

# UNA “ASOCIACIÓN DE INDIVIDUOS LIBRES” MARX Y EL PROBLEMA DE LA LIBERTAD

AN “ASSOCIATION OF FREE INDIVIDUALS”  
MARX AND THE ISSUE OF FREEDOM

**CAMILO SEMBLER<sup>1</sup>**

Universidad Academia de Humanismo Cristiano  
Condell 343, Providencia  
Santiago, Chile  
csemblerr@docentes.academia.cl

## RESUMEN

Este artículo aborda el problema de la libertad en el pensamiento de Marx a partir de su caracterización del ideal comunista como una asociación de individuos libres. Se examina, en primer lugar, su crítica al capitalismo en tanto comunidad ilusoria o aparente (*scheinbare Gemeinschaft*) que niega de modo sistemático no solo la igualdad, sino también la libertad. Enseguida se abordan los supuestos filosóficos que permiten a Marx describir la enajenación como una experiencia de pérdida de libertad.

---

<sup>1</sup> Doctor en filosofía de la Universidad J. W. Goethe, Fráncfort del Meno, Alemania. Magíster en filosofía política y sociólogo, Universidad de Chile.

Desde aquí se examina finalmente su idea de una comunidad verdadera (*wirkliche Gemeinschaft*) cuyas condiciones de mutua complementariedad hacen posible la libertad de todos.

*Palabras clave: Karl Marx, libertad, capitalismo, enajenación, asociación.*

#### ABSTRACT

This article addresses the issue of freedom in Marx's thought, starting from his characterization of the communist ideal in terms of an "association of free individuals". First, it looks into his criticism of capitalism as an "apparent" or "illusory" community, which systematically denies not only equality but also freedom. Second, it identifies the philosophical presuppositions that allow him to describe alienation as an experience of losing freedom. From this viewpoint, finally, it approaches Marx's idea of an "real community", whose conditions of mutual complementarity are those which make possible everyone's freedom.

*Keywords: Karl Marx, Freedom, Capitalism, Alienation, Association.*

Recibido: 06/05/2019

Aceptado: 01/08/2019

## I. INTRODUCCIÓN

Una de las principales controversias en torno a la filosofía política de Marx guarda relación, sin duda alguna, con el problema de la libertad. Por un lado, para buena parte del pensamiento político moderno –en especial aquel vinculado a la tradición liberal– la obra de Marx pasaría sistemáticamente por alto el valor de la libertad individual, pues siempre estaría subordinada a la importancia de la igualdad o a la afirmación de la autodeterminación colectiva de la sociedad (Berlin, Hayek). Por otro, sin embargo, hay quienes sostienen que la crítica de Marx al capitalismo resulta en último término incomprensible sin un concepto de libertad, discrepando más bien en la lectura de sus posibles fuentes de inspiración, ya sea por ejemplo en Hegel

(Neuhouser), el republicanismo clásico (Roberts) o en una concepción de autopropiedad individual (Cohen)<sup>2</sup>. La historia política reciente –la experiencia de los socialismos reales– parece, finalmente, haber contribuido a complejizar aún más la posibilidad de abordar con seriedad el problema de la libertad individual desde la perspectiva de Marx.

Son ciertamente este tipo de consideraciones las que pueden explicar, al menos en parte, las trayectorias divergentes que las tradiciones del liberalismo y el socialismo parecen haber experimentado en la filosofía política contemporánea. Pues mientras desde el liberalismo político –en especial a partir de la influyente *A Theory of Justice* de John Rawls– se han desplegado importantes esfuerzos por conjugar la importancia atribuida al valor de la autonomía individual con la inquietud normativa por la igualdad social, el ideal socialista parece guardar hoy una relación –en el mejor de los casos– conflictiva con el valor de la libertad personal.

Mirado en retrospectiva, sin embargo, esta situación no puede resultar sino profundamente llamativa. En efecto, ya desde sus escritos juveniles Marx marca una clara distancia con respecto a lo que entiende como un comunismo bruto (*roher Kommunismus*) que se caracterizaría por el hecho de “negar por completo la *personalidad* del individuo” (“Privateigentum” 534). Y lejos de ser una preocupación de juventud, posteriormente en *El capital* caracteriza su ideal del comunismo con la conocida expresión una “asociación de individuos libres” (*Verein freier Menschen*) (Marx, *Das Kapital* 92)<sup>3</sup>.

