de las

necesidades humanas ahora ha sido desplazada e incluso negada por la ley de la acumulación que exige la multiplicación de los capitales y la “satisfacción” del capitalista por generar dinero más dinero incrementado (D-D’).

El proceso de acumulación del capital exige para su reproducción la conquista de geografías y de Estados que ofrezcan las condiciones materiales para su ampliación y perpetuidad. La economía política burguesa o de mercado rompe fronteras, declara una modernidad (ahora una postmodernidad –para los países capitalistas desarrollados–) libre de restricciones jurídicas y exige la participación mínima del Estado en asuntos de finanzas y comercio. La clase capitalista se ha apoderado del mundo y la escala de sus valores morales se impone globalmente. El dinero se ha convertido en el nuevo culto secular de la economía burguesa.

La obtención de D-D’ puesto en juego en las bolsas de valores, por ejemplo, demuestra la irracionalidad de aquello que quiere ser racional (el capitalismo). La maximización del capital se ha tornado una “máquina esquizofrénica” (Deleuze/Guatarri, 1998: 66)²⁴ que empobrece todo lo que subsume y sacrifica la vida del trabajador en los altares de la productividad. Señala Marx:

Pero en la medida en que el dinero se presenta aquí como pasión y como mercancía general de los contratos, se borra más bien toda diferencia entre partes contratantes (...) De modo que un individuo acumula y el otro no (...) Uno disfruta de la riqueza real; el otro es posesión de la forma general de riqueza. Si uno se empobrece, el otro se enriquece (Marx, 1981: II, 216).

Hablar en la actualidad de la descolonización de la economía política burguesa significa, entre otras cosas, clarificar el proceso

²⁴ En la obra titulada *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, los autores realizan una conexión entre capitalismo y antipsiquiatría. Comentan que el capitalismo se ha convertido en una “máquina salvaje o territorial” que se ha apropiado de la tierra y de lo humano. Es un sistema cruel que labra y destruye el cuerpo social y la vida en general.

de acumulación del capital y sobre todo explicitar los grados de sub-sunción que aparecen en el proceso de producción. En ese sentido, la descolonización apunta al acto de comprender críticamente la colonización o apropiación de trabajo y de las mercancías derivadas como clave de la obtención de dinero incrementado transformado en capital. Pero también la descolonización, como hermenéutica desfetichizadora, puede denunciar estrategias que se han hecho pasar en el discurso moral del sistema capitalista, especialmente cuando se quiere ocultar lo evidente: la expropiación de los recursos naturales, la explotación del trabajo humano, la generación de “ejércitos de desocupados” y la crisis o desastres económico-financieros.

Los derechos humanos burgueses son “descolonizados” por Marx y los llamará “derechos del trabajador” (García, 2009: 33; 2013: 23-37). Los primeros serán llamados “leyes del capital (Gesetz das Kapitals)” y los segundos “derechos históricos (Geschichtsrechte)”. Las leyes del capital son la tiranía del poder económico que han subsumido o colonizado la vida misma del trabajador. Son leyes que justifican la apropiación del producto del trabajo y aseguran la preexistencia del capital:

Por medio del proceso de intercambio con el obrero el capitalista –al pagar en realidad al obrero un equivalente por los costos de producción contenidos en su capacidad de trabajo, se apropia del trabajo vivo– obtiene dos cosas gratis: primero el plus-trabajo, que aumenta el valor de su capital, pero segundo, la cualidad del trabajo vivo que conserva el trabajo pasado materializado en los componentes del capital (Marx, 1981: I, 311).

El “trabajo vivo” es la subjetividad de cada persona o el trabajo potencial como fuente creadora del valor o del capital. La “capacidad de trabajo” es la labor realizada durante la jornada de trabajo donde produce mercancías (trabajo objetivado o materializado). En consecuencia, el dinero es el dios en el mundo de las mercancías y la acumulación del capital es la consumación del poder sobre el proceso de producción. Por eso, en la lógica sistémica del capital, los derechos

humanos del trabajador son aspectos prescindibles. Para lograr la valorización del capital es menester la desvalorización de la vida y de los derechos humanos.

La inercia de las fuerzas productivas trasciende y destruye a su paso todo lo que es subsumible: derechos humanos, Estados nacionales y naturaleza. Apunta Marx:

El capital, conforme a esta tendencia suya, pasa también por encima de las barreras y prejuicios nacionales, así como sobre la divinización de la naturaleza; liquida la satisfacción tradicional (...) Opera destructivamente contra todo esto (...) derriba todas las barreras que obstaculizan el desarrollo de las fuerzas productivas (...) la diversidad de la producción, la explotación y el intercambio de las fuerzas naturales y espirituales (Marx, 1981: I, 362).

El capital es como una especie de Leviatán automatizado que rompe las geografías y que todo lo que toca lo convierte en dinero o miseria. Enloquecido por su afán imperialista humilla a los pueblos. Su deber no es garantizar la reproducción de la vida del trabajador, sino asegurar la ley de apropiación, acumulación y expansión del sistema capitalista. La “mala conciencia” representa la moral sacrificial del capital al proteger e idolatrar el sistema de salarios, como una estructura dadora de progreso, felicidad y desarrollo para los asalariados.

Sin embargo, con la política del salario mínimo se reduce a los trabajadores (obreros y agrícolas) a “simples bestias de trabajo” que solo mal comen y mal duermen. Pero Marx también vaticina que, dentro de los límites de la vida miserable que ofrece, la economía de mercado será mejor en comparación con el incremento de la tasa poblacional y, por tanto, con la multiplicación del desempleo. Las poblaciones sobrantes, es decir, las fuerzas productivas no incorporadas de manera formal, se convertirán en otro detonante multiplicador de las contradicciones y la violencia social.

Marx denuncia al mercado y su fuerza “globalizadora” como un automatismo mortal para la clase productora que está

continuamente amenazada por muerte (desempleo o salario mínimo injusto). Ese sacrificio mortal es condición de la eficacia del mercado. Sigue afirmando el pensador de Tréveris:

Cuanto más se desarrolla un país, por ejemplo, Estados Unidos, sobre la base de la gran industria, más rapidez presenta el desarrollo de ese proceso de destrucción. Por consiguiente, la producción capitalista solo desarrolla la técnica y la combinación del proceso social al mismo tiempo que agota las dos fuentes de las cuales brota toda riqueza: la tierra y el trabajador (Marx, 1986: 479).

En su artículo sobre “Teoría moderna del colonialismo” Marx indica que la economía política burguesa no se detiene a examinar si este o aquel hecho es cierto o falso, sino en saber si es beneficioso o nocivo al capital. La organización de trabajadores, la defensa por el medio ambiente y los derechos humanos, por ejemplo, son eventualidades nocivas para la reproducción del capital. De ahí que las luchas de resistencia social y la crítica a la economía de mercado, sean consideradas por el *statu quo*, como acciones agresivas ante las cuales la ley y la represión deben aplicarse de manera invariable. Individuos dóciles, acríticos y pueblos sumisos, son las recomendaciones ideales que formula la economía de mercado. De esa manera la factibilidad de la colonización tiende a ser eficiente.

Marx señala que la acumulación originaria del capital mercantil inicia en el siglo XVI y se acentúa con la dominación colonial de Inglaterra en África, y de España, Holanda y Francia en América durante el siglo XVII. Sin embargo, considera que el capitalismo moderno inaugurado con la primera Revolución Industrial consagra definitivamente un principio nuevo para el trabajo del ser humano: el trabajo orientado por el interés del crecimiento acumulativo de la productividad laboral. Consecuentemente, los métodos de producción por primera vez en la historia pueden ser objeto de un cálculo metódico en el que se incorporan ciertas ciencias (como la física y las experimentales) para hacer funcional la razón instrumental capitalista.

El capitalismo moderno nace en Inglaterra a finales del siglo XVI-II. Posteriormente desarrolla una fuerza expansiva propia que no se limita al país de origen. El nuevo modo de producción influyó rápidamente en otros países y conquistó, a finales del siglo XIX, el mundo entero. Ese desarrollo histórico Marx lo explica sucintamente. El proceso de colonización y subdesarrollo comienza con la penetración del comercio que busca mercados de compra-venta. Para penetrar en nuevos mercados, la clase capitalista utiliza diversos procedimientos: ideológicos, culturales, políticos. Marx indica que la primera fase del despliegue colonial del capital más allá de las fronteras de Inglaterra consistió en la compra de materias primas (carbón, metales e hilares hindúes, por ejemplo) y venta de bienes elaborados:

De esa manera, los países coloniales se convierten en compradores de bienes manufacturados y a la vez en vendedores (productores) de materia prima (Marx, 1971: 435).

A eso hay que agregar que la expansión del sistema capitalista aprovecha que los precios de las materias primas en los pueblos colonizados sean bajos al igual que los salarios. El resultado es que los países coloniales se convierten en la periferia de los países del centro. Los primeros exportan plusvalor a través de la división internacional del trabajo y los segundos gozan los privilegios usufructuados de las riquezas (tierra y trabajo) de los países ahora dependientes y explotados (hoy América Latina, África y Asia).

La inevitabilidad del sistema capitalista consiste en procrear, muchas veces no intencionalmente, contradicciones entre desarrollo y subdesarrollo. Por su automatismo imparable produce estructuras más o menos estables donde se ubican los bastiones de desarrollo económico-tecnológico, pero concomitantemente posibilita desequilibrios regionales donde se asientan las economías periféricas y dependientes. La economía de mercado, según Marx, produce desarrollo desigual entre quienes poseen el monopolio de capitales financiero, comercial, industrial y tecnología especializada y quienes

se caracterizan por utilizar métodos de producción tradicionales. Estos últimos terminan por importar más de lo que exportan, también acumulan desempleo o subempleo, salarios bajos, déficits productivos y, muchas veces, Estados-Nación dependientes susceptibles de corrupción. Las tendencias de los Estados con economías dependientes terminan promoviendo la aniquilación del Estado benefactor, la restauración de las empresas transnacionales y la consolidación de relaciones de poder político basadas en esquemas autoritarios.

TERCERA PARTE
Derechos de dominación y
derechos emancipatorios

La propiedad privada

Conforme pasan los años juveniles de Marx y ante su situación privilegiada de haberse visto apoyado económicamente por su padre para culminar con sus estudios profesionales y las dificultades que tiene al no contar con un trabajo estable, nuestro joven pensador también se enfrentó al cuestionamiento de los intelectuales socialistas de su época. Especialmente la *Gaceta General* de Augsburgo lo describió como un “hijo de papi” que jugaba con las ideas socialistas sin compartir jamás su suerte con los obreros (Híjar, 1994; 6). El argumento *ad hominem* incomodó a Marx más como confusión entre la ética, las determinaciones históricas y la práctica social, que como insulto. A nuestro joven pensador no le inquietaba ser insultado por aquellos que eran incapaces de argumentar. “Ser insultado es señal de buen camino”, solía decir Marx (Schöt, 1997: 56).

Con motivo de la promulgación de la Ordenanza prusiana sobre la censura, Marx comentaba: “Las leyes tendenciosas se basan en la falta de principios, en la visión material e inmoral del Estado” (Marx, 1988: 22). Como he señalado anteriormente, los artículos “Robo de leña” y “Delitos de pastaje y caza” obligaron a Marx a concretar su posición teórico-práctica y superar la ambigüedad política de su pensamiento.

En los primeros meses de 1843, Marx comienza a explorar las categorías político-ideológicas con las que analiza la problemática de la corporalidad y por primera vez comienza a utilizar la categoría de “derechos de las personas” que posteriormente definirá como “derechos humanos” y de manera más concreta “derechos del trabajador”. Para esas fechas, insiste en dos cosas importantes: por un lado señala

que por encima del derecho a las cosas o el derecho a la propiedad privada (postura central de la filosofía del derecho de Hegel), debe estar el derecho de las personas, que no es otra cosa sino el “derecho al goce humano en toda su corporalidad viviente” (Marx, 1974: 47) y, por otro lado, apunta a que la formalización jurídica de la propiedad privada es el primer mecanismo histórico de despojo de los bienes materiales para usufructo de una minoría.

Desmantelar la propiedad comunal en beneficio de la propiedad privada y la consolidación de un parlamento feroz, que dictamina como delitos calificados con penas de trabajo forzado a las acciones habituales del campesinado pobre en bosques y campos abiertos, conducen a Marx a criticar por primera vez un problema social concreto.

El despojo de las tierras de los campesinos y leñadores alemanes, Marx lo interpretó como una cuestión injusta del derecho privado. El derecho de propiedad privada implica que quienes son despojados de las propiedades comunales comiencen a soportar en sus cuerpos las injusticias de un sistema jurídico que pone por encima la voluntad del poderoso y pondera el sistema de propiedad. El dolor que experimentan amplios sectores sociales (pensando que en el primer cuarto del siglo XIX el setenta y cinco por ciento de la población alemana era rural y semiurbana) es producto del desmantelamiento de las relaciones comunitarias.

La problemática del derecho alemán Marx la traduce como una cuestión del derecho privado que comienza a reconfigurarse desde un iusnaturalismo de corte clerical. Precisamente descubre que los sufrimientos de la humanidad se determinan e historifican en ciertos portadores materiales de carne y hueso: el *lumpen* marginal de la Europa de mediados del siglo XIX. El derecho privado alemán es el derecho conservador que proclama la libertad de propiedad y justifica el hurto, la expropiación de las riquezas comunales, la restauración de los tronos y los regímenes de dominación. En ese sentido, el joven Marx ubica el tema de la pobreza como una problemática de

injusticia jurídica que genera dolor y sufrimiento en el cuerpo de los desposeídos.

Contra la idea del derecho positivo o formal, Marx indica que las formas jurídicas deben estar al servicio, en primera instancia, de la satisfacción de las necesidades materiales humanas. Eso nos hace pensar que, según Marx, la ley es para el ser humano y no el ser humano para la ley. En abril de 1843 es suprimida la *Gaceta Renana* y, junto con sus colegas Ruge y Herweg, buscan dar continuidad a la *Gaceta* en Zurich bajo un nuevo título *Los anales franco-alemanes*. Desde el exilio en París, Marx comienza a trabajar sus apuntes sobre la *Crítica a la filosofía del Estado de Hegel*. Para los últimos meses de ese año, nuestro joven de Tréveris encara a la intelectualidad dominante que solo se ocupaba del desarrollo pseudocientífico de las ideas (legitimadoras de la opresión terrenal) y a los miembros de la *Dieta* comprometidos con la privatización de los recursos naturales.

Es en *La Ideología alemana* (Marx, 1978: 40-70) donde nos dirá que el derecho privado ha evolucionado históricamente con el desarrollo de la propiedad privada y con la disolución de la comunidad:

El derecho privado con el paso del tiempo se ha convertido en un privilegio de unos cuantos por encima de la disolución natural de la comunidad (Das Privatrecht entwickelt sich zu gleicher Zeit mit dem Privateigentum aus der Auflösung des naturwüchsigen Gemeinwesens) (Marx, 1978: 40).

El proyecto del Estado de derecho prusiano ganaba terreno conforme se extendía la creencia de que el egoísmo del “hombre privado” es la clave civilizatoria y las formas legales son su justificación. Indudablemente que Marx diagnostica correctamente la emergencia de un nuevo sujeto social que se esconde tras la oxidada maquinaria prusiana: el sujeto burgués. La defensa de los intereses de la incipiente burguesía, por un lado, fue ambigua en la experiencia de la Revolución francesa y, por otro, exitosa en los esquemas estatales y comerciales de Inglaterra, ya que, al darse cuenta de los riesgos de popularizarse las ventajas de las reformas radicales, decidieron

contravenir el significado revolucionario optando nuevamente por el régimen conservador. La racionalidad del derecho liberal anglosajón terminó convirtiéndose en derecho conservador que penetraba profundamente en la conciencia de la clase propietaria y comerciante alemana. De manera contundente afirma lo siguiente:

La economía nacional concibe la comunidad del hombre (...) en la forma del intercambio y del comercio. La sociedad, dice Destut de Tracy, es una serie de intercambios recíprocos (...); la sociedad, dice A. Smith, es una sociedad comerciante (...). La economía nacional fija la forma enajenada del trato social como la esencial y originaria (...), parte de la relación del hombre con el hombre en cuanto propietarios privados (Marx, 1970: 78-79).

La cita anterior es muy importante por dos razones: en primer lugar, porque Marx tiene en mente una de las tesis centrales de Adam Smith quien sostiene que el individuo es anterior y superior a la comunidad. El pensador escocés opina que la libre competencia, movida por intereses egoístas, es lo que permite la cohesión social, provoca el bienestar y desarrolla a las naciones (Smith, 1983: 119-123). Esa idea smithiana sería algo semejante a lo indicado por Mendeville, quien acota que los vicios privados hacen la prosperidad pública. Es el mercado o sistema comercial capitalista el que hace posible, según Smith, el crecimiento económico de las sociedades gracias a las leyes de la naturaleza las cuales hacen que los individuos motivados por intereses egoístas, sean las fuerzas del progreso humano. En segundo lugar, Marx acepta la importancia del individuo como parte importante de la comunidad. La diferencia es que, bajo la lógica del capitalismo, el individuo o la subjetividad particular se transforma en "individualismo".

Ese individualismo se convierte en la ideología del sujeto particular burgués o propietario de los medios de producción. Entonces tenemos que la comunidad (lazos naturales de reciprocidad entre los individuos) desaparece y solo permanecen los intereses individualistas y egoístas de los propietarios.

Según Smith, no son ni la benevolencia, ni tampoco la solidaridad las que constituyen el orden social y el desarrollo económico, sino el egoísmo talentoso. Los intereses individualistas terminan convirtiéndose en interés de clase, protegidos por sistemas legales puestos al servicio de la reproducción económica jurídica del sistema de propiedad privada. Según Marx;

Las relaciones jurídicas cambian y civilizan su expresión con el desarrollo de la sociedad civil, es decir, al desarrollarse los intereses personales como intereses de clase (Marx, 1978: 67).

El pensamiento hegeliano como filosofía institucional, al señalar que la persona libre (ilustrada) es aquella que es propietaria y que la primera tarea del derecho es salvaguardar los intereses de los individuos propietarios, le cayó como anillo al dedo al modelo jurídico anglosajón. Los no propietarios son los no talentosos, los incultos, los marginales, quienes en sus cuerpos llevan el estigma de ser una especie de condenados en la tierra. Lo único con lo que cuentan es con su cuerpo para vender durante las jornadas de trabajo y con su inocencia que les hace doblar las rodillas para que la mano de quien detenta el poder clerical, redima sus miserias materiales.

De ahí la crítica a un cierto tipo de religión aliada al poder dominante. Escribe el filósofo de Tréveris: “Al hombre desposeído (...) su vida corporal le ha sido arrebatada, sustituida por una generalidad irreal” (Marx, 1987: 51).

Lo que la cita nos indica es que a las masas pobres se les ha negado sus necesidades humanas, corporales y en donde las formas legales del Estado prusiano (el capitalismo emergente) no está diseñado para satisfacerlas. A cambio se les ha ofrecido un paraíso imaginario donde sus almas encontrarán regocijo.

Era la época en donde la crítica al orden existente ha de tomar diversas tonalidades en ensayos, artículos y panfletos. Baste leer dos títulos para notar el contexto donde Marx se desarrolló: *La Biblia insolentemente amenazada y milagrosamente salvada o el triunfo de la*

fe (1842), *Historia terrible y sin embargo verídica y atrayente del exlicenciado Bruno Bauer que muestra cómo este, seducido por el Diablo cayó en la herejía, se convirtió en el jefe de los diablos y fue finalmente destronado* (1844). No fue de poca monta burlarse de dios, del diablo y de sus mediadores: “¡abajo los reyes!, ¡abajo las leyes!”, gritaba un personaje harapiento frente a los amantes del derecho privado anglosajón y hegelianos conservadores.

La racionalidad jurídico burguesa

Marx critica seriamente los postulados jurídico-normativos de la tradición consuetudinaria anglo-germana. La crítica al derecho es un cuestionamiento a la ley. Es importante señalar que, *grosso modo*, el problema de la ley no es por ser injusta o mala, sino por su funcionamiento como instrumento utilizado para obtener algo o justificar acciones derivadas a partir de su interpretación y aplicación. Esa es la raíz que encontró Marx cuando denuncia los usos y abusos del derecho cometido por grupos de poder que lo conceptualizaban y aplicaban para sus fines.

Durante el siglo XIX, estaban en pleno conflicto perspectivas jurídicas con pretensiones de ordenar el mundo de las emergentes metrópolis. El conflicto entre lo privado y lo público representó para Marx la génesis de las contradicciones sociales. Indudablemente que el derecho privado era la perspectiva del hombre individualista y calculador de sus intereses personales, mientras que la perspectiva del derecho público se orientaba a las formas de equilibrar la convivencia en términos de justicia social. La propuesta de Marx no es la de instaurar un mundo sin leyes. Eso último era la visión anarquista de Bakunin, quien siempre fue visto por Marx como un personaje interesante en cuanto a su espontaneidad poco reflexiva.

Marx enfrentó primeramente a la razón jurídica de la Pandectística (Windscheid, 1990: 34-40) basada en una perspectiva dogmática

de la jurisprudencia que buscaba recuperar y restaurar las viejas tradiciones del Antiguo Régimen. También logra desarmar correctamente al ideario filosófico kantiano-hegeliano y a la retórica liberal anglosajona cuando estos indicaban que el derecho es el fundamento de la ciudadanía y que el ciudadano libre es la prioridad del Estado. También denunció la estrategia liberal, que sostenía que el ciudadano libre, guiado virtuosamente por sus intereses particulares, es el hombre (nunca la mujer) ilustrado y propietario. Efectivamente, estamos frente a la irrupción del sujeto burgués y del nacimiento del paradigma de la ciudadanía liberal moderna.

Exiliado en París entre 1843-1844, Marx siguió trabajando sobre la base del humanismo abstracto de Feuerbach (criticando la religión y la filosofía especulativa). Por su parte, Engels convenció a Marx de la importancia de profundizar en los estudios económicos. Junto al hegeliano Arnold Ruge editó en 1844 el *Deutsch-Französische Jahrbücher* (*Anuario Alemán-Francés* o *Anales franco-alemanes*), que incluía dos extensos artículos de Marx: “La cuestión judía”²⁵ y “La filosofía hegeliana del derecho”. Fue durante ese año cuando redactó los famosos *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*²⁶, que dejó en borrador y no publicó en vida. Sin embargo, independientemente de sus estudios en los años siguientes en economía, política, matemáticas e historia, mantuvo su crítica al derecho subjetivo.

Marx localizó tres conceptos centrales del *corpus iure* de la modernidad:

- A. La norma jurídica.
- B. El sujeto jurídico.
- C. La relación jurídica.

²⁵ En ese artículo dirá que “Alle Emanzipation ist Zurückführung der menschlichen Welt, der Verhältnisse, auf den Menschen selbst” <Toda emancipación es la consagración del hombre con el mundo, de sus relaciones consigo mismo>” (Marx, 1988: 76).

²⁶ En esa obra comienza a desplegar la crítica a la economía política donde nos dirá que “Die Akkumulation der Kapitalien auslösen *paupertas* <La acumulación del capital es el detonante o el gatillo del *paupertas* [empobrecimiento]>” (Marx, 1970: 101).

Sobre ese trinomio se edificó el paradigma liberal jurídico de todo el siglo XIX en el cual se estructuraron los mecanismos legales que le dieron forma al: 1) Estado moderno burgués; 2) legitimidad a los instrumentos administrativo-comerciales de las relaciones de producción del sistema capitalista y 3) instrumentalización de esquemas penales orientados a la prohibición, persecución y castigo contra los contestatarios del orden y de la ley.

A) La norma jurídica es interpretada por Marx como imperativo que exige la obediencia. Es un imperativo convertido en ley que demanda cumplimiento. Por tanto, es un conjunto de prescripciones que conforman un estatuto o sistema organizado de tal forma que se despliega desde la introyección de la norma en el nivel subjetivo o de la conciencia, recorre el campo de las relaciones intersubjetivas a través del cual se define el *ethos* de una comunidad y llega finalmente hasta los niveles de complejidad donde se estructuran el Estado y sus órganos de representación. Efectivamente, Marx visualiza el despliegue de la norma jurídica como un proceso dialéctico que va de lo abstracto (la subjetivación de la ley) a lo concreto (el Estado) y viceversa. Precisamente, las normas son mediaciones que hacen posible dicho proceso.

