

TEMA 9: LA CUESTIÓN SOCIAL: MARXISMO, POSITIVISMO, UTILITARISMO.

El siglo XIX supuso un periodo de grandes cambios en todos los órdenes. La revolución industrial, iniciada en Inglaterra a finales del siglo anterior, se extendió a otros países europeos, y no sólo hizo crecer la productividad hasta unos niveles desconocidos en la historia de la humanidad, sino que cambió también las formas de producción, dando al traste con las tradicionales asociaciones gremiales y generando una nueva clase económica, el proletariado. Los cambios fueron tan rápidos que los mecanismos de solidaridad social tradicionales se vieron desbordados, produciéndose una fractura social sin precedentes y, sobre todo, una conciencia de la existencia de tal fractura mayor que la que había existido en las crisis anteriores. A esto hay que unir las revoluciones políticas, que continuaron la lucha por el poder de los dos sectores sociales que habían protagonizado la revolución francesa: los burgueses (representados por girondinos y jacobinos) y las clases bajas y obreras (los sans-culottes) En un primer momento, ambos grupos luchaban contra un enemigo común, el absolutismo que había sido restaurado tras la caída de Napoleón. Pero pronto los intereses de ambas clases se enfrentaron, y surgió así un movimiento obrero que se revelaba no sólo contra el autoritarismo absolutista, sino también contra la democracia liberal burguesa. Todos estos factores propiciaron que la cuestión social y su solución política constituyesen un tema central en el pensamiento filosófico. Este tema está dedicado a las doctrinas filosóficas que se ocuparon ante todo de este tipo de problemas.

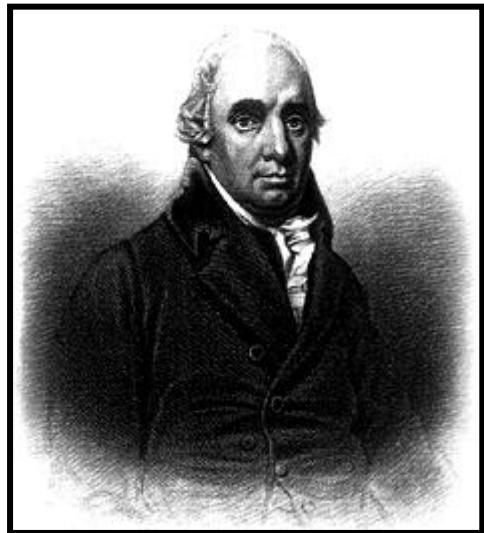
Además de los factores económicos y sociales, hay que tener en cuenta dos factores culturales que influyeron enormemente en las filosofías de este periodo. El primero de ellos es el desarrollo que experimentó la ciencia a lo largo del siglo, sobre todo gracias a la aplicación técnica de los nuevos descubrimientos que permitía la reciente revolución industrial. Durante todo el siglo existirá una actitud de confianza en la ciencia y en el progreso continuo, que se denomina genéricamente “positivismo” (este término además se utiliza también para una doctrina filosófica concreta, la desarrollada por Augusto Comte, que estudiaremos en este tema). Por otra parte, el movimiento romántico, del que tratamos en el tema anterior, influirá también en muchas de las doctrinas de este época, en especial en la primera mitad del siglo. El positivismo y el romanticismo parecen tendencias contrarias, y en muchos aspectos lo son, pero se combinan en varias de las doctrinas que intentaron resolver la cuestión social. Esta ambivalencia es muy evidente en el caso de los socialistas utópicos y de Comte, pero incluso puede detectarse en algunos aspectos de la filosofía marxista.

1. La Economía clásica

Se denomina “economía clásica” o “economía política” a la teoría económica surgida en el último tercio del siglo XVIII y que sirvió de base al sistema capitalista, así como a las reivindicaciones políticas de los burgueses, que reclamaban leyes que se adaptaran al funcionamiento de la economía que postulaba esta teoría. Es importante conocer estas teorías no sólo porque nos ayudarán a comprender cómo se produjo el cambio social del siglo XIX, sino ante todo porque una parte fundamental de la doctrina marxista está constituida por una teoría económica que se enfrenta directamente a estas teorías del capitalismo.

La economía clásica nació como una alternativa al mercantilismo, que fue la teoría económica que dominó durante el siglo XVIII. El mercantilismo se basaba en el concepto de “balanza comercial”, y suponía que para que floreciera la economía de un país era preciso que las exportaciones superaran a las importaciones. Para conseguir este objetivo, el mercantilismo proponía poner límite a las importaciones por medio de aranceles y apoyar a las exportaciones por medio de tratados comerciales.

La economía clásica fue creada por **Adam Smith** (1723-1790), profesor de filosofía moral de la Universidad de Glasgow y amigo personal de David Hume. En 1776, Smith publicó “La riqueza de las naciones”, que constituye el texto fundacional de la nueva economía. En esta obra Smith defiende que la economía se autorregula por sí misma, y que por tanto deben eliminarse todas las restricciones legales que impiden el libre desarrollo de esta. Entre esas restricciones se cuenta el sistema mercantilista, pero también los restos del sistema feudal, tales como los mayorazgos, que impiden la libre compra-venta de las tierras de cultivo, y las organizaciones gremiales, que limitan la libertad de contratación. Smith, como ya hiciera Locke un siglo antes, considera que el trabajo es el fundamento de la propiedad: todo hombre tiene derecho a los productos de su trabajo, y por ello en una sociedad primitiva, el beneficio del trabajo es íntegramente propiedad del trabajador. Sin embargo, la industrialización y los avances técnicos que comporta no pueden mantenerse sin la intervención de capital, preciso para financiar las innovaciones tecnológicas. Aunque el capitalista en realidad no trabaja, obtiene un beneficio legítimo a costa de bajar los sueldos de sus trabajadores, ya que estos producen más gracias al capital invertido.



Smith ha sido considerado como un precursor del “laissez faire”, esto es, la postura económica que defendía que el Estado no debía intervenir de ningún modo en la economía. Pero al tiempo Smith puede considerarse también un precursor de las tendencias socialistas más moderadas y reformistas, e incluso de las teorías de Keynes sobre el estado del bienestar, ya del siglo XX. En efecto, Smith advierte del riesgo que supondría una explotación excesiva para la economía de un país. Si los sueldos no son lo suficientemente altos, la economía se vería finalmente perjudicada. Para evitarlo, llegó a proponer que el Estado se encargara de redistribuir la riqueza aumentando los impuestos a aquellos que acaparasen un exceso de riqueza.



Este humanitarismo y preocupación por las clases populares que puede encontrarse en la obra de Smith no está presente en sus continuadores. El principal de ellos fue **David Ricardo** (1772-1823), que a diferencia de Smith conocía la economía ante todo de forma práctica, ya que procedía de una familia de corredores de bolsa y él mismo hizo una gran fortuna con los negocios. Ricardo consideró que en la economía natural, los salarios tendían hacia el mínimo necesario para la subsistencia: sólo se producirá un perjuicio para la economía, como el que auguraba Smith, si los salarios eran tan bajos que la población disminuyese y por tanto escaseara la mano de obra. Pero mientras esta fuera abundante, lo natural era pagar lo menos posible al obrero, para obtener el máximo beneficio¹. Esta lógica natural sólo podía verse alterada, según Ricardo, por el coste excesivo de los alimentos, lo cual obligaría a subir los salarios de subsistencia, reduciendo por tanto los beneficios del patrono. Por ello, Ricardo abogaba porque se eliminaran los impuestos sobre las importaciones de trigo, ya que aunque esto beneficiaba a los productores de trigo ingleses, perjudicaba a la industria, al encarecer el pan y por tanto forzar una subida de salarios.

Muy relacionada con esta postura de Ricardo encontramos la famosa obra de **Thomas Robert Malthus**, "*Ensayo sobre el principio de la población*", publicada en 1793, según la cual todo intento de crear un sistema social igualitario tiene necesariamente que fracasar, debido a la ley natural según la cual la población crece de forma geométrica, mientras que los recursos alimenticios crecen de forma aritmética, con lo cual siempre la población crecerá más que los recursos. Esto supone que es imposible que haya bienes suficientes para ser distribuidos entre toda la población, con lo cual la economía no es sino la lucha por apropiarse de esos recursos escasos. El equilibrio entre población y recursos se establece, precisamente, por la eliminación del exceso de población, es decir, por la muerte de aquellos que no son capaces de hacerse con los recursos necesarios². En opinión de Malthus, cualquier sistema estatal que pretenda proporcionar gratuitamente medios de subsistencia a esta población desposeída, lo único que haría será agravar la situación, ya que lo que se producirá es un aumento de la población y por tanto del desfase entre esta y la producción disponible.



La obra de los economistas políticos ingleses marcó, ya desde finales del siglo XVIII, la política inglesa. El primer ministro Pitt aplicó las recomendaciones de Smith acerca de la eliminación de aranceles en varios tratados con Francia, y ya en el siglo XIX, el primer ministro Peel aplicó las teorías de Ricardo, eliminando las tasas que se aplicaban a la importación de trigo, las trabas a la contratación libre y reformando el sistema financiero para adaptarlo al libre cambio. Estas mismas teorías serían aplicadas más tarde en el continente, constituyendo de este modo la economía política inglesa el núcleo teórico del capitalismo, a partir del cual se desarrollarán las críticas de los socialistas.

¹.- Esta postura económica se conoce como "ley de hierro de los salarios".

².- Años más tarde Darwin se basará expresamente en Malthus al proponer el mecanismo de selección natural en la evolución biológica.

2. El socialismo utópico

El socialismo utópico constituye la primera fase de desarrollo de las teorías socialistas en Europa. En realidad, el socialismo utópico no es una escuela de pensamiento, sino un grupo muy heterogéneo de autores que sólo tienen en común la defensa de una sociedad igualitaria y la denuncia de la explotación y la miseria que provocaban los excesos de la industrialización. Pero en cuanto a cómo lograr dicha sociedad igualitaria, existe una enorme diversidad entre estos autores: algunos creen que se alcanzará por medio del establecimiento de cooperativas, otros gracias a la presión de los sindicatos por medio de reformas paulatinas, otros gracias a la intervención del Estado, y finalmente algunos por medio precisamente de la eliminación de este; hay socialistas utópicos que pretenden fundar una nueva religión, quienes afirman que sólo eliminando las creencias religiosas puede constituirse una sociedad igualitaria e incluso quienes consideran que el cristianismo es la vía por la cual se puede alcanzar dicha sociedad. Algunos de estos socialistas eran industriales filantrópicos, otros obreros autodidactas, e incluso hay algún que otro aristócrata.

Fue el marxismo quien aglutinó todas estas tendencias bajo el término “socialismo utópico”. Se trata en realidad de una denominación peyorativa, ya que con ella Marx pretendía que su versión del socialismo, el materialismo histórico, era una teoría científica sobre la sociedad y la historia, capaz de identificar las causas del cambio social, y por tanto de predecir y manipular este, del mismo modo que el conocimiento de las leyes de la física permite el dominio de la naturaleza. Frente a este conocimiento científico, los socialismos anteriores no eran sino declaraciones de buenas intenciones, abocadas al fracaso por su desconocimiento de la realidad social y económica, y cuyas propuestas podían ser en algunos casos incluso contraproducentes. En definitiva, lo que realmente significa el término “socialismo utópico” es “socialismo premarxista”. Y aunque es cierto que muchas de las teorías que se engloban en este grupo carecen de rigor científico, y en algunos casos constituían más sectas religiosas que verdaderos planteamientos político-económicos, no es menos cierto que alguna de ellas (como es el caso de Thompson, de quien hablaremos más adelante) suponen un análisis riguroso de la economía que prefigura en muchos puntos a la obra de Marx. Por otra parte, aunque es innegable el rigor científico de los análisis económicos de Marx, que influyeron no sólo en los teóricos socialistas, sino también en los economistas afectos al capitalismo, hay que tener en cuenta que buena parte de la teoría histórica de Marx no puede considerarse plenamente científica.

Existe una gran cantidad de socialistas utópicos con doctrinas diferentes. No es posible ni recomendable estudiarlos a todos, así que centraremos nuestra atención tan sólo en algunos de ellos. El criterio para elegir a estos autores es su relación con los autores que estudiaremos más adelante, y que constituyen el núcleo fundamental del tema: Comte, Marx y Stuart Mill. Por ello, los socialistas utópicos de los que trataremos a continuación serán Saint-Simón, de cuya teoría deriva directamente el positivismo de Comte, Proudhon, que mantuvo una polémica con Marx crucial en el desarrollo de la 1ª Internacional, y los ingleses Owen y Thompson, directamente relacionados con el utilitarismo inglés y, en el caso del último de ellos, precedente también del análisis económico del marxismo.



Claude Henri de Rouvroy, conde de **Saint-Simon**, (1760-1825) está considerado como uno de los fundadores de la sociología. Saint-Simon consideraba que podía estudiarse la sociedad de manera científica utilizando los mismos métodos de las ciencias naturales, y que tan sólo sobre un conocimiento científico de este tipo (al que él denominaba “fisiología social”, y no “sociología”, término este último inventado por Comte) podía realizarse una reforma social que lograra superar la crisis en que se encontraba Europa. A pesar de estas declaraciones a favor del método científico, Saint-Simon era una persona dispersa y poco sistemática³, hasta tal punto que su producción literaria no es sino un ingente conjunto de folletos y apuntes sobre los más diversos temas, a menudo inconclusos.

Fueron sus discípulos quienes, tras su muerte, organizaron y sistematizaron el pensamiento saintsimoniano.

Saint-Simon parte de la distinción entre dos tipos de épocas en la historia: las épocas orgánicas, en las que predomina el orden social, y las épocas críticas, en las que predomina el cambio y que son necesarias para pasar de una época orgánica a otra. Las épocas críticas surgen porque el ser humano es fundamentalmente activo y siempre desea progresar en el conocimiento y alterar el medio en que vive. Mientras las normas existentes en una sociedad permiten el desarrollo de esa tendencia, la sociedad es orgánica. Pero cuando esas normas comienzan a ser un estorbo para el desarrollo humano, entonces se produce una crisis que dará lugar a nuevas normas orgánicas. Esto tiene varias implicaciones: en primer lugar, no puede decirse que existan unas normas sociales ni unos modelos de organización válidos para cualquier época, cultura o sociedad. La única norma que puede considerarse común a toda sociedad humana es precisamente que la organización social debe maximizar las capacidades de conocimiento y producción del ser humano. En segundo lugar, esto implica que la estructura social, la cultura y las instituciones del antiguo régimen deben ser eliminadas y substituidas por otras acordes al desarrollo industrial.