El presente artículo elabora una lectura del problema de la libertad en el pensamiento de Marx a partir de una interpretación del sentido que posee, precisamente, su idea de una asociación de individuos libres en el

<sup>2</sup> Todavía resultaría posible identificar una tercera posición en torno al problema de la libertad en Marx, expresada por Hannah Arendt. En su lectura, aun cuando la filosofía de Marx ubicaría la libertad como uno de sus problemas cruciales, no dispondría de las categorías necesarias para su verdadera comprensión a raíz del énfasis en los aspectos productivos de la vida humana (la libertad quedaría así en su pensamiento siempre subsumida a la necesidad histórica).

<sup>3</sup> Marx utiliza también otras expresiones similares para describir el horizonte comunista de superación del capitalismo, por ejemplo, sociedad de productores libremente asociados. De acuerdo con la lectura de Rawls, precisamente esta última definiría el ideal de justicia de Marx (*Lectures* 354).

contexto más general de su crítica al capitalismo. En rigor, no es posible encontrar un lugar donde Marx se dedique a exponer de manera sistemática el concepto de libertad implícito en dicha fórmula. Sin embargo, es posible interpretar el sentido específico que Marx otorga a esta expresión en su crítica al capitalismo y en el examen de sus supuestos filosóficos.

En efecto, en un primer momento de la argumentación, intentaré mostrar que para Marx el capitalismo debe ser criticado no solo por el hecho de la reproducción de la desigualdad, sino ante todo por ser una forma de vida social que niega de modo *sistemático* y *generalizado* la libertad individual. Ambos aspectos, así quisiera sugerir, son claves para entender la especificidad del planteamiento de Marx acerca de la libertad. Para Marx el capitalismo niega de modo *sistemático* la libertad individual en la medida que son sus propias estructuras básicas las que impiden su efectiva realización; y, al mismo tiempo, niega de modo *generalizado* la libertad en la medida que incluso para aquellos que bajo estas condiciones históricas pueden disfrutar de ciertos márgenes de autonomía personal, no se trata de una praxis genuinamente libre. Ambos aspectos pueden ser interpretados a la luz de la descripción que hace Marx del capitalismo en tanto comunidad aparente (*scheinbare Gemeinschaft*).

Esta idea de una pérdida *generalizada* de libertad como atributo decisivo de una comunidad aparente o ilusoria descansa –así argumentaré a continuación– en supuestos filosóficos que Marx trae a consideración sobre todo en su crítica a la enajenación (*Entfremdung*). Desde aquí, finalmente, es posible volver a intentar descifrar el significado particular que posee la idea de una asociación de individuos libres a partir de la descripción que Marx –en oposición a la forma de vida capitalista– realiza acerca de una comunidad verdadera (*wirkliche Gemeinschaft*).

## 2. LA COMUNIDAD APARENTE COMO PRIVACIÓN DE LIBERTAD

No resulta difícil advertir que, con respecto al problema filosófico de la libertad, Marx procede de un modo que –según su propia descripción–

resulta distintivo de su pensamiento. Este rasgo clave consiste en intentar someter a crítica el presente no desde ideales normativos fundados de un modo meramente especulativo, sino desde sus propias contradicciones y posibilidades históricamente existentes de superación: “[N]o nos enfrentamos al mundo en actitud doctrinaria con un nuevo principio: ¡Esta es la verdad, arrodíllense ante ella! Desarrollamos nuevos principios para el mundo sobre la base de los propios principios del mundo”, escribe tempranamente Marx ilustrando esta convicción (*Briefe* 345).