Marx logra detectar el conflicto de las narrativas jurídicas contrapuestas: por un lado, observa que la norma puede hacerse pasar como una exigencia moral (basada en el deber y la axiología) y, por otro, indica que la normatividad quiere ser un campo autónomo e independiente de la moral o de los valores. Esa última perspectiva perteneciente al positivismo jurídico, Marx la pondrá en cuestión hasta los últimos años de su vida. La validez de la norma vista desde el positivismo jurídico consiste en la formación de un poder soberano capaz de ejercitar el monopolio de la coacción. Ese reduccionismo de las leyes a la pura norma descontextualizada de la problemática social la denominaría “legalismo monopólico” (García, 2020: 11).

El positivismo jurídico de mediados del siglo XIX se sustenta en un fuerte legalismo racionalista promotor de la idea de que las normas son reglas preexistentes dadas y administradas por el Estado.

Además, el positivismo normativo pretende ser ahistórico e independiente de las contingencias sociales. Ese planteamiento inquietaba a Marx por ser una interpretación aproximada a una especie de sacralización de la ley y, por ende, del Estado, el cual es la instancia suprema del monopolio del poder y de la producción de normas. La apropiación de las normas por parte del Estado y este como monopolio de aquellas se convierten en fuentes sagradas del poder. De ahí que Marx diga que “la propiedad privada se convierte (...) en la propiedad del Estado o bien, respectivamente, en la propiedad del derecho” (Marx, 1978: 420). A partir de lo mencionado, la liquidación del Estado prusiano conllevó a la construcción de un Estado moderno cuyos contenidos eran dictaminados por la burguesía apoderada del Estado.

Marx reconoció la fuerza progresista de la burguesía al haber desmantelado el Antiguo Régimen y ser la causal del proceso civilizatorio industrial europeo, pero a la vez denunció que dicho progreso instituyó formas sofisticadas de alineación y explotación de la vida de los individuos arrastrados por las megalópolis automatizadas con sus procesos de producción:

Incluso la necesidad del aire libre deja de ser en el obrero una necesidad; el hombre retorna a la caverna, envenenada ahora por la mefítica pestilencia de la civilización y que habita solo en precario (Marx, 1970: 158).

La razón de ser del Estado se funda en la legalidad colocada por encima de los intereses y contradicciones sociales. Marx exhibe al Estado moderno como un “*pouvoir neutre et intermédiaire*”, una instancia de arbitraje dotada de poder absoluto. En realidad, lo que se está cuestionando es la tesis clásica de Thomas Hobbes del Estado soberano instituyente. Por eso el Estado moderno autoritario tiene que nutrirse de una voluntad dominante y de reglas impuestas por el poder que ejerce el monopolio de la fuerza independiente de los valores morales.

De lo anterior podemos inferir que la crítica al positivismo jurídico implica el cuestionamiento al Estado autoritario y no al Estado democrático constitucional. Obviamente que el Estado autoritario es el resultado de una compleja interacción de mediaciones normativas, administrativas, judiciales y comerciales. Es decir, el Estado autoritario conservador representa la síntesis de los intereses económicos burgueses. Curiosamente, las normas positivistas burguesas limitan la función del Estado al servicio de la sociedad en general, pero lo amplían como instrumento legal protector de los negocios.

Al respecto señala Marx:

Porque los burgueses no permiten al Estado inmiscuirse en sus intereses privados y solo le confieren el poder necesario para su propia seguridad y para la salvaguardia de la competencia (Marx, 1978: 421).

Las normas encarnadas en el Estado moderno autoritario son utilizadas para justificar:

- a) la propiedad privada,
- b) el respeto a las leyes mercantiles,
- c) el temor a la sanción/represión,
- d) la pretensión de legitimidad del *statu quo*.

De allí que Marx concluya con la ecuación de que “propiedad privada = no Mi propiedad = propiedad sagrada = propiedad ajena = propiedad respetada o respeto a la propiedad ajena = propiedad del hombre” (Marx, 1978; 411-412). Efectivamente, ese “hombre” no es cualquier “hijo de vecina”, es el sujeto burgués, por eso indicará desde una primera perspectiva negativa que los derechos humanos, pues:

Derechos humanos (...), son derechos burgueses, es decir, del hombre egoísta, separado de otros hombres y de la comunidad y de todo interés común (Marx, 1987: 54).

B) En cuanto al sujeto jurídico este tiene nombre y apellido. En su localización histórica, por un lado, se trata del sujeto burgués y, por el otro, se refiere al sujeto proletario. El sujeto jurídico se refiere al campo relacional formal donde se definen las prácticas y los roles de los individuos. Por ejemplo, en el plano del intercambio de mercancías uno es el dueño de los medios de producción y el otro es el dueño de la fuerza de trabajo. El sujeto jurídico permite ubicar el encuentro asimétrico del “cara-a-cara”, bajo el esquema normativo que formaliza dicha confrontación. Sin embargo, el sujeto jurídico –en el sentido fuerte–, es la voluntad de aquel que ejerce el monopolio del poder.

Quizás Marx tiene en mente la famosa dialéctica del amo y el esclavo, pero ahora vista bajo un régimen consuetudinario. El sistema jurídico moderno será finalmente un diseño para operativizar las relaciones mercantiles y, por ende, para justificar las ventajas de quienes detentan el dominio político-económico.

Bajo el esquema de asignación del rol que juega cada sujeto jurídico, el sujeto que obedece según las reglas del derecho está imposibilitado para transgredir el orden legal que está por encima de él. La coercibilidad es una herramienta de la clase posicionada en el Estado. De ahí que el ejercicio de la violencia sobre los transgresores del sistema sea legal. Desde esa perspectiva Marx visualizó el hecho de que el Estado moderno amparado en las leyes tiene el derecho de convertirse en un “Estado de excepción” capaz de retirarle el reconocimiento jurídico al sujeto rebelde y por tanto reprimirlo o aniquilarlo. Eso le quedó muy claro a Marx con las revueltas en Francia durante los años de guerra civil. Investir al proletario como sujeto jurídico desde la óptica positivista burguesa significa inmovilizar cualquier intento contestatario de su parte.

Marx indica que los derechos humanos han sido tergiversados históricamente. Esos derechos humanos universales basados en la justicia social y la emancipación de lo humano fueron traslapados por los estrategas del derecho privado del siglo XVIII y XIX al desplazar los derechos humanos por los derechos de propiedad. La lógica es diametralmente opuesta. Por eso, en 1875, en las “Glosas Marginales”

de la *Crítica al programa de Gotha*²⁷, dice que la burguesía considera que las desigualdades sociales son un hecho natural y el derecho de la propiedad sea un “derecho humano” a respetar. Ahora la lógica del derecho burgués basada en la axiomática de la propiedad privada será el ideal regulativo que jerarquiza todos los derechos subsecuentes (Marx, 1972: 109-112).

C) La “relación jurídica” no es un principio de concordancia e igualdad material que establecen las contrapartes a través de reglas o normas. Ella es un procedimiento que ayuda a coordinar el nexo formal establecido entre uno o varios individuos bajo dispositivos legales. La relación jurídica se compone de tres ámbitos interactivos:

- Empírico.
- Formal.
- Histórico.

Lo empírico se define a partir de las relaciones materiales de reciprocidad de los sujetos y de sus intereses individuales en la vida diaria. En cuanto a lo formal, este hace alusión al arbitraje de las normas o procedimientos legales para establecer obligaciones, derechos y sanciones. Por su parte lo histórico se define como la confrontación de intereses de grupo o de hordas políticas en la búsqueda de las ventajas comparativas y, por ende, de la obtención del poder. Marx logra evidenciar el simulacro del Estado moderno cuando indica que la relación jurídica es una construcción mercantil orientada a favorecer los intereses económicos de la burguesía. Por eso:

²⁷ En esa obra Marx cuestiona radicalmente la idea de que la riqueza que genera la acumulación del capital, sea producto del ingenio y la laboriosidad de la clase burguesa (tesis contra Adam Smith). El monopolio jurídico, político y económico, de la clase burguesa, socializa inevitablemente la pobreza: “In der heutigen Gesellschaft sind die Arbeitsmittel Monopol der Kapitalistenklasse; die hierdurch bedingte Abhängigkeit der Arbeiterklasse ist die Ursache des Elends und der Knechtschaft in allen Formen” <En la sociedad actual el trabajo apropiado de la clase capitalista monopolista y la consiguientemente la dependencia de la clase obrera, son la causa de la miseria y la servidumbre en todas sus formas> (Marx, 1972: 187).

Las relaciones jurídicas cambian y civilizan su expresión con el desarrollo de la sociedad civil, es decir, al desarrollarse los intereses personales como intereses de clase (Marx, 1978: 65).

El objetivo central de la relación jurídica establecida por las reglas del juego del Estado autoritario o conservador, consiste en volver perentorias las relaciones intersubjetivas que en el mundo cotidiano son transitorias. Es decir, la relación jurídica tiene como figura fundamental al “contrato” que es el responsable de validar la puesta en relación de los individuos otorgándoles un reconocimiento permanente mientras se ajusten a las reglas estipuladas del formato contractual. Efectivamente, Marx descubre que la estrategia jurídica burguesa ha sido capaz de inventar todos los procedimientos esenciales para legitimar e instrumentalizar sus intereses de clase.

En 1848 se publica en Londres el *Manifiesto del partido comunista*, obra en la que muchos de sus contenidos respondían a las preocupaciones de la Liga de los Justos, logia masónica operativo-revolucionaria alemana con la que Marx tuvo acercamiento directo a través de Engels. Las ideas de libertad, igualdad y fraternidad eran pasos perdidos en la Alemania del siglo XIX. Sin embargo, para el ideario masónico inglés y francés esas ideas tenían un fuerte sentido organizativo, pues los obreros podrían utilizarlas para liberarse del yugo y la explotación. Marx entendió muy bien los aportes idealistas de las “sociedades secretas”. La Liga de los Justos pasó a ser la Liga Comunista y el lema masónico anglofrancés, “Todos los hombres son hermanos”, fue sustituido por “¡Proletarios de todos los países, uníos!”. Marx cuestionó el concepto abstracto de libertad. Una libertad que no fuese un instrumento de lucha proletaria no tenía razón de ser. Por el contrario, la categoría de libertad se deformó. Ahora, dentro del contexto capitalista, “por libertad en las condiciones actuales de la producción burguesa, se entiende la libertad de comercio, la libertad de comprar y vender” (Marx, 1973: 72).

Por su parte la categoría de igualdad es el momento ideológico por excelencia de la economía política burguesa, ya que considera

que todos los sujetos son iguales y viven en una “posición originaria”, homogénea y equitativa. Precisamente esa es la función de la relación jurídica a través del contrato. Dice Marx en su crítica al proceso de producción del capital: “considerando como sujeto de intercambio, la relación es de igualdad. Imposible hallar en ellos cualquier diferencia o una contraposición, ni siquiera una disparidad” (Marx, 1981: I, 179).

Es en su madurez cuando Marx, en todo lo que serán sus estudios de 1857 en adelante, nos recordará que la relación jurídica es una relación económica desigual donde los individuos establecen intercambios de compra-venta y en donde social e históricamente se confrontan los dueños del capital que compran el trabajo de aquellos que únicamente son dueños de sus cuerpos necesitados de trabajar para comer y sobrevivir:

El poseedor del dinero abre la marcha convertido en capitalista y tras él viene el poseedor de la fuerza de trabajo, transformado en obrero suyo; aquel, pisando recio y sonriendo desdeñoso, todo ajetreteado; este tímido y receloso, de mala gana, como quien va a vender su propio pellejo y sabe la suerte que le aguarda: que se lo curtan (Marx, 1981: I, 129).

La ciencia del positivismo jurídico se cohesionó con la ciencia de la economía política burguesa:

Por lo demás, en la relación de la determinación monetaria (...), las contradicciones de la sociedad burguesa parecen borradas. Esto se convierte en el refugio de la democracia burguesa, y más aún de los economistas burgueses (...), para hacer la apología de las relaciones económicas existentes (Marx, 1981: II, 179).

Después de sus conferencias publicadas en 1847 y 1848 bajo el título “Trabajo asalariado y capital” y, posterior a su expulsión, se instala nuevamente en Francia en 1850 y es ahí donde realiza su balance sobre la historia de las luchas de clase y en donde continúa arremetiendo contra el legalismo conservador.

La libertad y la igualdad son categorías de la política de la Ilustración. El concepto de fraternidad también lo es. Bajo la ideología burguesa de la Europa del siglo XIX, la fraternidad fue considerada un recurso moral hipócrita utilizado por quienes lograban la felicidad por encima de la infelicidad de otros. La fraternidad era una especie de templo donde la burguesía imperante asistía para darse “golpes de pecho” y expiar sus culpas e irresponsabilidades ante la explotación del trabajo asalariado y la generación de marginales: la fraternidad es la hipocresía disfrazada de humanismo. Con justa razón señala Marx que la frase que correspondía a esta imaginaria abolición de las relaciones de clase era la *Fraternité*, la confraternización y la fraternidad universal:

Esta idílica abstracción (...), esto de conciliar sentimentalmente los intereses de clase, de elevarse en alas de la fantasía por encima de las luchas de clase (...), ha sido un crimen (Marx, 1979: 69).

Por tanto, toda relación jurídica, desde el esquema de la racionalidad jurídica conservadora del Estado moderno encubre, formalmente (bajo la figura del contrato), la desigualdad material disolviendo así las contradicciones socio-históricas de clase.

Crítica a la teoría del contrato

La figura jurídica primordial del Estado moderno es el contrato. El contrato es el instrumento estelar por excelencia que proporciona legalidad a las relaciones comerciales entre los dueños de los medios de producción y los obreros. El contrato al interior de la lógica del capital es la correa de transmisión que articula las partes que intercambian sus mercancías (trabajo por salario). El Estado es la “mano visible” que participa directamente en cuanto obliga al cumplimiento contractual y actúa como guardián del desarrollo de las “fuerzas

productivas”. El contrato es la primera figura jurídica requerida por la institución económica.

Marx descubre que el contrato es una condición necesaria para la realización de los procesos de producción y de la “valorización del capital”, es decir, de la ganancia, pues constituye una pieza jurídica clave para la reproducción y permanencia del sistema capitalista. Además, el contrato construye el escenario idílico donde las partes en el proceso de intercambio de los valores de uso (fuerza de trabajo representada por el obrero) y los valores de cambio (dinero representado por el poseedor de los medios de producción) se enfrentan “cara-a-cara” creyendo o presuponiendo que ambos son libres y que independientemente marchan rumbo al mercado para comprarse y venderse en términos de igualdad fraterna. Dice Marx:

En las relaciones monetarias, en el sistema de cambio desarrollado (...), los individuos parecen independientes (esta independencia que en sí misma es solo una ilusión que podría designarse más exactamente como indiferencia), parecen libres de enfrentarse unos a otros en esta libertad (...). Considerando como sujetos de intercambio, su relación es pues la de igualdad. Imposible hallar en ellos cualquier diferencia o una contraposición, ni siquiera una disparidad (Marx, 1981: I, 95, 179).

Marx señala que el proceso de desarrollo del capitalismo condujo a que los contratos comerciales, surgidos para maximizar las ganancias entre alguna de las partes de los negociantes (eso gracias a la experiencia exitosa de Inglaterra, Holanda y Francia, durante los siglos XVII y XVIII donde el comercio de textiles, minerales y venta de esclavos negros producían jugosas ganancias), fuesen el paradigma para el diseño de los contratos laborales. Es decir, el contrato laboral contendrá cláusulas donde estarán inscritas las obligaciones formales del trabajador y del empleador. Sin embargo, los derechos favorecerán más al dueño de los medios de producción. Por eso, el contrato desde la perspectiva del capitalismo es una herramienta

indispensable que legaliza las condiciones desiguales de la relación real entre trabajador y empleador o capitalista.

El contrato no significa para nada el pacto de voluntades libres que concede iguales oportunidades y cuya finalidad es la cohesión de intereses comunes, ni mucho menos el acuerdo para obtener beneficios simétricos. El contrato es el presupuesto del derecho burgués cuyo objetivo es justificar la desigualdad social y legitimar cierta pragmática de dominación al apropiarse, primeramente, de la capacidad del trabajo corporal (“trabajo vivo”) subsumido por el contrato de compra-venta, es decir:

La condición es que el trabajador, en primer término, disponga de su capacidad de trabajo a título de propietario libre, se conduzca con ella como mercancía (...). En segundo término (...) disponga (...) de la mercancía que tenga para ofrecer, para la venta, sea precisamente su capacidad laboral viva, existente en su corporalidad viva (Marx, 1981: II, 216).

Ante esa cita nos preguntamos: ¿es condición necesaria que el trabajador acepte como única vía la relación contractual? Bajo la óptica de que está de por medio su subsistencia, sí está obligado a aceptar, de lo contrario, será un “fantasma” que deambulará como desempleado, marginal o delincuente. Por tanto, el simulacro formal del contrato como supuesta legalidad es una ilegalidad ventajosa.

La economía política burguesa indica que el contrato de compra-venta de mercancías es moralmente aceptable debido a que en las relaciones comerciales se evitan las desventajas y se estimulan los beneficios compartidos. El contrato es un instrumento que ayuda a que las partes estén obligadas a cumplir lo contraído, o sea que el contrato es una figura civilizatoria porque promueve y obliga a cumplir lo convenido evitando las acciones aviesas. Sin tapujos, dice Marx lo siguiente:

Pero en la medida en que el dinero se presenta aquí como material, como mercancía general de los contratos, se borra más bien toda diferencia entre partes contratantes (...). De modo que un individuo

acumula y el otro no (...). Uno disfruta de la riqueza real; el otro es posesión de la forma general de la riqueza. Si el uno empobrece, el otro enriquece (Marx, 1981: I, 185).

Las cortapisas que se derivan del contractualismo es que no solamente justifica la relación desigual entre trabajador y dueño de los medios de producción, sino que también hace pasar como invisible la apropiación del trabajo ajeno a través de la plusvalía generada durante el tiempo laborado, luego, en cuanto al salario en el que solamente se paga una parte de trabajo laborado y nunca la totalidad del tiempo trabajado ni el desgaste físico, corporal del trabajador (Dussel, 1988: 47, 52-63).

Indudablemente que Marx, al estar desmitificando el contrato, tiene en mente las hipótesis de David Ricardo sobre “wages, rents and profits”. En una de sus cartas en 1815 intitulada “Essay on the Influence of a low Price of Corn Profits of Stock, shewing the Inexpediency of restrictions on Importation: with Remarks on Mr. Malthus’ Two Last Publications”, David Ricardo sostiene que los salarios, la renta y las ganancias constituyen los principios básicos de la economía política. Para David Ricardo, el salario es la parte justa que recibe el trabajador por lo que produce (Ricardo, 1951: 18-35), mientras que la ganancia obtenida al finalizar el proceso de producción es una cuestión ajena al trabajador y es competencia del capitalista hacer uso de ella, ya que es un resultado que le pertenece.

Para tal efecto, David Ricardo se apoya en dos elementos fundamentales: valor y precio. Bajo la ecuación ricardiana se hace pasar el salario (W) del obrero como igual a la ganancia (C) del capitalista. ¿Qué es lo que hace igualar a las mercancías (salario y ganancia)? Según David Ricardo, la renta (π), a través de los precios (p_c) que paga el capitalista por la materia prima y por la fuerza de trabajo. A final de cuentas, la ganancia es un elemento derivado de la renta que se paga en el proceso de producción. La fórmula matemática que propone David Ricardo y que será la utilizada hasta el tiempo actual (con variaciones o sofisticaciones) es la siguiente:

$$\begin{aligned}
 (LW_{pc} + C_{pc}) (1 + \pi) &= O_{pc} \\
 (LW + C) (1 + \pi) &= O \\
 &= (O - LW - C) / (LW + C)
 \end{aligned}$$

La fórmula de que la ganancia en el proceso de producción es el resultado del “espíritu talentoso” del capitalista constituye un principio económico liberal que Marx pondrá en cuestión cuando nos dice que el precio pagado por la fuerza de trabajo es inferior a la ganancia obtenida, luego, el trabajo asalariado es la mercancía más barata. Después, no existe una teoría del “precio natural”, pues esta deriva del trabajo producido en un determinado tiempo laboral de la jornada de trabajo. Además, el salario pagado al obrero lo recuperará el capitalista con unas cuantas horas trabajadas por aquel, entretanto, el excedente de trabajo (producción) será una determinante del “plusvalor”. Por tal motivo, la tasa de ganancia siempre será mayor a la renta y al salario pagado, de lo contrario, no se podría hablar de empresas, ni mucho menos de expansión (globalización) del modo de producción capitalista.

Según los cálculos aritméticos de Ricardo, el salario es un costo sumado a los precios (p_i) que paga el dueño de los medios de producción (p_b). Por tanto, la ganancia no tiene que ser relacionada con alguna forma de trabajo no pagado (λ_c). De esa manera, Ricardo establece una ecuación para demostrar que la tasa de ganancia siempre es mínima a la inversión (p_c) que realiza el capitalista: $\lambda_c / p_c = \lambda_i / p_i = \lambda_b / p_b$.

Posteriormente, David Ricardo nos presenta la conclusión de sus observaciones utilizando una serie de variables que demuestran la legalidad económica con la que operan ciertos procesos de producción capitalista. Sin embargo, la retórica economicista liberal estará insistiendo en que los ingresos del trabajador y del capitalista son siempre iguales, en términos de justicia distributiva. Pues el salario, según la percepción de quien paga, es la parte justa que sirve para compensar el esfuerzo. De esa manera, el contrato de trabajo permite formalizar jurídicamente los derechos y deberes de las partes en términos de igualdad y libertad. Igualdad, porque el obrero y el capitalista son semejantes en cuanto que poseedores de mercancías: uno posee potencialmente la fuerza de

trabajo y el otro el dinero y los medios de producción, por lo tanto, ambos están colocados en una posición originaria simétrica e interdependiente. Libertad, porque el obrero es libre de decidir si acepta la oferta y los precios (salarios) que el empleador fija.

Por supuesto que la elucidación y la crítica marxista al contrato darán pie al surgimiento de las asociaciones de sindicatos en todo el mundo, especialmente en Estados Unidos a finales del siglo XIX. Pues lo que estaba en juego era la búsqueda de participación real de los obreros en los contenidos y directrices del contrato de trabajo. El derecho a un contrato colectivo de trabajo, la revisión de las cláusulas, la incorporación de beneficios para el trabajador, el acceso a la salud y a la educación, la asociación y la revisión periódica contractual entre representantes obreros y mandos empresariales fueron logros derivados de los análisis de Marx y su crítica a las antinomias de la teoría liberal del contrato.

Fenomenología de la violencia

Un planteamiento problemático de la obra de Marx es el de su concepción sobre la violencia. Ya desde los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, el *Manifiesto del partido comunista*²⁸, *La ideología alemana* y *Las luchas de clase en Francia*, se refiere inicialmente a la violencia como una acción de fuerza emprendida por un pueblo inconforme de su miseria real. La violencia, en esos escritos, es identificada como una práctica de protesta y una actividad fundamental para transformar ciertas estructuras de dominación y empobrecimiento. Esa perspectiva que Marx tiene sobre la violencia corresponde al contexto de las luchas de emancipación de los obreros emergentes en la Europa del siglo XIX. Sin embargo, también existen otras consideraciones

²⁸ En esa obra Marx insiste que, efectivamente, la violencia institucionalizada no “está en el aire”: “Und dennoch schwebt die Staatsgewalt nicht in der Luft”.

que Marx elucida o presupone conforme avanza su pensamiento crítico.