Esas nuevas estructuras deben basarse en el conocimiento científico, y no en la tradición. Saint-Simon propone una nueva ciencia, la “fisiología social”, que en su opinión constituiría la cima de la ciencia moderna ya que se ocupa del organismo más complejo que existe, la sociedad humana. La organización científica de la sociedad, derivada de la “fisiología social”, consistiría en opinión de Saint-Simon en una pirámide en cuya cima deben encontrarse los científicos, ingenieros e industriales, que dirigirán la sociedad de acuerdo a principios científicos, estando a la base los obreros que deben llevar a cabo los proyectos diseñados por los científicos. La sociedad estaría, por tanto, dividida en dos clases, una directiva y otra productiva. El Estado se encargaría de distribuir equitativamente los bienes y de eliminar a los parásitos que pretenden vivir sin producir, pero no existiría plena igualdad de clases. Según Saint-Simon, esta igualdad es un absurdo, ya que los sistemas de ideas de los científicos que dirigen y de los obreros que realizan tienen que ser distintos: así, mientras los primeros se

³.- La vida de Saint-Simon es digna de un personaje de novela. De pequeño, se reveló contra sus padres porque se negaba a hacer la primera comunión, lo que le costó una etapa de reclusión en una institución religiosa, de la que se escapó. Participó en la guerra de independencia americana, y posteriormente en la revolución francesa, renunciando a su título nobiliario, a pesar de lo cual estuvo a punto de ser guillotinado. Se arruinó y rehízo su fortuna varias veces, y durante algunos periodos de su vida vivió literalmente en la miseria.

guían por leyes científicas y por la idea de “gravitación universal”, que reúne dichas leyes, los obreros se guían por creencias sentimentales como la idea de Dios (que según Saint-Simon es la traducción popular de la idea de “gravitación universal”). Saint-Simon llegó incluso a proponer la creación de un “nuevo cristianismo”, basado en la justicia social, la idea de fraternidad y una concepción panteísta del universo (es decir, que substituyera el tradicional Dios personal por la “gravitación universal”) y en el que la iglesia sería sustituida por el taller como lugar de culto.

Como veremos más adelante, el positivismo de Comte no es sino una copia de la utopía cientifista, pseudoreligiosa y antidemocrática de Saint-Simon. También en Marx encontraremos influencias de Saint-Simon, a pesar de las duras críticas que le dirigió tanto a él como a los continuadores de sus planteamientos, sobre todo a Comte. En la teoría de Marx acerca de la sociedad y la historia (el materialismo histórico) hay claras reminiscencias de Saint-Simon: ambos plantean que las sucesivas crisis y remodelaciones sociales se deben a un impulso independiente de los individuos, y no a las decisiones particulares de estos. Ambos identifican ese impulso con la tendencia a maximizar la producción, aunque la versión marxista es mucho más economicista que la saint-simoniana. Por otra parte, tanto Marx como Saint-Simon conciben la reforma social como algo realizado desde arriba, desde una estructura estatal que se encarga de distribuir las tareas y los bienes, a partir de normas basadas en el conocimiento científico. Pero contra el planteamiento de Saint-Simon, Marx concibe su sociedad socialista como una sociedad sin clases, lograda por el acceso al poder de los obreros y no por el sometimiento de estos a los industriales. Por otra parte, el elemento pseudoreligioso, presente no sólo en Saint-Simon sino en muchos otros socialistas utópicos, está totalmente ausente de la obra de Marx.



Pierre Joseph Proudhon (1809-1865) está considerado un precedente de las teorías anarquistas, y sus seguidores constituyeron la primera oposición a las tesis marxistas dentro de la 1ª Internacional. Proudhon fue obrero tipógrafo, y en su juventud participó en el movimiento sindical de los *compagnons*. Su educación fue autodidacta, y a la edad de treinta años consiguió una beca para estudiar en París. Allí conoció a Marx, con quien le unieron lazos de amistad hasta que Proudhon publicó *Sistema de contradicciones económicas, o filosofía de la miseria* en 1846. En ese libro, Proudhon atacaba la idea de un sistema social perfecto alcanzable a través de la planificación estatal, es decir, la teoría que por entonces estaba elaborando Marx. Este contestó publicando al año siguiente *Miseria de la filosofía*, en clara alusión a la obra de Proudhon, acusando a este de burgués y pseudosocialista.

El tema central del pensamiento de Proudhon, que heredaría después el anarquismo de Bakunin, es el rechazo de todo tipo de autoridad. La revolución social tiene que basarse en la total independencia de los individuos y en la organización voluntaria de estos a través del mutualismo, esto es, de un sistema en el que en lugar de competencia se da cooperación en busca de ventajas mutuas, y en el que todos son iguales en derechos, obligaciones y servicios.

Las comunidades organizadas de forma mutualista se unirían posteriormente en federaciones, en las que el poder político no se ejercería de manera centralizada: las decisiones no se toman en un organismo central, sino en las comunidades federadas y estas, de manera libre y voluntaria, llegan a acuerdos en vista al bien común. Esto supone que los Estados modernos son un impedimento para la revolución social, y por tanto deben desaparecer. Proudhon consideraba que el triunfo de los Estados centralizados a lo largo del siglo XIX era precisamente una prueba de que habían cumplido ya su función histórica y que se iniciaba su decadencia.⁴ A partir de esos Estados se desarrollarían comunidades agrícolas-industriales basadas en los municipios, autónomas y autosuficientes, que constituirían una federación libre a nivel europeo, y que en ningún caso debía transformarse en un macroestado.

De este modo, Proudhon consideraba que era el Estado, y no el capitalismo, el origen de la situación de miseria de la clase obrera. Proudhon sigue la teoría económica de Ricardo, y toma de este muchos conceptos (valor de uso, valor de cambio, beneficio, etc.), reconociéndole a la economía capitalista una capacidad creativa y productiva sin precedentes históricos. En una situación de libertad, esta economía tendería al beneficio mutuo. Pero en una sociedad estatal, el capitalista emplea los recursos coercitivos del Estado para imponer la explotación. Por ello, la solución a la situación social pasa por la desaparición del Estado que hace posible dicha explotación. Una vez que esta organización centralista haya sido sustituida por federaciones de productores libres cuyo interés estará en producir la mayor cantidad posible al mínimo coste, entonces la capacidad de producción del capitalismo se pondrá al servicio del interés social, y no al de los acumuladores de capital.

En realidad, Marx y Proudhon están mucho más cerca de lo que ellos mismos reconocían. Ambos partieron de la filosofía alemana y la economía inglesa para elaborar sus respectivas doctrinas. Ambos concedían un papel histórico al capitalismo y consideraban que la capacidad de producción de este era condición para lograr una sociedad equitativa. Ambos pensaban que el capitalismo no debía ser simplemente suprimido, sino superado (en un sentido muy hegeliano) por una nueva organización social que conservara lo positivo del sistema capitalista eliminando sus contradicciones. La gran diferencia radicaba en qué consistía esa nueva sociedad y cómo podía accederse a ella. Según Marx, el socialismo se alcanzaría por medio de la toma del poder estatal por parte de los obreros (la dictadura del proletariado), que implantarían un modelo económico basado en el conocimiento científico, que finalmente daría por resultado una sociedad perfecta, la sociedad comunista. Para Proudhon, en primer lugar, no había sociedad perfecta, ya que esta se encuentra en continuo movimiento (en este sentido, Proudhon es más “dialéctico” que Marx). Por otra parte, no será a través de una economía dirigida por el Estado, sino con la desaparición de este, como se logrará la justicia social. Esta diferencia bastó para producir un enfrentamiento entre anarquistas y marxistas que provocó el fracaso de la 1ª Internacional y que aún sigue existiendo entre estas dos doctrinas políticas.

⁴.- Esta manera de entender la historia está directamente basada en Hegel, en cuya filosofía Proudhon estaba muy interesado. Hegel consideraba que cada Estado era expresión de un espíritu de pueblo y de un momento histórico, y que una vez que alcanzaba su cenit, decaía para ser substituido por otro pueblo y otro tipo de Estado. Proudhon, partiendo de esa idea, considera que en el momento histórico que le tocó vivir es el Estado en sí mismo, y no sólo un tipo de Estado, el que está condenado a desaparecer.



El pensamiento socialista inglés se caracterizó por ser mucho más pragmático que el francés, centrándose ante todo en la lucha sindical y en la obtención de mejoras paulatinas. El primer pensador socialista inglés fue **Robert Owen** (1771-1858), prototipo burgués de hombre que se hace a sí mismo. Hijo de un tendero, tuvo que entrar a trabajar en una fábrica ya que el negocio familiar no daba para mantenerlo. A los veinte años, Owen era ya el director de la fábrica, y en 1797 propietario de su propio negocio, una fábrica textil en New Lanark (Escocia) Owen aplicó en esta fábrica un plan de mejora de las condiciones laborales de los obreros que demostró que era posible obtener grandes beneficios sin sobreexplotar a los trabajadores: se preocupó de que las condiciones higiénicas del lugar de trabajo fueran

adecuadas, estableció escuelas para los hijos de sus trabajadores, y un economato donde estos podían comprar los productos básicos con una rebaja del veinticinco por ciento (a pesar de lo cual, todavía obtenía beneficios de las ventas) La fábrica de New Lanark fue durante más de veinte años un modelo tanto en cuanto a las condiciones laborales como a la obtención de beneficios. Pero Owen no estaba aún satisfecho con lo que había conseguido, así que en 1828 dejó la empresa e invirtió su capital en la fundación en Pensilvania de una comuna, que fue un rotundo fracaso.

William Thompson (1775-1833) fue discípulo de Bentham, (el fundador del utilitarismo), y apoyó los proyectos comunistas de Owen. Thompson realizó una crítica sistemática de la economía política de Ricardo, aunque conservó buena parte de las leyes económicas que este había planteado, de una manera bastante semejante a lo que hizo Marx posteriormente (quien cita en sus obras a Thompson). Thompson aceptaba que la ley natural de la economía era la libertad de contratación y de comercio (lo que se conoce como libre cambio) y que esta era necesaria para la correcta marcha de la economía. Pero le dio la vuelta a la ley de hierro de Ricardo: según Thompson, toda la riqueza procede del trabajo, y de hecho el valor de una mercancía es proporcional a la cantidad de trabajo invertido en él. Este trabajo, como ya dijieran Locke o Smith, es la base sobre la que se establece el derecho natural a la propiedad. En consecuencia, el trabajador tiene derecho a la propiedad completa de todo aquello que produce. Sin embargo, en el sistema de producción industrial, no se respeta ese derecho, de manera que una parte cada vez mayor del valor producido se le resta al salario y se acumula como capital. El resultado es que la riqueza aumenta, pero se distribuye de manera desigual, empobreciéndose cada vez más los obreros y enriqueciéndose desmedidamente las clases privilegiadas. Aunque el capitalista tiene derecho a un beneficio, según Thompson dicho beneficio no debe ser más que un mínimo de subsistencia que permita mantener el capital. Es el beneficio del capitalista, y no el salario del trabajador, el que debe mantenerse en niveles mínimos para que la economía funcione según las leyes naturales. Como puede verse, es justo



lo contrario de lo que planteó Ricardo. Los planteamientos de Marx serán bastante parecidos: Marx también considerará que todo el valor añadido a los productos procede del trabajo, y que la retención de parte de este por el capitalista constituye un beneficio ilegítimo. Como Thompson, Marx advirtió de los peligros que suponía para la economía una constante acumulación de capital y negó que dicha acumulación constituyese la ley natural de la economía. Pero a diferencia de Thompson, que centró sus planes de reforma en la actividad de comunas como las propuestas por Owen, Marx concibió una reforma global liderada por el Estado.



3. El positivismo de Comte.

Augusto Comte (1798-1857) realizó estudios en la Escuela Politécnica de París, de la que fue expulsado en 1814, antes de obtener el título, por sus ideas republicanas. Poco después fue contratado en calidad de secretario por Saint-Simon, con quien permaneció siete años, colaborando en algunas de las obras de este y en la revista que publicaban sus discípulos, "Le producteur". La influencia de Saint-Simon en la doctrina de Comte es inmensa, y en muchos aspectos puede considerarse como una mera versión de esta, aunque Comte no hubiese estado de acuerdo con este punto de vista. De hecho, cuando Comte y Saint-Simon rompieron toda relación en 1823, Comte acusó a su maestro de haberle robado todas sus ideas y plagiar sus

textos. Lo más probable es que se tratase de un delirio del joven secretario, que poco después tuvo que ser internado en una clínica por depresiones melancólicas y megalomanía (según el diagnóstico de la época) A pesar de todo, Comte elaboró su propio sistema, al que denominó "positivismo". Esta doctrina pretendía reunir en un sistema jerárquico el conocimiento científico, hasta alcanzar la ciencia de la sociedad, para la que Comte inventó el término que se utiliza actualmente, "sociología". Una aspiración que recuerda poderosamente a Hegel, y que precisamente se enfrenta al sistema de este, ya que el positivismo es radicalmente antidealista y antimetafísico. En este sentido, es decir, como promotor de una epistemología que rechazaba la mera especulación filosófica y que identificaba el conocimiento con los hechos y la predicción a partir de leyes científicas, Comte tuvo una gran influencia en su época, ya que esta será la actitud más habitual ante el conocimiento en la Europa decimonónica. Pero junto a este planteamiento epistemológico, Comte defendió una utopía antidemocrática, muy parecida a de Saint-Simon, y una "religión positiva" que llegó a desarrollar hasta extremos ridículos. Estos elementos de su doctrina, sobre todo el último, fueron rechazados por la mayoría de sus seguidores. Comte los desarrolló en la última época de su vida, cuando sus crisis y delirios se habían agravado, especialmente después de la muerte de su amante Clotilde de Vaux, quien, según sus propias palabras, le inspiró la "religión de la humanidad" y a la que divinizó identificándola con el "Gran Ser".

El punto de partida de Comte es una noción de progreso necesario, muy semejante a la planteada por Saint-Simon, vinculada a una ley histórica. Tal ley es la conocida como “**teoría de los tres estadios**”, la cual supone que la historia humana es un progreso basado en las formas de conocimiento. Cada una de las formas de conocimiento por las que pasa la humanidad implica una forma de sociedad, y según Comte estas son las mismas etapas por las que pasa el individuo en su proceso de maduración. Estos tres estadios son los siguientes:

- i) Estadio **teológico** (o ficticio): Es el punto de partida necesario para el conocimiento, en el cual por medio de la imaginación se buscan explicaciones a la naturaleza en seres sobrenaturales. Dentro de este estadio existen a su vez etapas, comenzando por el fetichismo (en los objetos existen una cantidad innumerable de entes sobrenaturales) continuando por el politeísmo (varios seres sobrenaturales controlan el mundo desde fuera de este) y finalizando en el monoteísmo (los seres sobrenaturales se reducen a uno solo). Esta forma de conocimiento se corresponde con una sociedad agrícola, dominada militarmente por la aristocracia y espiritualmente por los sacerdotes.
- ii) Estadio **metafísico** (o abstracto): Es un estado de transición que arranca de la crítica al monoteísmo. En este estadio los fenómenos se explican recurriendo a “entidades metafísicas”, esto es, a ideas abstractas, y se sigue pretendiendo obtener un conocimiento absoluto. Por contra de lo que pudiera parecer, Comte no se está refiriendo con este estadio a los inicios de la metafísica en Grecia ni a la filosofía medieval, sino a la filosofía moderna, esto es, la que arranca con Descartes. En su opinión, esta es una filosofía fundamentalmente negativa, basada en la crítica a la fase teológica anterior, y socialmente vinculada a la burguesía. El modelo social de este estadio se vincula con lo que Comte denomina “doctrina de los pueblos”, y que no es sino la teoría del contrato social que supone que la sociedad se funda sobre unos derechos naturales. Esta etapa es una época de crisis, desorganización social y revoluciones, que finalmente acaban desembocando en la anarquía, momento que para Comte está representado por la revolución francesa.
- iii) Estado **positivo** (o científico): Este es el punto de llegada del conocimiento y por tanto de la historia, que ya permanecerá fija en él. El conocimiento positivo renuncia a las entidades metafísicas, y se dedica única y exclusivamente a los hechos positivos, esto es, observables. En esta etapa, se renuncia al conocimiento absoluto, esto es, a las explicaciones globales y últimas típicas de la metafísica, que son sustituidas por explicaciones científicas, positivas. Por tales se entienden aquellas que son capaces de sistematizar la regularidad de los fenómenos y por tanto de predecir estos. En realidad, se trata del viejo principio newtoniano (“*hypotheses non fingo*”) llevado al extremo: la función de la ciencia es explicar “cómo” ocurren los hechos, no “por qué” ocurren, ya que esto (es decir, las explicaciones metafísicas) no son hechos positivos, no son fenómenos, y en consecuencia no pueden ser conocidos. Además, esta ciencia positiva se caracteriza por ser útil: su intención exclusiva es descubrir regularidades que permitirán predecir y manipular el ambiente. O sea, que el fin de la ciencia no es la contemplación del mundo, sino la técnica, o sea, la transformación del mundo. Con este estadio se corresponde un modelo social basado en la ciencia. Ese modelo será precisamente la utopía positivista de Comte, pero antes de describir esta hay que explicar cómo se obtiene el conocimiento científico que permitirá la construcción de dicha utopía.