Esta premisa, por tanto, justifica el proceder aquí sugerido de –en lugar de buscar en una concepción abstracta– intentar reconstruir los rasgos principales del problema de la libertad en Marx desde el contexto mismo de su crítica al capitalismo<sup>4</sup>. A ello se suma, además, el hecho de que en varios lugares de su obra recurre explícitamente a la idea de libertad y su forma de realización histórica para describir las contradicciones de la sociedad capitalista. Sin ir más lejos, puede apreciarse que su comprensión de la especificidad histórica del capitalismo se basa, en parte importante, en el surgimiento de una idea (negativa) de libertad y su particular modo histórico de realización en la esfera de la producción. Para Marx, como se recordará, el surgimiento histórico del capitalismo queda ligado de manera decisiva al proceso de disolución de los lazos tradicionales de subordinación y su reemplazo por formas modernas de explotación y dominación, las que en lugar de la coacción física instalan la figura jurídica de un contrato entre individuos libres –solo sujetos ahora a las reglas anónimas del intercambio de mercancías– como su núcleo de legitimación<sup>5</sup>.

Pese a esta relevancia del valor de la libertad en el mundo moderno, es posible sostener que la crítica del capitalismo formulada por Marx apunta a

---

<sup>4</sup> Puede apreciarse que en este punto Marx sigue con claridad una premisa de la filosofía hegeliana en su tratamiento de las realizaciones históricas de la idea de libertad. Ver Wood, *Karl Marx*.

<sup>5</sup> Aquí se funda, a juicio de Marx, la especificidad de la dominación moderna: “La silenciosa coacción (*Zwang*) de las relaciones económicas consagra la dominación del capitalista sobre el obrero. Si bien se utiliza aún la fuerza directa extraeconómica, esto solo en circunstancias excepcionales. En el discurrir habitual de las cosas, se puede dejar al obrero a merced de las ‘leyes naturales de la producción’” (*Das Kapital* 765).

develar el efecto sostenido que sus estructuras económicas y sociales poseen no solo sobre la reproducción de la desigualdad, sino también en relación con la imposibilidad de realizar de manera plena justamente la libertad humana. En particular, este punto de vista según el cual la dominación social genera una forma de vida caracterizada no solo por la conservación de estructuras injustas, sino además por una radical privación de libertad, es conceptualizada en *La ideología alemana* con la descripción del capitalismo en tanto comunidad aparente (*scheinbare Gemeinschaft*) o meramente ilusoria (*illusorische Gemeinschaft*).

Hasta ahora, así explican Marx y Engels en *La ideología alemana*, todas las sociedades existentes a lo largo de la historia han constituido solo una comunidad aparente o una comunidad completamente ilusoria (*ganz illusorische Gemeinschaft*), pues el libre despliegue de las capacidades humanas ha sido siempre acompañado por la dominación de unos sobre otros. Por el contrario, el ideal del comunismo puede ser entendido como una comunidad verdadera (*wirkliche Gemeinschaft*) en la medida que hace posible la realización de la libertad para el conjunto de individuos asociados: “En la comunidad verdadera adquieren los individuos en y a través de su asociación al mismo tiempo su libertad” (*Die deutsche* 74).

En ambas caracterizaciones de la comunidad –comunidad aparente y comunidad verdadera– se encuentran, así quisiera sugerir, las preguntas claves que permiten aproximarse al problema de la libertad en Marx. Primero, ¿en qué sentido específico el capitalismo –en tanto comunidad ilusoria– niega la libertad? Segundo, ¿en qué consiste, por el contrario, aquella libertad que solo es posible de ser alcanzada *en y a través de* una asociación? Y, finalmente, ¿qué convierte a una asociación de individuos en una comunidad verdadera?

Una respuesta al primer interrogante –en qué sentido el capitalismo representa una comunidad aparente que niega la libertad– puede encontrarse inmediatamente a continuación de la afirmación citada en *La ideología alemana*. Ahí sostienen Marx y Engels que, hasta ahora, la libertad personal (*persönliche Freiheit*) solo puede considerarse realmente existente para “los individuos desarrollados dentro de las relaciones de la clase dominante y

solo en la medida que eran miembros de dicha clase” (74). En otras palabras, esta formulación parece indicar que el efecto perverso del capitalismo sobre la libertad personal debe ser interpretado en términos del impedimento estructural que, a raíz de la dominación social, se plantea sobre la posibilidad de *generalizar* para todos los individuos las condiciones requeridas para su efectivo ejercicio<sup>6</sup>.

