



ANIVERSARIO

ISSN 0798-1171

Depósito legal pp. 197402ZU34

Esta publicación científica en formato digital
es continuación de la revista impresa



REVISTA DE FILOSOFÍA

I. 50° Aniversario de Revista de Filosofía

II. Ontognoseología, Lenguaje y Realidad

III. Eticidad: Conflictos, Diversidades y Derechos

IV. Pensamiento Educativo: Aplicaciones y Contextos

V. Ensayos

Centro de Estudios Filosóficos
"Adolfo García Díaz"
Facultad de Humanidades y Educación
Universidad del Zulia
Maracaibo - Venezuela

**N°Especial
2022**

1. Marx o la encrucijada

El nombre de Marx evoca una encrucijada donde concurren caminos prácticos y teóricos que rara vez se habían cruzado hasta su irrupción en la escena histórica, primero occidental y luego mundial. Marx, el nombre propio y la firma, recuerda este cruce de caminos que es tanto el punto de llegada de convergencias inéditas como el punto de partida de alternativas ciertamente divergentes. El pensamiento marxiano expone esta pluralidad de opciones y exige ser interpretado teniendo en cuenta las diferentes direcciones implicadas en su marcha. Por esta razón, y en vista de su condición compleja y cambiante, siempre ha representado un desafío a los procedimientos de lectura lineales. Su carácter acontecimental tiene que ver con las transformaciones que supone en la historia reciente, pero también con las interrupciones que le son constitutivas, con los cortes y las rupturas, con los empalmes y desvíos, con las opciones deliberadamente ambiguas que hacen de su trayectoria un movimiento discontinuo.

La cuestión de la sistematicidad de la obra de Marx, que como es sabido fue objeto de innumerables debates durante algo más de un siglo, hoy parece importar poco. No porque la obra como tal haya perdido importancia, sino más bien porque la cuestión misma pertenece a una época que ha quedado definitivamente en el pasado. Marx no fue el autor de un sistema, si se entiende por eso un conjunto de principios organizados en torno a un sentido unívoco, determinable, total o totalizador. Lo que durante mucho tiempo se identificó como “materialismo dialéctico” es la denominación general de las concepciones sociales, políticas y filosóficas que sirvieron de base a la visión del mundo imperante en los países socialistas y en los partidos comunistas del mundo occidental. Por si hace falta aclararlo, el hecho de que estas concepciones muy a menudo constituyan bloques homogéneos y axiomáticos, habla menos del modo en que se despliega y actúa el pensamiento marxiano que de las estrategias de adoctrinamiento de los partidos y Estados que se regían por los principios de esta cosmovisión. Desde una perspectiva amplia y comprensiva, la obra de Marx es asistemática, es decir, esencialmente múltiple y heterogénea, tanto en sus procedimientos formales como en su significado. Lo cual no constituye por sí mismo un argumento contra la consistencia de la teoría en cuestión ni contra la vocación consecuente del autor.

Las distintas maneras de leer sus textos y de ser marxista en la actualidad confirman hasta cierto punto la disparidad que habita y disloca el corpus textual de Marx. Para seguir esta pista, además de tomar en consideración las variadas interpretaciones que se disputan los sentidos de este corpus, habría que dar cuenta de las diferencias establecidas por el propio autor en sus escritos. Marx deja entrever dichas diferencias a través de un recorrido sinuoso hecho de marchas y contramarchas, virajes estratégicos en la orientación disciplinar, cambios sustantivos en la argumentación, correcciones y autocríticas más o menos explícitas, variaciones de estilo y hasta de lengua.

Maurice Blanchot fue uno de los primeros en reconocer y afirmar abiertamente este dislocamiento discursivo que aquí me interesa destacar. Lo hizo en un texto de apenas unas

*Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons Atribución-CompartirIgual 4.0 Internacional
(CC BY-SA 4.0)*

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.es>

pocas páginas, fechado en 1968 y titulado originalmente “Leer a Marx”¹. Allí identifica “tres tipos de palabras (*paroles*)” en Marx, todas ellas “necesarias, pero separadas y más que opuestas: como yuxtapuestas”²: la palabra *filosófica* (paciente, reflexiva, inserta en la tradición del *lógos*), la *política* (palabra que anula toda posibilidad del decir en cuanto es portadora del llamado revolucionario) y la *científica* (a la vez crítica y ella misma sometida a la crítica, obligada a responder al imperativo ético del saber). Este artículo, en más de un sentido liberador y sin embargo categórico, introduce una reflexión sobre las “formas múltiples” de la palabra, sobre la “pluralidad de lenguajes que siempre están chocándose y desjuntándose” en Marx y con los que éste “no vive cómodamente”³. La incomodidad producida por esta singular partición del discurso no alcanzaría solamente al autor, sino que afectaría también a quienes hacemos la experiencia de su lectura. Casi sobre el final del texto, después de haber lanzado ya una advertencia sobre las exigencias diversas a las que debemos plegarnos cuando leemos a Marx, Blanchot afirma: “Incluso si estos lenguajes parecen converger hacia el mismo fin, no podrían ser retraducidos uno a otro, y su heterogeneidad, la separación o la distancia que los descentran, los vuelven no-contemporáneos y tales que, produciendo un efecto de distorsión irreductible, obligan a quienes tienen que sostener su lectura (su práctica) a someterse a una modificación incesante”⁴. Si se siguen hasta el final las implicaciones contenidas en esta interpretación, se deduce fácilmente que nada ni nadie sale indemne del acontecimiento “Marx”.