Por ejemplo, considera que la violencia *sui generis* constituye un elemento consustancial al desarrollo histórico. Presupone que la violencia antecede a las leyes y a la civilización occidental. En sus reflexiones históricas llega a decir que la violencia tiene un pasado mítico. Para eso, describe el frontón occidental del Templo de Zeus en Olimpia: la guerra entre los centauros y los lapitas.

Como buen lector que era de la literatura clásica griega, encontró que las leyes son un momento necesario para superar el estado de barbarie. Las leyes aparecen en la historia de Occidente como instrumentos coactivos que no por ello dejan de ser violentos.

La violencia es sublimación expresada en ley. La violencia, como impulso primitivo y destructor, ha devenido violencia a través de las instituciones encargadas de asegurar el orden y la civilización. Marx encuentra una perspectiva positiva de la violencia en cuanto que origen de la civilización y génesis de las leyes.

Pero también Marx desfetichiza el concepto positivo de violencia al indicar que esta no solamente ha sido una figura histórica reordenadora de todo proceso socio-cultural. En la modernidad o en el campo de las relaciones económicas, también la violencia ha tenido un desempeño innegable, pues a través de ella se ha construido la estructura de apropiación del trabajo y por ende del despojo de las riquezas de las comunidades por parte de los particulares para satisfacer intereses de grupo (de clase social). La violencia coadyuva entonces al surgimiento de la relación social capitalista, cuya reproducción se efectúa por otros medios como la ley, el derecho y el contrato, e incluso por vía de la cultura dominante, como diría Ramón Grosfoguel²⁹.

²⁹ Grosfoguel (2006: 17-48) escribe con precisión las artimañas históricas de cómo el sistema mundo moderno/patriarcal/colonial capitalista, ha logrado su reproducción sistémica no solamente a través de los dispositivos político-económicos, sino también y fundamentalmente por medio de la cultura, a través de sus instituciones educativo/universitarias donde muchas veces se reproduce la epistemología (¿ideología?) de la

De esa manera, solamente en situaciones excepcionales (cuando el orden del *statu quo* está en riesgo) la violencia salta a la escena, abandona el campo económico y se expresa a través del campo político y social, como coacción o represión. No olvidemos que una figura central de los Estados modernos es la conformación de ejércitos y fuerzas policíacas representativas, tanto de la soberanía y la custodia del orden legal, como también del monopolio de la violencia institucionalizada.

Refiriéndose al Estado napoleónico, Marx decía que “la violencia del Estado no está en el aire” (Marx, 1972: 62). Marx nos habla de la violencia encarnada en el Estado que es necesaria para la reproducción del capital. Localiza el éxito que ha tenido la clase dominante al hacer uso de la violencia: en primer lugar, han sabido procesarla, instrumentalizarla (racionalizarla) y aplicarla a través de múltiples figuras jurídico-comerciales. En un segundo momento, han desarticulado paulatinamente los esquemas de organización y protesta de las mayorías inconformes.

En cambio, en la clase desposeída la violencia ha sido mal canalizada, desordenada y con resultados desastrosos (Marx, 2003: 79). En los conflictos de clase, la violencia desorganizada, sin propósitos, ni objetivos constructivos (planificados), socialmente hablando, es un caos, un exterminio desgastante e infructuoso. De ahí que Marx percibiera la guerra civil en Francia³⁰ como un fracaso sangriento

“colonialidad del poder” y de toda la parafernalia jurídico-administrativa. De esa manera, Marx también había sugerido en su crítica a la institucionalidad formativa del sistema filosófico hegeliano.

³⁰ “La guerra civil en Francia” fue un título escrito por Marx para ser leído ante los obreros franceses. Sin embargo, el discurso terminó siendo pronunciado ante el Consejo General de la Asociación Internacional de los Trabajadores. El tema central fue el reconocimiento y empoderamiento de la lucha de comuneros parisinos (la famosa Comuna de París). La primera edición del escrito, un folleto de apenas 35 páginas, fue publicado en Londres alrededor el 13 de junio de 1871 con el título “The Civil War in France: Address of the General Council of the International Working-Men’s Association (La guerra civil en Francia: Manifiesto de la Asamblea General de la Asociación Internacional de los Trabajadores)”. Solo se imprimieron 1000 ejemplares de la primera edición, que se agotaron con rapidez, a lo que siguió una segunda edición más económica con un tiraje de 2000 ejemplares. En agosto de 1871 se publicó la tercera edición corregida por Marx. El documento se tradujo al francés, alemán, ruso, italia-

donde las ejecuciones se tornaron acciones desesperadas por los grupos civiles. El resultado final de la guerra civil francesa sirvió para fortalecer la violencia institucional del Estado bonapartista y para condenar cualquier pretensión subversiva popular.

Quizás las preguntas que podrían plantearse a Marx son: ¿la violencia es una opción política que le compete exclusivamente al Estado?, ¿la violencia es una opción que puede usar una comunidad o un pueblo en defensa de sus intereses?, ¿cuándo es legítima la violencia?, ¿la violencia “legal” es también legítima?, ¿la violencia legítima puede ser también legal?, ¿la transformación de un estado de cosas puede darse sin uso de la violencia?

Indudablemente que el presupuesto marxista de la violencia se circunscribe en el espacio de las relaciones económicas y en el análisis de las convulsiones sociales, especialmente cuando analiza la guerra civil en Francia (Marx, 2003: 37-42) y en el campo de la legalidad. De esos tres niveles se deriva una concepción del derecho y, por ende, del Estado. En el sentido estricto, Marx infiere que la violencia es un prerrequisito constitutivo de todo Estado moderno, mientras que el orden legal es la prolongación de la violencia procesada por otros medios (normas, contrato y leyes). Eso significa que la violencia es utilizada como opción político-legal de un orden social determinado y como un recurso simbólico articulador de las relaciones sociales de producción. Pero a la vez, es estilizada para criminalizar a los grupos sociales irreverentes proclives al desacato y a la crítica social.

En lo que respecta al mundo de la reproducción de las ideas, Marx es más exigente al asociar violencia con transformación. En el mundo de las ideas también se reproducen las prácticas reales de los individuos. Por tal motivo, los pensamientos y las posturas teóricas

no, español, neerlandés, flamenco, croata, danés y polaco y se publicó tanto en forma de “panfleto” como en periódicos de varios países entre 1871 y 1872. La versión en alemán fue traducida por Engels y publicada por fascículos en el periódico *Der Volkstaat* entre junio y julio de 1871 y en *Der Vorbote* entre agosto y octubre de 1871. El *Volkstaat* publicó el mismo año en Leipzig una edición la cual tuvo gran éxito entre artesanos y obreros alemanes.

tienden a buscar patrones normales estabilizadores. De ahí que puedan actuar como instrumentos analíticos que justifican un orden de dominación determinado.

Violentar el mundo de los conceptos y de toda actividad intelectual significa “romper” paradigmas epistemológicos neutrales o epistemes dominadoras (coloniales) justificadores de prácticas represoras. Marx, en su edad madura, no olvida su crítica cuando era joven al intelectualismo academicista que solamente hacía abstracción de la realidad a través de sus elucubraciones teóricas. La realidad social, política, económica, no solamente se interpreta, sino que también se transforma, solía decir Marx.

Hermenéutica y transformación real, exige Marx de aquellos que realizan actividades de análisis teórico. La “Tesis XI” sobre Feuerbach, la cual dice: “Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo” (Marx, 2006: 290), será una premisa constantemente retomada para poner a prueba el análisis discursivo, la capacidad crítica de los argumentos y las posturas concretas de sus productores. De allí que el trabajo intelectual pueda ser cómplice del *statu quo* o denunciante y propositivo de otras formas de racionalidad y de convivencia humana.

Al regresar al terreno de las contradicciones sociales, Marx detecta que la violencia organizada por parte de los desposeídos carece de tradición y de eficacia en cuanto a los resultados esperados. Recordemos que, incluso en sus comentarios sobre las luchas de independencia en Hispanoamérica, Marx encontró ciertas incertidumbres en cuanto al uso de la violencia y la transformación real de las estructuras coloniales. Llegó incluso a considerar al caudillo independentista Simón Bolívar como un criollo ladino sin más perspectiva histórica que el cambio de mando y propiedad para quitarle a los colonizadores lo que tenía que ser de los criollos americanos mas nunca de los indígenas.

Marx cuestionó a temprana edad la violencia institucional como condición necesaria para la reproducción del poder económico y

político de la clase burguesa y como instrumento de sujeción ante cualquier inconformidad o crítica pública (Marx, 2003: 51): la conspiración y la violencia (contrarrevolución) solo le pertenecen al Estado (bonapartista).

Sin embargo, a pesar de la inconsistencia y falta de planeación de las asociaciones civiles o de los movimientos populares para contrarrestar los efectos negativos de los agentes decisorios del sistema capitalista, Marx reconoce que la actividad contestataria (sociopolítica) y revolucionaria (militar) son condiciones necesarias para transformar una praxis sistémica de dominación. Aunque no todo proceso social debe ajustarse a la premisa revolucionaria en cuanto que acción violenta. Por el contrario, los procesos de transformación social pueden ser ejecutados por otras vías como lo es la democracia participativa (a esa democracia participativa Marx la llama “Comuna” y la medicación política que la hace posible es la Asamblea Nacional –en manos del pueblo–). Claro es que ni la democracia ni la revolución deben ser negadas *a priori* (Marx, 2003: 57, 64, 70).

Marx nunca se inclinó a favor de la extinción del derecho y del Estado. Lo que sí señaló es que la transformación social, ya sea por vía de la democracia participativa o revolucionaria, apunta a la liquidación de un poder opresor o dictatorial, desde donde surgirán nuevas estructuras de reordenamiento social e institucional (Sánchez Vázquez, 1982: 45). Es importante recalcar esto último debido a que se ha querido poner en boca de Marx palabras que abogan por la extinción del Estado y del derecho, postura, desde mi interpretación, anarco-reduccionista incorrecta.

La resistencia organizada como derecho

Durante los primeros meses de 1848, los contenidos de la Nueva Gaceta Renana oscilaban entre diversos datos históricos de los regímenes políticos en Londres, Estados Unidos y la crítica a los reyes,

a los tronos y al despotismo del zarismo y de la Asamblea Nacional de Luis XVI. En esa época era un secreto a voces las tendencias comunistas de los editores del periódico, las escuetas críticas al capitalismo y la poca cobertura del naciente movimiento obrero (Sperber, 2013: 222-224), sin embargo, sobresalen los comentarios apologeticos de Marx sobre la insurrección de los obreros suscitada en el verano de ese año, en la que se desarrolla el feroz enfrentamiento de barricadas en París entre las fuerzas del gobierno republicano y los obreros organizados.

Al parecer, la confrontación entre un gobierno republicano y los obreros parisinos arrojaba una “aparente” contradicción entre aquellos que optaban por una transformación democrática e instaurativa de los poderes republicanos y quienes optaban por la vía revolucionaria. En un primer momento, Marx se inclina por la “insurrección obrera (Arbeitervierteln Insurrektion)” como camino a la revolución comunista. Sin embargo, a casi un año de la revuelta parisina de 1849, al menos para la experiencia histórica francesa, Marx deja entrever que la insurgencia de los grupos obreros es un medio legítimo para luego emprender la “transformación de las formas del Estado (Umwälzung der Staatsform)” prusiano.

Las categorías político-estratégicas de la arquitectónica de Marx no son únicamente la “revolución” y/o “transformación”, sino también lo es la “resistencia”. Aunque las voces expertas del marxismo de corte leninista han querido hegemonizar el método revolucionario como vía única de transformación social, sin embargo, no han problematizado suficientemente la cuestión de la resistencia civil. A pesar de que Marx no le haya dedicado una minuciosa reflexión, sin embargo, es un presupuesto básico de sus planteamientos en su crítica a la política, al derecho y a la economía.

La resistencia es el hontanar desde donde se edificará la praxis revolucionaria (vía armada o vía democrática). Para una lectura desde la descolonización (especialmente en América Latina), volver a Marx significa deconstruir algunos conceptos inoperantes y revitalizar

otros que pueden ayudar a redimensionar ciertas prácticas sociales y desafíos políticos.

Marx utiliza el sustantivo “Widerstand (resistencia)” para referirse a las acciones sociales de oponerse o combatir un régimen despótico y dominador. Con el desarrollo de las contradicciones sociales, esa acepción será desplazada por tres términos: “revolutionäre Aktivität (actividad revolucionaria)”, “Bürgerkrieg (guerra civil)” y “Bürgergehorsam (desobediencia civil)”, que utilizará en los textos de la *Ideología alemana* (Marx, 1978: 69, 76, 139-142).

En *La guerra civil de Francia* Marx indica que una de las múltiples causales de la violencia del campesinado francés durante la Revolución Francesa fue que los intereses del capital son más poderosos que la protesta social, pues esos intereses se apoderan de los Estados nacionales poniéndolos al servicio de la burguesía. Asienta lo siguiente:

En la Revolución de 1830 el gobierno transfirió el poder a los terratenientes a los capitalistas distanciándose de los trabajadores como sus oponentes más directos³¹ (Marx, 1979: 34).

También nos señala, entre otras cosas, que la resistencia popular es clave para la emancipación del pueblo (se refiere al campesinado pobre) francés. Sin embargo, advierte –y posiblemente este es uno de los límites de la praxis de resistencia civil– el hecho de que, si la resistencia se prolonga sin obtener resultados sociopolíticos y económicos contundentes, esta puede ser regresiva para los movimientos contestatarios, ya que estos pueden claudicar en sus objetivos o fortalecer las estructuras del poder. Muy importante resulta lo afirmado por Marx. Sin más, advierte:

Un “Plan” de resistencia prolongada marcado como simple guerra defensiva, conllevó a las provincias parisinas a su fracaso. En

³¹ En alemán sería “Die Revolution von 1830 übertrug die Regierung von den Grundbesitzern auf die Kapitalisten und damit von den entfernteren auf die direkteren Gegner der Arbeiter”.

París, la ofensiva armada convirtió a los rebeldes en esclavos de Burdeos, pues la Revolución del 4 de Septiembre solo sirvió para una simple transferencia del poder del Estado de Luis Bonaparte³² (Marx, 1979: 68).

Por su parte, en *El 18 brumario de Luís Bonaparte* (Marx, 1972b: 34, 43,52-54), Marx continuará refiriéndose al tema de la resistencia al entrelazarla con la cuestión de la revolución democrática, que fue una especie de suspiro que lo alentaba a seguir impulsando otras formas de pensar y hacer economía política.

La resistencia civil no solo es la consigna política para confrontar decisiones institucionales cuyos efectos directos o indirectos generan inconformidad social porque producen impactos negativos en la vida de los gobernados, sino también, asumida seriamente, es la base en toda programática de organización política. Marx descubre desde sus primeros artículos de crítica social, como por ejemplo “Robo de leña”, que la inconformidad generalizada por un conjunto de sujetos afectados y organizados de tal forma que cuestionan las disposiciones normativas deriva en una resistencia colectiva, la cual puede tener varios momentos evolutivos.

La evolución de la resistencia civil depende de la complejidad del fenómeno a enfrentar o a resistir: o bien se puede llegar a equilibrios en las fuerzas políticas contrapuestas o, en su defecto, se puede emprender acciones violentas. La resistencia civil es el medio más nunca el fin. La finalidad de cualquier proceso de transformación social es la emancipación de lo humano. Y por emancipación de lo humano Marx entiende la posibilidad real, fáctica, histórica de poder disolver las desigualdades sociales generadoras de pobreza relativa y absoluta, para lograr así la autorrealización de las personas en comunidad.

³² En alemán: “Plan’ verlängerten Widerstand die Grundlage eines hartnäckigen Verteidigungskriegs in den Provinzen geliefert hatte. Und Paris sollte jetzt entweder seine Waffen niederlegen auf das beleidigende Geheiß der rebellischen Sklavenhalter von Bordeaux und anerkennen, daß seine Revolution vom 4. September nur die einfache Übertragung der Staatsmacht von Louis Bonaparte”.

Si bien es cierto que Marx no tematiza ampliamente la categoría de resistencia civil, sin embargo, proporciona relatos de confrontaciones sociales de revolucionarios franceses (y de América también). Durante los siglos XVIII y XIX, intuirá que, en un primer momento, la resistencia civil fue representada por el incipiente ciudadano (comerciante) organizado que se opuso a la tiranía del monarca y al Estado bonapartista. Ese ciudadano asentado en los Burgos de la Francia vendrá a ser el sujeto burgués (figura histórica con ciertos méritos que Marx reconoce). La lucha civil en Francia es el mejor testimonio para hablar positivamente de la resistencia civil burguesa. Pero Marx también plantea que las luchas del campesinado alemán o ruso son tan importantes como la emprendida por los ciudadanos burgueses.

Con el desarrollo de las fuerzas productivas y la reproducción política del capitalismo, la nueva burguesía enquistada en los órganos de representación institucional y en la estructura de las decisiones del Estado, instrumentará toda una parafernalia que legitimará su ascenso histórico al poder, pero a la vez deslegitimará cualquier pretensión popular de resistencia que intente poner en cuestión la lógica del capital y su reproducción política. A los “amigos” del sistema se les trata con beneplácito. A los “enemigos” del sistema se les trata con la ley y la represión. Eso lo comprendió muy bien Marx cuando en una de sus cartas a Engels le dice:

La burguesía actúa con una moral política contradictoria: por un lado se autoinstituye como poder inmaculado pero por otro lado reprime al proletariado en su búsqueda por derribar las contradicciones de clase que lo asfixian (Marx, 1979: 20).

Marx indica que lo que esconden los argumentos de Bruno Bauer y Max Striner, al calificar al sujeto proletario como “violento” o “rebelde” (la chusma o el populacho), son cuatro aspectos:

- Un modelo de ciudadanía que busca un tipo de “ciudadano” sumiso a las disposiciones del Estado burgués.

- Una “democracia” (liberal) sin contenidos en la cual no necesariamente se busca soluciones a las demandas públicas o se responde a los intereses populares sino, ante todo, se ayuda políticamente a maximizar las ventajas del capital y a reforzar el Estado autoritario.
- Lo que Bruno Bauer y Max Striner defienden –según Marx– es el sistema de propiedad privada, la centralización del poder y el monopolio de la violencia institucional.
- La creación de un sistema judicial que se encargue de sofocar intentonas de desobediencia popular y, por tanto, de dismantelar cualquier tipo de organización de lucha popular.

Marx detecta motivos centrales en las posturas de Bauer y de Striner (que históricamente representan la perspectiva del Estado burgués): el origen del poder político, el fundamento de la autoridad, la cuestión a la obediencia de las leyes civiles (implantadas por un sistema de administración de la justicia desde los intereses de la clase burguesa), los límites y la disolución del pacto social, la problemática del tiranicidio (del Estado o la democracia liberal) y la tipificación penal de toda protesta social. Todos esos fines son los mínimos causales del origen de la toma de conciencia histórica de los desposeídos, de la resistencia civil, también denominada por el filósofo de Tréveris, “resistencia del proletariado (Widerstand des Proletariats)”.

La resistencia civil, tal y como la percibe Marx, tiene un fundamento ético y no jurídico-positivista. La resistencia civil ahora será aquella praxis organizativa representada no solo por el proletario o el campesinado, sino por todos aquellos que son víctimas de los efectos negativos del modo de producción capitalista y de su instrumento político que es el Estado (neo)liberal. Dicha resistencia es simplemente una estrategia asumida por quienes quieren salvar sus vidas del tiranicidio, de la pobreza y de la explotación del trabajo. Dice Marx al respecto:

Allí donde el proletariado reclama la disolución del orden universal anterior, no hace sino pregonar el secreto de su propia existencia, ya que él es de hecho la disolución de este orden universal (Marx, 1987: 14-18).

La crítica teórica al sistema capitalista que emprende Marx es equivalente a la praxis de resistencia que asumen las víctimas al oponerse a las condiciones materiales que los empobrece. De la misma manera en que el sujeto burgués irrumpe en la historia moderna al combatir el Estado monárquico, también los afectados o las víctimas del sistema pueden y deben asumir el mismo derecho que asumieron los primeros. Precisa Marx:

Quando el proletario reclama la negación de la propiedad privada, no hace más que elevar a principio de la sociedad lo que la propia sociedad ha elevado a principio suyo (...) El proletariado se halla asistido, así, ante el mundo que nace del mismo derecho (Marx, 1987: 15).

Ese “mismo derecho” es el derecho a la resistencia.

Marx también utiliza el concepto derecho de “resistencia (Widerstandsrecht)” como un momento ético de aquellos que toman conciencia, se organizan y repelen los efectos negativos cuestionando las fuerzas sistémicas que los producen. La resistencia está sustentada en un nivel ético porque es una actividad pública que pretende erradicar las agresiones de un sistema político-económico generador de represión y pobreza.

La protesta contra la miseria real que señala Marx no es un simple enunciado carente de significado. Ella es la génesis del *ius resistendi* o de la conciencia ética de las víctimas u olvidados de la tierra. Buscar las condiciones materiales que aseguran la reproducción de la vida de una comunidad, no es cosa que la ley positiva permita o no permita, sino es un deber humano asegurar las condiciones fácticas de vivir humanamente. Por eso es que son necesarias instituciones al servicio de la vida comunitaria. Obviamente, esas instituciones son momentos históricos necesarios para la disolución de las asimetrías sociales.

Quizá valga la pena en señalar que el extincionismo del Estado y de sus órganos de representación es otro tipo de argumentación en la que Marx no necesariamente debe ser reducido (Sánchez Vásquez, 1999: 66). Por el momento, basta con indicar cómo también las instituciones deben y pueden ser transformadas al servicio de la vida, especialmente de las víctimas históricas del sistema capitalista. Lo que sí enfatiza Marx con cierta vehemencia es la disolución o extinción del sistema y de todos sus aparatos ideológicos de reproducción, generadores de miseria económica, tristeza y violencia.

La resistencia civil es un derecho a la vida porque pretende construir esquemas de inclusión social con justicia, equidad y dignidad para todos los participantes de una comunidad política. Para lograr una vida digna hay que enfrentar a la historia y aquellos que desde el poder dicen que las multitudes empobrecidas son sujetos sin historia. Posiblemente tengan razón siempre y cuando el sujeto afectado no demuestre lo contrario a través de la acumulación de fuerzas para la organización y la lucha social (García, 2006: 279-283). Marx se pregunta: “¿Dónde reside, pues, la posibilidad positiva de la emancipación alemana? En la formación de una clase (...) a la que sus sufrimientos universales imprimen carácter universal” (Marx, 1987: 12). La “posibilidad positiva” es la capacidad de resistencia y combate contra la negatividad que produce pobreza. Cuando se refiere a la “formación de una clase” indica la gestación, desarrollo y acumulación de fuerzas humanas articuladas por principios y objetivos comunes, decididas a transformar la lógica del sistema capitalista y el contexto que vulneran la vida humana en general y la vida de los pobres en particular.

Derecho humano emancipatorio

De entrada, ya desde su artículo titulado “La cuestión judía”, Marx utiliza por primera vez el concepto emancipación como referencia

a un modelo deseable de comunidad humana libre de inequidades sociales y económicas, de violencia y expoliación. Dice lo siguiente: “Toda emancipación es la consagración del hombre con el mundo, de sus relaciones consigo mismo” (Marx, 1988: 76).

Hablar de los derechos humanos en Marx significa por lo menos dos cosas: o comprenderlos como categoría programática de la emergente burguesía europea del siglo XVIII y como recurso político-jurídico idealizado durante el proceso de consolidación del sistema de producción capitalista, o bien, circunscribirlos como aspiraciones y “epistemes” populares que se oponen a la miseria, a la barbarie de la economía de mercado y a los crímenes y castigos del Estado secuestrado por minorías entrenadas para usufructuar el poder. “La forma concreta del pueblo (die konkrete Gestalt eines Volkes)” requiere, para su emancipación, emplear su derecho de “resistencia estratégica (strategische Widerstand)”. La categoría de pueblo es revalorada por Marx. Para Hegel, por ejemplo, el término de pueblo tiene una connotación deficitaria pues la asocia con “populacho” y este, según Hegel es “incapaz de pensar y actuar” (Roig, 2004: 78). La resistencia estratégica podríamos traducirla en la actualidad como la capacidad organizativa de los colectivos que actúan a favor de la protección y promoción de los derechos humanos y como crítica a estructuras políticas autoritarias que producen desigualdades sociales.