El capitalismo es descrito aquí, por tanto, como una comunidad aparente en la medida que se trataría de una forma de vida social que niega de modo *sistemático* la libertad personal para todos aquellos que no ocupan posiciones dominantes, al tiempo que aquellos que la disfrutan solo lo hacen en virtud de su respectiva posición social —se asiste, pues, a una “subsunción de los individuos bajo determinadas clases” (74)—. El capitalismo expresa así, según esta lectura, una comunidad aparente ya que la libertad individual de unos pocos va siempre acompañada de una falta masiva de libertad. En una comunidad aparente, en suma, la libertad individual es siempre un privilegio.

De manera interesante, esta primera respuesta de Marx puede ser traducida a un lenguaje más habitual en los debates contemporáneos de la filosofía política sobre libertad y justicia. Se podría sugerir, por ejemplo, que Marx tiene aquí a la vista el hecho de que en la sociedad capitalista las posibilidades de realización de la libertad individual están determinadas por atributos que pueden ser entendidos como arbitrarios o moralmente irrelevantes, tal como la pertenencia social<sup>7</sup>. La dominación social conllevaría

<sup>6</sup> Esta forma de entender la relación contradictoria entre capitalismo y libertad puede encontrarse con claridad recogida, por ejemplo, en la formulación contemporánea del ideal socialista de justicia sugerida por Erik Olin Wright: “si bien el capitalismo puede haber coadyuvado significativamente a aumentar el potencial para la plenitud humana, especialmente mediante los enormes avances que se han dado en la productividad y si bien sin duda ha creado las condiciones bajo las cuales una parte de la población ha tenido acceso a las condiciones para vivir vidas plenas, *bloquea la extensión de estas condiciones a todo el mundo*” (*Envisioning* 61). Este bloqueo en la “universalización de las condiciones de la plenitud humana” es comprendido además por Wright, a tono con lo que Marx y Engels parecen sugerir en la descripción recién aludida, como un defecto ineludible de la estructura de dominación que caracteriza al capitalismo.

<sup>7</sup> Así define, conocidamente, Rawls el punto de vista de una concepción de justicia como imparcialidad: “Una vez que nos decidimos a buscar una concepción de la

así una desigual valoración de los “planes de vida” (Rawls, *A Theory* 110) que expresan la libertad de cada uno, pues mientras algunos individuos disponen de los recursos y bienes indispensables para su efectiva realización, a otros resultan sistemáticamente negados sin justificación alguna más allá de la arbitrariedad resultante de la pertenencia de clase. Que sea la “fortuna social” –dicho nuevamente con Rawls (*A Theory* 65)– aquello que determina las posibilidades de realización de la libertad individual, revela entonces con claridad la injusticia básica del orden capitalista y el carácter necesariamente ilusorio de su forma de comunidad.

De igual manera, esta primera respuesta conduce por oposición a una determinada caracterización del contenido específico del ideal comunista en tanto comunidad verdadera. En efecto, el ideal comunista puede ser pensado desde esta lectura sobre la base de la necesidad de democratizar radicalmente –*universalizar*– el acceso y disfrute de aquellos recursos materiales o condiciones sociales que resultan indispensables para la realización efectiva de la libertad de cada uno<sup>8</sup>. Una comunidad deviene verdadera, por tanto, en la medida que sus condiciones básicas hacen posible una libertad real para todos (Van Parijs).

No obstante la profundidad de esta reflexión sobre la negación de la libertad en el capitalismo y, además, su atractivo sobre todo a la luz de debates contemporáneos en la filosofía política, surgen algunos interrogantes o dificultades también necesarios de considerar.

En primer lugar, la idea de comunidad aparente o ilusoria pareciese ser aquí directamente identificada con un supuesto de *falsedad* (la libertad proclamada es, en verdad, libertad para algunos y falta de libertad para otros). Esta consideración, sin embargo, puede resultar problemática en la

---

justicia que anule los accidentes de los dones naturales y las contingencias de las circunstancias sociales, como elementos computables en la búsqueda de ventajas políticas y económicas, nos vemos conducidos a estos principios; expresan el resultado de no tomar en cuenta aquellos aspectos del mundo social que desde un punto de vista moral parecen arbitrarios” (*A Theory* 14).