Un cuarto de siglo más tarde, en un libro donde se retoma y profundiza la posición de Blanchot que acabo de comentar, Jacques Derrida invitaba a leer y discutir a Marx afirmando la pluralidad como punto de arranque, esto es, partiendo de la hipótesis de que hay “*más de uno*”: más de un espíritu marxiano y más de un espíritu marxista. El libro al que me refiero, *Espectros de Marx*, fue concebido justo después de la caída del Muro de Berlín, en un momento donde se hacía sentir como nunca antes la necesidad de reflexionar sobre la memoria y la herencia del marxismo para las generaciones venideras. En esa coyuntura, Derrida llamaba a reafirmar de manera crítica y selectiva la herencia de Marx, a elegir entre sus muchos espíritus aquel que todavía se revela indispensable y fecundo en el mundo actual. A lo largo del libro, Derrida vuelve varias veces al artículo de Blanchot citado más arriba. No solo para adherir a todo lo que allí se dice sobre “la necesaria *desconexión* de los lenguajes de Marx”, sino también para agregar algunas consideraciones que no están presentes en la exposición de Blanchot:

“Que éstos [los lenguajes] se ‘desjuntan’ y, en primer lugar, en el propio Marx, es algo que no se debe ni denegar ni reducir, ni siquiera deplorar. Aquello a lo que hay que volver constantemente [...] es a una cierta heterogeneidad irreductible, a una

¹ “Lire Marx”, en *Écrits politiques. Guerre d’Algérie, Mai 68, etc. 1958-1993*, Paris, Lignes-Léo Scheer, 2003, pp. 136-139. Este texto se publicó de forma anónima en la revista *Comité*, cuyo primer y único número apareció en octubre de 1968. Luego fue retomado y publicado por Blanchot en *L’Amitié* (Paris, Gallimard, 1971) con el título “Les trois paroles de Marx”.

² “Lire Marx”, *op. cit.*, p. 136.

³ *Ibid.*, pp. 138-139. Blanchot subraya.

⁴ *Ibid.*, p. 139.

intraducibilidad interna, en cierto modo, que no significa necesariamente debilidad o inconsistencia teórica. El defecto de sistema no es aquí un defecto”⁵.

Para Derrida, la disyunción de las palabras o los lenguajes sería una marca estructural de esta teoría al mismo tiempo que una condición de posibilidad para mantener con vida si no a Marx y todo lo que este nombre designa, sí, al menos, a cierto espíritu suyo.

Estos originales modos de leer a Marx, a los que sin duda se podrían agregar algunos otros, ya que no son los únicos en compartir esta toma de partido, representan en todo caso valiosas claves de lectura para lo que me propongo en estas páginas. Para decirlo rápidamente quisiera ponerlas a prueba en un análisis sobre la noción de comunidad y la idea de lo común en el discurso marxiano. La pregunta acerca de la relación, de las relaciones posibles entre la “comunidad” y lo “común” será planteada y replanteada en lo sucesivo atendiendo a la plurivocidad del texto que aquí se interroga. Un texto, como se dijo, donde se cruzan caminos que parten en todas las direcciones y que, tanto por su composición como por sus efectos prácticos, en nada se distingue de una encrucijada.

2. Las dimensiones de la comunidad y el privilegio de lo comunitario

Marx fue uno de los grandes pensadores modernos de la comunidad. Cuenta, de hecho, entre los autores que más contribuyeron a darle una significación concreta al concepto de comunidad en el ámbito de las ciencias sociales y humanas. Para Marx la comunidad es el fin más elevado al que puede aspirar la humanidad redimida de la explotación y, asimismo, un objeto reverenciado de indagación filosófica, histórica, antropológica y económica. Desde su óptica, la comunidad designa, alternativa o simultáneamente, una formación histórica del pasado, una meta a alcanzar en el futuro y el sentido mismo de la existencia humana. En torno a esta cuestión se concentra un deseo persistente donde la pasión teórica y práctica aparecen inextricablemente unidas.

Aunque Marx ocupa un lugar irremplazable en la historia del pensamiento sobre la comunidad, la importancia de su contribución a esta historia recién comenzó a ser apreciada en su justo valor en las últimas décadas. Durante largo tiempo, las interpretaciones estuvieron direccionadas a ponderar el alcance político de la contribución de Marx a esta temática. Tanto la comunidad como esa variante suya que es la comuna fueron entendidas con frecuencia como formas políticas del hecho comunista. En ellas se cifraba la realización de un régimen colectivo basado en la emancipación económica de la clase trabajadora y en la organización racional de la producción conforme a las necesidades y los deseos de la mayoría. La mentada correspondencia entre la comunidad, la comuna y el cumplimiento político que estas mismas palabras prometen deja en la sombra otros aspectos no menos decisivos de una reflexión que excede la dimensión estrictamente política.

⁵ *Espectros de Marx. El Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*, trad. J. M. Alarcón y C. de Peretti, Madrid, Trotta, 2003, p. 47.

Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons Atribución-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-SA 4.0)

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.es>

Entre los aspectos desatendidos hay que tener en cuenta, por una parte, una dimensión filosófica del fenómeno comunitario. En paralelo a la construcción del proyecto político que debía dar lugar al comunismo y cuya realización dependía, entre otros factores, de la capacidad de la clase obrera para organizarse con vistas a la revolución social, Marx delinea los perfiles filosóficos de la comunidad. Estos perfiles varían de texto en texto, según la época y la coyuntura. En cualquier caso, algunos de sus rasgos generales se mantienen, aun si el léxico en el que están expresados suele cambiar. La comunidad comunista es el símbolo acabado de la emancipación *humana*, de una liberación que solo en principio y parcialmente puede ser calificada de *política*, pues su significación última es más amplia y universal. El comunismo en cuanto emancipación humana general implica una reafirmación y reapropiación de lo que en los textos tempranos Marx llama “esencia humana” o “genérica”. La comunidad comunista indica el tiempo y el espacio donde tiene lugar la reconciliación del hombre consigo mismo, con los demás hombres y con la naturaleza. Allí, los individuos asociados recuperan la humanidad y la libertad que les fueran enajenadas en la sociedad capitalista. Ahora bien, la “*esencia humana*”, de acuerdo con el razonamiento del joven Marx, no es otra cosa que la existencia histórica real, a un mismo tiempo individual y social. De ahí su estrecha relación o, mejor dicho, su equiparación con la “*verdadera comunidad de los hombres*”. La “comunidad”, escribe Marx en 1844, “es la *vida* misma, la vida física y espiritual, la eticidad humana, la actividad humana, el goce humano, la *esencia humana*. La *esencia humana* es la *verdadera comunidad de los hombres*”⁶. Aunque la tendencia profundamente humanista, y todavía esencialista, presente tanto en el texto citado como en algunos otros de la misma época⁷ tiende a desaparecer progresivamente en sus escritos posteriores, Marx nunca renunció a la caracterización vital y existencial de la comunidad humana. Igualmente, cabe recordar que a través de su obra se despliega una comprensión ontológica de la vida individual y colectiva, en general implícita, que hasta ahora ha recibido escasa atención por parte de quienes se ocuparon más seriamente de la filosofía marxiana, a excepción de autores como Jean-Paul Sartre, Georg Lukács y Étienne Balibar, por solo nombrar algunos de los más conocidos.

Por otra parte, hay que tener en cuenta una dimensión histórica, antropológica y económica del fenómeno. Estas perspectivas aparecen fuertemente ligadas en la mayoría de los textos escritos a partir de 1850. Si este aspecto recibió mayor atención que el anterior, esto se debe menos a un interés específico por parte de la crítica especializada respecto de la forma en que se caracteriza a las comunidades precapitalistas en estos escritos, que al hecho puntual de que en ellos se expone la famosa teoría de la evolución histórica vinculada al desarrollo sucesivo de los diferentes modos de producción. Otra razón emparentada con la anterior es que el conjunto de textos de esta época permanece asociado al momento “científico” de Marx, lo que durante mucho tiempo quiso decir “no-filosófico” para buena

⁶ “Glosas críticas al artículo ‘El rey de Prusia y la reforma social. Por un prusiano’ (*Vorwärts!*, núm. 60)”, en *Escritos de juventud*, trad. W. Roces, México, FCE, 1982, p. 519. Traducción modificada

⁷ Pienso, sobre todo, en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* (trad. y notas F. Aren, S. Rotemberg y M. Vedda, Buenos Aires, Colihue, 2010) y en las “Tesis sobre Feuerbach” (en MARX, Karl y ENGELS, Friedrich, *La ideología alemana*, trad. W. Roces, Buenos Aires, Ediciones Pueblos Unidos, 1985, pp. 665-668).

parte de la *intelligentsia* marxista. Sea como fuere, lo cierto es que desde la redacción de los *Grundrisse* (1857-1858) en adelante, el interés de Marx por la comunidad se centra en caracteres de la misma poco trabajados en textos anteriores. Hacia mediados de 1850, Marx y Engels llegaron a la conclusión de que para comprender cabalmente el surgimiento y desarrollo de la sociedad capitalista era necesario dedicarse a estudiar las formaciones sociales que la habían precedido en la evolución histórica. En los *Grundrisse*, a partir del escaso material bibliográfico existente en aquel momento, Marx elabora un análisis en clave económica y etnológica de las comunidades primitivas, al mismo tiempo que ofrece una explicación histórica de su desaparición a expensas de la sociedad moderna⁸. La tesis sobre la disolución de la comunidad tradicional como resultado del desarrollo de las fuerzas productivas y la consiguiente aparición del dinero y el intercambio será retomada en textos ulteriores, entre otros en *Contribución a la crítica de la economía política* y *El capital*.

Al margen de estos aspectos relegados, es al menos llamativo que cuando se examina la cuestión de la comunidad en Marx no se reconozca en su justa medida el papel que jugó su teoría en la definición moderna y sociológica del concepto. Hasta Marx, en la tradición alemana que va desde los primeros teóricos del romanticismo político hasta Ludwig Feuerbach, pasando por Hegel, la *Gemeinschaft* o, como también se decía entonces, la *Gemeinwesen* (literalmente: “esencia común”), era una noción abstracta normalmente inscrita en una meditación especulativa. La noción marxiana de comunidad, independientemente de cual sea la dimensión destacada en cada uno de los textos donde ella aparece, remite siempre a la vida material e históricamente condicionada de los individuos, que contrasta con la concepción idealista de sus predecesores. Este contraste, que a pesar de lo que se suele creer no es una oposición ni una simple “inversión” del idealismo comunitarista alemán, se hace patente a través de una doble vía: por un lado, a partir de una novedosa aproximación teórico-práctica a la cuestión de lo comunitario en general y, por otro, a partir de un diagnóstico sin precedentes sobre los alcances del cambio social que supone el despliegue del modo de producción capitalista. La contribución de Marx al enfoque científico-social y específicamente sociológico de la comunidad debe buscarse sobre todo en sus análisis sobre la disolución del orden social tradicional y su reemplazo por el orden social moderno. Su diagnóstico de la transición de la “comunidad” (*Gemeinschaft*) a la “sociedad civil” o “burguesa” (*bürgerliche Gesellschaft*) establece un valor semántico para estas palabras y, asimismo, plantea un esquema lógico-axiológico para la explicación histórica del desarrollo de las grandes formas de vida en común con gran impacto en las teorías sociológicas clásicas. Su teoría puede ser considerada como uno de los antecedentes más directos del teorema comunidad-sociedad de Ferdinand Tönnies⁹, punto de partida y piedra angular de los discursos sociológicos en Alemania a partir de fines del siglo XIX.