Las prácticas populares organizadas son una forma de participación responsable dedicadas a la defensa de los intereses generales. Quizás Marx estaría de acuerdo con el concepto de práctica ciudadana al entenderla como resistencia estratégica de los diversos grupos sociales.

Los derechos humanos son proyectos de vida integrales que deben ser tutelados, protegidos y promovidos no únicamente por instituciones que están al servicio de los intereses de los gobernados, sino también por los participantes de la comunidad política, es decir, por el pueblo, la gente, los ciudadanos. Los derechos humanos más allá de las perspectivas iusnaturalistas y positivistas, están sometidos a

las necesidades. Las necesidades son exigencias para vivir y si no se satisfacen los humanos mueren. Dice Marx:

El hambre es una necesidad natural, exige una naturaleza fuera de sí, un objeto fuera de sí para satisfacerse, para calmarse (...), es derecho de todo humano exigir el cumplimiento de sus necesidades para reproducir su vitalidad (Marx, 1981: 112-113).

Con dicha cita nos ubicamos en el centro estratégico del argumento de Marx: la reproducción de la vida, la satisfacción de las necesidades humanas y el derecho a vivir en condiciones materiales óptimas, es decir, en condiciones de justicia, libertad y equidad. Según Marx los derechos humanos implican un conjunto de concepciones y de acciones ciudadanas (populares) e institucionales enmarcados en proyectos de vida dignos para la humanidad, pero, de manera especial, para quienes experimentan las desigualdades sociales, la opresión de las oligarquías y la exclusión política.

Marx insiste en que los derechos humanos emancipatorios deben comenzar con la satisfacción de las necesidades fundamentales de la gente. Sea cual sea el proyecto de vida, este no puede ser realizado si no asegura el empleo para trabajar, los alimentos para vivir, el vestido, la casa, el entorno saludable, etcétera. Puede haber variaciones de esos elementos, pero no pueden faltar. En consecuencia, los derechos humanos están condicionados por esas necesidades a satisfacer, es decir, están determinados para asegurar y proteger la vida material de cualquier comunidad. Por eso insistirá:

Las necesidades de los pueblos son las supremas razones de su contentamiento (...), la teoría de un pueblo alcanza a realizarse en tanto en cuanto se trata de la realización de sus necesidades (Marx, 1987: 11, 16).

Por tal motivo, toda acción ciudadana impulsada por exigir oportunidades para satisfacer necesidades fundamentales y que, estructuralmente, son negadas al pueblo constituye un derecho humano legítimo. La gente, las mayorías, la muchedumbre, el pueblo o el

“populacho”, dice Marx, son seres humanos que también tienen derecho a vivir dignamente, es decir, satisfaciendo sus necesidades en términos de felicidad, pues “reconocer sus derechos históricos (...) de una esfera que obtiene de sus sufrimientos universales (...) no puede apelar a un pretexto histórico sino humano” (Marx, 1987: 107, 111).

Mientras que los derechos humanos en la actualidad sean reducidos a una vulgar cuestión de crimen y castigo (o sean reducidos a una problemática de proceso jurídico-penal), o bien considerados como un simple instrumento sometido a los intereses económicos y políticos de las oligarquías, de poco interés será para el pueblo. Para que los derechos humanos dejen de ser instrumentos funcionales/coloniales que justifiquen ideológica y jurídicamente la reproducción política del capitalismo y de las oligarquías nacionales, hay que descolonizarlos, desprivatizarlos, deconstruirlos y reorientar su significado a su matriz original, a la fuente viva del poder: el poder como *potentia*, es decir, el “poder popular instaurador” que es el fundamento legítimo de todo Estado o institución posible (Dus-sel, 2006: 18).

Los derechos humanos por los que opta Marx son aquellos que sirven para la “emancipación de lo humano”. La emancipación significa origen, lazo natural, referencia utópica, pero también “transformación” de un orden de cosas a otro con mayor calidad de vida y donde se asegure la producción y reproducción de la vida humana en términos de satisfacción de necesidades sociales, libertad política y racionalidad en la distribución de los bienes materiales.

Los olvidados de la historia: los *pauper*, los miserables, los desempleados, obreros explotados, campesinos sin tierra, indígenas folclorizados, migrantes despreciados, niños de la calle, presos políticos, ancianos vituperados, el intelectual orgánico o responsable de sus deberes sociales, mujeres silenciadas por el sistema patriarcal, jóvenes sin futuro, la diversidad sexual estigmatizada, profesionistas sin trabajo representan lo que Marx denomina “popular”.

Lo popular es el pueblo (la plebe como le gusta referirse al pensamiento conservador) con sus múltiples rostros heridos y ofendidos

por una clase que ha monopolizado el poder político-económico y utilizado a las instituciones para justificar la violencia y los intereses de la clase en el poder. Sin duda alguna que ese es el referente material que Marx tuvo presente hasta sus últimos años de vida. Los derechos humanos “emancipatorios” son principios regulativos fundados en normas éticas, en exigencias materiales, cuya fundamentación no reside en la legalidad y pureza del precepto jurídico, sino en la legitimidad de las demandas y reivindicaciones populares históricamente negadas.

La pregunta que formularía Marx al respecto sería: ¿cómo construir derechos humanos emancipatorios y, por ende, una democracia basada en los intereses populares? Tal interrogante se respondería, por lo menos, desde cuatro niveles articulados programáticamente:

- Toma de conciencia histórica de clase.
- Acumulación organizada de fuerzas para la resistencia civil.
- Transformación de la realidad social.
- Organización de la “nueva esperanza” o “reino de la libertad”.

Marx introduce el problema de lo popular cuando analiza la “Obschina” o comuna rural rusa primitiva. En ella indica que lo popular es una consecuencia de la acumulación originaria del capital en las metrópolis (Dussel, 1998: 400-413). El empobrecimiento fue siempre algo ligado a lo popular y eso último es originado por el desarrollo de las fuerzas productivas y la concentración del capital en las metrópolis (pensando en el empobrecimiento de Irlanda con respecto a Inglaterra y de las colonias de América con respecto a España, Portugal, Inglaterra y Holanda). Lo popular no es lo subalterno, ni la multitud, ni las masas, ni siquiera el proletariado; es la matriz fundante de todo campo político. Lo popular es la génesis del Estado y de toda la cartografía constitucional (a pesar de que los Estados modernos y las instituciones políticas actúen y violenten ese origen fundacional).

Si se quiere pensar en una reforma constitucional radical o en un proyecto de Nación, tendrá que hacerse desde las directrices

populares, es decir “desde abajo”. Para Marx la “democracia verdadera” es aquella gestada desde, para y por la comunidad. En la democracia basada en la participación directa del ciudadano o del pueblo, el bien normativo se sustenta en la soberanía popular y la autodeterminación (equivalente al concepto de emancipación de Marx) con estrategias institucionales radicalmente distintas a la democracia liberal.

La negación de la negación (derechos humanos burgueses/leyes del capital) es la afirmación de los derechos humanos emancipados, es decir, la liberación del ser humano. Marx propone la superación de esos esquemas de la modernidad capitalista. En su época, Marx entendía de una manera diferente el concepto de ciudadano. Habitualmente lo asociaba con el sujeto burgués de los siglos XVIII y XIX. Sin embargo, para referirse a los grupos marginales, asalariados, desempleados, utilizaba categorías tales como pueblo, pobres u oprimidos. En la presente investigación pienso que en la actualidad no habría que seguir estigmatizando el concepto de ciudadano. Una democracia que no cree en el pueblo es un remedo condenado a la tiranía o a la extinción. La democracia popular debe ser otra forma de pensar y hacer economía-política distinta, es decir, un modo de vida anclado en la satisfacción de las múltiples necesidades de las mayorías, en libertades públicas y en el desarrollo de la individualidad “dentro” de la comunidad.

El “acto ético” (Rubel) o la “necesidad radical” (Heller) de la participación ciudadana comienza a partir de la demanda de los satisfactores de necesidades básicas que ha negado la economía de mercado. Anunciar hoy un paradigma emancipatorio postcapitalista significa, inevitablemente, volver a Marx, que está más allá del dogmatismo y del estigma insensato de los postmodernos.

Finalmente, dado que los derechos humanos emancipatorios son proyectos de vida donde se ponen en juego el acceso a los medios materiales de vida, “el acceso a la división social del trabajo y la distribución de los ingresos determinan las posibilidades de vivir de cada uno. Aparece pues, la posibilidad de la explotación y dominación (...)”

que Marx constantemente discernió” (Hinkelammert³³, 2002: 323, 345). Acaparar y concentrar los medios materiales de vida es destruir las posibilidades de vida del otro, ya que lo que se concentra y se quita no son simples riquezas sino medios de vida, o sea, los víveres. Y es precisamente en el nivel de la participación ciudadana donde se pone en juego la exigibilidad para acceder a los medios materiales que permiten poder vivir bien. Los derechos humanos emancipatorios son la vía legítima que fundamenta el acto ético de aquellos que se resisten a vivir en la perpetua condena de la marginación, el desempleo, la discriminación y la pobreza. Marx lo vivió, entendió y explicó muy bien, ahora nos toca a nosotros, como diría el teólogo Ignacio Ellacuría, “hacernos cargo de la realidad”, de lo contrario, el tribunal supremo de la historia nos juzgará.

³³ Indudablemente, Hinkelammert es uno de los teóricos marxistas contemporáneos de mayor respeto en América Latina. Hinkelammert estima que Marx, sin duda, parte de la afirmación de la vida humana concreta. Piensa esta en términos de plenitud que describe como reino de la libertad como espacio donde acontece lo “mejor posible” para la vida humana.

CUARTA PARTE.
La cuestión tecnológica

Teoría de la tecnología: historia e innovación

Excluir teórica y prácticamente los aportes de Marx para el siglo XXI sería una ignorancia fatal. De vital importancia resulta reflexionar, con ojos críticos y creativos, las diferentes propuestas analíticas trabajadas por el filósofo germano. Cuando se habla de él, erróneamente se piensa en el economista, en el ideólogo o activista. Probablemente la ortodoxia marxista pueda defender esa visión unipolar. Por fortuna, su producción teórica atraviesa distintos campos del conocimiento: historia, política, ética, matemáticas, tecnologías. Muchas de esas disciplinas son esbozadas y explicitadas en el orden del discurso, otras son referencias historiográficas, presupuestos u hontanares muchas veces no explícitos, pero sí indicativos. La arqueología del saber desarrollada por Marx aún es una labor inconclusa. En el presente apartado me enfocaré a escudriñar, *grosso modo*, la perspectiva crítica que tuvo sobre la “teoría de las tecnologías”.

“La educación politécnica provee una familiarización con los principios científicos generales de todos los procesos de la producción y, al mismo tiempo, enseña a los niños y adolescentes habilidades prácticas que les posibilitan operar las herramientas básicas usadas en todas las industrias” (Marx, 2014: 49). Como lector acucioso, Marx entendía que la educación de un pueblo no podrá ser estrictamente teórica, sin ninguna aplicabilidad en la realidad. Valoró muchísimo las actividades práctico-productivas al servicio de la emancipación de lo humano (como se verá más adelante).

Las ciencias experimentales las consideró útiles para el desarrollo de un país. Comprendió que los avances científico-tecnológicos de Inglaterra y Holanda se debían a la inversión que hacían sobre

educación tecnológica: la llamada Revolución Industrial también habría que entenderla como un aporte elaborado por los sistemas educativo- tecnológicos de ese tiempo en las viejas regiones londinenses. Eso significaba para Marx que la educación tecnológica estuviese por encima de otras ciencias (las sociales o humanísticas). La educación tecnológica debería tener propósitos que sirvieran para sacar del atraso a las naciones, generar bienestar en los habitantes y aportar beneficios a la humanidad (esa perspectiva es abstracta, porque aún Marx no atiende el nivel concreto donde aparecen las contradicciones entre máquina-trabajo humano).

El siglo XXI es testigo de la revolución tecnológica, la cual, se experimenta de manera global. Claro, aún siguen siendo muchos los países que no son productores ni consumidores de primer orden de los desarrollos tecnológicos: más bien, suelen gozar de algunos avances técnicos ya pasados, pagar por uso de patentes, o bien depender de donaciones de materiales o insumos de las grandes potencias tecnológicas y científicas hegemónicas. La tecnología es una parte fundamental de nuestras vidas, especialmente para los jóvenes, quienes parecen depender de ella. En las redes sociales, por ejemplo, la tecnología es interpretada y utilizada de distinta manera por las diferentes generaciones. El uso de las tecnologías referidas a la información y comunicación se ha globalizado con el afán de individualizar el uso de los aparatos. En la industria y en las empresas, los sistemas de automatización y robotización avanzan sin detenerse y las biotecnologías, así como las nanotecnologías, se expanden a todas las áreas de la actividad científica (Kranzverg, 2020: 41-42).

Es importante señalar que se trata de la tecnología, no de la técnica. Tampoco es el instrumento, ni el saber que lo diseña, construye y opera. La tecnología es un tipo de discurso. Tecnológico es todo aquel discurso de orden político, jurídico, pedagógico, científico, ingenieril, cultural, que pretenda dar orientación y organización a un campo técnico determinado. Pero, ¿por qué se olvida esto?, ¿por qué la palabra tecnología se desliza hacia el saber sobre la instrumentación?

De entrada, la tecnología incluye a la ingeniería, a las teorías de los sistemas computacionales, a las ramas de la biología, la física, las comunicaciones, las matemáticas y todo lo referente a lo nano e inteligencia artificial. Pero todos esos campos epistémicos no son sinónimos de ella. Y no es probable que alguien que se ocupe de los problemas de planes de estudio en las actuales escuelas o centros de enseñanza tecnológica tenga el atrevimiento de explicar con exactitud dónde acaba la tecnología y dónde comienza la ciencia o las demás áreas del conocimiento.

La tecnología puede ser considerada como lo que abarca pruebas por tanteo y el método empírico, así como la explicación sistemática de los principios científicos y su aplicación o búsqueda de fines prácticos. De una manera precisa y muy sugerente para los fines de la presente investigación, los historiadores de la tecnología contemporánea Charles Singer y Eric John Holmyard, en su fascinante estudio en cinco volúmenes sobre *A History of Technology*, definen a la tecnología como el “estudio de aquellas actividades, que dirigidas a la satisfacción de necesidades humanas, producen alteraciones en el mundo material (The technology study of those activities, that directed to the satisfaction of human needs, produce alterations in the material World)”.

Realizar un diagnóstico histórico del desarrollo tecnológico a nivel mundial, sería una tarea titánica. Lo que sí se puede realizar son algunas reflexiones que ubiquen ciertos momentos históricos en función de los intereses geopolíticos y económicos, principalmente. Por mencionar un caso, el pragmatismo tecnológico³⁴ norteamericana-

³⁴ Sería de mucha importancia en el futuro realizar un estudio sobre la escuela pragmática anglonorteamericana y la concepción teórica que se tienen sobre la ciencia y la tecnología. Hoy en día y a partir de las últimas décadas del siglo pasado, las Tecnologías de la Información y Comunicación (TICs), por ejemplo, tienen su propia historicidad y su explicación geopolítica y cultural específica. Estas nacen como nuevo paradigma en la década de 1970 en California, Estados Unidos. Su nacimiento obedeció a intereses estrictamente técnico-militares. Tuvieron como función inicial el espionaje telefónico, cibernético y posteriormente satelital. Sus objetivos eran luchar contra los enemigos ideológicos de Estados Unidos, sembrar guerras artificiales (sucidadas en

no es un buen símil. Sin temor a equivocarse, podría identificar la habilidad técnica del “know-how (saber cómo)” por encima del “saber por qué”. Lo héroes tradicionales de la tecnología norteamericana son Alva Edison, Henry Ford, Bill Gates: individuos con un mínimo de adiestramiento formal, interesados en pruebas por “tanteo” (carentes de sustento teórico) y proclives a desdeñar las metodologías de investigación científica.

No obstante, la tecnología norteamericana en las centurias pasadas, tuvo momentos espasmódicos y raros en cuanto al acercamiento entre inventores y científicos. Por ejemplo, la invención del telégrafo dependió de las investigaciones sobre el magnetismo de Joseph Henry, y George H. Bissell recurrió a la capacidad analítica del químico Benjamin Silliman Jr., destacado por evaluar las tendencias comerciales cuando la fiebre del petróleo en Pensilvania estaba en auge en los primeros años de 1870. Otro símil es la historia del aluminio. Las propiedades de este metal eran conocidas y se había realizado una cierta labor experimental en su reducción antes de que Charles Martín Hall y Paul L.T. Heroult recurrieran a las investigaciones científicas de la electrólisis de aquel tiempo.

África y en América Latina durante los años 70s y 80s del siglo pasado) para derribar gobiernos demócratas, fomentar las dictaduras y transferir fuertes cantidades de dinero de un país a otro para realizar también guerras financieras. “Las ciencias computacionales” surgen de ese proceso histórico. Ellas logran insertarse en los procesos globales económicos y geopolíticos. Poco a poco las TICs, las herramientas de computación y la industria electrónica comenzaron a cambiar la fisonomía de las sociedades y las formas de organizar a las instituciones. Así surgen novedosas maneras de comunicación, de gestión y administración que pronto se incubaron en las plataformas educativas. Lograron, finalmente, imponer el lenguaje empresarial como único discurso válido en todo proceso formativo. Los grandes corporativos industriales (IBM, General Electric, Panasonic, Samsung Electronic, Siemens, Microsoft) no solamente visualizaron en sus inicios la producción de artefactos para la guerra y las labores de espionaje, sino también incursionaron en el campo de los electrodomésticos, en las telecomunicaciones y en la aeronáutica. En la mayoría de productos electrónicos, digitales, de telecomunicación y en casi todas las actividades comerciales, laborales, empresariales, científicas y cotidianas, las tecnologías y herramientas informáticas y de comunicación han sentado sus bases de manera indiscutible. Especialmente ahora en las áreas de la salud y la nanotecnología, su incursión viene siendo acelerada (García, 2017).

Por impresionante que pueda ser hoy en día, la explosión tecnológica actual puede ser tan importante como aquellas acontecidas hace siete mil años cuando la primera gran “civilización del regadío” se estableció primero en la Mesopotamia, después en Egipto, Valle del Indo, Mesoamérica y, finalmente, en China. Así, pues, desde las tecnologías ancestrales o civilizaciones del riego hasta la era del *smartphone*, cada innovación tecnológica y sus modos prácticos o técnicos de aplicación han impactado de manera indiscutible en todos los campos de la praxis humana: en lo cultural, lo político, económico y educativo. Cada impacto ha transformado modos de vida y de producción históricamente específicos. Pero, a la vez, los descubrimientos han generado de manera paulatina la interrelación global: sea para generar relaciones comerciales de dominación entre las naciones, o bien dependencia de “tecnologías sustantivas”, como diría Andre Gunder Frank³⁵.

Karl Marx no es testigo viviente del glamour científico-tecnológico del siglo XXI. Sin embargo, en el momento particular que le tocó vivir, fue capaz de entender la importancia de la tecnología y los alcances que tendría para el futuro, particularmente en la era del capitalismo. Es en la edad adulta, allá por 1851, durante el exilio londinense, cuando comienza a redactar cerca de 18 “Cuadernos³⁶ (No-

³⁵ La selección de los productos sustitutivos se funda en diversos criterios: gastos de instalación relativamente bajos y tecnología sencilla, bienes cuyo precio en el país sea alto y cuya producción tenga poca competencia y protección arancelaria. Sobre todo, que sustituya la importación de bienes para el mercado de altos ingresos, pues es el único con capacidad de compra. Para adoptar una sustitución de importaciones distinta, basada en la industria pesada y en la producción de bienes de equipo, tendría que cambiar sustancialmente la distribución del ingreso y, en consecuencia, del poder político. Gunder Frank dirá que la idea de intercambio de tecnologías entre los países es una rotunda mentira. Bajo el sistema capitalista ese concepto no aplica. Pues el monopolio de las tecnologías y de sus avances define la hegemonía de los países capitalistas y explica, finalmente el desarrollo industrial de unos y el subdesarrollo del resto de los países dependientes (Gunder Frank, 1972: 197-199; 1992: 76, 89, 141-145).

³⁶ Estos Cuadernos en su mayoría se encuentran organizados en el *MEGA*, tomo 3 de *Karl Marx, Zur Kritik der politischen Ökonomie (Manuskript 1861-1863)*, Berlín, Dietz Verlag, 1976. El libro se divide en 6 tomos. El primero salió en 1976 y comprende los Cuadernos I-IV. El segundo, tercero y cuarto, presentan el texto de las *Teorías*, que plantea

tizbücher)”. Los Cuadernos I al VIII y el XVI se ocupan de economía política (estudios de Smith, Ricardo y otros 50 economistas); el IX, XI y XII de maquinarias y sus aplicaciones; el X y XII al XV de agricultura, salario, leyes de población. Desde 1844 y hasta inicios de 1850, se entregó al estudio de los cronistas e historiadores de la tecnología inglesa y francesa. El efecto de la llamada primera Revolución Industrial atrajo su atención. Sin embargo, después de 1851, se dedicó a esculdir la historia de la tecnología narrada por alemanes.

Marx se refiere a Johann Beckmann (1739-1811) como el pionero en utilizar la categoría de “tecnología (Technologie)” en el sentido de ciencia de los oficios. Fue el primer teórico en enseñar tecnología y escribir sobre ella pensando que bien podría ser una asignatura académica o bien, una carrera profesional. Beckmann fue naturalista, micólogo, economista y agrónomo. Sus obras más importantes son “*Beitrag zur Okonomie, Technologie, Polizei- und Cameralwissenschaft, 1777-1791, 1809* (Contribuciones a la economía, la tecnología, las fábricas y las manufacturas de 1777-1791, 1809)”, “*Anleitung zur technologie* (Guía tecnológica)” y “*Entwurf einer allgemeinen Technologie* (El diseño de una tecnología general)”. En sus cátedras de filosofía y agronomía, tuvo como alumno a Johann Heinrich Moritz von Poppe (1776-1854). Marx reconoce el aporte de Beckmann al señalar que la tecnología es entendida como un proceso transformador de los bienes naturales para utilidad social. Luego, la tecnología va de la mano con el quehacer científico, la planeación administrativa y las pruebas certeras al momento de aplicar el producto tecnológico diseñado. Así define Beckmann el concepto de tecnología:

La tecnología es la ciencia que enseña el procesamiento de lo natural o el conocimiento de la manufactura. En vez de que en los talle-

el paso del plusvalor a la tasa de ganancia y al problema de las máquinas como resultado de la división del trabajo (problemática esbozada en los célebres *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*). El quinto y sexto contienen los Cuadernos XVI-XXIII. En ambos tomos habrá referencias aisladas a la problemática de la ciencia y la tecnología. Pero no será sino hasta 1851 en el Cuaderno XVIII donde se ocupa de la tecnología teórica alemana.

res se sigan las indicaciones, según los hábitos y reglamentos de los maestros, para la fabricación de las mercancías, la tecnología da, en orden sistemático, instrucciones minuciosas para, desde principios y experiencias confiables, encontrar los medios de este objetivo final, sacar provecho del proceso y explicar los fenómenos concomitantes (Beckmann³⁷, 1802: 19).