Comte centraba su obra en la pretensión de crear una filosofía que permitiera el establecimiento del estado positivo. Para ello, la filosofía tenía que convertirse en ciencia, y ante todo tenía que alcanzarse el estado positivo, o sea científico, acerca de los hechos sociales, creando para tal disciplina el término de “sociología” (que no es sino una versión de la “fisiología social” de Saint-Simon). Como hemos visto, lo que Comte entiende por ciencia positiva es la investigación que renuncia a establecer las causas y se limita a formular leyes que permiten la previsión, o sea, las predicciones, y con ello tiene una utilidad práctica en el dominio de la naturaleza por parte del hombre. Comte plantea que las distintas ciencias han ido alcanzando sucesivamente el estadio positivo a lo largo de la historia, siguiendo un orden de creciente complejidad. Así, la primera ciencia en alcanzar el estadio positivo fue la matemática, que trata sobre el objeto más simple posible, la cantidad abstracta. Le siguieron la astronomía, la física, la química y la biología. La última de estas ciencias es la que se ocupa del fenómeno más complejo que existe en la realidad, la sociedad humana. Esa ciencia sería la “sociología”⁵, y la intención de Comte es precisamente fundar esta disciplina. Cada una de estas ciencias engloba a las anteriores (lo cual recuerda poderosamente al sistema hegeliano), con lo cual la “sociología” sería el resumen de todas las ciencias. Una vez alcanzada esta ciencia superior, las demás no deben ser cultivadas sino en lo estrictamente necesario, siempre con vistas a la utilidad y nunca meramente para obtener conocimientos teóricos sobre el mundo. De hecho, en su utopía social se prohíbe la libertad de investigación: los científicos deben investigar sólo lo útil, y no deben introducir innovaciones peligrosas, es decir, no deben poner en cuestión los conocimientos anteriores. El parecido con la ciudad ideal de Platón, también basada supuestamente en el conocimiento pero en la que se prohibía toda innovación en el mismo, es notable.

La sociología que propone Comte se divide a su vez en estática social y dinámica social, cada una de las cuales se ocupa de una de las dos nociones centrales ene. Estudio de la sociedad: orden y progreso. Del último se ocupa la ley de los tres estadios. La estática será el estudio de la relación necesaria que tienen entre sí las distintas partes del sistema social, permitiendo así la sociología la construcción de un orden estable y definitivo, que libere a la sociedad de su tendencia a la disgregación. Comte propone un modelo social en el que el poder temporal sería ejercido por una comisión de industriales, y el poder espiritual por los sabios (es decir, los sacerdotes de la religión positivista de la que hablaremos a continuación) La clase obrera, como en el caso de Saint-Simon, se limita a llevar a la práctica los proyectos diseñados científicamente por los industriales. Como puede verse, se trata de una utopía conservadora y antidemocrática. De hecho, Comte considera a la revolución de 1789 como el resultado de los fenómenos centrífugos originados por la crítica metafísica, y la salida a la situación creada por esta pasa por la restauración de un poder espiritual, que primeramente será una síntesis del sistema de las ciencias, y posteriormente una síntesis religiosa. Del mismo modo que considera a cada ciencia meramente como un paso necesario para alcanzar la ciencia siguiente, llegará a afirmar, en el último periodo de su obra, que el conjunto de la ciencia, incluida la sociología, sólo es un paso necesario para el establecimiento de una nueva religión.

Comte considera que el problema social no se resuelve por medio de la reforma económica y/o política, sino tan sólo por medio de la reforma moral, y afirma que un cambio en las creencias produce inmediatamente un cambio en las costumbres. Dicho cambio se

⁵ .- Nótese que no aparece la “psicología”. Comte considera que el individuo como tal sólo es un hecho biológico, y que los procesos superiores del ser humano, como el conocimiento, el pensamiento, la producción, etc., son en realidad sociales, y deben estudiarse socialmente, no individualmente. Para él, la noción de individuo y de mente era una ilusión producida por la metafísica. Lo único que existe como hecho concreto es la sociedad, y los individuos, tomados aisladamente, no son sino una abstracción.

realizaría como un cambio religioso, en el cual se toma el cristianismo y se le da una nueva interpretación “científica” (de nuevo, el paralelismo con Hegel es palpable) La última etapa de la obra de Comte está marcada precisamente por una acentuación de la presencia de la religión en su sistema. Entre 1851 y 1854 publica “Sistema de política positiva que instituye la religión de la Humanidad”, y en 1852 el “Catecismo positivista”, títulos ambos suficientemente clarificadores. En esta etapa, Comte convierte la filosofía positiva en religión positiva, destinada a fundar la unidad dogmática, cultural y práctica de la humanidad, rota por el estado metafísico. En esta religión, el lugar de Dios es ocupado por el concepto de Humanidad⁶, que no es biológico sino histórico, constituyendo la divinización de la tradición y la subordinación de los vivos a los muertos. La clave de esta nueva religión es la afectividad, y en su catecismo Comte se entretuvo en ritualizar emocionalmente toda la práctica cotidiana de su época, fabricando así una religión desteologizada y reducida a ritos sociales, considerados como los “hechos” de la práctica religiosa. Esta emocionalización está a su vez basada en el dogmatismo científico de Comte (para él la ciencia era fuente de dogmas, es decir, de creencias que guiaban el comportamiento) y en la visión romántica de la ciencia que constituye el eje de su positivismo. Esta religión social elimina, como se hizo en lo político, la subjetividad pensante, en beneficio de las creencias dadas por la colectividad científica. Tanto su sociología como su religión no son sino una lucha directa contra el individualismo liberal y el pensamiento abstracto, ambos aspectos derivados del pensamiento metafísico. Y del mismo modo que según Comte este último tipo de pensamiento representó una rebelión de la razón contra el corazón, la vuelta a una sociedad orgánica, cohesionada y con creencias comunes, sólo puede resolverse haciendo que a su vez el corazón se revele contra la razón, haciendo que la ciencia y la estructura social sean “emocionales”.

Algunos de los discípulos de Comte siguieron esta línea religiosa, pero lo más común fue la postura de Emile Littré (1801-1881), que rompió con Comte en 1852 precisamente a causa del giro religioso dado por este. Desde entonces, Littré se proclamó ateo, considerando que el ateísmo era la única “religión” que convenía a la filosofía positivista. Littré insistió en que la filosofía debía someterse al mismo método que las ciencias positivas, y por ello eliminar de su seno cualquier concepción trascendente o sobrenatural. Será este tipo de positivismo, que elimina los elementos religiosos y utópicos de la teoría de Comte (aunque conserva la relación entre desarrollo científico y progreso social) y se centra tan sólo en la lucha contra la metafísica y el idealismo, el que influirá enormemente en la mentalidad decimonónica.

⁶ .- Esto es lo mismo que propuso Feuerbach, aunque este último no se dedicó a diseñar los templos, vestiduras sacerdotales y rituales de esa nueva religión, cosa que sí hizo Comte, que además se nombró a sí mismo sumo sacerdote y convirtió a su difunta amante en diosa.

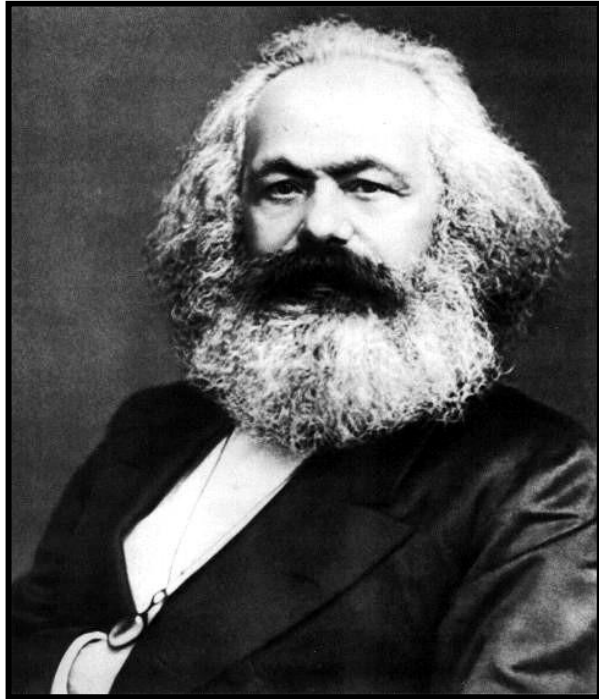
3. El materialismo histórico de Marx

El marxismo es mucho más que la obra de Karl Marx. Se trata de una corriente filosófica y de un movimiento político en el que existen muchas variantes. Los planteamientos de Mao TseTung, Che Guevara, o Tito, por poner sólo algún ejemplo, son en realidad muy diferentes, aunque todos ellos se consideran marxistas. Desde el punto de vista más estrictamente filosófico, corrientes como la Escuela de Frankfurt o la Diamat soviética son igualmente marxistas, pero opuestas entre sí.

Por otra parte, en todas estas doctrinas marxistas existen tesis que Marx no defendió, y muchas de ellas probablemente hubiesen sido rechazadas por él, ya que no son coherentes con sus teorías.

Sin ir más lejos, el marxismo-leninismo (que es la teoría que, desde la revolución rusa, se identifica comúnmente como el marxismo “oficial”) realiza un análisis sobre el cambio revolucionario que es opuesto en muchos puntos a afirmaciones explícitas de Marx. Incluso el materialismo dialéctico, una teoría creada por Engels, que fue estrecho colaborador de Marx y coautor de muchas de sus obras, es probable que no hubiese sido aceptada por Marx.

Nosotros nos centraremos en el pensamiento filosófico de Karl Marx, y no en la corriente marxista, dado que este manual es una historia de la filosofía.



3.1. Biografía

Karl Marx nació en Tréveris en 1818. Toda su familia era judía, pero su padre, que era jurista y ocupaba un cargo administrativo en el gobierno prusiano, tuvo que convertirse al protestantismo (y bautizar a todos sus hijos) a partir de 1815, pues tras el Congreso de Viena las leyes prusianas prohibieron que los judíos ocuparan puestos en la administración. En 1835, Marx inició los estudios de Derecho en la universidad de Bonn, fundamentalmente para complacer a su padre, ya que él estaba más interesado en la historia, la filosofía y la economía, disciplinas todas estas que empezó a estudiar por su cuenta mientras se encontraba en Bonn. Finalmente, Marx abandonó los estudios de Derecho, doctorándose en filosofía por la universidad de Berlín (la misma en la que había tenido su cátedra Hegel) en 1841. En esta universidad Marx entró en contacto con la izquierda hegeliana.

Tras acabar sus estudios, Marx empezó a ejercer como periodista, consiguiendo en 1842 el puesto de director de la “Gaceta renana” (“Rheinische Zeitung”), una publicación que se distinguía por su ideología antiabsolutista. En esta revista escribiría Marx sus primeros artículos sobre cuestiones políticas y económicas. La Gaceta Renana fue cerrada en 1843 por orden del gobierno prusiano, y en ese momento Marx decidió trasladarse, junto con su mujer Jenny⁷, a París. Allí entró en contacto con diversos grupos socialistas y comunistas, conociendo

⁷ .- Jenny von Westphalen, la esposa de Marx, era hija de un barón y miembro del gobierno prusiano. El padre, por supuesto, se opuso al matrimonio, que sólo pudo celebrarse tras la muerte de este, en 1843. Años más tarde, cuando Karl y Jenny vivían en Londres y Marx ya era uno de los principales promotores de la 1ª Internacional, el hermano de Jenny ocuparía un cargo de ministro en el gobierno prusiano.

personalmente a Proudhon, a Bakunin y a Friedrich Engels⁸. Con este último iniciaría una profunda amistad y una colaboración estrechísima. Muchas de las obras de Marx están escritas en colaboración con Engels, en especial aquellas que están concebidas como panfletos dirigidos al gran público, como el “Manifiesto comunista” de 1848 (Engels se mostró siempre como un publicista mucho más hábil que Marx, que es muy superior a Engels como teórico, pero cuyo estilo es a menudo excesivamente prolijo y oscuro)

Poco después, en 1845, Marx fue expulsado de Francia a causa de su activismo político. Se refugió en Bruselas, donde se afilió a la “Liga de los Justos”, que en 1847 cambió su nombre por el de “Liga de los Comunistas”, encargando la redacción de su manifiesto a Marx y a Engels. Este se publicó en 1848, pocos días antes de que estallara la revolución en Francia. Durante la oleada revolucionaria de ese año, Marx regresó a Alemania y fundó en Colonia un periódico, el “Nuevo Diario Renano” (en colaboración con Engels), de muy breve existencia. Tras el fracaso de la revolución en Alemania, el periódico fue cerrado y Marx nuevamente expulsado del país. Se refugió en Londres, donde permanecería hasta su muerte.

En Londres Marx llevó una existencia bastante miserable, sobreviviendo gracias a sus colaboraciones con los periódicos, especialmente el New York Tribune, que lo contrató como colaborador estable en 1851. Marx perdería ese contrato en 1861, a causa del comienzo de la guerra de Secesión en U.S.A., pero para entonces la ayuda económica que le prestaba Engels ya le permitía mantenerse a él y a su familia, aunque sin muchas comodidades. Durante este periodo, Marx comenzó a acudir a la biblioteca del Museo Británico para realizar las investigaciones en economía que culminarían años después en la publicación de “El Capital”.