La comunidad, en todos los sentidos de la palabra y desde cualquiera de los ángulos considerados, siempre significó para Marx lo otro de la sociedad civil o burguesa. La

⁸ *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, vol. 1, trad. P. Scaron, México, Siglo XXI, 2007, pp. 23-24, 86, 161-162, 433-477; *Elementos fundamentales...*, vol. 2, trad. P. Scaron, Buenos Aires, Siglo XXI, 2011, pp. 31-32, 465

⁹ *Comunidad y sociedad*, trad. J. Rovira Armengol, Buenos Aires, Losada, 1947.

Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons Atribución-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-SA 4.0)

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.es>

alteridad de lo comunitario respecto de lo societario se presenta aquí como oposición jerárquicamente diferenciada. Desde una perspectiva histórica, evolucionista y arqueoteleológica, la sociedad capitalista sucede a la comunidad del comunismo originario y antecede a la comunidad del comunismo entendido como fin de la “prehistoria” y comienzo de la “historia” humana. El pasado y el futuro de la humanidad comparten, pues, una forma de organización social y económica incompatible con la sociedad en su estado presente. Desde una perspectiva ética o normativa, bajo el nombre de “comunidad” es preciso reconocer todos los rasgos de la vida *natural, humana y verdadera*, lo que para Marx equivale a decir de la vida buena, esto es, aquella donde se alcanza la autorrealización individual y colectiva¹⁰. Mientras que la “sociedad” correspondiente al modo de producción capitalista aparece frecuentemente asociada a los valores opuestos. La vida en la fase histórica donde las relaciones sociales alcanzan su punto máximo de enajenación es calificada de *antinatural, inhumana y falsa*.

La oposición jerárquica entre la comunidad y la sociedad que se resuelve invariablemente como privilegio de la primera sobre la segunda se denomina *comunocentrismo*¹¹. El discurso de Marx pertenece al régimen comunocéntrico donde la oposición binaria en cuestión se encadena con otros binarismos clásicos de la tradición metafísica occidental. De manera tal vez menos sistemática, en los discursos de los pensadores ligados al romanticismo político de los siglos XVIII y XIX ya se encuentran indicios fuertes de la diferencia conceptual entre la *Gemeinschaft* y la *Gesellschaft*¹². Pero es en la teoría de Marx y, poco tiempo más tarde, en las primeras teorías sociológicas alemanas, donde la dualidad entre lo comunitario y lo societario alcanza una fuerza en apariencia incontestable para explicar la realidad de lo social. Precisamente porque esta tesis todavía persiste con el peso de una evidencia innegable que tiende a naturalizar la relación entre la comunidad y el sentido pretendidamente verdadero de la socialidad, la deconstrucción de este privilegio aparece como una tarea necesaria para comprender los usos y significados del concepto de comunidad en una gran variedad de pronunciamientos contemporáneos marcados por la impronta de este axioma.

Desde luego, cuando se analizan detenidamente las proposiciones donde la palabra “comunidad” ostenta semejante centralidad, no se tarda en descubrir toda suerte de matices y variaciones que obligan a reconocer la peculiaridad de la posición que cada autor asume respecto de este asunto. La singularidad de Marx en este panorama pasa por haber sido uno de los pocos pensadores de la comunidad en apelar a estrategias teóricas y orientaciones disciplinarias que rara vez encontramos reunidas en una misma obra. Mediante este énfasis no hago más que reafirmar la interpretación sobre la multiplicidad discursiva desplegada en

¹⁰ Sobre el ideal de vida buena en Marx, véase HONNETH, Axel, “Patologías de lo social. Tradición y actualidad de la filosofía social”, *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*, trad. P. Storandt Diller, Buenos Aires, FCE, 2009, pp. 51-124.

¹¹ ALVARO, Daniel, *El problema de la comunidad. Marx, Tönnies, Weber*, Buenos Aires, Prometeo, 2015, p. 20.

¹² SCHMITT, Carl, *Romanticismo político*, trad. L. A. Rossi y S. Schwarzböck, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 2005.

el *corpus* de Marx. Respecto de los momentos ocasionales en que su discurso excede la alternativa simple entre lo comunitario y su contrario hay mucho para decir. Aquí me gustaría examinar una de estas ocasiones, una que adquiere especial importancia a la luz de las discusiones actuales sobre lo “común”.