Marx tenía en buena estima a Poppe³⁸ por ser un matemático y físico dedicado a la docencia y por su inclinación hacia una especie de

³⁷ Marx, a pesar de haber leído algunos de los libros de Beckmann, solo le dedicó 1 página. Entre una de esas menciones plantea las diferencias entre tecnología y técnica y su impacto en las fábricas manufactureras. Referencia la obra titulada *Anleitung Sur Technologie Oder zur Kenntnis der Handwerke, Fabrisen und Manufacturen* (1802), en la que Beckmann dice: “Die Geschichte der Technik mag die detaillierte Erzählung der Erfindung, die den Beginn und das spätere Ziel einer Kunst oder eines Gewerbes bedeutet; Besser ist jedoch die Technologie, die die Funktionsweise, die Reihenfolge und die vollständige Reihenfolge der Gründe klar erklärt. Es gibt zumindest diese alten Wörter: Tekhnologia, Tekhnologeoo, Tekhno-Logos; obwohl die Griechen offensichtlich nicht nur an eine Herstellung dachten“ <La historia de la técnica gusta de la narración minuciosa del invento, lo que significa el inicio y posterior destino de un arte o un oficio; pero mejor es la tecnología que claramente explica todo trabajar, su secuencia y completo orden de razones. Existen, al menos, estas viejas palabras: *Tekhnologia, tekhnologeoo, tekhno-logos*; aunque, claramente, los griegos no pensaron solo una manufactura > (Beckmann, 1802: 20).

³⁸ En la actualidad existen pocos estudios serios de Poppe sobre su influencia en Marx. En un plano narrativo, Poppe aportó elementos de índole sociológicos y económicos al describir cómo eran los procesos de la división del trabajo en las fábricas inglesas de esa época. Poppe puso el acento en la importancia de las tecnologías y la incorporación de las máquinas a todas las ramas de la industria. Lo interesante es que Poppe desarrolla, por una parte, las inclemencias de la explotación del trabajo infantil y de mujeres migrantes, pero en otros textos, como son los tres volúmenes de *Geschichte der Technologie*, observa de manera optimista que las máquinas sí pueden ayudar a mejorar la vida de los obreros, incluso de los infantes, pues según Poppe, no necesariamente se tiene que llegar a la contradicción entre “máquinas y obrero”, ambos pueden empalmarse de manera productiva: las máquinas nacieron para aligerar la carga laboral, no para desplazar al trabajador. Poppe trabajaba mucho por tratar de equilibrar dicha contradicción. Veía a las tecnologías como una oportunidad histórica en cuanto a un catalizador del progreso humano. Aunque también le incomodaba la explotación del trabajo artesanal. Probablemente su optimismo tecnológico radicaba en que los inventos tecnológicos eran clave para superar la producción artesanal y lanzarse a una nueva etapa de crecimiento económico y desarrollo de la Alemania prusiana (Yoshida, 1983: 23-32; De Lisa, 1982: 49-51).

“materialismo tecnológico (Technologischer Materialismus)”. Su activismo magisterial lo llevó a ser el fundador del concepto educativo “Universidad Politécnica (Polytechnische Universität)”. Poppe tuvo numerosas publicaciones en el campo de la ingeniería mecánica y la tecnología. Muchos estaban dirigidos a un público amplio y a la juventud. La mayoría de sus libros son descriptivos y enciclopédicos. Desde su adolescencia, estuvo preocupado por el arte de la relojería y fue uno de los primeros autores en tratar cuestiones prácticas relacionadas con el rescate y la prevención de accidentes. Publicó cinco obras que Marx leyó en su momento: “*Die Mechanik des 18. Jahrhunderts und des frühen 19. Jahrhunderts* (La mecánica del siglo XVIII y principios siglo XIX)” <1807>, “*Lehrbuch der allgemeinen Technologie* (Libro general sobre tecnología)” <1809>, “*Physik, insbesondere in den Bereichen Kunst, Fertigung und Andere nützliche Branchen* (La física, su especialidad y uso en artes, manufactura y otras industrias útiles)” <1830>, “*Geschichte der Mathematik* (Historia de las matemáticas)” <1828>, “*Geschichte der Technologie* (Historia de la tecnología)” <3 volúmenes, 1807-1811>.

Paradójicamente y a pesar de ser Marx un lector acuciante de la obra de los teóricos de la tecnología germana, no escribió algún capítulo en especial sobre alguno de ellos. A manera de ejemplo, veamos la cantidad de hojas escritas por Marx en las que hace referencia a Poppe:

- *La mecánica del siglo XVIII y principios siglo XIX* (una oración).
- *Libro general sobre tecnología* (dos páginas).
- *La física, su especialidad y uso en artes, manufactura y otras industrias útiles* (6 páginas).
- *Historia de las matemáticas* (una página).
- *Historia de la tecnología* (26 páginas).

Tanto Beckmann como Poppe se ocuparon de la enseñanza tecnológica en instituciones educativas. Desde una perspectiva materialista ilustrada, pensaban que el aprendizaje tecnológico tendría

que ser aplicativo, pero también teórico. No podía haber desarrollo tecnológico ni tampoco innovaciones si antes no se exponían los procesos teóricos y metodológicos para su ejecución, pruebas y corrección. Ambos tenían el hábito de llevar a sus estudiantes a talleres para que pudieran adquirir experiencias, así como un conocimiento analítico de los diferentes procesos y tecnologías (a ese proceso formativo hoy en día se denomina “Modelo de Educación Dual”, instrumentado en universidades y tecnológicos de algunos países latinoamericanos, como es el caso de México). Mientras los educandos participaban en el campo laboral o de los oficios, completaban su formación con cursos de historia, artes y ciencias. Nunca excluyeron del proceso formativo académico a los oficios. Creían que, en la cotidianidad de los trabajos empíricos, también podían surgir inventos e inventores. De eso dio cuenta Beckmann en su célebre escrito titulado “*Beiträge zur Geschichte der Erfindungen* (Contribuciones a la historia de las invenciones)”. Al parecer fueron una serie de discursos pronunciados en algunas universidades germanas y luego publicados.

Otro teórico de la tecnología fue el médico escocés radicado en Londres, Andrew Ure (1778-1857). Sobre este autor valdría la pena realizar una investigación futura³⁹, pues Marx lo cita en sus investigaciones de 1861 para referirse a la manera como la ciencia y la

³⁹ Marx da cuenta de este médico para entender no solo la importancia de la tecnología en los circuitos de producción textil, sino también las descripciones realizadas por Andrew Ure sobre la explotación del trabajo en niños y mujeres en la industria manufacturera londinense y el impacto negativo en la salud mental de los infantes obreros. Al respecto, existe una reciente obra titulada *Karl Marx und Andrew Ure: Die menschlichen Kosten der Fabrikarbeit auf die Arbeiterschaft zur Zeit der Industriellen Revolution - Ist Ure der Pindar der automatischen Fabrik?* (2008), escrito por Thorsten Witting. Para los fines de este trabajo no podré referirme a esta obra. Más solo quiero destacar las ideas centrales que la componen, por ejemplo, en el momento de la Revolución Industrial, surgió la pregunta a quién le corresponde dirigir el destino de un país: ¿a los industriales (emprendedores) o a la aristocracia? Temas como la industrialización, el libre comercio o el proteccionismo, el control del trabajo fabril a través de la legislación, el trabajo infantil, el impacto del trabajo en la salud humana, el papel de los trabajadores en la sociedad, son algunos de los aspectos cubiertos en ese libro.

tecnología, al momento de estar subsumidas en la lógica de los circuitos de producción capitalista, pueden desencadenar efectos negativos sobre el sujeto trabajador, sea porque las máquinas desplazan al obrero, o bien porque el trabajador, al verse desempleado, experimenta problemas de salud al pensar que su exclusión del trabajo fue por causa de las herramientas y los métodos automatizados en las fábricas.

A Marx no le interesó construir alguna teoría del „capitalismo puro“ al margen de historia. La Inglaterra altamente industrializada de su tiempo encontró en la agricultura y, luego, en la industria de las manufacturas un progreso imparable. Era la época del auge de la primera Revolución Industrial, cuando la producción tecnológica desplazó el trabajo humano, lo cual dejó atónito a Marx. El filósofo de Tréveris siempre creyó que ciencia y tecnología eran inseparables. Durante los años comprendidos entre 1851-1852, 1856-1857 y 1861-1863, Marx puso atención a todo tipo de producción tecnológica y generación de teorías científicas en las áreas de química, física, biología, agronomía, matemáticas y cómo estas son cooptadas por el sistema de producción capitalista.

La agricultura industrial y la gran industria fabril fueron para Marx no solamente la hora que marcaba el progreso tecnológico de las tres últimas décadas del siglo XIX, sino también indicaban el comienzo de la explotación del trabajo humano de manera racionalizada y perfeccionada por las nuevas herramientas y los nuevos métodos tecnológicos emergentes. De allí su interés por leer con ahínco, como he dicho anteriormente, las contribuciones de Andrew Ure y los aportes del matemático, Charles Babbage (1791-1871), inventor de la primera máquina de computación mecánica y teórico de la organización empresarial racional.

Por eso, para Marx la historia de la tecnología era clave para entender las funciones prácticas de esta en los procesos de producción. Así también el estudio de las mediciones del tiempo para generar plusvalía y la administración planeada para estructurar las leyes de acumulación capitalista y su justificación política resultaron ser

estrategias sustantivas para la reproducción política del capital. Dirá Marx sin vacilación alguna:

La economía política por sí sola no es tecnología. En otras palabras, no son las tecnologías de producción, transporte o comunicación las que determinan el curso del desarrollo capitalista, sino al revés; es el nuevo modo de operación específicamente capitalista del sistema fabril con el cual “la ciencia moderna de la tecnología”, la aplicación sistemática de los resultados de las ciencias naturales en la producción de materiales, la búsqueda constante de innovaciones, la aceleración del progreso técnico, marcan las revoluciones técnico-industriales (Marx, 1986: 331).

Para Marx, la tecnología se ubica en el reino de los medios. Nunca podría ser el fin último. Bajo las relaciones sociales de producción los medios siempre serán herramientas útiles para fines específicos: aumento de tasa de ganancia, desplazamiento de fuerza laboral, transformación de la naturaleza (productos, instrumentos y herramientas), competencia de capitales fijos, transferencia de plusvalor (productos tecnológicos y materias primas) de países pobres a hegemónicos, explotación de la naturaleza y alienación del trabajo-máquina. Eso es el inicio de una crítica frontal al mundo de las tecnologías subsumidas en la lógica del capital (puntos que desglosaré en los siguientes subtemas).

Contradicción entre tecnología y trabajo: el desempleo

Previo al año de 1861 y mucho antes de que Marx expresara su interés por leer aspectos históricos de la ciencia y tecnología en Inglaterra, Francia, Suiza y Alemania, Friedrich Engels, en su escrito titulado *La situación de la clase obrera en Inglaterra* (1845), venía dando testimonios de los avances tecnológicos en la vieja Europa:

En 1763 comenzó el Dr. James Watt, de Greenock, a ocuparse de la construcción de la máquina de vapor, a la que dio cima en 1768. En 1763, mediante la introducción de principios científicos, sentó Josiah Wedgwood las bases para la alfarería inglesa (...). En 1764 inventó James Hargreaves, en Lancashire, la *spinning-jenny*, una máquina que, movida por un solo obrero, permite a este hilar dieciséis veces más cantidad de algodón. En 1768, un barbero de Preston, Richard Arkwright, inventó la *spinning-throstle* (...). En 1776 inventó Samuel Crompton en Bolton, la *spinning-mule* (...). En 1787 inventó el Dr. Cartwright el telar mecánico (...). Su consecuencia inmediata fue el nacimiento de la industria inglesa, comenzando por la elaboración industrial del algodón¹⁵. El impulso dado a la industria algodonera no tardó en extenderse a las demás ramas industriales (Engels, 2003: 44-45).

Sin embargo, es en la “Introducción” a la obra citada donde Engels plantea por primera vez y de manera vehemente el tema de la tecnología, el cual Marx retoma. Apunta Engels:

Antes de introducirse las máquinas, la materia prima se hilaba y se tejía en la misma casa del trabajador (...). Con estos inventos, perfeccionados desde entonces año tras año, se había asegurado el triunfo del trabajo mecánico sobre el trabajo manual (...). La división del trabajo, el empleo de la fuerza hidráulica y sobre todo de la fuerza de vapor y el mecanismo de la maquinaria son las tres grandes palancas por medio de las cuales la industria saca de quicio al mundo (...). El tejedor mecánico compite con el tejedor manual y el tejedor manual sin trabajo o mal pagado hace la competencia al que tiene trabajo o gana más, y procura desplazarlo. Cada perfeccionamiento de la maquinaria deja sin pan a muchos obreros (Engels, 2003: 41-46).

Desde un hontanar más crítico, Marx acepta la explicación de los impactos de las nuevas tecnologías al ser introducidas en los circuitos de la producción mencionados por Engels. Sin embargo, Marx va más a fondo al no conformarse con la descripción de las herramientas y cómo estas transforman el trabajo artesanal o manual en

industrial. Ese hontanar es ahora el trabajador y su confrontación con las máquinas. El primer paso dado por el filósofo de Tréveris, en ese tenor, es el siguiente:

(Los obreros) son y deben ser máquinas de trabajo en las que solo se gastan los medios que son indispensables para mantenerlas en funcionamiento. Poco importa si el número de estas “máquinas de trabajo (Arbeitsmaschinen)” es mayor o menor siempre que el producto neto permanezca constante. Sismondi tiene razón cuando dice que, de acuerdo con Ricardo, si el rey de Inglaterra pudiera obtener el mismo ingreso gracias a máquinas distribuidas por todo el país podría prescindir del pueblo inglés (Marx, 1986:76).

La cita anterior es de vital importancia porque no solamente se conformará con señalar que el punto de partida de la crítica a la economía política es el análisis de la contradicción entre capital y trabajo, y la manera en que este último (el trabajo del obrero) puede ser “prescindible” gracias a los instrumentos, la maquinaria y todas las herramientas tecnológicas que sirven para aumentar la producción. Además, ese proceso permitió el surgimiento de conceptos tales como “especialización”, “competencia” y “cooperación”⁴⁰. Marx dirá que esos tres conceptos forman parte del proceso administrativo del capital: los trabajadores compiten por producir más, evitan ser despedidos y luego el dueño de los medios de producción inventa recursos altruistas como la palabra “cooperación” entre los obreros, la cual solo sirve también para sobreproducir, pero nunca pagando esa labor cooperante, pues forma parte del código axiológico del capitalismo.

Pero no solo la tecnología empleada para ir desplazando la mano de obra en las fábricas era el tema central criticado por Marx.

⁴⁰ Sin más, el filósofo germano dice: “La fuerza productiva social que emana de la cooperación es gratuita. Los distintos obreros, o más bien las distintas capacidades laborales, se pagan precisamente en cuanto singularizadas (...). La cooperación y la fuerza productiva que de ella se deriva, no es pagada. El capitalista les paga a 360 obreros: no paga la cooperación de los 360 obreros” (Marx, 1986: 18-149).

También descubrió que la ciencia podría también ayudar a explotar y banalizar la vida de los obreros. Así como el trabajo del tecnólogo consistía en servir a la lógica del aumento de ganancias y la reducción de costos, también el trabajo del científico era puesto al servicio de la fábrica para ahorrar dinero, invertir menos en la salud de los obreros y tratarlos como ratones de experimentación fabril. En el “Manifiesto Inaugural de la Asociación Internacional de los Trabajadores”, leído por Marx en Londres (1864), dice de manera contundente:

La Cámara de los Lores ordenó que se hiciera una investigación y se publicara un informe sobre los penales y lugares de deportación. La verdad salió a relucir en el voluminoso Libro Azul de 1863, demostrándose con hechos y guarismos oficiales que los peores criminales condenados, los presidiarios de Inglaterra y Escocia, trabajaban muchos menos y estaban mejor alimentados que los trabajadores agrícolas de esos mismos países (Marx, 2002b: 1).

Y añade:

Cuando a consecuencia de la guerra civil de Norteamérica, quedaron en la calle los obreros de los condados de Lancaster y de Chester, la misma Cámara de los Lores envió un médico a los distritos industriales, encargándole que averiguase la cantidad mínima de carbono y de nitrógeno, administrable bajo la forma más corriente y menos cara, que pudiese bastar por término medio “para prevenir las enfermedades ocasionadas por el hambre”. El Dr. Smith, médico delegado, averiguó que 28.000 gramos de carbono y 1.330 gramos de nitrógeno semanales eran necesarios, por término medio, para conservar la vida de una persona adulta (...) en el nivel mínimo, bajo el cual comienzan las enfermedades provocadas por el hambre. Y descubrió también que esta cantidad no distaba mucho del escaso alimento a que la extremada miseria acababa de reducir a los trabajadores de las fábricas de tejidos de algodón (Marx, 2002b: 1).

Además de la utilización de los aportes de las ciencias biomédicas al estudio de cómo mantener a una persona en vilo o desnutrición el mayor tiempo posible al estar trabajando, Marx vuelve a evidenciar, ahora, el ninguneo y el desprecio que la clase empresarial londinense, a través de sus informes sanitarios, expresaba sobre los trabajadores artesanos y agrícolas. En dichos informes se declaraba que “los alfareros, hombres y mujeres, constituyen un grupo de la población muy degenerado, tanto desde el punto de vista físico como desde el punto de vista intelectual”; que “los niños enfermos llegan a ser, a su vez, padres enfermos”; que “la degeneración progresiva de la raza es inevitable” (Marx, 2002b).

La clase poseedora, al parecer, no tiene ningún empacho en utilizar cualquier desarrollo científico-tecnológico para desarrollar sus fines económicos. La vida de la clase trabajadora es solo eso: un objeto sin mucho valor, una herramienta más empleada para asegurar el crecimiento de la producción.

Ahora bien, daré un paso más para ir elucidando lo que Marx iría explicando sobre los sucesos internos en los centros laborales de Inglaterra y Holanda, principalmente. En los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, deja entrever la confrontación radical *negativa* entre máquina y trabajador:

Del mismo modo que se ve rebajado (el trabajador) en lo espiritual y en lo corporal a la condición de máquina, de hombre queda reducido a una actividad abstracta y a un vientre. El obrero ha sido degradado a la condición de máquina; la máquina puede oponérsele como competidor (Marx, 1970: 53).

Los temas de maquinaria y praxis laboral (obrero) son tratados en relación a la „división del trabajo“, ya que esta –como destrucción del trabajo total del artesanado– hace al obrero cada vez menos útil su trabajo y más dependiente de la herramienta, pues acarrea consigo la competencia no solo de los hombres, sino también de las máquinas. En sus análisis de principios de 1851, comienza a utilizar la categoría de „capital fijo“ en relación con las „máquinas, instrumentos,

útiles de trabajo y cosas semejantes“. Justo es destacar que también descubre en la tecnología un cierto sentido *positivo* (aspecto que ha quedado explicado en sus consideraciones sobre los aspectos teóricos e históricos de la tecnología, como lo he planteado anteriormente). Dice:

Se ve cómo la historia de la industria y la existencia que se ha hecho objetiva, de la industria, son el libro abierto de las fuerzas humanas esenciales (...). En la industria material ordinaria (...), tenemos nosotros, bajo la forma de objetos sensibles, extraños y útiles, bajo la forma de la enajenación, las fuerzas esenciales objetivadas del hombre (Marx, 1978: 61).

Marx reconoció la fuerza civilizatoria de los desarrollos tecnológicos. No se oponía a reconocer y, en ciertos aspectos deseaba, que todo proyecto humano de vida tendría que incorporar las cuestiones de la tecnología y la ciencia. Quizás esa postura era ambigua. Pues muy bien sabía que apostar a la utopía tecnológica sin atender los contextos históricos y las contradicciones sociales resultaría ser peligroso en la realidad concreta y una fantasía que no llevaría a ningún lado. Entender la dinámica de las fuerzas tecnológicas y, por supuesto, sus impactos en cualquier actividad humana era una tarea importante a develar por el filósofo de Tréveris. Pero aún más importante era explicar el proceso a través del cual las tecnologías son secuestradas o subsumidas por los intereses de dominación política de la clase social dueña de los medios de producción. Y, de manera simultánea, explicar los efectos degradantes de las tecnologías al servicio de la explotación del trabajo humano. Esa confrontación se resume en la siguiente cita:

El trabajo se presenta solo como órgano consciente, disperso bajo la forma de diversos obreros vivos presentes en muchos puntos del sistema mecánico, y “subsumido (subsumiert)” en el proceso total de la maquinaria misma, solo como un miembro del sistema cuya unidad no existe en los obreros vivos (...). En la maquinaria del tra-

bajo objetivado se “enfrenta (entgegen)” materialmente al trabajo vivo como poder que lo domina y como subsunción activa del segundo bajo el primero (...), en el proceso real mismo de producción (Marx, 1986: 344, 336).

La máquina, en cuanto máquina, cumple con las exigencias de la tecnología al producir un producto o valor de uso, un objeto o valor de cambio. La máquina, como un momento del capital, cumple con las exigencias del proceso de valorización del capital. Es aquí donde la tecnología se transubstancia en capital y en donde esta, en cuanto mediación del trabajo, transforma al trabajo vivo del obrero en su mediación, es decir, en una cosa, en un instrumento más de trabajo. No importa que sea una persona el obrero, solo interesa que produzca como bestia. O bien, sea una herramienta más (una mediación o casa) en el proceso productivo, en la que tarde o temprano será sustituido por la robotización: “He creído que la aplicación de maquinaria a cualquier rama de la producción era un bien general, ya que tendría como efecto el ahorrar mano de obra” (Marx, 1986: 301).

“Ahorrar mano de obra” es reducir el tiempo social de trabajo y es aumentar el plusvalor relativo o el capital fijo. El resultado: ahorrar costos, aumento de ganancia, crecimiento de la producción, salarios bajos (pues la mano de obra, artesanal, por ejemplo, jamás podrá competir con algún producto elaborado por la tecnología –este último siempre será más bajo que el producto elaborado artesanalmente–). Degradar el trabajo humano es una consecuencia real e histórica del aumento de la máquina o la tecnología y de su incorporación al proceso productivo. Pero la parte radical de esa desvaloración del trabajo consiste en que la fuerza laboral puede no ser requerida en la industria. Eso arroja a los trabajadores al mundo del desempleo, donde se pueden convertir en el lumpen, en marginales, en “la nada”, en delincuentes o en ejército de reserva de desempleados.

Sin duda alguna, Marx vaticinó lo que hoy acontece con los millones de empleos que se pierden al año en el mundo globalizado a causa de la automatización de la producción en industrias y en empresas

de bienes y servicios. Además, ser un obrero con derechos laborales y con salarios raquíticos, hoy en día, resulta ser un privilegio: la condición de obrero o empleado se ha degradado por la nueva figura laboral del *outsourcing*. El trabajo humano socialmente necesario va muriendo y la tasa de desempleo aumenta. Los desempleados corren el riesgo de pauperizarse. Por citar un caso desde la coyuntura en la que nace esta investigación, la pandemia del SARS-CoV-2 ha mantenido en vilo al mundo entero, pero principalmente a los países dependientes del Sur global. En el campo educativo, se anuncia el despido de miles de profesores para los meses y años siguientes una vez pasada la pandemia: la educación experimenta la fase “global” de ser virtualizada gracias a las TICs. Marx siempre estuvo atento a los prodigios de las tecnologías, pero también estuvo inquieto por sus efectos colaterales o directos sobre los sistemas económico-políticos, culturales y sobre la vida cotidiana en general.

Tecnología, trabajo vivo y transferencia de plusvalor

En los *Manuscritos de 1861-1863*, Marx comenta que el primer paso del capital durante el proceso productivo es apropiarse de la fuerza de trabajo, que desempeñará una función específica. La función desempeñada (capacidad laboral), la herramienta con la que opera el trabajador y el producto realizado son mercancías que le pertenecen al capitalista.

El segundo paso es la aparición del capital como dinero, es decir, como comprador de mercancías para reproducirse: compra o transforma dinero en mercancía (D-M). Eso último vale para adquirir a) materia prima (momento de apropiación y explotación de la naturaleza); b) capacidad laboral y c) medios de trabajo (tecnologías). Marx es incisivo al decir que al capital le pertenecen esos tres momentos, pero también otro aspecto que muchas veces pasa desapercibido y casi nunca es enunciado. Me refiero a la apropiación también del

trabajo intelectual, académico o científico del tecnólogo, el cual tiene que producir teorías, diseños, modelos, sistemas, herramientas y técnicas. Entre los científicos o investigadores se desatan esquemas competitivos por innovar productos tecnológicos dirigidos a satisfacer necesidades empresariales. Existe una especie de “capitalismo académico”. Acota Marx sin titubeos:

La ciencia no le cuesta absolutamente “nada (nichts)” al capitalista, lo que en modo alguno le impide explotarla. La ciencia “ajena (fremde)” es “incorporada (einverleibt)”: acto de subsumirla en el ser del capital (...). La apropiación capitalista y la apropiación personal (...) de la ciencia, o de la riqueza material, son cosas absolutamente distintas (Marx, 1986: 231).