En 1864, aprovechando la presencia en Londres de obreros de toda Europa, que habían sido enviados a estudiar los avances tecnológicos que se presentaban en la exposición universal de ese año, se fundó la A.I.T., también conocida como I Internacional. Marx fue elegido miembro del comité de la A.I.T. y participó en la redacción de los estatutos, aunque en un primer momento la A.I.T. estaba dominada por los partidarios de Proudhon. En 1867 publicó el primer tomo de su obra más importante, “El Capital”, en la que critica la economía política clásica en la que se basaba el capitalismo y realizaba un análisis en términos económicos del funcionamiento del capitalismo y de cómo se podía producir el paso de este al socialismo. Entretanto, Marx había ido ganando adeptos dentro de la A.I.T., a costa de los proudhonistas, aunque inmediatamente encontró un nuevo rival en los anarquistas de Bakunin.

Cuando se produjo la revolución de la Comuna de París, en 1871, Marx la apoyó con numerosos artículos, e insistió en que la A.I.T. la secundara, aunque no se trataba de una insurrección surgida de dicha organización. Sin embargo, Marx consideró muy pronto que la Comuna había sido un error, en el sentido de que se había producido de una manera muy desorganizada. A pesar de todo, Marx siguió defendiendo la revuelta incluso después de su fracaso, y la consideró (en su panfleto “Las guerras civiles de Francia”) como un anticipo de la revolución generalizada que tenía que ocurrir, pero también como una advertencia de lo que puede pasar si esa revolución no está suficientemente organizada. A partir de esta época, Marx insistirá cada vez más en su teoría de la “dictadura del proletariado” como única vía para lograr el socialismo.

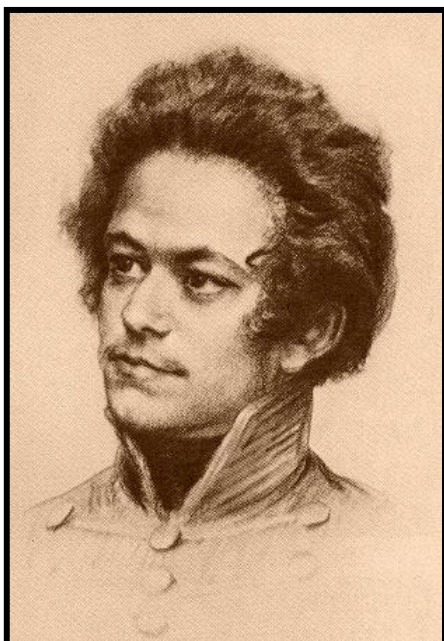
⁸ .- Friedrich Engels (1820-1895) era hijo de un industrial alemán que también tenía una fábrica en la ciudad británica de Manchester. En esta trabajó Engels como ejecutivo, al tiempo que publicaba artículos socialistas bajo pseudónimo. Gracias a este trabajo, Engels dispuso de una solvencia económica que nunca tuvo Marx, y de hecho en varias ocasiones Engels tuvo que mantener a este último y a toda su familia.

El fracaso de la Comuna, y la represión de los movimientos socialistas que se produjo a continuación, no sólo en Francia sino en toda Europa, acabó dando al traste con la A.I.T. Los partidarios de Marx y los de Bakunin se enzarzaron en acusaciones mutuas, achacándose no sólo la responsabilidad del fracaso de la revuelta, sino incluso tachándose de colaborar con la policía para destruir la A.I.T. Finalmente, Bakunin fundó en 1872 la Alianza de la Democracia Socialista, que agrupaba a los grupos anarquistas al margen de la A.I.T. Acto seguido, Marx consiguió que Bakunin y sus partidarios fueran expulsados de la A.I.T. A propuesta de Marx y Engels, el Comité de la A.I.T. se trasladó de Londres a Nueva York, pero ese intento de salvar la organización, alejándola de los países donde el anarquismo tenía mucho peso (como Italia, España o Suiza) no consiguió evitar que esta se disolviera en 1876.

Una vez desaparecida la I Internacional, Marx centró su actividad política y polémica en los procesos de construcción de los diferentes partidos socialistas, prestando especial atención a los partidos ruso y alemán, y criticando siempre lo que él consideraba dos extremos igualmente erróneos: el recurso a actos violentos⁹, que defendían los anarquistas, y el reformismo que pretendía lograr el socialismo no por medio de una revolución que cambiase totalmente la estructura económica, sino a través de pequeños cambios realizados desde el interior del sistema capitalista. Entretanto, continúa trabajando en los siguientes volúmenes de “El Capital”, que no llegará a ver publicados. En 1881, muere Jenny, y en 1883, Marx. Engels se ocupará de reunir los apuntes de su amigo y publicará la segunda y tercera parte de “El Capital” en 1885 y 1894, respectivamente.

La obra de Marx está determinada por tres influencias fundamentales, la filosofía hegeliana y sus derivados (en especial, la izquierda hegeliana), el socialismo de la primera mitad del siglo XIX, fundamentalmente el de origen francés, y al que Marx llamará peyorativamente utópico, y finalmente la economía política clásica, es decir, las teorías económicas que constituyen la base del capitalismo y que fueron elaboradas fundamentalmente por Smith y Ricardo. De cada una de estas fuentes Marx toma algo y critica algo, de manera que la obra de Marx puede ser expuesta precisamente como una sucesiva crítica a estos tres modelos. Además, aunque el elemento socialista y el elemento economicista se encuentran presentes en la obra de Marx desde el principio, existe una evolución en su pensamiento que va desplazando el centro de interés y la forma de expresión del mismo: en un primer momento, Marx hace fundamentalmente filosofía, criticando el idealismo hegeliano y el materialismo de Feuerbach, aunque tenga intenciones políticas; poco a poco, la cuestión política y la discusión con las otras formas de socialismo va ocupando el centro de sus doctrinas. En este momento, Marx ya tiene claro que es la economía la que explica la sociedad, y no a la inversa, pero aún no ha desarrollado dicha teoría por medio de leyes económicas. Ese cometido lo abordará en Londres, a partir de 1851, con la redacción de su obra más importante, “El Capital”, para la cual tuvo que estudiar y criticar la economía clásica británica. Este será precisamente el orden que emplearemos para exponer la filosofía de Marx: en primer lugar, trataremos de su relación con la filosofía alemana y de los conceptos marxistas que más directamente derivan de ella; a continuación estudiaremos sus críticas a los otros socialismos y la alternativa que Marx propone, la teoría conocida como “materialismo histórico”; y finalmente, abordaremos la crítica que Marx realiza, ya en términos económicos, al sistema capitalista.

⁹ .- Marx no se oponía al uso de la violencia, e incluso escribió algunas páginas aprobando y hasta alabando varios magnicidios. Pero consideraba que el socialismo se lograría por medio de una rebelión popular, y no a través de las actividades terroristas de un grupo reducido de activistas.



3.2. La crítica a la filosofía alemana

3.2.1. La crítica al idealismo hegeliano

Ya durante su época de estudiante, Marx empezó a considerar que la filosofía estaba radicalmente equivocada, ya que se limitaba a especular acerca de la realidad, cuando, en opinión de Marx, lo importante era la transformación de dicha realidad, y no su descripción teórica.¹⁰ Decidido a atacar el papel que la filosofía jugaba en la sociedad de su época, Marx tenía necesariamente que comenzar por aquella forma de filosofía que se había convertido en la filosofía académica del Estado prusiano, y que ya estaba siendo duramente atacada por autores como Feuerbach, es decir, el idealismo hegeliano. Una de sus primeras obras, “Crítica de la filosofía hegeliana del derecho”, de 1843, se ocupa precisamente de este tema.

Marx rechaza la identificación de pensamiento y realidad que constituye la base del idealismo hegeliano (recordemos que Hegel afirmaba que “todo lo racional es real y todo lo que es real es racional”). Esa identificación supone que la esencia de la realidad es fundamentalmente pensamiento, que toda la realidad no es sino expresión de la Idea (que, recordemos, representa el Absoluto en el terreno de la Lógica). A partir de esta noción central, los idealistas extraen las siguientes consecuencias: i) la naturaleza, esto es, la realidad material, procede del pensamiento (Idea) y sus cambios (o sea, su desenvolvimiento dialéctico) están determinados por la lógica interna de dicho pensamiento; ii) lo que caracteriza al ser humano, su esencia, es el ser autoconsciente, esto es, ser Espíritu (recuérdese que el espíritu era la Idea consciente de sí misma); iii) en el plano social (a cuyo estudio Hegel denominaba “Espíritu objetivo”) el Estado es la expresión máxima de la Idea. Aplicando al estado la afirmación básica de que “todo lo real es racional”, se concluye que todo Estado es racional por el hecho de existir, y que la miseria social no es sino un momento necesario (y por tanto, justificado) en el desarrollo dialéctico del Espíritu. Como puede verse, este punto de vista del idealismo implica una total aceptación del orden social y político existente; iv) finalmente, el idealismo concibe la filosofía como contemplación teórica. Recuérdese que la última parte del sistema hegeliano, el Espíritu Absoluto, concluía precisamente con la filosofía, que era la disciplina en que la Idea se hacía totalmente consciente de sí misma. Del mismo modo que se consideraba que lo esencial del ser humano era la autoconciencia, los idealistas plantearán que la filosofía, síntesis y culmen de todo conocimiento, consiste en autocontemplación de la Idea, en pensamiento consciente de sí mismo.

Marx propone dar la vuelta a todas estas conclusiones. Respecto a i), Marx opta por el materialismo, y afirma por tanto que es el pensamiento el que procede de la realidad material, y no a la inversa. Los cambios dialécticos no se producen porque exista una Lógica predeterminada, sino como consecuencia de las relaciones materiales que existen en la realidad; ii) el hombre está dotado de conciencia, por supuesto, pero esta no constituye su

¹⁰.- Nótese que aquí Marx está utilizando un punto de vista semejante al del positivismo: lo importante no es el conocimiento en sí mismo, sino el conocimiento que sirve para hacer algo. Se trata de una visión muy típica de la mentalidad decimonónica, que rechaza la especulación metafísica y asume como modelo de conocimiento la ciencia, mucho más “práctica”.

característica fundamental. La esencia del ser humano, lo que lo hace tal, es su capacidad para transformar el medio material en que se encuentra, es decir, su capacidad de “trabajo”. La actividad principal del hombre es por tanto “práctica” (transformar la realidad) y no “teórica” (contemplar la realidad) y de hecho Marx afirma que la teoría, lo que el hombre piensa, depende de lo que el hombre hace y del medio en que se encuentra, y no a la inversa (es decir, lo que el hombre hace no depende de lo que piensa) En el terreno social eso significa que los cambios históricos no se producen por cambios en el pensamiento (como creían Hegel o Comte) sino por cambios en la base material de la sociedad, esto es, en la economía; iii) en el terreno político, Marx no acepta que todo lo que exista sea racional por el solo hecho de existir, y concretamente plantea que la existencia de una clase que no realiza las potencialidades de la esencia humana (porque no es dueña de su trabajo, como veremos más adelante), es decir, la existencia del proletariado, contradice la racionalidad del sistema político. Marx interpretará la famosa frase de Hegel de una manera muy distinta, y considerará que para que la existencia de algo esté justificada, debe ser racional. Por tanto, toda realidad que no sea racional (en este caso, el sistema político y económico que excluye a la clase proletaria) debe ser transformada; iv) por último, y de acuerdo con su visión de la esencia humana, Marx planteará que la finalidad de la filosofía no es la contemplación de la realidad, sino su transformación. El saber en general (en el que se incluye la filosofía) no es sólo teoría, ni principalmente teoría, sino praxis: la función del saber es la transformación del medio.

A pesar de todas estas críticas, Marx no rechaza completamente la filosofía hegeliana. En su opinión, la metodología empleada por Hegel, la dialéctica, es fundamentalmente revolucionaria. Al considerar que la realidad consiste en su desarrollo dialéctico, Hegel estaba afirmando que dicha realidad no es algo fijo y determinado, y por tanto que puede ser transformada. Marx rechazará de plano la interpretación idealista de la dialéctica, que convierte al Espíritu en el motor de los cambios, pero admitirá la dialéctica como estructura de la realidad y del conocimiento. Como ya hicieron antes que él los pensadores de la izquierda hegeliana, Marx se apropia del método dialéctico, y prescinde del sistema hegeliano y de su idealismo.

3.2.2. La crítica al materialismo de Feuerbach.

Marx comenzó su andadura filosófica dentro del grupo de la izquierda hegeliana, pero pronto empezó a criticar también las posturas de los autores de esta corriente, al considerar que en ellos quedaban restos de idealismo, y que por tanto sus críticas al hegelianismo eran acertadas, pero insuficientes. En 1845, Marx escribió varias obras (en colaboración con Engels) que atacaban las posturas de la izquierda hegeliana: “La sagrada familia”, en la que analizaba la postura antiteológica de Bruno Bauer, y denunciaba que no era sino otra forma de conservadurismo e idealismo porque no admitía que la realidad pudiese cambiarse¹¹; “Tesis sobre Feuerbach”, cuyo contenido estudiaremos a continuación, y “La ideología alemana”, en la que se criticaba a toda la filosofía alemana reciente, de Hegel en adelante.

Feuerbach había criticado el idealismo de Hegel, como vimos en el tema anterior, y se consideraba a sí mismo como un materialista. Marx se entusiasmó al principio con el punto de

¹¹.- Bauer no sólo rechazaba la religión, sino también cualquier tipo de filosofía que se basase en un “mas allá”. Según Bauer, la noción de historia surgida del romanticismo implicaba un “más allá histórico”, y por tanto debía ser eliminada. En esta concepción de la historia, incluía a todos los movimientos socialistas y revolucionarios, que planteaban cambios sociales y políticos en función de un modelo de sociedad utópico, que por definición no existía. Bauer llegó a afirmar que todas las reformas eran en realidad inútiles pues se basaban en una ilusión, y por ello fue derivando cada vez más hacia el conservadurismo. Años después de la publicación de la crítica que le hizo Marx, Bauer se convirtió en un defensor del estado autoritario prusiano.

vista de Feuerbach, pero pronto le pareció que esa forma de materialismo era insuficiente y que contenía en realidad un idealismo soterrado. Expuso sus objeciones en once tesis, que pueden resumirse del siguiente modo:

- Todos los materialismos anteriores (lo cual incluye el materialismo de los griegos¹², el de los siglos XVII y XVIII y también el de Feuerbach) son mecanicistas, y han cometido el error de pensar la realidad como objeto (regida por causas mecánicas siempre exactamente iguales), en lugar de pensarla como proceso, como desarrollo histórico. La filosofía hegeliana introdujo la dialéctica, y con ella la noción de que lo real es proceso (es sujeto) aunque consideraba este proceso de manera idealista. Según Marx, hay que eliminar el idealismo, pero no la dialéctica que considera lo real como proceso. En su opinión, Feuerbach no fue capaz de mantener este hallazgo de Hegel, y regresó a un materialismo simplista que cree que la realidad es perpetua repetición de lo mismo.