3. La instancia de lo común y la sociedad capitalista

La distinción conceptual entre la comunidad y lo común data de una fecha bastante reciente. La indagación acerca de lo *común* como noción independiente de otras nociones afines, como por ejemplo *comunes*, *comunidad* o *comunismo*, surgió hace tres décadas en el seno de debates y movimientos sociales, influenciados en parte por la herencia marxiana¹³. Por esta razón, creo que no carece de interés intentar comprender, aunque más no sea por aproximación, como se presenta este problema en el propio Marx. Digo por aproximación, ya que lo común no forma parte de su repertorio de categorías consagradas. Sin embargo, la cuestión de lo común atraviesa de manera oblicua sus escritos de todas las épocas, casi siempre indicada, figurada o transfigurada bajo los nombres genéricos de lo social, lo colectivo, lo gregario y, desde luego, lo comunitario.

La tentación de interpretar el sustantivo o el adjetivo “común” en relación directa con la “comuna”, la “comunidad” y el “comunismo” es grande y en cierta forma está justificada¹⁴. Por un lado, la homonimia parcial y la relación semántica entre estos términos resultan incontrastables. Por lo demás, no importa cuánto se hurgue en los testimonios remotos o recientes sobre estos temas, difícilmente se encontrará en ellos una aproximación a lo comunitario que carezca de una concepción implícita o explícita de lo que es común. En este sentido, el testimonio de Marx no constituye una excepción. Los motivos de la comuna, la comunidad y el comunismo que cohabitan a lo largo de su obra constituyen referencias indiscutibles de lo común. Pero ciertamente no son los únicos. Mi propósito, una vez admitida la posibilidad de interpretar la constelación de motivos comunitarios y lo común en su anudamiento muto, es intentar una lectura alternativa, aunque en ningún caso excluyente, que ponga en relación la instancia de lo común con la naturaleza y el funcionamiento de la sociedad capitalista. Como se verá enseguida, no se trata de una hipótesis de lectura arbitraria ni contraria a la letra de Marx. Es parte de lo que su texto, fundamentalmente plurívoco, invita a leer.

Si lo común, en Marx, fuera interpretable o legible únicamente en relación con las figuras comunitarias, entonces su sentido estaría de entrada determinado por el esquema comunocéntrico. En tal caso habría que entender lo común como el rasgo distintivo y fundamental de la vida social que se tiene por verdadera o auténtica. Pero justamente porque estas figuras no representan la única modalidad de vida social que Marx reconoce, y porque al mismo tiempo cada modalidad de vida social implica algo en común entre los individuos

¹³ Para una contextualización del surgimiento de lo común como problema teórico y práctico-político, véase ALVARO, Daniel, “Lo común: reflexiones en torno a un concepto equívoco”, *TRANS/FORM/AÇÃO*, v. 43, n. 2 (2020).

¹⁴ Una sólida interpretación en este sentido puede encontrarse en BASSO, Luca, *Marx and the Common. From Capital to the Late Writings*, Leiden/Boston, Brill, 2015.

Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons Atribución-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-SA 4.0)

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.es>

que la integran, es forzoso preguntarse cómo entender lo “común” en las condiciones sociales impuestas por el capitalismo. Aquí y en lo que sigue hay que tener presente que la sociedad capitalista, civil o burguesa, con todas sus miserias y privaciones a cuestas, es, también ella, un tipo de vida en común.

Es harto conocido que Marx fue un crítico tenaz de la forma que asumen las relaciones sociales en el modo de producción capitalista. Tal como dice y repite con frecuencia, allí domina la indiferencia recíproca guiada por intereses egoístas en tanto y en cuanto cada individuo interactúa con el otro como un simple medio para su propia realización antes que como un fin en sí mismo. En la economía capitalista el valor de cambio de las mercancías como forma de la equivalencia general transforma el conjunto de los intercambios entre las personas en relaciones sociales enajenadas, cosificadas, degradadas y degradantes desde el punto de vista humano. Se puede estar o no de acuerdo con estas consideraciones. Pero al margen de cómo se las juzgue, se cometería un error si a partir de ellas se pusiera en duda el carácter eminentemente social de las relaciones que mantienen los individuos en el modo capitalista de producción.

Veamos cómo procede el análisis de Marx a este respecto. Su punto de partida para la reflexión en torno a la existencia y la historia humanas es la vinculación entre los individuos, históricamente variable en cuanto a su forma, pero constante en cuanto a su constitución relacional, en la medida en que el hombre es por naturaleza un “ser social”. Como se lee en *La ideología alemana*, una de las premisas fundamentales para comprender la génesis y el desarrollo de la vida humana es la “conexión materialista (*materialistischer Zusammenhang*) de los hombres entre sí, condicionada por las necesidades y el modo de producción y que es tan vieja como los hombres mismos; conexión que adopta constantemente nuevas formas (*neue Formen*) y que ofrece, por consiguiente, una ‘historia’, aun sin que exista cualquier absurdo político o religioso que también mantenga unidos a los hombres”¹⁵. Con el correr del tiempo este planteo se transformará en un principio general de la concepción materialista de la historia. En este contexto, la crítica apunta contra las especulaciones de los filósofos neohegelianos, a quienes se les objeta el hecho de construir sus respectivas visiones del mundo social a partir de los conceptos ahistóricos de “hombre”, “individuo” o “sujeto” que se encuentran en la base de sus argumentos.

En un texto inconcluso de 1857, titulado “Introducción” y publicado junto a los *Grundrisse*, Marx reformula dicho planteo en los siguientes términos: “Individuos que producen en sociedad, o sea la producción de los individuos socialmente determinada: este es naturalmente el punto de partida”¹⁶. Aquí, el objeto de la crítica ya no es el ahistoricismo característico de la filosofía idealista alemana, sino más bien el anacronismo que Marx descubre en las “robinsonadas” del siglo XVIII. El objetivo de tal cuestionamiento no se limita a contraponer un punto de partida *social* o *colectivo* a uno *individual*, sino que a través suyo se activa un mecanismo interpretativo capaz de demostrar que el punto de vista

¹⁵ *La ideología alemana*, op. cit., p. 31.