Es decir, la producción o apropiación personal del científico o del tecnólogo han sido convenientemente flexibilizadas por la educación capitalista, a fin de que por el „bien de la humanidad“ entreguen sus descubrimientos sin pedir por ello nada o muy poco (nunca la proporción real de la ganancia que producirán al capital). Se trataría de una especie de alienación tecnológica (Wendling, 2009: 23, 35-39). Una vez que el descubrimiento ha sido hecho cuerpo, incorporado, transubstanciado en capital, este se transforma en invento.

El „descubrimiento“ puede dormir por toda la eternidad en los archivos de patentes interesantes pero irreales; los „inventos“ son los que pasan a la historia de la tecnología: fueron aquellos que subsumidos por el capital le deben su ser fundado, su realidad, el haber sido mediación de valorización del mismo capital. De esta manera, como robo del descubrimiento, como pago injusto, como asalariados, los tecnólogos son igualmente „trabajo vivo“ explotado por el capital (frecuentemente mejor pagados, con más altos salarios, pero no por ello menos explotados) en su trabajo mismo, en su dignidad, en la posesión de su invento, en el usufructo del mismo (Dussel, 1984: 157).

Se le llama trabajo vivo al momento subjetivo, corporal del trabajador antes de convertirse en obrero, es decir, cuando aún no está

dentro de la fábrica. Porque cuando ya está bajo un contrato, una jornada laboral y produciendo, está objetivando su ser, entonces, es “trabajo muerto” o también “fuerza de trabajo”. Para que pueda aumentar la ganancia, el capitalista requiere comprar más mercancía, especialmente aquellas que sustituyan al obrero y simultáneamente aumenten la producción. Esa mercancía preferida es la maquinaria. Los desarrollos científicos y tecnológicos producen herramientas, máquinas que finalmente terminan enfrentando al “trabajo vivo”:

La parte del capital, pues, que se transforma en medios de producción, esto es, en materia prima, materiales auxiliares y medios de trabajo, no modifica su magnitud de valor en el proceso de producción. Por eso la denomino parte constante del capital o, con más concisión, capital constante (Marx, 1986: 77).

El capital constante y también fijo representa la inversión que hace el capitalista en la compra de tecnología o máquinas. Se excluye entonces el „trabajo vivo“ (en el que se transubstancia el capital variable) del obrero o del tecnólogo asalariado (lo mismo que el científico que “por amor al arte regala” sus contribuciones al capital, como el soldado que da valientemente su vida real a los fines injustos del imperio dominador).

Marx no se anda por las ramas. Con toda lucidez declara que los tiempos por venir se inclinarán por maximizar la producción de tecnologías. La vida cotidiana quedará atrapada por todo tipo de artilugios tecnológicos: teléfonos inteligentes, televisores, compra de objetos *online*, comunicaciones virtuales, transferencias monetarias, declarar el amor a una persona vía digital, navegar a través del ciberespacio, entre muchas otras cosas más. Pero de manera paradójica, el trabajo humano se degradará. La vida se automatizará y los procesos tecnológicos se robotizarán. La tecnología se convertirá en panacea de crecimiento ilimitado y fuerza civilizatoria global destructora. Marx reconoce que eso no acontecerá debido a la tecnología como tal ni a la ciencia en cuanto generadora de conocimientos aplicados, pues los desarrollos tecnológicos, *positivamente*, son

fuerzas que deben empoderar el desarrollo humano. Lo *negativo* de las tecnologías es cuando están en manos del capitalista, porque en él ellas se convertirán en bestias mecánicas. Por eso Marx estuvo del lado de la vida del trabajador:

En su unidad material está subordinado a la unidad objetiva de la maquinaria (...) que como un monstruo animado (beseeltes Ungeheuer) objetiva el pensamiento científico y es de hecho el coordinador (...). Al incorporar fuerza viva de trabajo a la objetividad muerta de los mismos, el capitalista transforma valor, trabajo pretérito, objetivo, muerto, en capital, en valor que se valoriza a sí mismo, en un monstruo animado (beseeltes Ungeheuer) que comienza a trabajar cual si tuviera dentro del cuerpo el amor (Marx, 1981: t. II, 139).

Lo que Marx defiende es el derecho del obrero a emprender una lucha contra el capital que se le aparece diaria y materialmente bajo la forma de la determinación del capital-maquinaria:

El obrero combate (...), contra el modo material de existencia del capital. Su revuelta se dirige contra esa forma determinada del medio de producción en cuanto fundamento (Grundlage) material del modo de producción capitalista (Marx, 1981: t. II, 141).

El capital descubre que el aumento cualitativo del proceso productivo es un modo de aumentar el plusvalor, al disminuir el tiempo necesario para la reproducción de la vida del obrero. Es el resorte central de extracción de vida del trabajo vivo, mayor aún que el del plusvalor absoluto. El desarrollo tecnológico es ahora, esencial e idénticamente, desarrollo del capital. Civilizar es desarrollar y el capital ha sido una fuerza civilizadora extraordinaria en la historia humana. Cuanto descubrimiento técnico pudo ser subsumido en el proceso productivo para ahorrar trabajo humano (capital variable) fue asumido y promovió bajo la razón del plusvalor-ganancia, inmenso número de inventos (tanto tecnológicos como científicos). Pero todos esos adelantos fueron hechos por-el-capital-para-el-capital aunque

en algo se beneficia al ser humano también. En los *Manuscritos del 61-63*, Marx se refiere John Stuart Mill en los siguientes términos:

Es discutible que todos los inventos mecánicos efectuados hasta el presente hayan aliviado la faena cotidiana de algún ser humano. Pero no es este, en modo alguno, el objetivo de la maquinaria empleada por el capital (...). Ella tan solo es un medio para la producción de plusvalor (Marx, 1986: 72).

Marx ha descubierto entonces que en la esencia del capital se encuentra la tecnología como un medio de producción o medio de valorización del capital, no de manera directa (como el trabajo vivo mismo, creador del valor) sino indirecta, pero no por ello menos necesaria y esencial. De esa manera se desplazaba la esencia del capital de la circulación y la ganancia hacia el nivel productivo y del plusvalor. El fundamento, el ser, la esencia del capital se juega en el nivel oscuro, profundo y teóricamente cubierto del capital productivo donde la tecnología tiene un lugar determinante (Dussel, 1984: 163).

Otra finalidad de la tecnología es controlar el tiempo. El “tiempo-tecnología (Technologiezeit)” es producir más en el menor tiempo posible; hacer que la circulación de la mercancía recorra el mayor espacio en el menor tiempo. Decía Henry Ford: “*Time’s Money*”. La temporalidad en cuanto que una variable fundamental en el proceso de producción, es exitosa si y solo si, existen las condiciones tecnológicas que la hagan posible. El tiempo, en la lógica del capital, es capacidad productiva, dinamismo de la circulación, control de oferta y demanda (consumo), capital aumentado y nuevamente el inicio del proceso. A la sumatoria del tiempo que va de la producción al consumo y nuevamente el reinicio del ciclo, Marx lo denomina “tiempo de la rotación del capital”.

Cuando con más velocidad (relación tiempo-espacio: recorrer el mayor espacio en el menor tiempo) se recorre el ciclo, mayor será la ganancia. O de otra manera: cuando más pronto se logre que la plusvalía del momento productivo del capital se metamorfosee en ganancia al fin del momento de la circulación del capital. Pero para

que todo eso sea posible, sin tecnología no hay proceso productivo exitoso, ni ganancia, ni mucho menos plusvalor o capital valorizado.

El tiempo de la “circulación (Umlaufzeit)”, el ahorro de dicho tiempo, lanzó adelante todos los inventos tecnológicos de las comunicaciones. ¿Acaso no fue el primer uso real del sistema de transmisión sin hilos el dar a conocer los valores en el mercado de Londres y Nueva York en el transcurso de segundos? La tecnología, así como fue el condicionante material (por los grandes navieros de Portugal y España) del mercantilismo, fue igualmente constituyente material de la bolsa mundial.

La tecnología se encuentra presente, en el ser del capital, como el coprincipio fundante esencial: trabajo y medios de producción. Sin tecnología no hay plusvalor, aunque no como principio formal (que es la fuerza productiva que incluye trabajo vivo) sino solo como principio material u objetivo. Así es como Marx plantea el tema tecnológico como la cosa que aparece en cualquiera de sus formas, es la parte visible que intervine de manera objetiva y eficaz en el proceso de producción. Pero también suele ser el sueño preferido del capitalista. La tecnología subsumida por las leyes de acumulación del capital es el demiurgo de la civilización del mercado o del capitalismo imperante. El tiempo-tecnología convertido en capital: “*Time’s money*”.

Tecnologías hegemónicas *versus* tecnologías para el desarrollo nacional

Dice un refrán popular: “el que más saliva tiene, más pinole come”. Extrapolando ese refrán a la presente investigación sería: “el que más tecnología tiene, más capital acumula”. Aumento de tecnología implica también capacidad competitiva y voracidad por conquistar mercados. Un competidor es destruido porque no puede competir en precios y porque invierte en herramientas obsoletas. En la competencia del mercado quien cuenta con mayor capital fijo o relativo

(máquinas) logra mayor masa de ganancia y, al mismo tiempo, destruye trabajo objetivado y capital del competidor:

Un crecimiento general y repentino de las fuerzas productivas desvalorizaría relativamente todos los valores existentes, objetivados por el trabajo en un estadio inferior de las fuerzas productivas, y por consiguiente destruiría capital existente (Marx, 1981: t. II, 100).

Un país que tiene el monopolio de las tecnologías, seguramente destruirá a otros países que no las tienen dentro del esquema de competencia mercantil internacional. Ahora la problemática planteada por Marx en cuanto a las tecnologías, ya no se circunscriben en los ámbitos “abstractos” de la fuerza civilizatoria de estas, ni tampoco en la contradicción máquina-instrumentos *versus* trabajo vivo, ni en la metamorfosis de “dinero-mercancía-tecnología” para desplazar el trabajo social necesario, reducir salarios y finalmente lograr el aumento de capital o plusvalor. Para Marx, el proceso dialéctico debe entenderse como el pasaje de lo abstracto a lo concreto. Lo abstracto es lo que aparece de manera diferida en las relaciones sociales de producción y lo concreto es el lugar, el *topos* por excelencia en donde se cristaliza o materializa el proceso global de la producción. Ese *topos* concreto del sistema de producción capitalista es el “mercado mundial (Weltmarkts)”.

Analizar el mercado mundial, le permitió a Marx exponer en su etapa de madurez la problemática más concreta y culminante del capitalismo. Incluso más concreta que el capital en general, pero igualmente más concreta que el Estado en general y aún más que el comercio exterior de una nación. El mercado mundial es el marco concreto de toda consideración de la totalidad real de la producción a escala global. En el mercado mundial hay naciones centrales (por su capital productivo con mayor composición orgánica tecnológica, ya que iniciaron la revolución industrial en el siglo XVIII) y otras periféricas (porque comenzaron la tal revolución mucho después).

Los individuos, las ramas de la industria y las naciones funcionan de manera análoga. La premisa central de la economía política

del siglo XIX hasta las dos primeras décadas del XXI, consiste en la reproducción política y económico-tecnológica de las relaciones de dominación y desigualdad. Las asimetrías constituyen el fundamento de las relaciones sociales de producción. Quizás ese aspecto asimétrico constituyó el fundamento ontológico de la teoría económica de Adam Smith o política de Thomas Hobbes⁴¹. Para Marx las relaciones comerciales bajo la lógica imperial del capital constituyen la fuerza expansiva que subsume (explota) todo lo que aparece a su paso. Afirma el pensador de Tréveris:

La expansión del “mercado mundial (Weltmarkts)” y el sistema colonial (...) permiten las condiciones generales de existencia (...) y proporcionan un copioso material para la división del trabajo dentro de la sociedad (...). El mercado mundial constituye a la vez el “supuesto (Voraussetzung)” y el “soporte (Traeger)” de la totalidad (Marx, 1981: t. III, 92-93).

Tanto ontológica como históricamente, el mercado mundial es la totalidad concreta última en donde debe situarse la cuestión de la dependencia en abstracto. La primera aparición (tanto lógica como

⁴¹ Macpherson de manera precisa observa con detenimiento la postura y las consecuencias de los postulados antropológicos y políticos de la filosofía de Hobbes. Sobre este dice lo siguiente: “Tenemos aquí las características esenciales del mercado competitivo (...). Valorar u honrar, no es simplemente una relación entre un hombre que recibe honor o deshonor y otro que lo da; es una relación entre un hombre que recibe honor y todos los demás que se lo dan, esto es, todos los demás hombres que tienen algún interés, por contingente o remoto que sea, por el modo en que usa su poder [como bien lo sistematizó Hobbes]. Todos estos otros hombres hacen las estimaciones de su poder independientemente. Y lo hacen comparativamente con el poder de los otros, pues su utilidad para ellos no es una cantidad absoluta, sino que depende de la disponibilidad de otras. Y cada uno no solamente es estimado por todos los demás que tienen algún interés en el modo en que usa su poder, sino que también estima a todos los demás. Pero a partir de este número inmensamente grande de juicios de valor independientes, se establece un valor objetivo para cada hombre. Solamente puede ser establecido así porque el poder de cada uno es considerado como una mercancía, esto es, como una cosa ofrecida normalmente para el cambio, y ofrecida competitivamente” (Macpherson, 1979: 44-45).

histórica) del mercado mundial se produce gracias a la expansión de Portugal y España hacia América Latina:

El oro y la plata [desempeñan] un papel importante en la creación del mercado mundial. Así [actúa] la circulación de la plata americana del oeste hacia el este; lo mismo, el vínculo metálico de América con Europa, por un lado, con el Asia, por el otro, desde los comienzos de la época moderna (...). El oro y la plata son ahora moneda, pero lo son en cuanto moneda mundial (Marx, 1981: t. III, 95).

Marx planteó la cuestión de la acumulación originaria en la Sección Séptima del Libro I de *El Capital*. De la misma manera en la cuestión de la dependencia se debe situar antes la cuestión global de la transferencia de plusvalor o plustrabajo centro-periferia. No olvidar que Marx llama a los países hegemónicos o a las potencias tecnológicas “países ricos”, “metrópolis”, “nación más productiva”, “países más adelantados”. Mientras que, a los países dependientes, como serían los de América Latina, los denomina “países pobres”, “países con menos facilidades”. Sobre ese punto Dussel indica lo siguiente:

La diferencia esencial, en general o en abstracto, entre ambos tipos de países estriba en su “composición orgánica del capital social”, nacional en nuestro caso. Como puede notarse, la cuestión de la tecnología, nuevamente, se encuentra en el núcleo mismo teórico de la cuestión de una teoría de la dependencia en el pensamiento de Marx. Trabajo vivo de las colonias o neocolonias o países menos desarrollados, y tecnología con menor “grado de productividad”, de donde surge una cierta proporción internacional (Dussel, 1984: 171).

Atendiendo la interpretación dusseliana (1984: 170-173) se encuentra que el descenso relativo creciente del capital variable en proporción al constante y, por tanto, en relación al capital total, coincide con el aumento progresivo de la composición orgánica del capital social (o bien nacional), considerado en cuanto a su media. Gracias al empleo creciente de maquinaria y de capital fijo en todas sus formas

se produce el abaratamiento progresivo de los productos (Marx, 1981: t. III, 100-101).

Es decir, cuando la composición orgánica media de un país o capital nacional social le permite producir productos más baratos (con mayor tasa de plusvalor, con menor precio de costo y con disminución de la tasa de ganancia), por su alto desarrollo tecnológico, el comercio exterior (o la circulación mundial de las mercancías) viene a significar un caso que contrarresta la ley del descenso tendencial de la tasa de ganancia. ¿Cómo se logra esto? Pues, gracias a la llamada „ganancia extraordinaria (Extraprofit)” o „ganancia extra“. Apunta Marx:

Si un capital nacional trabaja con una productividad superior a la media social (internacional), produce sus mercancías a un valor inferior al valor social medio de la misma mercancía, realizando así una ganancia extraordinaria (Marx, 1981: t. III, 115).

Siguiendo las propuestas de Mauro Marini⁴², Dussel piensa que Marx estaría apuntando al tema actual de la dependencia desde el punto de vista de la explotación de unas naciones sobre otras. Pero la pregunta central sería: ¿cómo se transfiere plusvalor de un país pobre a un rico? Del siguiente modo. Hay ganancias cuando el precio de venta es mayor que el precio de costo. Claro que el precio de costo

⁴² Ruy Mauro Marini, es uno de los intelectuales latinoamericanos más destacados en el ámbito de la crítica a la economía política en las décadas de los 60 y 70 del siglo pasado. Su notoriedad se basaba en ser uno de los precursores de la teoría de la dependencia marxista. La industrialización en la periferia latinoamericana se dio por otras vías. Una de sus particularidades es que la compresión permanente de la economía exportadora sobre el consumo individual del trabajador (quien, a diferencia de lo que sucedía en los países centrales, no era visto al mismo tiempo como un consumidor) solamente permitió una industria débil, que solo se expandió cuando factores externos (como las crisis comerciales, por ejemplo) cerraron parcialmente el acceso de la esfera alta del consumo al comercio de importación. “La industrialización latinoamericana no crea, por lo tanto, como en las economías clásicas, su propia demanda, sino que nace para atender a una demanda preexistente y se estructurará en función de los requerimientos de mercado procedentes de los países más avanzados” (Marini, 1973: 62).

incluye el capital constante y variable invertidos. Por eso el „valor de la mercancía“ incluye igualmente el plusvalor; el precio de costo es menor que el valor de la mercancía. De otra manera, el precio de costo más el plus-valor es igual al valor de la mercancía. Si el precio de venta es mayor al precio de costo hay tanta ganancia como plusvalor.

Marx termina apuntado que el mercado mundial bajo las leyes de la acumulación del capital, no es sino un campo económico-político donde reinan la desigualdad, la dependencia y la explotación de unas economías sobre otras. Especialmente denuncia que la riqueza (principalmente materias primas y productos pagados con salarios baratos) de un país dependiente siempre será transferida a las economías poderosas a través de plusvalor. Peor aún, cuando esas economías dominadas no solo exportan materias primas, sino que para poder subsistir en la actual era de la globalización, importan tecnologías atrasadas que producen los países hegemónicos, sucede lo siguiente:

Del hecho de que la ganancia pueda estar por debajo del plusvalor o sea de que el capital pueda intercambiarse con ganancia, pero sin valorizarse en sentido estricto, se desprende que no solo los capitalistas individuales, sino las naciones pueden intercambiar continuamente entre sí, pueden repetir continuamente el intercambio en una escala siempre creciente, sin que por ello hayan de obtener ganancias parejas. Una nación desarrollada puede apropiarse constantemente de una parte del “plustrabajo (Surplusarbeit)” de la otra nación pobre (Marx, 1981: t. III, 122).

Apropiarse del plustrabajo o plusvalor de otra nación sitúa la cuestión al nivel del capital productivo, de la relación del capital constante (tecnología) y variable, del capital fijo (maquinaria) y circulante: coloca la cuestión en la esencia del discurso marxista. No en el nivel del capital comercial o mercantil de la mera ganancia en el intercambio desigual, sino en el nivel de la ganancia fundada en el plusvalor al nivel del mercado mundial. En términos de

Marx, la composición orgánica de un capital nacional pobre nunca podrá competir con otro de carácter rico. Apropiación del plusvalor y transferencia de este hacia los circuitos del mercado mundial (en donde mandan las leyes de la acumulación por extracción o despojo ejercidas por los grandes capitales transnacionales), es lo que hace que un país o un sistema económico sea desarrollado gracias al subdesarrollo de otras naciones.

Además, la competencia en el mercado mundial la define también las tecnologías. La cuestión esencial, en general y abstractamente, de la teoría de la dependencia, en términos de Mauro Marini, está en función de los desarrollos tecnológicos, que forman parte de la composición orgánica global del capital nacional en la competencia internacional dentro del mercado mundial. El capital central tiene mayor tasa de plusvalor relativo, lo que le permite alcanzar una extra-ganancia gigantesca en el mercado mundial y compensar en parte la baja tendencial de la tasa de ganancia. Por el contrario, el capital periférico o de países dependientes (subdesarrollados), por una composición orgánica más débil en tecnología, transfiere plusvalor hacia el centro, al vender los productos con ganancia, pero por debajo del valor real de las mercancías.

Con precisión y profundidad, asienta el filósofo germano:

Puede ocurrir que un país entregue más trabajo materializado en especie del que recibe y que, sin embargo, obtenga las mercancías más baratas de lo que él puede producirlas (...). Los capitales invertidos en las colonias pueden arrojar tasas más altas de ganancia en relación con el bajo nivel de desarrollo [tecnológico] que en general presenta la tasa de ganancia en los países coloniales y en relación también con el grado de explotación del trabajo que se obtiene ahí mediante el empleo de esclavos (...). El país favorecido obtiene en el intercambio una cantidad mayor de trabajo que la que entrega (Marx, 1981: t. III, 147-149).

Los productos de la periferia tienden a bajar de precio en el intercambio, porque bajan en el centro los productos de un modo de producción

altamente tecnificado. Por el contrario, los productos de los países centrales (o de las transnacionales cuando se produce la internacionalización del capital productivo del centro en la periferia) tienden a conseguir mayor ganancia extraordinaria, ya que pueden vender sus productos al mismo precio que dichos productos en los países periféricos.

La pregunta estratégica sería: ¿cómo una economía dependiente o periférica con toda su tecnología insulsa –pensando en la mayoría de países de América Latina– podría liberarse del capital transnacional que desde los poderes financieros condenan a las naciones a la opresión económica, política y militar? Se debe y se tiene que innovar en tecnologías no para el capital, sino para la vida de los pueblos históricamente excluidos de los desarrollos científicos y tecnológicos. En otras palabras, el mundo tecnológico tiene que estar puesto al servicio de las necesidades concretas de los ciudadanos, de las ramas industriales de una nación y no únicamente para el crecimiento económico de capitales transnacionales.

Se requiere de una nueva conciencia crítica científico-tecnológica. La tecnología, que como capital se vuelve contra el humano y contra la naturaleza como un „poder ciego“, autónomo, brutal, debería primero ser rescatada de la subsunción que sufre como momento del sistema de valorización del capital, para luego poder ser un instrumento del trabajo del ser humano a su servicio. Tecnologías creadas para la atención de las necesidades de un país, de sus habitantes, pero también para reproducir y conservar el medio ambiente. Este tipo de tecnologías sostenibles para las economías particulares de países “débiles” tienen que construirse, sobre todo en la fase en la que el desarrollo de las fuerzas productivas del capital tiene al borde del colapso la vida en nuestro planeta, especialmente la vida de los pueblos del Sur global.

Se tiene que liberar a la tecnología de las leyes de la acumulación originaria⁴³. Liberar a la tecnología para la humanidad a fin de ofre-

⁴³ El capitalismo internacional vive ahora una crisis, tal vez la más profunda en su historia. Habrá que estar atentos a cómo enfrenta esa crisis y lo que ello representará

cer y asegurarle al sujeto un trabajo estable, digno y en el que las tecnologías sean medios (nunca fines) de apoyos para la emancipación de lo humano y la protección de la naturaleza: ampliación del tiempo de recreación, de reproducción de la vida, de expansión del espíritu, del arte, aspirando al Reino de la Libertad enunciado por Marx. La liberación del ser humano exige la liberación de la tecnología de las manos del capital. Se requiere una tecnología en las ramas industriales de los estados, las cuales, sirvan para proveer lo requerido en la agronomía, las telecomunicaciones, la metalurgia, bioquímica, medicina, entre otras ramas científico-industriales. Marx entendió muy bien que el principio de independencia tecnológica (como hicieron en su momento Inglaterra, Francia, Holanda) es condición necesaria para erigir Estados nacionales libres, fuertes y responsables con sus ciudadanos.