- La síntesis de objeto y sujeto, de circunstancias que nos determinan y de libertad creativa es precisamente la praxis, esto es, la capacidad que tiene el hombre para transformar la realidad gracias a su trabajo. Para superar el idealismo hegeliano (en el sentido de superación dialéctica) es necesario plantear una filosofía que se centre en la praxis, ya que esta es la superación (síntesis) del subjetivismo del idealismo y del objetivismo del materialismo mecanicista. Según Marx, Feuerbach no realizó esta superación, sino que se limitó a desechar el sistema hegeliano, declarándolo falso, pero sin demostrar dónde estaban sus errores y sin conservar, en el interior de una nueva filosofía, los aciertos del hegelianismo.

- Feuerbach se centró en la alienación religiosa, por medio de la cual la realidad terrenal, la única que existe, se negaba a sí misma y se proyectaba en un supuesto reino espiritual y celestial. Pero según Marx, esa alienación religiosa no es la alienación principal, sino que es el producto de las condiciones sociales y económicas. Y si la alienación religiosa es una consecuencia de dichas condiciones, no se logrará un cambio social simplemente eliminando la religión, o substituyéndola, como hace Feuerbach, por una religión de la humanidad, sino que habrá que eliminar las condiciones que provocan la alienación religiosa, que no son otras sino las condiciones económicas. Para cambiar la conciencia del hombre hay que cambiar sus condiciones materiales de existencia, y plantear un cambio que afecta sólo a la conciencia, como hace Feuerbach, no es sino una forma sutil de idealismo.

- En la teoría de Feuerbach, la noción de Dios no era sino la proyección de la esencia humana, y para eliminar la alienación religiosa este autor proponía sustituir a "Dios" por dicha esencia de la humanidad. Pero Marx considera que esa esencia es una generalidad abstracta que no tiene en cuenta las condiciones históricas y sociales (que olvida, por tanto, el descubrimiento fundamental que supone la dialéctica hegeliana) y por tanto que elimina las características de cada ser humano individual. Además, la esencia de la humanidad de Feuerbach consiste fundamentalmente en autoconciencia, en pensamiento, y es por tanto un resto de idealismo, aunque se proclame a sí misma materialista. En opinión de Marx la auténtica esencia del ser humano es su capacidad de transformar la realidad (o sea, el trabajo) y por eso los individuos sólo pueden ser comprendidos a través de las relaciones económicas y sociales que establecen entre sí, y no en referencia a una supuesta esencia genérica de toda la humanidad.

¹².- La tesis doctoral de Marx se tituló "Diferencias entre las filosofías de la naturaleza de Demócrito y Epicuro" y trataba precisamente del materialismo griego.

- En conclusión, la doctrina de Feuerbach comete el mismo pecado que el resto de la filosofía: se dedica a interpretar teóricamente el mundo, centrándose en una actitud contemplativa, en lugar de dedicarse a transformar el mundo, que es, según Marx, la función de todo saber.

3.2.3. La crítica a las ideologías

Las críticas anteriores, extensivas al conjunto de la filosofía y de la religión, se pueden resumir en el concepto de “ideología”. Una ideología es, en la terminología marxista, una teoría o conjunto de creencias que distorsiona la realidad social con el objetivo de justificarla y hacerla aparecer como una situación “natural”. Estas ideologías proceden de las relaciones económicas¹³, siendo las ideologías predominantes de cada época histórica las que se corresponden con la clase dominante. No se trata de que esta, conscientemente, se proponga elaborar una teoría que justifique su situación de ventaja como explotadores, sino que espontáneamente concibe el mundo de tal manera que aparezca como natural la situación social que les beneficia. Estas ideologías, que se producen socialmente, se imponen a los diferentes individuos, a los explotados haciéndoles aceptar como natural su condición de explotados, y a los explotadores permitiéndoles ejercer como natural su dominio.

La religión, que afirma que la situación social es producto del orden divino, y que consuela a los explotados haciéndoles esperar una compensación a su sufrimiento después de la muerte, es una ideología. Las distintas filosofías que han planteado que existe una forma “natural” de organización social, unas clases naturales (como Platón o Aristóteles), unos derechos “naturales” (como Locke) o un “pacto social” (como Hobbes, Spinoza o de nuevo Locke), son ideologías. También aquellas doctrinas que aceptan que existe el cambio social, pero hacen depender este de la evolución de la conciencia y no de las condiciones materiales (como el idealismo de Hegel o el positivismo de Comte) son ideología. E incluso las teorías de la economía clásica, que pretenden que las diferencias sociales existen en base a unas leyes económicas “naturales”, y no a los intereses de las clases dominantes, son ideologías. Todas ellas deforman la realidad con la función de justificar el orden existente y hacerlo aceptable para los explotados. Lo contrario a la ideología sería el conocimiento científico. Este sería el conocimiento que en lugar de deformar la realidad, inventando otros mundos que expliquen este, describe la realidad tal cual es. Según Marx, esa realidad es fundamentalmente material, lo que aplicado a la sociedad significa que la explicación de dicha sociedad se encuentra en su base material (la economía), a partir de la cual surge la organización jurídico-política y la cultura (que incluye a la filosofía y a la religión), del mismo modo que en un individuo es el cuerpo el que produce y explica el pensamiento, y no a la inversa. Esa explicación científica de la realidad es, según Marx, su propia teoría. Por ello, consideraba que el suyo era un “socialismo científico”, frente a los otros socialismos, a los que como ya hemos dicho tachó de “utópicos” y por tanto de ideologías.

3.2.4.- La alienación

Tras habernos ocupado de las críticas de Marx a las doctrinas filosóficas anteriores, vamos ahora a tratar de los contenidos positivos de su pensamiento, centrándonos en los elementos más propiamente filosóficos, y dejando para los siguientes apartados los aspectos

¹³.- En consecuencia, Marx niega que las ideologías (la filosofía, la religión, la moral) tengan una historia propia, en el sentido de que se desarrollen unas a partir de otras según sus propias leyes, como planteaba Hegel. Según Marx, sólo la economía tiene historia propia en este sentido. Las distintas etapas que aparecen en la “historia” de la política o de las ideologías no estarían causalmente conectadas entre sí, sino tan sólo con sus respectivas condiciones económicas.

de su obra que dependen directamente de los planteamientos políticos del socialismo o del análisis de la economía.

El primero de esos elementos es el concepto de alienación. Hegel había empleado este término para referirse al momento negativo de la dialéctica (la antítesis) en el cual la tesis se exterioriza, produciendo algo distinto de sí misma (como, por ejemplo, la Idea se exteriorizaba en la Naturaleza) y por tanto “extrañándose”. Marx tomará el término con el sentido peyorativo que le dio Feuerbach, que lo utilizó para designar el proceso por el cual el ser humano proyecta su esencia en un ser trascendente (Dios) y se niega a sí mismo.

Para Marx la alienación es el proceso por el cual el ser humano produce algo y es desposeído de ese producto, que se vuelve de este modo “extraño” a su productor. El objeto producido se encuentra, por tanto, alienado, pero más aún se aliena el sujeto productor ya que pierde su esencia, que es precisamente producir (transformar la realidad, trabajar), cuando el producto de su trabajo no le pertenece. La alienación es, en consecuencia, un proceso por el cual el hombre pierde su esencia, se deshumaniza, y es tratado como una cosa.

En sus “Manuscritos económico-políticos”, escritos en 1844, distingue Marx cuatro tipos de alienación:

- **Alienación económica:** Es la forma fundamental de alienación, a partir de la cual se forman las otras tres. Se da cuando los productos del trabajo no pertenecen a los trabajadores que los han creado. En el sentido hegeliano, todo trabajo es alienación, ya que implica una exteriorización: la capacidad de trabajo de un ser humano se convierte en un objeto, el producto. Pero Marx no considera negativa esta forma de alienación si el resultado de dicha exteriorización pertenece al sujeto productor, incluso aunque sea vendido a otra persona. Marx pone como ejemplo de esta forma positiva de alienación (o buen trabajo) el trabajo artístico, por el cual el individuo se exterioriza de tal manera que su obra le seguirá siempre perteneciendo (como autoría) aunque sea propiedad de otra persona. Esta relación del artista a su obra es la que debería darse en todo trabajo para que este dejara de ser vivido como algo impuesto, y no como algo que surge del mismo ser del hombre.

La alienación económica, en el sentido peyorativo y negativo del término, se produce cuando el trabajador pierde la autoría y propiedad sobre su trabajo. Y dado que la esencia del ser humano es precisamente su capacidad de trabajo, puede decirse que un individuo que pierde los resultados de su trabajo está realmente perdiendo su esencia, está deshumanizándose y convirtiéndose en una cosa. En el capitalismo, esa alienación se expresa por medio del salario: el obrero vende su capacidad de trabajo (de manera que el resultado de su trabajo no le pertenece a él, sino al empresario) y a cambio recibe un salario, con lo que su capacidad de trabajo (su esencia) se convierte en una mercancía, en una cosa. En consecuencia, el origen de la alienación económica no es el trabajo en sí mismo, sino la propiedad de los medios de producción, que al estar en manos de los capitalistas obliga al obrero a vender su fuerza de trabajo para subsistir. Por tanto, para eliminar la alienación económica (y con ella, el resto de alienaciones) habrá que eliminar la propiedad privada de los medios de producción.¹⁴

- **Alienación social:** El trabajo alienado tiene como consecuencia la división de los seres humanos en dos grupos, o clases sociales: la de aquellos que son propietarios, y la de aquellos que no lo son. Los primeros son explotadores, ya que se benefician del

¹⁴ .- Marx no propone la desaparición de todo tipo de propiedad privada, sino tan sólo la de los medios de producción (maquinaria, energía, etc.). Estos deben ser colectivos para que todos los seres humanos puedan producir por cuenta propia, pero el producto del trabajo sí pertenece al productor (al menos, en la etapa socialista, como veremos más adelante)

producto del trabajo ajeno, y los segundos son explotados, ya que pierden el producto de su trabajo a favor de los primeros. De este modo, los seres humanos se hacen extraños los unos a los otros, es decir, se alienan socialmente.

- **Alienación política:** Esta forma de alienación se produce cuando el Estado se constituye como una forma de organización independiente y superior a la “sociedad civil” (es decir, al conjunto de los individuos que conforman la sociedad) Se trata de la distinción que ya hiciera Hegel. Recordemos que Hegel consideraba que el Estado era la síntesis de la diversidad de la sociedad civil y la unidad familiar, que superaba las luchas y contradicciones existentes entre los diversos miembros de la sociedad. Marx tiene una visión muy distinta del Estado. Este no es el resultado de la síntesis de la voluntad de todos los individuos de una sociedad, sino una estructura impuesta por la clase dominante para mantener sus privilegios por medio de las leyes y los instrumentos de represión (policía, ejércitos, etc.) Por tanto, cuando los miembros de una sociedad pierden su capacidad de decisión a favor del estado, lo que se está produciendo es una alienación de su esencia (la acción política también es un modo de transformación de la realidad) cuya causa es la alienación anterior, esto es, la división en clases.

- **Alienación ideológica:** Las anteriores formas de alienación necesitan de justificación teórica para que sean aceptadas como naturales por todos los miembros de la sociedad, y en especial por los dominados. Esa justificación la proporcionan las ideologías, entre las que Marx destaca principalmente dos: la religión y la filosofía.

La alienación religiosa se produce cuando el ser humano inventa un mundo distinto al terrenal y proyecta en él la esperanza de solucionar sus problemas. Marx admite la crítica que Feuerbach hace a la religión, pero la considera insuficiente. Como ya vimos, Marx le criticó a Feuerbach que considerase la alienación religiosa como la fundamental, y que no se diera cuenta de que esta alienación procedía de la alienación económica. La función de la religión es mantener el orden social y económico, justificando la autoridad política al hacerla derivar de la supuesta autoridad divina, y consolando a los explotados de su miseria prometiéndoles una vida feliz después de la muerte. Al hacer esto, la religión funciona como un analgésico, que consigue mitigar el dolor, pero no elimina sus causas, no cura (eso es lo que significa la conocida expresión “la religión es el opio del pueblo”). La religión reacciona ante la miseria real, pero su reacción no contribuye a eliminarla, sino al contrario, la perpetúa, al hacer que los explotados no intenten transformar las condiciones de su existencia y se conformen con esperar el premio a su sufrimiento en otro mundo.

Marx se declara ateo y contrario a la religión, pero a diferencia de Feuerbach no considera que la religión constituya un problema muy importante, y de hecho le dedica muy poca atención a lo largo de su obra. El ateísmo de Feuerbach continuaba haciéndose preguntas acerca de la religión, aunque las contestaba afirmando que la religión era una creación humana. El ateísmo de Marx consiste en no plantear siquiera la pregunta. Se trata de un “humanismo post-ateo”, que parte de la inexistencia de Dios como premisa, y no vuelve a ocuparse del tema, ni pretende sustituir la religión tradicional por otra forma de religión no alienante.

La alienación filosófica se produce porque la filosofía funciona como ideología, esto es, como una interpretación deformante de la realidad. El idealismo es la forma más clara de deformación filosófica, ya que pone la explicación del mundo material en un supuesto mundo espiritual, constituido por pensamiento. La filosofía es así una forma de huir de los problemas de la realidad concreta, refugiándose en las abstracciones, en la especulación y en la actitud contemplativa. Por ello, para que desaparezca la alienación de la filosofía, esta tiene que convertirse en praxis: tiene que dejar de limitarse a

interpretar el mundo para dedicarse ante todo a transformarlo. Las críticas que Marx realiza a Hegel y a Feuerbach, y que hemos visto anteriormente, son dos claros ejemplos de lo que consideraba filosofías alienantes.

3.2.5.- Antropología marxista

El rechazo del planteamiento idealista de Hegel implica que Marx considere que del sistema elaborado por este sobra la primera parte, la dedicada a la Lógica, ya que esta representaba el desarrollo dialéctico de la Idea (que, por cierto, se identificaba con Dios) de forma autónoma. Pero el pensamiento no existe al margen de la materia, sino que es una consecuencia de esta. Por tanto, no hay Idea autónoma, y del sistema sólo nos quedará la relación dialéctica entre las otras dos partes, es decir, entre la naturaleza y el ser humano. Y esta relación consiste fundamentalmente en trabajo, esto es, en la actividad por la cual el hombre transforma la realidad natural.