¹⁶ “Introducción”, en *Elementos fundamentales...*, vol. 1, op. cit., p. 3.

Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons Atribución-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-SA 4.0)

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.es>

fundamentado en la idea de individuos aislados y naturalmente independientes es el producto de una época donde las relaciones sociales de producción alcanzan un desarrollo determinado y adoptan una forma específica. Siempre en el mismo texto, algunas líneas más abajo, se lee:

“Cuanto más lejos nos remontamos en la historia, tanto más aparece el individuo –y por consiguiente también el individuo productor– como dependiente y formando parte de un todo mayor: en primer lugar y de una manera todavía muy enteramente natural, de la familia y de esa familia ampliada que es la tribu; más tarde, de las comunidades en sus distintas formas, resultado del antagonismo y de la fusión de las tribus. Solamente al llegar el siglo XVIII, con la ‘sociedad civil’, las diferentes formas de conexión social (*die verschiedenen Formen des gesellschaftlichen Zusammenhangs*) aparecen ante el individuo como un simple medio para lograr sus fines privados, como una necesidad exterior. Pero la época que genera este punto de vista, esta idea del individuo aislado, es precisamente aquella en la cual las relaciones sociales (universales según este punto de vista) han llegado al más alto grado de desarrollo alcanzado hasta el presente. El hombre es, en el sentido más literal, un ζῷον πολιτικόν no solamente un animal social, sino un animal que sólo puede individualizarse en la sociedad”¹⁷.

En este extenso pasaje aparece confirmada la premisa de Marx y Engels comentada más arriba, y cuya estela, por cierto, se puede seguir en muchos otros textos suyos. Básicamente, de lo que se trata es de empezar por reconocer que el mentado vínculo social, o lo que aquí Marx denomina “conexión social”, es el postulado del que debe partir el estudio de la vida humana. Sin individuos que vivan *juntos*, sin vida *en común*, ninguno de los fenómenos que conciernen a lo humano –ya se trate de la producción y del intercambio, ya se trate de cualquiera otra actividad vital– tendría el más mínimo sentido. Justamente porque la conexión social entre los hombres es tan antigua como la especie humana o, dicho de otra forma, porque la relación social es inseparable y hasta cierto punto indistinguible de lo que los humanos son, de lo que hacen y de cómo lo hacen, resulta absurda cualquier teoría con pretensiones de explicar la vida social que tenga por origen o fundamento al individuo solo, aislado, independiente de los otros individuos. Lo que equivale a decir que las relaciones sociales designan una condición originaria u ontológica y, al mismo tiempo, histórica. Por un lado, ellas no dependen de la voluntad ni del deseo de los individuos, sino que la existencia humana es desde siempre y cada vez relacional, sea cual sea la base material en la que aquella tiene lugar. Por otro lado, a cada uno de los modos de producción que se suceden a lo largo de la historia humana le corresponden formas diferenciadas y específicas de relaciones sociales.

Existe, pues, una diferencia indudable entre las relaciones de dependencia personal, todavía naturales, que mantienen los individuos en el seno de las formaciones económicas del pasado precapitalista y las relaciones utilitarias y exteriores propias de la sociedad civil o burguesa. En todos los casos se trata de “relaciones sociales” (*gesellschaftlichen Verhältnisse*), aunque la forma que estas adquieren es distinta en cada caso. Cuando Marx,

¹⁷ *Ibid.*, p. 4. Marx subraya.

Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons Atribución-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-SA 4.0)

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.es>

en otro texto perteneciente a los *Grundrisse*, describe el tipo de vínculo social dominante en la sociedad capitalista, llega a la siguiente conclusión: “La dependencia mutua y generalizada de los individuos recíprocamente indiferentes constituye su nexos social (*gesellschaftlichen Zusammenhang*). Este nexos social se expresa en el *valor de cambio*”¹⁸. El *valor de cambio* y, más específicamente, el *dinero*, deviene la relación social por antonomasia. Desde el momento en que el dinero se convierte en la “medida común (*gemeinsame Maßstab*) de todas las cosas”¹⁹, en la “forma común (*gemeinsame Form*) en la que todas las mercancías como valores de cambio se transforman”²⁰, el nexos social entre los individuos abandona su forma anterior para asumir una nueva forma de dependencia y reciprocidad, en este caso, caracterizada por la indiferencia, la ajenidad y la impersonalidad. En la sociedad moderna domina, pues, la relación social enajenada, cosificada o reificada. Cuando el dinero se vuelve el “equivalente general”²¹, la producción de la vida material controla a los individuos en lugar de ser los individuos los que controlan a la producción y las cosas se valorizan de manera inversamente proporcional a la desvalorización de las personas. Como parte del mismo fenómeno, la relación social entre las personas aparece de manera misteriosa envuelta en un halo de fetichismo como relación social entre las cosas.

El análisis de Marx, difícil de seguir en su tiempo y aun en el nuestro, desemboca en una conclusión aparentemente paradójica: aquellas ideas que velan el carácter social de la existencia surgen precisamente en una época donde las relaciones sociales y la individualidad se han desarrollado hasta un punto inimaginable en los modos de producción anteriores. En definitiva, lo que este análisis viene a mostrar es que la aparente desvinculación de los individuos en la fase capitalista no es más que un efecto ilusorio provocado por la forma específica que adopta el vínculo social en dicha fase de la historia.