Seguramente habrá una gran discusión de ideas sobre qué futuro queremos y qué tipo de Tierra deseamos habitar desde la óptica de Marx. Se tiene que definir qué porvenir estaremos dispuestos a construir: felicidad o tragedia, desarrollo humano para todos o riqueza para pocos, capitalismo “natural” y “verde” o procesos emancipatorios de tercera generación como recientemente han pronosticado Alain Badiou y Slavoj Žižek⁴⁴. Se buscará energías alternativas a las

en el plano de la ciencia y tecnología. Entre tanto, lo que constatamos es que para esos países la cuestión de la tecnología se enfrenta a problemas concretos que no son los de toda la humanidad, sino principalmente los suyos, que podrían resumirse en tres: 1) La cuestión del agotamiento de los recursos no renovables en una perspectiva de crecimiento continuo; 2) La preservación ecológica amenazada por el propio desarrollo capitalista; 3) Los requerimientos de nueva tecnología en el proceso de internacionalización de la producción y en los procesos productivos exigidos por la acumulación capitalista mundial, y su estrecha vinculación a las exigencias del control global. En este caso la tecnología es una mediación necesaria dentro del sistema capitalista directamente ligada a una mayor rentabilidad.

⁴⁴ Tanto Badiou como Žižek insisten en que la verdadera elección es la que se da entre el capitalismo y una alternativa que vaya más allá de la simple defensa del Estado del Bienestar y la aceptación de sus mecanismos democráticos como marco definitivo de todo cambio. Es realmente sintomático que en uno de sus últimos libros el propio Žižek se plantee aprovechar estos “tiempos interesantes” de crisis del sistema capitalista como oportunidad para el cambio social. A simple vista, lo que parece pasar por

fósiles, menos impactantes para los ecosistemas. Se tendrá más cuidado con la atmósfera, las aguas y los bosques.

La protección de la biodiversidad será fundamental para el futuro de toda la comunidad de la vida. Es imposible imaginar transformaciones realizadas de un día a otro. Es comprensible que las fábricas y las cadenas de producción quieran conservar modelos eficientistas y agresivos para el trabajo y la naturaleza que no serán aceptables si es que entendemos y aplicamos los principios críticos del filósofo de Tréveris. Marx propone someter a un proceso de reconversión todo el aparato de producción industrial y agroindustrial y considera que este deberá incorporar el factor ético-ecológico como elemento esencial:

La libertad, en este terreno, solo puede consistir en que el hombre socializado, los productores asociados, regulen racionalmente este su intercambio de materias con la naturaleza, lo pongan bajo su control común en vez de dejarse dominar por él como por un poder ciego, y lo lleven a cabo con el menor gasto posible de fuerza y en las condiciones más adecuadas y más dignas de su naturaleza humana (Marx, 1981: t. I, 233).

Quizás ese era el sueño de Marx: velar por la vida de la comunidad no solo de un país o de una región, sino del planeta Tierra. La ciencia y la tecnología son mediaciones que pueden contribuir a ese cometido, a esa utopía histórico-concreta llamada Reino de la Libertad.

alto este planteamiento es que el capitalismo constituye precisamente la figura ontológica de la crisis. El capitalismo representa una realidad que sufre crisis internas inevitables, imposibles de reducir, con una exigencia de constante irrupción de nuevos contenidos, nuevas relaciones y nuevas formas de aparecer y expresarse; vive de la crisis, crece y se modifica en las crisis, hace de ellas -inestabilidad, desequilibrios, imprevisión- su manera de ser. Žižek y Badiou apuntan la dirección que debe seguir toda intervención filosófica que aspire al cambio radical de las relaciones capitalistas. Sin embargo, ¿en qué medida se retroalimentan la crisis capitalista y la crisis filosófica de un modo sospechosamente sincrónico? ¿Es posible pensar en un momento *posttecnológico* del capitalismo?

¿Nueva industria y modelo “empresarial” alternativo?

Marx nunca desarrolló una teoría sobre las ramas industriales alternativas, ni tampoco sobre la nueva “empresa”. Tan solo indicó algo más importante, es decir, propuso los principios éticos que son fundamento de toda praxis económica, política, científica y tecnológica. Señaló que los sistemas productivos y la innovación tecnológica deben trascender la lógica de la acumulación del capital y su sistema de propiedad privada. Toda producción y gestión de riqueza deberá estar en función de la comunidad. En otras palabras, al servicio de organizaciones comunitarias y/o populares articuladas a un proyecto de nación responsable de su pueblo.

Marx es directo en el lenguaje y dice que el principio material de toda organización política y económica es la comunidad y no el individualismo posesivo, constitutivo del sistema de producción capitalista. Sin más, apunta lo siguiente:

Las relaciones de dependencia personales [comunitarias] son las primeras formas sociales (...). La independencia personal, fundada en la dependencia respecto a las cosas [que es la forma moderna], es la segunda forma (...). La libre individualidad, fundada en el desarrollo universal de los individuos y en la subordinación de su productividad “comunitaria (*gemeinschaftlichen*)”, como patrimonio social constituye el tercer estadio (...). La producción social (...) está subordinada a los individuos y controlada en “común (*gemeinsames*)” por ellos como su patrimonio. Es un libre intercambio entre individuos asociados sobre el fundamento de la apropiación y del control comunitario de los medios de producción. Esta última asociación no tiene nada de arbitrario: ella presupone el desarrollo de las condiciones materiales y espirituales (Marx, 1981: t. I: 231).

No se parte del individuo sino de la comunidad; no es el contrato (de compra-venta) el que constituye las relaciones sociales económicas, sino que, bajo otras formas de producción, son los esquemas

comunitarios, cooperativas u organizaciones económicas populares los que estarían al frente de la administración, gestión y distribución de los valores de uso y de todos los bienes y servicios.

Por supuesto que las tecnologías juegan un papel estratégico: ellas podrían comportarse como lo vienen haciendo en materia de innovación, inventos y patentes, pero ahora los productos y resultados no serían apropiados por la empresa capitalista, sino que estarían al servicio del uso de las comunidades. Los Estados nacionales, en un primer paso, serían una mediación institucional que facilitara los nuevos procesos de organización industrial y empresarial.

El sistema productivo alternativo del futuro, entonces, tiene como punto de partida el establecer una relación comunitaria nueva, nunca antes posible (porque será necesaria la subsunción de la individuación moderna dentro de un nuevo tipo de comunidad productiva). Los miembros de esta comunidad económica tendrán todas las cualidades de la individualidad moderna (autonomía de su voluntad, información científica, emprendurismo comunitario, liderazgos legítimos) pero articulándola dentro de una comunidad (o *comunalidad*) comunicativa donde la validez de los actos y las decisiones son propias y simultáneamente comunitarias: empresas basadas en una ética normativa de la cooperación y los beneficios comunes entre sus participantes.

Ese crecimiento cualitativo del carácter comunitario del trabajo (y de los participantes) es fruto de un mejor uso cualitativo de la razón práctica discursiva, en la que cada miembro de la nueva empresa productiva es siempre participante activo de una comunidad de comunicación que no solo pertenece a los empresarios, como sucede en el caso de los consejos, cámaras, asociaciones empresariales capitalistas y organizaciones de comercio mundial leoninas. Por el contrario, en este modelo alternativo, toda la masa productiva está involucrada. Tanto obreros como empleados administrativos, desde los más altos hasta los más simples niveles de la gestión, que incluyen hasta al último trabajador de la limpieza, son participantes y gestores de la producción y los excedentes.

Si todos esos participantes son, además, propietarios comunitarios de los bienes de la empresa productiva, se abre una alternativa democrática que supera la sociedad productiva del socialismo real, donde nunca, de hecho, los obreros pudieron planificar sus necesidades, ni gestionar todos los momentos económicos de su empresa (Dussel, 1984: 305-315).

El tipo de propiedad hegemónica o mayoritaria no debería ser ni privada ni estatal, sino social, en el sentido de comunitaria; con lo cual queremos indicar que el miembro de la comunidad que participa en ella, y mientras en acto trabaja en dicha nueva empresa productiva, tiene plena apropiación de ella. Sin embargo, el momento esencial no es tanto la propiedad de esos medios de producción (que son condición y garantía de igualdad, de la simetría en la participación), sino el derecho a la plena gestión comunitaria, discursiva, en la que puede dar razones en condiciones simétricas, sin violencia ni corrupción.

Que quede claro que, cuando se afirma el principio comunitario y popular de producción y organización económica, no se busca idólatrar a un nuevo sujeto económico como la “comunidad”, sino más bien invitar a recorrer otros caminos no capitalistas para producir y vivir de manera digna y sin necesidad de morirse de hambre, perder el empleo y no obtener las condiciones básicas para sobrevivir, como bien apunta Boaventura de Sousa en su libro *Producir para vivir. Los caminos de la producción no capitalista* (2011: 32-33). Sin duda alguna, el desafío del siglo XXI es pensar y luchar por opciones económicas y comunales alternas, vitales.

Contra lo que dice Milton Friedman, apologeta de la economía del mercado,

Capitalismo y libertad examinan el papel del capitalismo competitivo –la organización de la mayor parte de la actividad económica mediante empresas privadas que operan en un mercado libre– como un sistema de libertad económica y como una condición necesaria para la libertad política (Friedman, 2005: 69).

Habría que confrontarlo con el siguiente texto de Marx, escrito hace casi 150 años:

La Economía Política [capitalista o economía de mercado] no conoce al trabajador desempleado, al hombre de trabajo, en la medida en que se encuentra “fuera (ausser)” de esta relación de trabajo (...). Son fantasmas que quedan fuera de su reino. Es la existencia abstracta del ser humano como puro hombre de trabajo, que por eso puede diariamente precipitarse de su plena nada en la nada absoluta, de su “no-ser (Nichtdasein)” social que es su real inexistencia (Marx, 1981: t. I, 237).

Sin duda alguna, la cita anterior contiene el presupuesto ético desde donde Marx pone en cuestión la economía política burguesa. Ese aspecto no le importa Friedman. Por eso Marx pondría de cabeza lo que argumentaría décadas posteriores Milton Friedman:

La libertad en este terreno solo puede consistir en que el ser humano socializado, los productores asociados, regulen racionalmente ese metabolismo suyo con la naturaleza poniéndolo bajo su control comunitario (...). Que lo lleven a cabo con el mínimo empleo de fuerzas y bajo las condiciones más dignas y adecuadas a su naturaleza humana (Marx, 1981: t. II, 75).

Cada momento histórico ha tenido sus voceros para defender o cuestionar las estructuras de organización económica, social, industrial, cultural y político-tecnológica. En los sistemas empresariales vigentes, no es posible hablar de alternativas productivas y administrativas porque la lógica estructural de dichos sistemas está hecha *a modo* para la reproducción de los grandes capitales y la consagración de mercados mundiales hegemónicos. Por ende, la ciencia y la tecnología, bajo la modernidad capitalista, se convierten en medios para la reproducción sistémica del gran capital.

Marx proporciona claves que habrán de desarrollarse en el futuro inmediato cuando habla de “unión de trabajadores”, “trabajo cooperativo”, “beneficios comunes”. Esas categorías pueden ser repensadas

en la actualidad. Marx siempre abonó estrategias para estructurar nuevas unidades productivas. Nunca vaciló en hablar de “mancomunidad internacional de esfuerzos (Internationale Gemeinschaft Bemühungen)”, que significaba varias cosas: *comunalidad* de obreros productores y gestores mundial, organización de productores solidarios, unidades de investigación y planeamiento estratégico al servicio del bien común local e internacional y estructura sostenible para el desarrollo humano (no solo para el obrero y sus vástagos).

Sobre la mancomunidad afirma:

- (a) Desde un punto de vista general, esta cuestión abarca toda la actividad de la Asociación Internacional, cuyo objetivo es mancomunar y llevar a un mismo cauce los esfuerzos de la clase obrera, hasta ahora dispersos, de los distintos países en la lucha por su emancipación (...).
- (c) Una gran “mancomunidad internacional de los esfuerzos”, que nosotros sugerimos, será una investigación estadística de la situación de la clase obrera en todos los países, llevada a cabo por la clase obrera misma. A fin de actuar con cierta probabilidad de éxito, es preciso conocer los materiales con los que se ha de trabajar. Al iniciar tan gran obra, los obreros mostrarán que son capaces de tomar sus destinos en sus propias manos (Marx, 2002a: 1).

Una nueva industria con responsabilidad social, nacional, así como una empresa innovadora requieren de otra forma de entender los procesos administrativos. En primer lugar, es necesario resignificar toda la terminología tradicional capitalista de la industria y la empresa: director, gerente, dueño o patrón, asalariado o empleado, ganancias privadas, dueño de medios de producción. Los términos propuestos serían unión de trabajadores, mancomunado productivo, cooperativa gestora de los medios de producción, beneficios simétricos compartidos, participación y responsabilidades comunes. Esa desconstrucción epistemológica del corporativo para empoderar lo cooperativo o comunal permite lanzar algunas rutas económicas alternas que se vienen fraguando en las tres últimas décadas del presente siglo y que serían las siguientes:

- La economía tiene como sustento y finalidad insoslayables la ética de la responsabilidad social. Ante la hecatombe producida por la ideología del neoliberalismo o del libre mercado (capitalismo), las hambrunas y el desempleo, y ante la crisis de los derechos sociales, de nuevo emerge el fenómeno de las corporaciones conformadas por diversos grupos sociales que logran convertirse en inversionistas, productores (trabajadores) y gestores. Se trata de un sector transversal alternativo al que se le llama “tercer sector” o “economía solidaria”, que es una alternativa a la economía de mercado (capitalismo) y a la economía estatizada o burocrática (socialismo de Estado).
- La economía solidaria es un concepto alternativo que pretende organizar la vida productiva de las comunidades. En 1937, el lingüista y activista político catalán, Felipe Alaiz Lorda fue el impulsor de la economía solidaria entre trabajadores de áreas urbana y rural durante la guerra civil española. Dicho término floreció en Francia a principio de 1970. Mientras que en América Latina se desarrolló a inicios de 1980 en Colombia, Chile y México a partir de los movimientos cooperativistas.
- La economía solidaria procede de una larga tradición de activismo sociopolítico, educativo y cultural, orientado hacia la solución de la exclusión social.
- La economía solidaria tiene un camino muy diferente. Su enfoque busca establecer vínculos comunitarios de apoyo mutuo. El núcleo de la idea es simple: las alternativas están en todas partes y lo importante será identificarlas y conectarlas entre los participantes de una comunidad. De esa manera, la economía solidaria es un proceso activo circunscrito en la vida cotidiana.
- Cuando en la economía las personas se convierten en agentes productores y gestores, no solamente se ejercen relaciones comunitarias de producción, sino también se reconstruyen los significados de valores como la solidaridad, la cooperación, la equidad, la sostenibilidad, la democracia y la fraternidad, como bien apuntaba Marx.

- La figura estratégica de la economía solidaria es la cooperativa. La empresa tradicional (de corte capitalista), vista como como “un sistema técnico y procedimental” basado en la ganancia individual, pretende ser superada por el surgimiento de las cooperativas, en cuanto una modalidad empírica de beneficios comunes. La cooperativa es más que una empresa al plantear procedimientos fundados en la participación y organización de sus integrantes, en los beneficios compartidos, en la gestión de los excedentes y en el desarrollo comunitario.

¿Acaso esas perspectivas mencionadas no representan una posibilidad histórica y empírica de la emancipación laboral, humana del nuevo modelo de organización productivo-organizativa de inspiración marxista?

La nueva administración está obligada a trascender sus estructuras alambicadas e improductivas y pensar de otra manera las posibilidades de diseñar, impulsar y coordinar otros procesos alternos de las comunidades, pueblos e iniciativas sociales que repercutan en la economía nacional. De la misma manera, las ramas de la industria latinoamericana tendrán primeramente que sacudirse del yugo que las imposibilita a depender de tecnologías y patentes monopolizadas por las grandes economías hegemónicas. De lo contrario, la región latinoamericana no pasará de ser el “patio trasero sucio” de tecnologías y métodos de organización empresarial vetustos, antinacionalistas y antipopulares.

A modo de conclusión: Marx al Sur global y el buen vivir

A juicio del discurso dominante y hegemónico, el programa científico-humanístico (ético) del filósofo y economista de Tréveris, es considerado obsoleto y subversivo. Sin embargo, el tiempo actual, con sus contradicciones de clases sociales, el desmantelamiento de los

bienes comunales, la violencia y la inseguridad en casi todos los países de América Latina, la destrucción del medio ambiente, el racismo, el machismo, el desempleo y la corrupción escandalosa de los gobiernos autoritarios disfrazados de democracias, así como el aumento de jóvenes sin futuro y la pérdida de valores mínimos necesarios para la convivencia humana hacen, sin duda alguna, que el pensamiento de Marx siga vigente y camine hacia el Sur global.

Hablar de Marx es hablar a favor de la vida en sus diversas manifestaciones materiales y espirituales. Indudablemente, la ética es el horizonte estratégico desde donde nuestro filósofo puso en tela de juicio el sistema capitalista y sus diferentes estrategias justificadoras de la explotación del trabajo humano y la extracción salvaje de los recursos naturales en favor de los capitales transnacionales y las oligarquías nacionales. Abortar las tesis del filósofo de Tréveris es negar el derecho a la vida digna de todo ser humano. Es afirmar la deshumanización y el suicidio colectivo; o sea, significa fetichizar las fuerzas del capital.

Por eso, es necesario repensar y proponer alternativas históricamente posibles, concretamente realizables, que coadyuven a negar o superar las condiciones materiales inhumanas que viven el 80 por ciento de la población mundial. Esas alternativas pueden nacer, sin duda alguna, de los pueblos originarios, de los saberes populares, los cuales son posibles claves para rehumanizar lo que el sistema vigente ha deshumanizado, por ejemplo, la categoría del modo de vida denominado “el buen vivir”.

Como todos saben, el concepto de “buen vivir” ha cobrado notoriedad a partir de los debates en América del Sur y en especial por sus recientes formulaciones constitucionales en Bolivia y Ecuador. Es justamente desde la visión de los olvidados de la historia, desde los pueblos y nacionalidades indígenas, desde donde se plantea el buen vivir como una oportunidad para construir otro mundo posible sustentado en la convivencia del ser humano en diversidad y armonía con la naturaleza, a partir del reconocimiento de los diversos valores culturales existentes en cada país y en el mundo.

El buen vivir, en cuanto que propuesta de los saberes ancestrales del Sur global, sin duda alguna extiende una fuerte conexión con la idea de “comunidad (Gemeinwesen)” planteada por Marx, la cual es definida en los siguientes términos:

Supongamos que produjéramos como seres humanos: Cada uno de nosotros se hubiera afirmado doblemente en su producción a sí mismo y al otro: 1°. En mi producción habría objetivado mi individualidad, su idiosincrasia; por tanto, mientras actuaba, no solo habría disfrutado proyectando mi vida intelectual hacia fuera, sino también siendo consciente de mi personalidad como de un poder objetivo perceptible sensiblemente e indudable. 2°. Tu consumo o tu uso de mi producción me habrían dado el placer de saberme satisfaciendo con mi trabajo una necesidad humana, o sea, de haber objetivado al ser humano y, por tanto, de haberle proporcionado a la necesidad de otro ser humano su objeto correspondiente. 3°. También me habría dado directamente el placer de haber sido para ti el mediador entre ti y la especie, de modo que tú mismo me sabrías y sentirías como un complemento de tu propio ser y parte necesaria de ti mismo; por tanto, me sentiría confirmado por tu sentimiento y tu amor. 4°. Por último, me habría dado el placer de crear la proyección exterior de tu vida directamente con la proyección individual de la mía, de modo que en mi actividad individual habría confirmado y realizado directamente mi verdadero ser, mi ser humano, “mi ser en comunidad <mein Gemeinwesen>” (Marx, 1970: 62).

El texto en cuestión representa una explicitación de un sistema de producción en el contexto de una comunidad de hombres y mujeres y, como tal, un mero desarrollo en el plano económico pero ante todo ético pues en la ética está el fundamento de las relaciones intersubjetivas de cualquier modo de vida posible. La citada descripción de la actividad productivo-laboral regulada por la isonomía en la distribución de “a cada quien según sus necesidades” en un modo de vida comunal representa el momento cumbre del filósofo alemán.

En Ecuador y Perú hablan del “buen vivir (sumak kawsay)” en lengua kichwa, en quechua; mientras que en Bolivia se le invoca como

“vivir bien (suma qamaña)”. La construcción comunal de ese término está en permanente revisión por las comunidades lingüísticas ancestrales andinas. Las ideas del “buen vivir” se cristalizaron en las nuevas constituciones de Bolivia y Ecuador. Eso se explica, entre otros procesos, por la mayor relevancia otorgada a los saberes indígenas (Boff, 2017:68-79). Así como también ha sido resultado de las diversas luchas populares e indígenas antisistémicas. Bajo ese imperativo, el buen vivir invocaba la recuperación de un saber indígena confrontado con la modernidad capitalista. De esta manera se aparta de las ideas occidentales convencionales del progreso y apunta hacia otra concepción de la vida buena, incluyendo una especial atención a la naturaleza como vínculo originario:

El intercambio, tanto de la actividad humana en el seno de la producción como de los productos del hombre es igual a la actividad de la especie, cuya existencia real, verdadera y consciente, es la actividad social y el disfrute social. Como el ser humano es la verdadera comunidad de los hombres, los hombres actuando el propio ser, crean, producen la comunidad humana, el ser social, y este no es un poder general y abstracto frente al individuo singular, sino el ser de cada individuo, su propia actividad, su propia vida, su propio espíritu, su propia riqueza (Marx, 1970: 97).

Ahora bien, y sin pretender realizar un ejercicio brusco o de tensión para relacionar algunos planteamientos de Marx descritos en las líneas anteriores con el paradigma del buen vivir, me gustaría proponer, a partir del estudio científico sobre las obras de Karl Marx, rutas innovadoras para el siglo XXI y para los países de Sur global a partir de las siguientes temáticas:

Primero. Marx menciona su primer constructo intuitivo central cuando habla de “das lebens (la vida, en el sentido genérico)”, en su *Carta de un joven al elegir una profesión*, en su tesis doctoral, en el artículo “Robo de leña” y en la *Ideología alemana*. La vida es desde donde se funda la totalidad de lo real. La vida es la relación dialéctica entre lo universal y particular, entre la subjetividad y el mundo.

“El mundo, (der Welt)” es la “base material (Bass matèriall)” donde se despliega y reproduce el trabajo humano. Lo “natural (Natur)” es el ámbito cósmico (espacio de las cosas) para ser transformado. La “Umwelt (naturaleza)” se convierte en una extensión del ser humano y este una extensión de aquella. A ese vínculo indisoluble, Marx lo denomina “vida genérica (generisches Leben)”. Sin la naturaleza la vida del humano es impensable. Por su parte, para el postulado del “buen vivir”, la vida, el cosmos, la naturaleza representan lo sagrado, donde los valores de uso de una comunidad sirven para mantener el equilibrio y la conservación. Para Marx la naturaleza está viva. Para la cosmovisión de los pueblos originarios se le llama buen vivir a todo aquello que nace, se desarrolla y trasciende en este globo terráqueo, en esta “Pachamama (madre tierra)” incaica.

Segundo. La “felicidad (Glückseligkeit)” para Marx sería una modalidad del buen vivir, pues no solamente implica ausencia de desdicha, sino fundamentalmente desarrollo pleno de las potencialidades humanas en comunidad, donde el género humano logra su emancipación (¿liberación?) consigo mismo (autorrealización) y con su entorno. Se trata de un tiempo y lugar vital, de reproducción de la vida creativa, libre. Es el “reino de la libertad (Reich der Freiheit)” o el *sumak kawsay* que en lengua quechua significa también, vida en plenitud.