De este modo, la esencia del hombre es su capacidad de producción. Esto es lo que lo diferencia de los animales (y no la autoconciencia, como pensaban Hegel o Feuerbach), ya que el ser humano es el único capaz de producir sus medios de vida cuando no los encuentra en la naturaleza. Esta manera de definir al ser humano tiene las siguientes consecuencias:

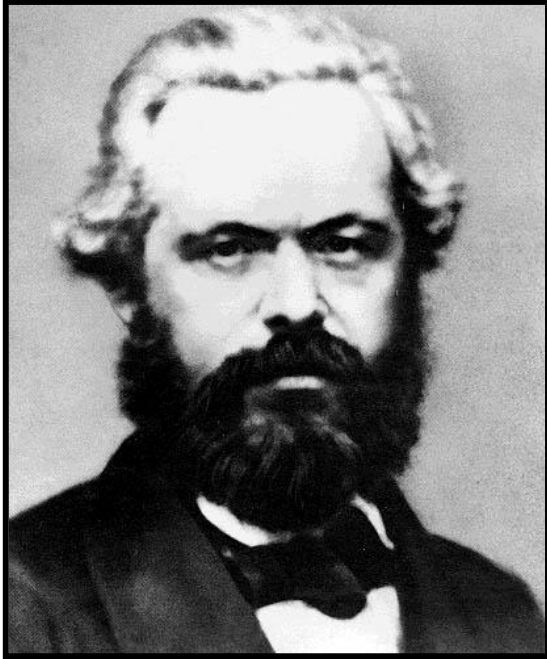
- El hombre no tiene “naturaleza”, en el sentido de una esencia fija, acabada, sino que se caracteriza por hacerse a sí mismo a través de la transformación del medio. El hombre es, por tanto, un ser histórico, y sólo puede ser comprendido con un método histórico (lo que en el contexto de Marx es tanto como decir un método dialéctico)
- El conocimiento que posee el hombre es fundamentalmente praxis, y todo conocimiento teórico es validado (o no) por la praxis. “Es en la práctica donde el hombre debe demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poder, la terrenalidad de su pensamiento” Si un supuesto conocimiento teórico no puede llevarse a la práctica, entonces no es conocimiento, sino tan sólo mera especulación, ideología.
- La producción de los medios de vida se realiza colectivamente (por medio de la especialización del trabajo) y por ello el hombre es un animal social. Marx retoma aquí la vieja noción aristotélica del “zoon polítikon”, pero la radicaliza al afirmar que el ser individual es reducible al ser social. No existe el individuo al margen de la sociedad, ya que incluso para aislarse un individuo tiene previamente que haber sido socializado. De ese modo, el ser de un individuo es el conjunto de sus relaciones sociales, y no puede ser comprendido si se prescinde de estas. Por ello, son las relaciones sociales las que explican la conciencia del individuo (se piensa según el tipo de sociedad en que se vive, y no se puede pensar al margen de una sociedad) y no a la inversa. Esas relaciones sociales son, además, relaciones de producción, ya que como hemos visto el hombre es social porque necesita transformar la realidad, producir. Tenemos de nuevo la misma cadena que ya vimos anteriormente: las relaciones de producción (la economía) determinan las relaciones sociales, y estas a su vez determinan la conciencia (la cultura)

3.2.6. El materialismo marxista

Como vimos, Marx criticó el idealismo de Hegel pero también el materialismo mecanicista de Feuerbach. A este último le recriminó no haber sido capaz de concebir un materialismo procesual, como desarrollo histórico. Marx le criticaba a Feuerbach, por tanto, no haber aplicado el método dialéctico hegeliano al materialismo. Eso será precisamente lo que Marx intentará llevar a cabo.

Como ya vimos, Marx consideraba que la dialéctica era la parte revolucionaria de la doctrina de Hegel, mientras que el idealismo y sus consecuencias políticas constituían la parte conservadora e ideológica de la misma. Por ello, Marx se propuso desmitificar la dialéctica hegeliana (volverla del revés y ponerla sobre sus pies, según sus propias palabras) eliminando de esta todo resto de idealismo. En primer lugar eliminó, como ya hemos visto, la Lógica, de tal forma que la relación dialéctica se establecería exclusivamente entre la Naturaleza y el ser humano. Esto significa, entre otras cosas, que la Naturaleza se toma como dato originario, y no se plantea de dónde procede. La Naturaleza es inmediata, no procede de otra cosa, y desde luego no procede del pensamiento, Idea o Espíritu. Tras modificar el punto de partida, Marx cambió también el de llegada, es decir, la noción de “totalidad”. Ese todo hacia el que se dirige la dialéctica ya no será la autoconciencia del Espíritu, sino un todo material, que incluye a la Naturaleza y al ser humano en sus relaciones: ese todo es, por tanto, la totalidad social con sus relaciones de producción incluidas. El movimiento dialéctico se dirige, por tanto, no a la génesis de un concepto omniabarcante, como creía Hegel, sino a la constitución de una sociedad que elimine las contradicciones reales entre las clases sociales, pero conservando lo que de positivo han tenido los modelos de producción anteriores. O dicho de otro modo, la dialéctica se dirige a la creación de una sociedad en la que ya no exista la lucha de clases pero en la que se mantenga el alto nivel de productividad de la sociedad capitalista.

Como puede apreciarse, Marx transforma la dialéctica idealista de Hegel en una dialéctica materialista, al eliminar el momento de la Idea y recurrir tan sólo a las relaciones dialécticas entre dos realidades materiales, la Naturaleza y el ser humano, relaciones que además son materiales en sí mismas, ya que son relaciones de producción. Pero se observa también que Marx no se ocupa lo más mínimo de la Naturaleza en sí misma, de cómo aparece o se desarrolla esta, sino que tan sólo se refiere a la relación de la sociedad humana con dicha Naturaleza y a la transformación social de esta. De hecho, Marx llegó a decir que la Naturaleza, al margen del papel que tenía en la producción, no era nada para el hombre y no intervenía de ningún modo en la historia. Por ello, el materialismo de Marx es en realidad una teoría acerca de la historia económica y social de la humanidad, conocida como “materialismo histórico”, y que estudiaremos en un apartado posterior. En numerosas ocasiones se ha dicho que ese “materialismo histórico” se basaba en otra teoría, más general, denominada “materialismo dialéctico”. Podemos, por supuesto, decir que la doctrina de Marx es un “materialismo dialéctico” ya que es materialista y tiene una concepción dialéctica de la realidad, frente a la concepción mecanicista de otros materialismos. Pero hay que tener mucho cuidado al emplear esta expresión, ya que “materialismo dialéctico” o “Diamat” es el término que designa a una teoría de Engels, no de Marx, que fue posteriormente adoptada por el pensamiento oficial de la U.R.S.S. El “materialismo dialéctico” de Engels sí se ocupa de los fenómenos naturales, al margen de la acción transformadora del ser humano. Según Engels, la materia constituye todo lo real, y se autodesarrolla por medio de leyes dialécticas propias (ley de la conversión de los cambios cuantitativos en cualitativos, ley de la compenetración de los contrarios, ley de negación de la negación) El materialismo dialéctico pretende, por tanto, explicar la “historia natural”, esto es, la evolución de toda la naturaleza (no sólo los seres vivos, sino también la naturaleza inorgánica) a partir de la noción de una materia activa y las citadas tres leyes. El materialismo dialéctico es, en realidad, una teoría exactamente igual de metafísica que el idealismo hegeliano, sólo que sustituye la Idea o Espíritu por la materia activa. Engels comenzó a elaborar esta teoría en vida de Marx, pero sólo la desarrolló totalmente después de su muerte. Hay que tener muy presente que Marx no aceptó este “materialismo dialéctico”, y que todas sus teorías pretenden aplicarse única y exclusivamente al desarrollo histórico de la sociedad humana, y no a la evolución natural.



3.3. La crítica al socialismo utópico

3.3.1.- La crítica a Proudhon

Marx compartía el objetivo de las diversas tendencias socialistas surgidas en Europa, que no era sino la desaparición de la sociedad capitalista y su sustitución por una sociedad socialista en la que no existiera explotación económica. Sin embargo, Marx difería de esos socialismos en los métodos que debían emplearse para lograr ese objetivo, y en especial insistía en que el socialismo sólo podría conseguirse si se partía de un análisis económico de la sociedad capitalista. Por ello, Marx calificó de “utópicos” a esos otros socialismos que partían de conceptos éticos y a veces incluso religiosos, y los consideró como meras ideologías, frente al conocimiento

científico de la historia y la sociedad, que por supuesto identificaba con su propia teoría. Pero en ese calificativo Marx incluyó teorías que sí tenían en cuenta el análisis económico y los conceptos de la economía clásica, como es el caso de las doctrinas elaboradas por Proudhon. De todos modos, Marx afirmaba que el análisis de Proudhon era económicamente erróneo, y que por tanto no podía conducir al establecimiento de una auténtica sociedad socialista. Por ello, se dedicó especialmente a la crítica de esta teoría en particular, crítica publicada bajo el título “Miseria de la filosofía” en 1847, en clara alusión a la obra de Proudhon. A continuación nos centraremos en la exposición de las líneas generales de dicha crítica.

Como se recordará, Proudhon defendía una postura mutualista y federativa, en la que pequeñas unidades de producción se unían voluntariamente en organizaciones mayores no centralizadas. En su opinión, esto podía lograrse por medio de leyes económicas naturales (tomadas de la economía clásica) siempre que no existiera un poder coercitivo (el del Estado) que forzaría el funcionamiento natural de la economía para que esta beneficiase a los capitalistas, y no al conjunto de la sociedad. En consecuencia, lo que había que hacer, según Proudhon, era eliminar el Estado, y una vez conseguido esto, la producción mutualista forzaría a la producción capitalista a entrar en unas relaciones igualitarias.

Marx tiene mucho que objetar a este planteamiento. En primer lugar, considera que no es cierta la ley de proporción entre la oferta y la demanda que Proudhon utiliza en su obra. Según dicha ley, la economía tenderá naturalmente a producir en mayor cantidad los productos más demandados (lo que haría bajar sus precios), y estos serán precisamente los productos más útiles. Marx argumenta que esto no es cierto en la práctica: los industriales no producen lo más útil para la sociedad, y de hecho en su época (como, por cierto, en la nuestra) los productos de lujo bajaban de precio mientras que los productos de primera necesidad (alimentos, vivienda) eran cada vez más caros. Ello se debe, según Marx, a que los productos manufacturados de lujo dejan mayor tasa de beneficio (hay más diferencia entre lo que cuesta producirlos y lo que se puede obtener de su venta), razón por la cual los industriales invierten en ellos, se producen cada vez en mayor cantidad, y en consecuencia baja su precio. Por tanto, según Marx, si dejásemos a la economía funcionar por sí misma lo que nos encontraríamos sería una producción desorganizada que produce muchos artículos superfluos y descuida los productos más imprescindibles, y no la armonía que suponía Proudhon.

Proudhon defendía, como hemos dicho, el mutualismo, y entre otras razones justificaba esta postura sobre el supuesto de que el desarrollo de la producción industrial se había producido a partir de los talleres gremiales de la época preindustrial. Marx le replicará que el desarrollo industrial no procede de los gremios, sino de la acumulación de capital, que ha hecho posible la creación de las fábricas, esto es, talleres centralizados y mecanizados, y que de hecho el establecimiento de estos talleres se hizo contra la legislación que defendían los gremios. La conclusión de todo esto es que no es posible mantener el nivel de producción capitalista si no existe acumulación de capital, y que es por tanto ingenuo pensar que la unión de pequeños productores va a ser capaz de igualar o superar ese nivel de producción.

La consecuencia de estas dos críticas es la necesidad de emplear el Estado, en lugar de suprimirlo, para alcanzar la sociedad socialista. En primer lugar, si se deja a la economía funcionar por sí misma, la miseria aumentará en la misma medida que aumente la producción de artículos de lujo, puesto que el interés del industrial no es la utilidad social sino el beneficio rápido. Por eso, es necesario planificar la economía de manera que se aproveche la capacidad de producción para cubrir ante todo las necesidades más importantes, y esa planificación no puede provenir, según Marx, de la federación de mutualidades, que no dejan de ser productores privados, sino del Estado. En segundo lugar, la actual capacidad de producción se debe a la acumulación de capital. Lo que propone Proudhon es volver a un sistema de producción más atomizado, esto es, volver al sistema de producción medieval de los gremios, y eso, según Marx, se traduciría inmediatamente en una disminución de la producción. Por ello, Marx considera que hay que mantener la concentración de capital (esto es, la gran industria) pero evitando que los beneficios de la misma recaigan en una clase capitalista, y no en los trabajadores. Por tanto, debe desaparecer la propiedad privada de los medios de producción (esto es, de las fábricas, maquinaria, energía, etc.) pero no su concentración, así que la única solución posible que ve Marx es que el Estado se haga cargo de la propiedad de esos medios de producción y los ponga a disposición de los trabajadores. Marx considera que lo que propone Proudhon es justamente lo contrario, es decir, eliminar la concentración de capital, pero no la propiedad privada, de manera que la propiedad de los medios de producción quede distribuida entre las mutualidades.

Como veremos, Marx también cree, como Proudhon, que el destino del Estado es desaparecer, ya que es una organización represora cuya única función es mantener los privilegios de la clase dominante. En una sociedad sin clases, el Estado no tendría función alguna y por tanto no sería necesario. Pero Marx no cree que esa sociedad sin clases pueda lograrse a través de las leyes económicas naturales, así que considera precisa una fase en la que los trabajadores tomen el poder político y utilizando el Estado fuercen un cambio económico tras el cual se producirá la esperada sociedad socialista y podrá finalmente disolverse el Estado.

3.3.2.- El materialismo histórico

El materialismo histórico es la teoría de Marx que pretende explicar científicamente (y no ideológicamente) la historia de la sociedad, y constituye al tiempo una alternativa al socialismo utópico, ya que según Marx sólo se podrá lograr el socialismo si se parte de una teoría científica acerca de la sociedad. En consecuencia, el materialismo histórico es tres cosas a la vez: i) en primer lugar, es una teoría acerca de la sociedad y su funcionamiento, que analiza las estructuras sociales (la estática social) y el cambio social (la dinámica social). En la actualidad, diríamos que una teoría de este tipo es una teoría “sociológica”, más que histórica. Pero Marx no quiso emplear el término “sociología”, ya que este había sido utilizado por Comte para designar a su propia teoría, por la que Marx no tenía la más mínima estima. De todos modos, el materialismo histórico de Marx está considerado como una de las teorías que

fundaron la sociología como ciencia; ii) el materialismo histórico es también una teoría acerca del desarrollo histórico de la humanidad que divide este en varias etapas y explica el cambio entre ellas utilizando la parte “sociológica” de la teoría anteriormente citada; iii) por último, el materialismo histórico es un planteamiento político, que a partir de su teoría “sociológica” y analizando el capitalismo realiza predicciones acerca del futuro desarrollo de este. Tomando como base esas predicciones, el materialismo histórico expone los pasos que han de darse para alcanzar la sociedad socialista, y cuáles son las estrategias políticas adecuadas para lograr este objetivo. Hay que tener presente que estos tres aspectos del materialismo histórico pueden considerarse independientes entre sí (aunque Marx, desde luego, no los consideraba independientes) Por ejemplo, podemos admitir el análisis sociológico que realiza Marx, y sin embargo estar en desacuerdo con su aplicación a las distintas etapas históricas. De hecho, muchos autores que han empleado el método marxista han rechazado las conclusiones de Marx acerca de las diversas etapas históricas y han destacado que la única fase a la que Marx aplicó con rigor su propio método fue a la etapa capitalista. Por otro lado, se puede admitir la teoría sociológica de Marx pero considerar que sus predicciones acerca del desarrollo del capitalismo estaban equivocadas, o bien plantear, políticamente, que la sociedad socialista a la que Marx aspiraba no es realmente deseable. Existen autores que siguen tanto uno como otro planteamiento, y de hecho las teorías económicas y sociológicas de Marx han tenido mucha influencia no sólo en autores que se declaran marxistas y socialistas, sino también en autores liberales, esto es, capitalistas, como es el caso de Keynes, teórico del estado del bienestar.