La hipótesis que me llevó a dar este largo rodeo afirma que es posible pensar lo común más allá de los diversos motivos comunitarios propuestos por Marx. Si la cuestión no resulta evidente, ello se debe fundamentalmente a su rechazo y condena de la vida societaria. De acuerdo con esto, la sociedad moderna es presentada como la contracara del ideal social representado por las comunas y las comunidades que, en todos los tiempos, tienden a organizarse a la manera comunista. En el marco de este modelo explicativo es esperable un razonamiento de este tipo: allí donde las relaciones personales fueron sustituidas por relaciones impersonales orientadas por el mero interés privado, lo que es común o compartido está condenado a desaparecer. Un razonamiento semejante no solo es esperable, sino que se ha vuelto habitual en una gran variedad de discursos recientes. Sobre la base de un diagnóstico crítico del sistema capitalista, estos discursos anuncian la crisis del lazo social²², o bien, según un argumento solo en apariencia diferente, aseguran que lo no-común

¹⁸ “II. El capítulo del dinero”, en *Elementos fundamentales...*, vol. 1, *op. cit.*, p. 84.

¹⁹ *La ideología alemana*, *op. cit.*, p. 528.

²⁰ “II. El capítulo del dinero”, en *Elementos fundamentales...*, vol. 1, *op. cit.*, p. 93.

²¹ “La clase específica de mercancías con cuya forma natural se fusiona socialmente la forma de equivalente, deviene mercancía dineraria o funciona como dinero. Llega a ser su función social específica, y por lo tanto su monopolio social, desempeñar dentro del mundo de las mercancías el papel de equivalente general” (MARX, Karl, *El capital*, Tomo I/Vol. 1, trad. P. Scaron, México, Siglo XXI, 1998, p. 85. Marx subraya).

²² Véase, por ejemplo, PAUGAM, Serge, *Le lien social*, Paris, PUF, 2008.

se ha convertido en nuestra tragedia cotidiana²³. Sin embargo, como traté de demostrar, Marx razona de un modo completamente distinto. Por momentos su argumento se desmarca del modelo explicativo del cual depende su propia teoría, desbordando la lógica binaria y liberando así la cuestión de lo común. Es cierto que Marx cuestiona la sociedad mercantil en nombre del orden comunitario y de los valores que este encarna, pero es preciso notar que ninguno de estos cuestionamientos implica la anulación, ni siquiera el rebajamiento del carácter social del vínculo capitalista. Desde la perspectiva marxiana, una tesis que afirme la no-relación de los individuos en cualquier de los períodos históricos de la humanidad, incluido el período regido por el capital, no puede más que resultar insensata. Y esto al menos por dos razones fundamentales sobre las que ya se ha reparado. En primer lugar, porque el punto de partida para el análisis de la vida social es la existencia de individuos ya siempre relacionados o en común. En segundo lugar, porque la forma de relacionamiento que corresponde a cada uno de los modos de producción constituye una referencia imprescindible para comprender la historia y el funcionamiento de los mismos.

El vínculo social está sujeto a una metamorfosis incesante en el desarrollo histórico de la humanidad, sin que hasta ahora haya sido posible comprobar indicios claros de su ruptura. La comunidad y la sociedad moderna son formas contrapuestas de la conexión social. Más allá de todas sus diferencias y de la oposición en la que se encuentran, aquello que las emparenta y en el fondo las define es que son formas de convivencia, de vida en común. Lo que comparten es eso mismo que las precede y las hace posibles. Lo común es la realidad constitutiva de todas las formas de existencia social, tanto de aquellas que situadas en un pasado remoto o en un futuro próximo representan una socialidad donde el conjunto de los individuos tiene acceso a una vida buena o lograda, como de aquella otra donde se refleja el presente de una socialidad malograda por causa de la enajenación y la cosificación. Esta caracterización, que bien puede considerarse un punto de referencia de la ontología social esbozada por Marx, indica que lo común no es exclusivo ni de los vínculos societarios ni de los vínculos comunitarios.

Si el movimiento interpretativo efectuado a lo largo de este trabajo ha logrado su cometido, mínimamente tiene que haber puesto al descubierto las diferencias entre la comprensión marxiana de lo comunitario en general, por un lado, y de lo común, por otro. Hemos visto que Marx otorga a las figuras comunitarias, y entre ellas muy especialmente a la comunidad, una prioridad lógica –tanto de originariedad como de finalidad– y una prioridad axiológica. Por una parte, la comunidad es lo que viene antes y después de la sociedad civil o burguesa. Aquella es tanto el origen como el fin de esta, de acuerdo a una arqueo-teleología en razón de la cual los extremos del proceso histórico tienden a coincidir. Por otra parte, y al mismo tiempo, la comunidad simboliza la socialidad humana y por tanto verdadera, por contraposición a esa otra socialidad inhumana, falsa o aparente, simbolizada por la organización de la vida colectiva en la sociedad moderna. Ahora bien, también hemos visto que el modo en que se presenta el problema de lo común en el discurso de Marx va

²³ LAVAL, Christian y DARDOT, Pierre se refieren a la “tragedia de lo no-común” en su libro *Común. Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI*, trad. A. Díez, Barcelona, Gedisa, 2015, pp. 15-20.

Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons Atribución-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-SA 4.0)

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.es>

ciertamente más allá de esta oposición metafísica. Lo común en el sentido laxo de lo que se comparte con los otros individuos no es una instancia privativa de la vida social en la comuna, la comunidad o el comunismo. Si damos crédito a lo que Marx afirma desde sus escritos de juventud, entonces es preciso convenir en que lo común, vale decir, el amplio registro de las “relaciones sociales”, afecta todas las formas de existencia que tienen lugar a través de la historia.

La objeción esperable a la que se expone esta argumentación vendrá, probablemente, de quienes se empeñan en continuar leyendo los enunciados marxianos como si estos conformaran un sistema unitario y coherente, sin ambigüedades ni contradicciones. A lo que habrá que responder que el discurso de Marx, por las razones evocadas al comienzo, discurre a través de una pluralidad de voces discordantes. De ahí, justamente, la heterogeneidad radical que lo constituye de parte a parte. En el marco de esta reflexión, sostengo que el discurso de Marx se revela cómplice de la metafísica comunocéntrica a la vez que ofrece una concepción de lo común sustraída a las oposiciones binarias tradicionales. Con esto último quiero decir que, desde su visión, lo que se es o se tiene en común con los otros individuos no es puramente comunitario ni únicamente societario, o bien, es ambas cosas al mismo tiempo.

Si se presta atención a lo que sucede hoy en día se descubre con facilidad que relacionar lo común y lo comunitario no presenta inconvenientes. Más bien todo lo contrario. Tal es la tendencia predominante en las interpretaciones contemporáneas que abordan estos temas en la teoría y en la práctica. Lo que muy probablemente se torne problemático en este contexto es plantear la relación entre lo común y la sociedad capitalista. Si a primera vista este planteo puede parecer desacertado o incluso contrario al sentido común es porque nos hemos formado una representación idealizada de lo que somos o tenemos en común. Mientras esta palabra permanezca centrada unilateralmente en aquellos aspectos de la convivencia que por lo general producen aceptación y consenso pues remiten a lo que se espera de una vida buena, como de hecho sucede en muchas de las teorías y los manifiestos políticos que por distintas vías se oponen al orden capitalista en nombre de “lo común”, no podrá ser comprendida en toda su riqueza y complejidad la realidad social contemporánea.

Cuando Marx afirma que el dinero es la “medida común” o, según la fórmula más conocida, el “equivalente general”, quiere decir, entre otras cosas, que dentro del modo de producción capitalista lo común adquiere la forma de la relación social llamada capital. Tal como declara en más de una ocasión, lo distintivo de esta forma particular reside en que la relación entre los individuos es simultáneamente de indiferencia recíproca y de interdependencia creciente. Nótese, por lo demás, que el doble sentido que comporta este fenómeno no ha perdido vigencia en absoluto. El mundo en su ciclo actual de mundialización expone como nunca antes la concomitancia aparentemente contradictoria entre el estado generalizado de indolencia, expresado en la enajenación del ser social, y la condición de interconexión económica, política, cultural y técnica entre todos los individuos. Hace bastante más de un siglo Marx pudo intuir el carácter anfibológico de lo común, por eso es

Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons Atribución-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-SA 4.0)

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.es>

tanto más sorprendente que nosotros no seamos capaces de hacerlo en el presente. Una vez depurada la categoría de lo común, una vez que sus aspectos socialmente indeseables son erradicados, lo que queda de ella no es más que una proyección ideal, imaginaria y arquetípica de la convivencia humana.

La tendencia progresiva a entender lo común como un término con valor positivo en el que confluyen juicios morales y políticos tiene por efecto vaciar la categoría de su capacidad para comprender las relaciones sociales críticamente, esto es, atendiendo al cuestionamiento incesante de los modos naturalizados de pensar la realidad social. Si el concepto de lo común tiene un potencial estratégico y político, como creo que efectivamente tiene, esto se debe a que habilita un pensamiento que toma en consideración la estructura relacional de la realidad, lo que parece ser indispensable para concebir y proponer políticas transformadoras de las condiciones de existencia. Pero no posee en sí mismo, por naturaleza o necesidad, dicho potencial. En Marx, la idea de lo común refiere a la vinculación material, real y efectiva, como un hecho transversal a todos los períodos históricos. Como tal, este hecho no es ni “positivo” ni “negativo”, carece de valor intrínseco, y sin embargo es clave en todas las transformaciones sociales revolucionarias. Me parece que esta es una de las enseñanzas más perdurables de Marx. Se dirá con razón que una idea semejante estaba destinada a ser incomprendida en su tiempo. Por toda una serie de motivos intrincados, la idea era difícil de incorporar y quedaba forzosamente fuera de alcance. Pero en el fondo la enseñanza no deja de ser simple. Si la traducimos a términos más actuales dice aproximadamente lo siguiente: se puede vivir en común de muchas maneras, ya sea según la lógica de funcionamiento de las sociedades capitalistas, incluidas aquellas con regímenes autoproclamados socialistas o comunistas, ya sea de acuerdo a nuevas configuraciones sociales que apunten en la dirección de un más allá del capitalismo; lo que resulta imposible es vivir de otra manera como no sea en común.



REVISTA DE FILOSOFÍA

Nº ESPECIAL – 2022 - ABRIL

Esta revista fue editada en formato digital y publicada en abril de 2022, por el Fondo Editorial Serbiluz, Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela

www.luz.edu.ve www.serbi.luz.edu.ve
www.produccioncientificaluz.org