Tercero. La oposición entre “Relaciones sociales (Sozialen Beziehungen)” *versus* “Relaciones comunitarias (Beziehungen in der Gemeinschaft)” es una diferenciación estratégica que establece Marx en sus obras de madurez (Marx, 1981: t. 231). La relación social es la jerarquización que establece el capitalismo entre los dueños de los medios de producción y los dueños de la fuerza de trabajo. Es decir, es una relación que implica desigualdad e injusticia social entre los individuos. Por eso dirá que:

Sean cuales fueren las formas sociales de la producción, sus factores son siempre los trabajadores y los medios de producción. Pero unos y otros solo lo son potencialmente si están separados. Para que se

produzca en general, deben combinarse. La forma especial en la que se lleva a cabo esta combinación distingue las diferentes épocas económicas de la estructura social (Marx, 1998: 122).

Por su parte, la comunidad para Marx o lo comunal para los pueblos amerindios, especialmente los aymara y quechua, es *randi-randi*, en tanto que concepto cosmogónico fundado en la reciprocidad simétrica de los habitantes del “Abya Yala (tierras de América)”.

Cuarto. En *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, la rigurosidad conceptual va tomando mayor cuerpo. La categoría “forma antigua simple de la producción y propiedad comunitaria” tendrá una connotación no solo de carácter histórico sino como referencias a modos de vida ancestrales deseables (ya que suponía producción y trabajo comunitario donde a cada quien consume según sus necesidades y trabaja según sus capacidades pero, sobre todo, porque dichas formas antiguas comunales de reproducir la vida permitirían describir “El reino de la libertad”, que es un mundo de vida utópico concreto deseable). El *randi-randi* andino, se apoya en las categorías de *ruray*, *maki-maki*. Estas son estrategias de organización sociopolítica, cultural y familiar que todavía se reproducen en comunidades indígenas de Bolivia, Panamá, Colombia y Ecuador. Esas categorías de los pueblos originarios de América se refieren en esencia al concepto de propiedad comunal.

Quinto. Propiedad y producción comunitaria implicaría un modo de vida basado en la producción y consumo de lo suficiente para la comunidad. El buen vivir apunta, precisamente, a una ética de lo suficiente para toda la comunidad y no solamente para el individuo. El buen vivir supone una visión holística e integradora del ser humano, inmerso en la gran comunidad terrenal, que incluye no solo al ser humano, sino también al aire, el agua, los suelos, las montañas, los árboles y los animales; es estar en profunda comunión con la “Pachamama (Tierra)”, con las energías del Universo (Boff, 2017: 33-58). Para Marx la comunidad ancestral de los pueblos originarios representa una proyección histórica de la propiedad comunal, como

sabiduría organizativa (pedagógica, económica y política) y principio de relacionalidad sagrado entre el humano y la Tierra. La comunidad agrícola será una expresión más de la propiedad comunal o de las formas comunitarias utópicas (Hinkelammert, 2002: 112-115) por excelencia⁴⁵.

Sexto. “Alle Emanzipation ist Zurückführung der menschlichen Welt, der Verhältnisse, auf den Menschen selbst (Toda emancipación es la consagración del hombre con el mundo, de sus relaciones consigo mismo)”, decía Marx. La emancipación es el resultado alternativo “poscapitalista” (Bolívar, 2007: 56) predictora de una “nueva civilización transmoderna” (Dussel, 2006: 45-52) que presupone Marx, vía la educación crítica, la resistencia, la actividad revolucionaria transformadora e incluso la descolonización de las tecnologías ahora puestas al servicio de las comunidades y de la protección de la naturaleza. Según los teóricos del buen vivir cuya perspectiva es desde la matriz nativa o de los pueblos originarios, la “Emanzipation (emancipación)” de la que habla Marx solo sería posible a partir de la refundación del pasado tradicional indígena: el *Sumak Kawsay*:

⁴⁵ Al respecto, recomiendo la interesante contribución que hace García-Linera al marxismo comunitario cuando dice “Independientemente de si Marx, con la información que tenía en el siglo XIX, ‘acertó’ o no en la diferenciación conceptual de las sociedades y períodos históricos que se han desarrollado en el espacio de la realidad comunitaria, lo relevante es ese esfuerzo totalizador con el que escudriña permanentemente las formas económico-sociales no-capitalistas. Por un lado, en la inmensa variedad local e histórica, se esfuerza por hallar regularidades conceptuales, similitudes referidas a la esencialidad de la actividad de producción de los bienes sociales, a fin de poder estructurar el concepto sintético de forma social general del trabajo; pero a la vez, el esfuerzo de incorporar, de tomar en cuenta las diferencias específicas y relevantes de cada una de estas realidades históricas” (García-Linera, 2003: 711). Líneas anteriores, pone en boca de Marx la siguiente cita: “la producción comunitaria y la propiedad común anota Marx tal como, por ejemplo, se presenta en el Perú, es claramente una forma secundaria, introducida y transferida por pueblos conquistadores, que conocían por sí mismos la propiedad común y la producción comunitaria en la forma antigua más simple, tal como aparece en la India, entre los eslavos. La forma que encontramos entre los celtas en Gales, por ejemplo, también parece una forma secundaria, introducida por los conquistadores entre las tribus conquistadas, que están a un nivel inferior. La perfección y la elaboración sistemática de estos sistemas por un centro supremo muestran su origen posterior” (García-Linera, 2003: 709).

sería la utopía concreta donde el humano se reencuentra de manera respetuosa con la naturaleza (Macas, 2014: 24; Maldonado, 2014: 7), pero también se puedan intercalar ese modo de vida con procesos industriales y tecnológicos puestos en manos de la comunidad para el desarrollo sostenible de una nación.

Séptimo. Siguiendo la línea de análisis sobre el *Sumak Kawsay*, también sobresalen otras posturas teóricas relacionadas con el socialismo comunitario, la defensa de los territorios y las luchas por la liberación de los pueblos víctimas del sistema capitalista. El buen vivir solo es alcanzable a través de las luchas sociales transformadoras las cuales niegan estructuras necrofílicas del poder político, económico y cultural financiero transnacional. Las transformaciones sociales implican introducir el concepto de desarrollo de las diversas formas de las relaciones humanas (comunitarias) y del “medio ambiente” (García-Linera, 2010; Borón, 2010; Houtart, 2010). La idea de “Emanzipation” de Marx, sería entonces la construcción de una especie de socialismo comunitario y en donde se pongan a prueba otras formas alternas de producción, consumo y gestión (economía solidaria).

Las notas últimas que he enumerado pretenden abrir el diálogo para futuros debates sobre la relación de algunas categorías de Marx como son educación popular, ética, derechos humanos emancipatorios, ciencia y tecnología al servicio del desarrollo humano. Esos aspectos concatenados con los saberes ancestrales de los pueblos originarios y la forma en que estos últimos están siendo actualizados por las luchas de resistencia de las comunidades crítico-epistémicas enlazadas a los proyectos políticos latinoamericanos antisistémicos y anticoloniales (Grosfoguel, 2006: 12-15) podrían ser los nuevos procesos históricos factibles y viables a construir. Seguramente, la producción teórica de Marx es aún más pertinente en estos tiempos de la pandemia universal de Covid-19 que en el siglo XIX. El comunitarismo latinoamericano tendrá que ser más creativo en la postrimera mitad del siglo XXI.

El buen vivir no se logrará *ex nihilo*, ni tampoco será una concepción armoniosa otorgada por quienes detentan el “poder colonial” o de dominación, ni mucho menos será una carta de compromiso que extiendan las oligarquías nacionales. Marx lo entendió muy bien. Agotar las diferentes praxis transformadoras es contemplar derrotos alternos y es pronunciarse a favor de la vida y la emancipación de lo humano.

Fuentes de consulta

Althusser, Louis, (1962). *Para leer el Capital*. Siglo XXI Editores, México.

Aristóteles, (1999). “Libro VIII”, en *Política*, Aguilar, Madrid.

Becher, Lena, (2020). “Corona-Krise: Was sind die Folgen für den Arbeitsmarkt?”. Recuperado de <https://www.bpb.de/politik/innenpolitik/coronavirus/309895/arbeitsmarkt>

Beckmann, Johan, (1802). *Anleitung Sur Technologie Oder zur Kentnis der Handwerke, Fabrisen und Manufacturen*. Bandenhoet und Ruprecht, Göttingen.

Boff, Leonardo, (2017). *¿Enseñanza religiosa o enseñanza de las religiones e iniciación a la vida del espíritu?* Petrópolis, Koinonía Ediciones.

Bolívar, Echeverría, (2007). “Imágenes de la blanquitud”, en *Sociedades icónicas. Historia, ideología e Imagen*, Diego Lizarazo (coord.). Siglo XXI Editores, México.

Boron, Atilio, (2010). “El socialismo del siglo XXI: notas para su discusión”, en *Socialismo y Sumak Kawsay*. SENPLADES Ediciones, Quito.

Deleuze, Gilles/Guatarri, Félix, (1998). *El Anti-Edipo: capitalismo y esquizofrenia*, Paidós, Barcelona.

De Lisa, Mauro, (1982). “Introducción”, en *Karl Marx, Progreso técnico y desarrollo capitalista (manuscritos de 1861-1863)*. Cuadernos Pasado y Presente, México. Recuperado de <chrome-extension://ohfgljdgelakfkefopgkclcohadegdpjf/https://historiaycritica.files.wordpress.com/2015/09/k-marx-progreso-tecnico-y-desarrollo-capitalista-manuscritos-1861-1863.pdf>

De Sousa, Boaventura, (2011). *Producir para vivir. Los caminos de la producción no-capitalista*, Fondo de Cultura Económica, México.

De Sousa, Boaventura, (2020). *La cruel pedagogía del virus*, Biblioteca Masa Crítica-CLACSO. Recuperado de <chrome-extension://ohfgljdge-lakfkefopgkcohadegdpjf/http://www.codajic.org/sites/www.codajic.org/files/La%20cruel%20pedagogi%CC%81a%20del%20virus%20de%20Sousa%20Santos%20CLACSO.pdf>

Dos Santos, Theotonio, (1970). *La crisis del desarrollismo y la nueva dependencia*, Amorrortu Editores, Buenos Aires.

Dussel, Enrique, (1984). *Filosofía de la producción*, Editorial Nueva América, Bogotá.

Dussel, Enrique, (1988). *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*, Siglo XXI, México.

Dussel, Enrique, (2006). *20 Tesis de Política*, Siglo XXI, México.

Dussel, Enrique, (2007). “El programa científico de investigación de Karl Marx”. Recuperado en <http://www.posgrado.unam.mx/musica/lecturas/LecturaIntroduccionInvestigacionMusical/epistemologia/dussel.pdf>

Dussel, Enrique, (2014). *16 Tesis de economía política. Interpretación filosófica*, Crefal-Siglo XXI, México.

Dussel Enrique, (2015). *Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad*, Akal/Inter Pares, México.

Engels, Friedrich, (2003). *La situación de la clase obrera en Inglaterra*. Publications Mía, Santiago.

Friedenthal, Richard, (1981). *Karl Marx. Sein Leben und seine Zeit*, Piper Verlag, München.

García-Linera, Álvaro, (2010). “El Socialismo Comunitario”, en *Revista de Análisis*, Vol. 5, No. 3. Ediciones Populares, Sucre.

García-Linera, Álvaro, (2015). “Karl Marx. Escritos sobre la comunidad ancestral”, Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional. Recuperado de http://editorialitaca.com.mx/wp-content/uploads/2015/09/Karl_Marx_Escritos_sobre_la_Comunida_Ancestral_CTP.pdf

García Ramírez, J. Carlos, (2006). *Los derechos y los años. Otro modo de pensar y hacer política en Latinoamérica: los adultos mayores*, UNEVE-Plaza y Valdés, México.

García Ramírez, J. Carlos, (2009). “Siete tesis sobre la descolonización de los derechos humanos en Karl Marx: Un diagnóstico popular para evaluar la calidad de la democracia en América Latina”, en *Revista Tabula Rasa*, núm. 11, julio-diciembre, pp. 253-285, Bogotá.

García Ramírez, J. Carlos, (2017). “Las TIC y su utilidad en el envejecimiento”. Recuperado de <https://www.elvigia.net/general/2017/10/14/utilidad-proceso-envejecimiento-285449.html>

García Ramírez, J. Carlos, (2020). “La ley o la vida: derecho formal versus derechos material”. Recuperado de <https://www.revistas.una.ac.cr/index.php/nuevohumanismo/article/view/14061/19523>

Grosfoguel, Ramón, (2006). “La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global”, en *Revista Tabula Rasa*, N° 4, Bogotá.

Frank, Gunder Andre, (1972). *Lumpenburguesía: lumpendesarrollo. Dependencia, clase y política en Latinoamérica*, Editorial Laia, Barcelona.

Frank, Gunder Andre, (1992). *El subdesarrollo del desarrollo. Un ensayo autobiográfico*, IEPALA, Madrid.

Heller, Agnes, (1998). *Una revisión de la teoría de las necesidades*, Paidós, Barcelona.

Híjar, Alberto, (1994). “De cómo Marx se hizo radical (1843-1844)”, Ponencia presentada el 15 de junio de 1994 durante el Ciclo de Mesas Redondas sobre “Capitalismo Mundial y Crítica Total de la Sociedad Burguesa: Karl Marx 1844-1994. A 150 años de los Manuscritos de París”, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México.

Hinkelammert, Franz, (2002). *Crítica de la razón utópica*, Desclée, Bilbao.

Houtart, François, (2010). “La crisis del modelo de desarrollo y la filosofía del Sumak Kawsay”, en *Socialismo y Sumak Kawsay*. Quito, SENPLADES Ediciones.

Kant, Immanuel, (2009). *Crítica a la razón práctica*. Madrid, Edición Alianza.

Kautsky, Karl, (1975). *Las tres fuentes del marxismo: La obra histórica de Marx*. Bogotá, Linotipo.

Kranzberg, Melvin, Davenport, William, (2020). *Tecnología y cultura*. Colección Tecnología y Sociedad, Barcelona.

Leopold, David, (2000). *The Young Karl Marx. German Philosophy, Modern Politics and Human Flourishing*, Cambridge University Press, Cambridge.

Macas, Luis, (2014). “Sumak Kawsay. La vida en plenitud”, en *Antología del Pensamiento Indigenista Ecuatoriano sobre Sumak Kawsay*. FIUCUHU-Huelvay Cuenca, Huelva-España.

Macpherson, C. Brough, (1979). *La teoría política del individualismo posesivo: de Hobbes a Locke*. Fontanella, Barcelona.

Maldonado, Luis, (2014). “El Sumak Kawsay / Buen Vivir / Vivir Bien”, en *Antología del Pensamiento Indigenista Ecuatoriano sobre Sumak Kawsay*. FIUCUHU-Huelvay Cuenca, Huelva-España.

Maldonado, Nelson, (2008). “La descolonización y el giro des-colonial”, en *Revista Tabula Rasa*, núm. 9, julio-diciembre, pp. 61-72. Tabula Rasa Ediciones, Bogotá.

Marini, Mauro Ruy, (1973). *Dialéctica de la dependencia*, Era, México.

Marx, Karl, (1970). *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Paulinas, Madrid. Me referiré a sus obras en alemán de la siguiente manera: *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, MEGA 2, Dietz Verlag, Berlin.

Marx, Karl, (1972). *Crítica al programa de Gotha*, Linotipo, Bogotá: Kritik des Gothaer Programms, Dietz Verlag, Berlin.

Marx, Karl, (1972b). *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, Ediciones Roca, México: Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte, Dietz Verlag, Berlin.

Marx, Karl/Engels, Friedrich, (1973). *Manifiesto del partido comunista*, Ediciones Roca, México: Manifest der Kommunistischen Partei, Akademie Verlag, Berlin.

Marx, Karl, (1974). *Sobre la filosofía de epicúreos, estoicos y escépticos*, Progreso, Moscú: Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie, MEW, 15.

Marx, Karl/Engels, Friedrich, (1978). *La Ideología alemana*, FCE, México: Die deutsche Ideologie, Dietz Verlag, Berlin.

Marx, Karl, (1979). *Las luchas de clase en Francia de 1848-1850*, Ediciones Roca, México: Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848–50, MEW, 47, Dietz Verlag, Berlin.

Marx, Karl, (1981). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, 3 Tomos, Siglo XXI, México: Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Dietz, Berlin.

Marx, Karl, (1984). “Quinta Sección. Historia de los preparados químicos”, en Enrique Dussel, *Carlos Marx. Cuaderno tecnológico-histórico: estudio preliminar*, Universidad Autónoma de Puebla, México.

Marx, Karl, (1986). *El Capital. Crítica de la economía política*, FCE, México: “Theorien über den Mehrwert” en *Ökonomisches Manuskript, 1861–1863*, Dietz Verlag, Berlin.

Marx, Karl/Engels Friedrich, (1982). “Reflexiones de un joven al elegir profesión” en *Obras fundamentales*. FCE. México: MEW, 2, Dietz Verlag, Berlin.

Marx, Karl/Engels, Friedrich, (1982a). “Carta del 30 de abril de 1867” en *Obras fundamentales*, FCE. México: MEW, 2, Dietz Verlag, Berlin.

Marx, Karl/Engels, Friedrich, (1982b). “Carta al Padre” en *Obras fundamentales*, FCE. México: MEW, 2, Dietz Verlag, Berlin.

Marx, Karl, (1987). *Introducción a la filosofía del derecho de Hegel*, Juan Pablos, México: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, MEW, 17.

Marx, Karl, (1988). *La cuestión judía*, Linotipo, Bogotá: Zur Judenfrage, MEW, 16.

Marx, Karl, (2002a). “Instrucción sobre diversos problemas a los delegados del Consejo Central Provisional”, Marxists Internet Archive, Recuperado de: <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1860s/isd66s.htm>

Marx, Karl, (2002b). “Manifiesto Inaugural de la Asociación Internacional de los Trabajadores”, Marxists Internet Archive, Recuperado de: <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1860s/isd66s.htm>

Marx, Karl, (2003). *La guerra civil en Francia*, Fundación Federico Engels, Madrid: Der Bürgerkrieg in Frankreich, Werke, 17,1, Dietz Verlag, Berlin.

Marx, Karl, (2006). “Tesis sobre Feuerbach”, en Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Fundación de Estudios Socialistas Federico Engels, Madrid.

Marx, Karl, (2014). “Documents from the International Workingmen’s Association”, Vol. 28, No. 2, en *Socialism and Democracy*. Recuperado de <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/08854300.2014.913836?journalCode=csad20>

Pérez, Evelio, *et al.*, (2016). “La perspectiva marxista de la educación de los valores”. Recuperado de http://scielo.sld.cu/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1608-89212016000200007

Ricardo, David, (1951). *Works and Correspondence of David Ricardo*, Vol. IV, Ed. Piero Sraffa, Cambridge University Press, Cambridge.

Roig, Arturo, (2004). “Las filosofías de denuncia y la crisis del concepto”, en *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, FCE, México.

Rorty, Richard, (1982). *Consequences and Pragmatism (Essays: 1972-1980)*, The Harvester Press, Brighton.

Rubel, Maximilien, (2017). “La ética en K. Marx”. Recuperado en <https://bataillesocialiste.files.wordpress.com/2008/07/rubel-spgb2.pdf>

Sánchez Vázquez, Adolfo, (1982). *Filosofía y economía en el joven Marx. Los manuscritos de 1844*. México, Grijalbo.

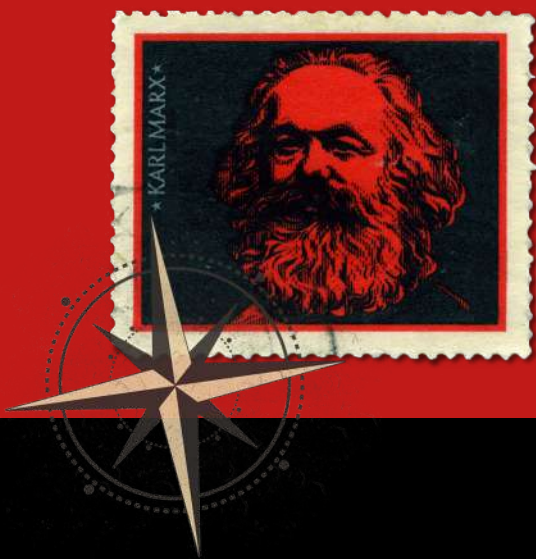
Sartre, J. Paul, (1992). “Situaciones VI: Problemas del marxismo”, en *Obras Completas*, Barcelona, Gedisa.

- Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich, (1981). *Die Dialektik der gesellschaftlichen Praxis. Zur Genesis und Kernstruktur der Marxschen Theorie*, Alber Verlag, Freiburg/München.
- Schöt, Roland, (1991). *Das Leben des jungen Marx*, Suhrkamp, Frankfurt.
- Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich, (1981). *Die Dialektik der gesellschaftlichen Praxis. Zur Genesis und Kernstruktur der Marxschen Theorie*, Alber Verlag, Freiburg/München.
- Smith, Adam, (1983). *La riqueza de las naciones*, Barcelona, Gedisa.
- Sperber, Jonathan, (2013). *Karl Marx. Una vida decimonónica*. Galaxia Gutenberg, Barcelona.
- Sprigge, C.J.S., (1962). *Karl Marx. The personal life of the founder of modern Communism*, Collier Books, New York.
- Yolton, J. William, (1969). *John Locke: Problems and Perspectives*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Yoshida, Fumikazu, (1983). "J.H.M. Poppe's 'History of Technology' and Karl Marx", en *Hokudai Economic Papers*. Recuperado de https://eprints.lib.hokudai.ac.jp/dspace/bitstream/2115/30705/1/13_P23-38.pdf
- Wendling, E. Amy, (2009). *Karl Marx on Technology and Alienation*, Palgrave Macmillan, Hampshire-New York.
- Windscheid, B. Max, (1990). *Lehrbuch des Pandektenrechts*, Vol. 1, Th. Kipp, Frankfurt a.M.
- Wood, Allen, (2004). *Karl Marx*, Routledge & Kegan Paul plc. London Press, London.

Sobre el autor

José Carlos García Ramírez

Doctor en Humanidades en el área de Filosofía Política por la Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa. Cursó estudios de Políticas Públicas en la Universidad de Washington. Ha recibido varios reconocimientos por la Comisión Nacional de los Derechos Humanos. Fue voluntariado en la Cárcel Federal en Seattle, Washington, para alfabetizar a mujeres reclusas latinas (2007-2008). Del 2004 al 2012 trabajó con la Red Ciudadana Ensenadense en Baja California en proyectos comunitarios, educación y derechos humanos. En el 2012 recibió reconocimiento de la Comisión de Derechos Humanos Estatal de Baja California por su labor investigativa en materia de derechos humanos y envejecimiento regional. Es escritor y conferencista nacional e internacional. Es autor de los libros *La vejez. El grito de los olvidados* (2003); *Los derechos y los años. Otro modo de pensar y hacer política en Latinoamérica: los adultos mayores* (2006); *Envejecimiento mundial y desafío regional. Nuevos paradigmas para la investigación, la salud pública y los derechos humanos* (2012); *Ciudadanía y derechos humanos en Karl Marx* (2013). Actualmente pertenece al Sistema Nacional de Investigadores y es docente del Tecnológico de Estudios Superiores de Chimalhuacán.



Karl Marx al Sur es un libro que demanda nuestra atención, especialmente en esta coyuntura histórica actual. José Carlos García nos presenta una obra importante con la que logra atrapar las implicancias cruciales del pensamiento marxista para América Latina y más allá. Durante mucho tiempo, la clase trabajadora ha sufrido los estragos de la acumulación por el despojo, los tentáculos crecientes del Estado policíaco y los avances tecnológicos que empoderan a las corporaciones en lugar de a los trabajadores.

Este es un libro que habla de los desafíos de nuestro tiempo para estos tiempos.

Peter McLaren



OVE
OtrasVoces
enEducación



TECNOLÓGICO
NACIONAL DE MÉXICO

TESCOP
TECNOLÓGICO DE ESTUDIOS SUPERIORES
CHIMALHUACÁN

 **CLACSO**