El materialismo histórico constituye el centro de la teoría marxista, ya que reúne su aspecto social, económico y político. Podemos encontrarla en las primeras obras de Marx, en las que, como hemos visto, destaca la dependencia que los factores culturales, políticos y sociales tienen respecto a la base económica; la primera formulación completa y sistemática de esta teoría aparece en la obra “Contribución a la crítica de la economía política” de 1859. Con este libro Marx quería dar un adelanto de las líneas fundamentales de la que es su obra principal, “El capital”, que había comenzado a componer en 1850 y que no se publicó hasta 1867. En “El capital” la teoría marxista aparece totalmente desarrollada en su aspecto de análisis económico del capitalismo (de ese análisis nos ocuparemos en el próximo apartado), mientras que en la “Contribución a la crítica de la economía política” se establecen los rasgos generales de su teoría sociológica y de sus planteamientos políticos. El texto de selectividad pertenece precisamente a esta obra. Expondremos ahora su contenido siguiendo la división en tres aspectos a que hemos hecho referencia antes.

El materialismo histórico centra su explicación de la sociedad y el cambio histórico en la producción. Según esta teoría, los seres humanos necesitan producir sus medios de vida (como hemos visto en los apartados anteriores) y esto lo hacen de forma social. Por ello, al producir socialmente, los seres humanos establecen entre sí unas determinadas relaciones, que son independientes de la voluntad de los individuos y que están determinadas por el desarrollo de la economía (es decir, que los individuos no establecen las relaciones que ellos quieren, sino las que les permite establecer su forma de economía) De estas relaciones económicas derivan tanto las relaciones sociales como las políticas y finalmente las culturales o ideológicas. En definitiva, Marx niega que el pensamiento o las ideas (como afirmaba Hegel, y también Comte) sean el motor de la historia, y considera que los cambios ideológicos son simplemente consecuencia de los cambios económicos. Por tanto, la explicación de la sociedad, del cambio social, y de la historia, se encuentra en la producción, en la economía. Aunque los cambios históricos se producen también en la conciencia, esos cambios sólo pueden explicarse en relación a la base económica, y no a la inversa. Marx lo explica de una manera muy gráfica: “Del mismo modo que no se puede juzgar a un individuo por lo que él se imagina ser, así tampoco es posible juzgar una tal época de transformación por su conciencia, sino que hay que explicar esa conciencia por las contradicciones de la vida material [...]” En

definitiva, no podemos suponer que cada época conoce realmente su funcionamiento social y político, así que a la hora de estudiar la historia debemos recurrir no a las ideologías de cada época, a lo que cada época ha pensado de sí misma, sino a lo que cada época ha hecho, su comportamiento “material”, y eso es fundamentalmente la economía.

El materialismo divide la estructura social (**estática social**) en dos grandes bloques:

- **Infraestructura**, o estructura económica: constituye el elemento más básico y material de la sociedad, sobre el que se van a levantar todos los demás, que van a estar determinados en buena parte por la infraestructura. A su vez, la infraestructura se compone de dos elementos:

* **Fuerzas de producción**: son la capacidad productiva de una sociedad, y se componen de las técnicas de trabajo, acceso a materias primas, formas de energía que se utilizan, tecnología, maquinaria, organización del trabajo, etc. En las fuerzas de producción se dan innovaciones continuas y su tendencia natural es aumentar siempre, esto es, producir más.

* **Relaciones de producción**: son las que se establecen entre los sujetos que se encuentran implicados en un proceso de producción. La principal de estas relaciones es la propiedad de los medios de producción. Los medios de producción son los instrumentos necesarios para poder producir, aparte del trabajo. Por ejemplo, si yo quiero producir tomates, además de mi trabajo necesito tierra, acceso al regadío y la materia prima, las semillas. Si quiero producir trenes, necesitaré la materia prima (hierro), las herramientas y maquinaria necesaria y la energía que ponga en marcha esa maquinaria. En cada tipo de sociedad hay unos medios de producción que son cruciales, y las clases dominantes procuran acapararlos. Por ejemplo, en una sociedad agrícola se acapararía la propiedad de la tierra y en una industrial la maquinaria (tecnología) y la energía. Como hemos dicho, la relación de producción básica es la que se establece entre aquellos que poseen los medios de producción y aquellos que son productores directos (trabajadores) pero que no poseen los medios para producir por sí mismos. De estas relaciones de producción derivan las clases sociales, que tienen una base directamente económica: las clases dominantes y explotadoras son las propietarias de los medios de producción, y las clases dominadas y explotadas las no propietarias.

- **Superestructura**: está compuesta por todas las relaciones y estructuras sociales conscientes. En su conjunto, la superestructura deriva de la infraestructura, es un reflejo de esta. Así, el ordenamiento jurídico y legal, el Derecho, no es sino la expresión consciente de la propiedad, y por tanto de las relaciones de producción. Por otra parte, la estructura política, el Estado, es una organización que surge para defender la propiedad de la clase dominante y por tanto también deriva de las relaciones de producción. Finalmente, todas las ideologías (religión, moral, filosofía, arte...) y las instituciones que las amparan (escuela, iglesia, academias, etc.) sirven de justificación de la estructura social, y por tanto de las relaciones de producción en que esta se fundamenta.

Por último, Marx denomina “**modo de producción**” a cada uno de los tipos de sociedad relativamente estables, y que comprendería los dos elementos anteriores, esto es, una infraestructura característica (un tipo de fuerzas de producción y las relaciones de ellas derivadas) y una superestructura característica derivada de la anterior (un tipo de

ordenación legal, un tipo de organización política, una moral, una religión, etc.) Los modos de producción constituyen las distintas etapas en que Marx divide la historia de la humanidad, como veremos más adelante.

Pero como filósofo dialéctico que es, a Marx le interesa más cómo se producen los cambios sociales que la estructura estática de la sociedad. El proceso que explica esos cambios (**dinámica social**) es, según Marx, el siguiente: unas determinadas fuerzas de producción generan unas relaciones de producción características. En principio, la función de esas relaciones de producción es maximizar la capacidad de las fuerzas de producción, es decir, se establecen las relaciones de producción que permiten producir el máximo posible. De esa manera, cuando se establecen relaciones de dominación y explotación es porque esas relaciones son buenas para la economía, hacen que se produzca más.

Ahora bien, las fuerzas de producción y las relaciones de producción tienen tendencias contrarias. Mientras que las primeras tienden a aumentar continuamente por medio de la innovación tecnológica, las segundas tienden a perpetuarse, es decir, cuando una clase ha adquirido unos privilegios (se encuentra en una situación en que las relaciones de producción-propiedad le benefician) se resiste a perderlos, incluso cuando su actividad ha dejado de ser favorable para la economía. Como podemos ver, las fuerzas de producción y las relaciones de producción guardan la relación de tesis y antítesis: las relaciones provienen de las fuerzas, pero se oponen a ellas. Las fuerzas seguirán aumentando cuantitativamente (cada vez más producción) y las relaciones permanecerán fijas, hasta que la diferencia entre ambas sea tan grande que se produzca un cambio cualitativo y sea necesario cambiar las relaciones de producción para que la economía, esto es, la cantidad de producción, pueda seguir su desarrollo. En definitiva, las relaciones de producción proceden de las fuerzas de producción, pero cuando llegan a ser un estorbo para estas, se produce una revolución y las relaciones de producción antiguas son sustituidas por otras nuevas, adecuadas a las nuevas relaciones de producción.

Como ejemplo para comprender mejor este proceso resumiremos el análisis que hizo el propio Marx del tránsito de la sociedad feudal a la sociedad capitalista: en la sociedad feudal la fuerza de producción más importante es la agricultura, así que la clase dominante tiende a acaparar los medios de producción necesarios para la agricultura, esto es, la propiedad de la tierra. De este modo, la sociedad se divide en dos clases, los señores, propietarios de la tierra, y los siervos, que son productores no propietarios. La organización social es un reflejo de las relaciones de producción y beneficia claramente a la clase dominadora: existe una legislación diferente para la nobleza y el pueblo, los siervos se encuentran atados legalmente a las propiedades de su señor, el señor acumula las funciones ejecutiva y judicial en su feudo, las relaciones de vasallaje, vinculadas a la propiedad de la tierra, sustituyen al estado centralizado, etc. Por otra parte, la cultura de la época consiste en una serie de ideologías que justifican esta situación: la religión defiende un modelo estrictamente jerarquizado del mundo (y de la sociedad), la literatura canta las gestas caballerescas, etc.

Pero incluso en la férreamente estructurada sociedad medieval, las fuerzas de producción continúan su marcha imparable. Poco a poco, la producción artesanal y el comercio van aumentando, y concentrándose en los burgos. Aparecen clases sociales nuevas (como los maestros y los oficiales, que también guardan entre sí unas relaciones de producción dominante-dominado) que en principio se engloban dentro del grupo popular (es decir, están bajo la misma legislación que el estado llano) A medida que el papel de estas clases va siendo más importante en el conjunto de la economía, dichas clases van reclamando una legislación que les beneficie y cambios políticos. Estos cambios comienzan a producirse en el siglo XI (véase la introducción histórica del tema de la escolástica) y acabarán teniendo como consecuencia la desaparición del sistema feudal y la creación de los estados nacionales en los siglos XV-XVI. Sin embargo, a pesar de la importancia de la artesanía y el comercio en el mundo

moderno, y a pesar de que la aristocracia terrateniente es cada vez menos productiva, se siguen manteniendo los privilegios de la nobleza y se sigue impidiendo el acceso a la propiedad de la tierra a los miembros del estado llano (por medio de mayorazgos, imposibilidad de vender las tierras eclesiásticas, etc.) Al tiempo, la sociedad moderna mantiene una serie de leyes económicas (las leyes gremiales de contratación, aranceles, etc.) que perjudican a la industria y al comercio. Una vez que las fuerzas de producción están lo suficientemente desarrolladas (gracias a la acumulación de capital de los comerciantes y a la invención de maquinaria) como para sustituir con éxito a las antiguas formas de producción, las leyes y la organización política que mantenían aquellas no tienen más remedio que desaparecer. Y eso fue precisamente lo que hizo la revolución francesa, acabar con los privilegios de la aristocracia y con las trabas a la industria y el comercio, liberalizando la contratación y la venta de tierras. En definitiva, si las revoluciones burguesas triunfan es porque sus reformas permiten producir más.

Las contradicciones que surgen entre fuerzas de producción y relaciones de producción provocan a su vez cambios en la superestructura, lo que supone nuevas formas de ideología contrarias a las antiguas relaciones de producción. A menudo se ha simplificado la posición marxista diciendo que la economía determina totalmente todos los cambios sociales y culturales. No es esto exactamente lo que dice Marx, sino que existe una relación dialéctica entre infraestructura y superestructura, de tal manera que las contradicciones de la infraestructura producen cambios en la superestructura, y los cambios en esta aceleran o retrasan los cambios en la infraestructura. La relación, por tanto, no es unidireccional, pero tampoco es simétrica: los cambios en la infraestructura siempre pesarán más que los de la superestructura. Marx deja bien claro que una vez que se producen cambios en la infraestructura, los cambios de la superestructura pueden ser más rápidos o más lentos, pero ya no pueden evitarse: no hay nada que pueda detener la tendencia económica a producir más. Por esa misma razón, tampoco pueden darse cambios en la superestructura si la situación económica no está madura, esto es, si las relaciones de producción no son lo suficientemente contradictorias con las fuerzas de producción (lo que quiere decir que la producción puede seguir aumentando con el modelo antiguo) En definitiva, una revolución que no sea positiva para la economía no puede triunfar, y un modelo social que impide el desarrollo económico tiene necesariamente que caer, por más empeño que pongan los defensores de una u otro. En palabras de Marx: “Una sociedad no desaparece nunca antes de que sean desarrolladas todas las fuerzas productoras que pueda contener, y las relaciones de producción nuevas y superiores no se sustituyen jamás en ella antes de que las condiciones materiales de existencia de esas relaciones hayan sido incubadas en el seno mismo de la vieja sociedad. Por eso la humanidad no se propone nunca más que los problemas que puede resolver [...]”.

En conclusión, lo que provoca los cambios sociales, el motor de la historia, son las contradicciones entre fuerzas de producción y relaciones de producción, y dichas contradicciones siempre se expresan como **lucha de clases** (y no de pueblos, como creía Hegel). Siempre que exista explotación y alienación económica, existirán dos clases sociales, la de los propietarios de los medios de producción y la de los productores no propietarios. Cuando las fuerzas de producción se desarrollan y entran en contradicción con las relaciones que le sirvieron de marco, entonces las clases oprimidas cobran conciencia de su situación y se entabla la lucha entre dichas clases oprimidas y las clases opresoras, resolviéndose dicha lucha en el terreno político e ideológico (aunque su causa se encuentre en el terreno económico).

Con esta teoría acerca del cambio social, Marx va a dividir la historia de la humanidad en una serie de modos de producción: comunismo primitivo, en el que existía una comunidad de bienes, pero la productividad era muy escasa; modo asiático, en el que todos los medios de producción son propiedad del estado, que se encarga de redistribuir la producción (Marx se

está refiriendo a sociedades como la egipcia y la mesopotámica)¹⁵; modo antiguo esclavista, en el que la clase dominante es propietaria no sólo de los medios de producción, sino también de los obreros productores; modo feudal, en el que la clase dominante posee la tierra y las relaciones de producción son vínculos de vasallaje; modo capitalista, en el que la propiedad de los medios de producción se logra por medio de la acumulación de capital y en el que el obrero tiene que vender su fuerza de trabajo, no teniendo ninguna otra propiedad; y finalmente un futuro estado de comunismo en el que las contradicciones desaparecerán definitivamente.

Marx llega a calificar todos los estados anteriores al futuro comunismo como “prehistoria” de la humanidad, dado el gran salto cualitativo que el comunismo supone, puesto que no es la substitución de una clase dominante por otra, sino la desaparición de clases dominantes y dominadas. Como puede verse, la división de Marx es en realidad en tres etapas, tal como la de Hegel, y no es sino una derivación del mito romántico que veía la unidad orgánica en los tiempos antiguos y medievales, y en los tiempos modernos un mejor conocimiento pero una mayor disgregación, precisándose una tercera etapa por la que el hombre sintetizaría ambas épocas y lograría una sociedad orgánica y con conocimiento perfecto. Marx, por supuesto, no es un nostálgico de la edad media, pero su postulación de un comunismo primitivo cumple la misma función en su teoría que el medievalismo en la romántica. Así, según Marx en un principio no existió propiedad privada, sino una sociedad comunitaria, y por tanto una relación orgánica tanto entre los hombres como entre estos y la naturaleza. Pero en dicha comunidad las fuerzas de producción estaban muy poco desarrolladas, por lo que la producción era escasa y la supervivencia difícil. La humanidad, a lo largo de su historia, ha aumentado enormemente las posibilidades de dichas fuerzas de producción, pero a costa de crear unas relaciones de producción alienantes (causadas por la propiedad privada), tanto entre los hombres como respecto a la naturaleza (o sea, respecto al objeto de trabajo) Es esta una época de dolor e infelicidad que será sin embargo superada por un nuevo comunismo al que se llegará a causa de las contradicciones capitalistas, y que devolverá a la sociedad su unidad orgánica, pero a un nivel de producción mucho mayor. Precisamente, esta será la causa de la caída del régimen capitalista, ya que en él las contradicciones son mucho mayores que en ningún otro régimen, pues sus fuerzas productivas son tales que por primera vez bastan para satisfacer las necesidades de toda la humanidad, siendo la contradicción pues mucho más flagrante.

El materialismo histórico pretende ser una teoría científica acerca de la sociedad y sus cambios históricos, y al tiempo un programa de acción política y revolucionaria. Según Marx, partiendo del análisis de la economía capitalista que proporciona el materialismo dialéctico, podía predecirse cuál iba a ser el desarrollo futuro del capitalismo, y de él derivar las estrategias que debían seguirse para acelerar el cambio hacia la sociedad socialista. El capitalismo, como el resto de modos de producción, generará sus propias contradicciones, que harán que sus relaciones de producción se conviertan en impedimentos para el desarrollo económico. La contradicción básica del capitalismo es que tiende a una cada vez mayor acumulación de capital, lo que implica que la clase dominante esta formada cada vez por menos capitalistas más ricos, mientras que la clase dominada es cada vez más numerosa y más pobre. Esto tiene que provocar forzosamente una crisis, que según Marx se resolverá a través de una revolución en la que el proletariado, que entretanto ha tomado conciencia de clase y se ha organizado políticamente, tome el poder.

Esta sería la primera etapa de la construcción de la nueva sociedad, y se conoce como **“dictadura del proletariado”**. En esta fase, la clase proletaria se adueña del Estado y mantiene las estructuras básicas del modo de producción anterior, pero eliminando la propiedad privada de los medios de producción, que pasarían a ser propiedad colectiva, dirigida por el Estado. La

¹⁵.- Este modo fue eliminado en el marxismo-leninismo oficial de la U.R.S.S., ya que el sistema soviético se parece más a este modo de producción que a lo que Marx denominó “comunismo”.

razón por la que es precisa esta etapa es que es imprescindible, para poder lograr una verdadera sociedad sin clases, que se mantenga el nivel de producción del modo capitalista y que este continúe aumentando, ya que no es posible una sociedad sin dominadores ni dominados a no ser que exista suficiente producción para repartir entre todos. Con la dictadura del proletariado lo que se pretende es organizar la economía desde el Estado, de modo que los beneficios no vayan a parar a una clase capitalista, y sobre todo de forma que se regule la producción para que se produzca lo que es más necesario socialmente, y no lo que aporta mayor beneficio a corto plazo, como ocurría en la producción capitalista. Según Marx, esta dictadura conducirá finalmente a la desaparición de las clases, y no a un nuevo dominio de una clase (en este caso la proletaria) sobre otra, ya que el proletariado no es una clase que tenga unos intereses que defender ni que viva de explotar a otra (a diferencia de lo que ocurría con los burgueses cuando eran ellos los revolucionarios contra el antiguo régimen)

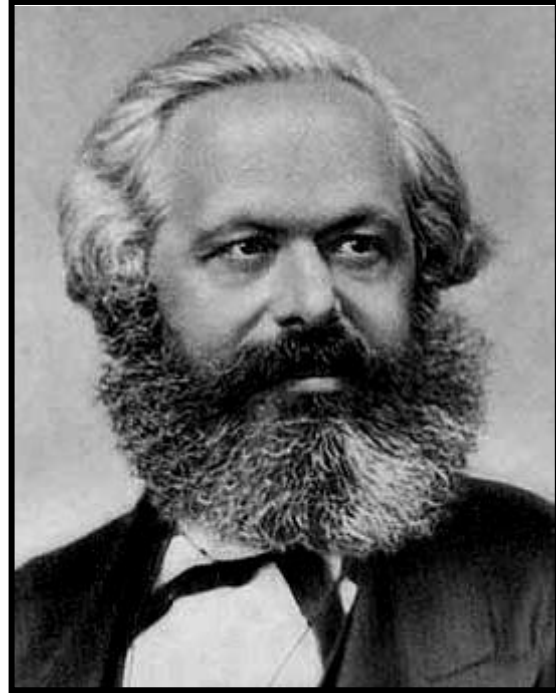
La dictadura del proletariado debía conducir al siguiente paso en la creación de la nueva sociedad, la denominada **etapa socialista**. Se trata de una etapa de transición en la que a medida que aumenta la producción, van desapareciendo las clases sociales y la división del trabajo (se pretende que se aúne el trabajo intelectual y el manual, de manera que no existan por un lado planificadores y de otro realizadores, como ocurría por ejemplo en el planteamiento de Comte) Estas no pueden desaparecer simplemente con la eliminación de la propiedad privada de los medios de producción fundamentalmente por dos razones: en primer lugar, tienen primero que desaparecer los antagonismos de clase, y para ello es preciso disponer de la fuerza de producción adecuada, es decir, producción de sobra para todos. Por otra parte, para que realmente desaparezcan las clases, tiene que desaparecer el capitalismo en todo el mundo. Sin embargo, no es de esperar que la revolución y la dictadura del proletariado se lleven a cabo en todo el mundo simultáneamente¹⁶. Por ello, durante la fase socialista seguirán existiendo diversas naciones, hasta que el modo de producción socialista se imponga mundialmente. Durante este periodo, el Estado organizará la economía y distribuirá los productos siguiendo el siguiente criterio: “dar a cada cual según su trabajo”. Por tanto en esta etapa, teóricamente, quien más produce más recibe. No se trata por tanto de eliminar el incentivo de la propiedad, sino de que esa propiedad nunca sea de los medios de producción (lo que supondría que otros trabajadores estarían desposeídos de esos medios) y de que dependa única y exclusivamente del propio trabajo, y no del trabajo comprado a otros.

Finalmente, cuando las fuerzas de producción lo permitan y los antagonismos de clase hayan desaparecido a nivel mundial, se alcanzará la fase final de la nueva sociedad, la **etapa comunista**. En ella, desaparecerán los Estados ya que estos no eran sino una organización que había nacido para defender los intereses de la clase dominante. Ese Estado tiene que existir mientras sea necesario para imponer los intereses de la clase proletaria (que en realidad, según Marx, son los intereses de toda la humanidad, ya que lo que persiguen es una sociedad sin explotación), pero una vez logrados estos, debe desaparecer. En ese momento, el criterio de distribución de los productos será que “cada uno produzca según su capacidad, y cada uno reciba según su necesidad”. Marx supone que, para ese momento, el ser humano estará lo suficientemente concienciado para producir todo lo que pueda solidariamente, en beneficio de la sociedad (aunque no revierta necesariamente en un beneficio individual) y para que cada uno pueda tomar lo que necesita, aunque supere lo que él puede producir, ya que entonces no existirá peligro de explotación de unos hombres por otros (o sea, que nadie trabajará menos de lo que realmente puede para aprovecharse de los demás)

¹⁶ .- Según Marx, ni siquiera es deseable, ya que una revolución en un país que no esté suficientemente industrializado tiene necesariamente que fracasar puesto que no se dan las condiciones económicas necesarias. Esta es la razón por la que Marx probablemente hubiese considerado que la Rusia de principios del siglo XX no era un lugar adecuado para comenzar una revolución socialista.

3.4. La crítica a la economía política del capitalismo

Como hemos visto, el materialismo histórico supone que la base de todo cambio social son las contradicciones económicas y que en consecuencia hay que realizar un análisis económico del capitalismo para poder diseñar la estrategia política necesaria para derribarlo. Pero este análisis no es sólo una cuestión de estrategia, sino que es imprescindible para que el materialismo histórico tenga sentido y sea defendible como teoría científica, que era lo que Marx pretendía. En efecto, la economía clásica consideraba que el capitalismo funcionaba según leyes económicas “naturales”. Si esto fuese cierto, entonces la explotación sería “natural” y no sólo sería propio de ingenuos pretender eliminarla, sino que su desaparición sería antieconómica, o sea, haría descender drásticamente la producción (y recuérdese, de esto es precisamente de lo que acusaba Marx a los socialistas que él llamaba utópicos) Por tanto, Marx necesitaba demostrar, en el terreno de la economía, que las leyes de la economía clásica no eran tales, y que esta teoría estaba radicalmente equivocada respecto al funcionamiento real de la economía. Esta es precisamente la labor que ocupó los treinta últimos años de su vida, y cuyo resultado es “El capital”. Estudiaremos muy brevemente algunos de sus principales contenidos.



Los economistas clásicos habían considerado que existían tres fuentes de riqueza: la naturaleza, el capital y el trabajo. La clave de la crítica de Marx se encuentra en su negativa a aceptar que la naturaleza y el capital sean fuentes de riqueza, ya que la primera sin transformación no supone un aumento de riqueza, y el segundo sin la naturaleza y sin el trabajo es incapaz de producir nada por sí mismo. Por tanto, la única verdadera fuente de riqueza es el trabajo, lo cual conlleva que las leyes económicas de Smith y Ricardo, basadas en la concepción del capital como una fuente de riqueza, no son tales leyes “naturales”, sino relaciones de producción creadas históricamente, y por tanto modificables. Sin embargo, en ningún momento niega Marx que el capitalismo (y por tanto su estructura económica, que incluye tales leyes) no haya supuesto un gigantesco avance en las fuerzas de producción. Por ello el capitalismo no debía ser simplemente eliminado, como pretendían algunos románticos y socialistas utópicos, sino superado, empleando sus fuerzas productivas en unas nuevas relaciones de producción no clasistas.

Para justificar su concepción de que tan sólo el trabajo es fuente de riqueza, Marx proporciona un elaborado análisis de la economía capitalista. Esta se funda en el intercambio de mercancías, que son objetos que satisfacen cualesquiera necesidades humanas. Tales mercancías tienen un doble valor: por una parte, su **valor de uso**, es decir, la necesidad que satisfacen; y por otro lado, su **valor de cambio**, es decir, su valor de uso según un patrón intermedio que permite reducir los diferentes valores de uso (que son cualitativos) a un valor cuantitativo que facilita los intercambios entre varios valores de uso. El valor de cambio de una mercancía se mide por la cantidad de trabajo empleada en producirla, prescindiéndose en el intercambio del valor de uso concreto para quedarse con el valor de trabajo humano abstracto. En la economía capitalista, el dinero constituye la expresión universal de dicho

valor. Ahora bien, existen dos posibles procesos de intercambio mediados por el dinero. En el primero, tenemos una mercancía que intercambiamos por dinero, que a su vez intercambiamos por otra mercancía. Este intercambio está ordenado al valor de uso, y resulta evidentemente útil para los miembros del intercambio, dada la diferencia cualitativa entre los dos extremos (es decir, la diferencia entre las mercancías: de este modo, yo puedo intercambiar algo que tengo y me sobra por algo que necesito y no tengo) El otro proceso posible de intercambio es aquel en que cambio dinero por una mercancía, y posteriormente cambio esta mercancía nuevamente por dinero. Este intercambio está basado en el valor de cambio y entre sus dos extremos no hay diferencia cualitativa alguna (ambos son dinero abstracto) por lo cual lo que se persigue con este intercambio es una diferencia cuantitativa, o sea, de aumento de la cantidad de dinero. Ese aumento es lo que Marx denomina **“plusvalía”**, y no puede producirse por la mera circulación de mercancías, sino que es preciso que en un momento intermedio se dé algún tipo de transformación que revalorice la mercancía, lo cual sólo es posible aplicándole a esta trabajo. Este trabajo es comprado por el capitalista como una mercancía más, siendo su pago el salario. Pero si el salario cubriera todo el valor producido por el trabajo, el capitalista no ganaría nada en el intercambio. Por ello, tan sólo unas ciertas horas de trabajo (la mitad, según Marx) son pagadas por el capitalista. El resto es un excedente de valor que se apropia el capitalista.

La cuestión es que este beneficio que se apropia el capitalista (la plusvalía) se materializa en dinero, en capital. Y el dinero, a diferencia de otros valores, puede acumularse infinitamente. Si los intercambios fueran del primer tipo, es decir, si se realizan para obtener mercancías en función de su valor de uso, la acumulación nunca podría ser extrema (a nadie se le ocurre acumular millones de huevos, porque es imposible que se los coma) Sin embargo, si el intercambio es del segundo tipo, es decir, si lo que se pretende obtener es dinero, entonces la acumulación no tiene límite, y esto, finalmente, sólo puede conducir a la quiebra de la economía.

Según Marx, el capitalismo implica necesariamente una competencia entre los capitalistas para lograr vender sus productos. Por supuesto, venderán más aquellos que ofrezcan sus productos más baratos. Pero para poner los productos más baratos, el capitalista tiene que disminuir el sueldo del obrero, ya que no está dispuesto a disminuir su plusvalía. El resultado es el siguiente: el capitalista que más explota a sus trabajadores es el más competitivo. Cuando venda sus mercancías, acumulará más capital y lo empleará en comprar más fuerza de trabajo de los obreros, y producir más, con lo que volverá a ser más competitivo. En esta competencia entre los capitalistas, los menos competitivos se arruinan, y su cuota de mercado pasa a ser absorbida por los más competitivos, con lo cual cada vez hay menos capitalistas, pero acumulan una cantidad mayor de capital. Con el proletariado sucede justamente lo contrario: las empresas que menos los explotan quiebran, por lo cual tienen que emplearse en empresas que son más explotadoras, esto es, que les pagan menor sueldo. Según el capital se va concentrando y la clase dominante se reduce en número, hay cada vez una mayor cantidad de mano de obra disponible, con lo cual el capitalista puede utilizar la amenaza del paro y la competencia entre los obreros por obtener un trabajo para reducir aún más los sueldos. En conclusión, la riqueza se concentra cada vez en menos manos, mientras que baja el poder adquisitivo de una creciente mayoría. Es lo que Marx denomina **“ley de concentración del capitalismo”** y **“ley de proletarización creciente”**.

Esta situación no sólo es injusta, sino que supone un suicidio económico, ya que si la producción sigue aumentando (lo cual es necesario para que los capitalistas sigan acumulando capital) y el poder adquisitivo de la mayoría sigue disminuyendo, llegará un momento en que nadie podrá adquirir los productos, con lo cual se producirá una crisis de superproducción y subconsumo, lo cual paralizaría la economía. Marx consideraba que el capitalismo producía una y otra vez estas crisis (es lo que llama **“ley de las crisis periódicas”**), y aunque dichas crisis

se acababan resolviendo, eran cada vez mayores. La predicción de Marx es que llegaría un momento en que una de esas crisis provocaría una revuelta social (potenciada por una cada vez mayor población desposeída) que acabaría con el sistema capitalista. Llegado el momento, esa revolución triunfaría, según los supuestos del materialismo histórico, precisamente porque beneficia a la economía, ya que la acumulación de capital habría llegado a colapsar la producción y por tanto estaría impidiendo el natural desarrollo de las fuerzas de producción.