<sup>8</sup> En tal sentido, por ejemplo, Rawls identifica en la base de la concepción de justicia de Marx el principio que afirma un “derecho igualitario al acceso y uso de los medios de producción” (*Lectures* 366).

medida que para Marx, por ejemplo, aquella libertad de la cual dispone la clase obrera (libertad para vender su fuerza de trabajo) no es meramente falsa o un engaño, pues asume expresiones históricas concretas –principalmente, el contrato de trabajo–. Al catalogar dicha libertad como formal, Marx pareciese tener en mente –además del hecho de que ambas partes concurren desde posiciones de poder asimétricas– un mecanismo social bastante más complejo que la simple denuncia de la supuesta falsedad de la libertad. El contrato laboral expresa, más bien, una particular forma de realizar la libertad de cada uno, pues su ejecución genera finalmente –de manera paradójica– su opuesto: dominación de unos sobre otros<sup>9</sup>. La libertad de contrato es vista así por Marx no solo como una *falsa* libertad, sino como una expresión *ideológica* de la libertad<sup>10</sup>.

En segundo lugar, esta forma de entender la privación de libertad en el capitalismo también parece hacer difícilmente comprensible en qué medida Marx podría, sin caer en contradicciones, concebir aún la emancipación social como un proceso de *autoemancipación*, tal como sugiere en distintos lugares de su obra. Pues esto supone, necesariamente, que incluso quienes en una comunidad aparente no disfrutan del privilegio de la libertad, están en condiciones de emprender una acción libre o transformadora. Las condiciones de posibilidad de una transformación histórica se encuentran así, en algún sentido, históricamente ya disponibles. Es precisamente en *La ideología alemana* donde, acorde a esta premisa, el comunismo es definido no como “un *estado* que debe implementarse, un *ideal* al que ha de sujetarse la realidad”, sino en términos de “un movimiento *real* que supera [*aufhebt*]

---

<sup>9</sup> Otra forma de entender esta paradoja se refiere a la relación que Marx establece entre “circulación” y “producción”. Mientras la primera aparece como una esfera de intercambios entre individuos libres e iguales –“un verdadero edén de los derechos humanos innatos”, se lee en *El capital* (189)–, la producción es el fundamento de la explotación. La paradoja se constata en el hecho de que la explotación se basa en un intercambio que tiene lugar en la circulación: el contrato de trabajo.

<sup>10</sup> En efecto, siguiendo a Jaeggi, es posible apreciar que la crítica de la ideología se basa en dos supuestos claves: por una parte, que “libertad e igualdad no son puramente ideas, sino ideas que han devenido efectivas en la realidad social y se han sedimentando en instituciones sociales” y, por otra, que dichas ideas en su modo de materialización devienen su contrario (“Was ist” 274).

el estado de cosas actual. Las condiciones de este movimiento se desprenden de la premisa actualmente existente” (*Die deutsche* 35).

Y finalmente, como las comparaciones sugeridas con la teoría de la justicia de Rawls parecen indicar, no es claro hasta qué punto esta primera lectura distancia a Marx de una forma de comprensión de las consecuencias de la desigualdad social sobre la libertad ciertamente muy común en el marco filosófico-político de la tradición liberal, en especial en sus expresiones igualitaristas.

En efecto, recién una segunda posible lectura de la relación entre capitalismo y privación de libertad permite apreciar una especificidad del planteamiento de Marx que, además, lo distancia sustantivamente de una concepción liberal. Esta segunda lectura se sintetiza en la visión –también posible de encontrar en *La ideología alemana*– según la cual también la libertad realmente posible en el marco de una comunidad aparente se muestra finalmente como defectuosa. En otras palabras, que incluso para aquellos privilegiados que hasta ahora han podido disfrutar de su libertad personal, esta se revela como una praxis social en último término fallida y, necesariamente, no plena.

La clave de esta segunda lectura se encuentra en la idea de que para Marx el mencionado derecho a la libertad personal, además de restringido a las clases dominantes, ha asumido hasta el presente la particular forma de un “disfrute de la casualidad” (*Genuß der Zufälligkeit*): “A este derecho a disfrutar libremente, dentro de ciertas condiciones, de lo que ofreciera el azar, se le llamaba, hasta ahora, libertad personal” (*Die deutsche Ideologie* 75). Aquí se trata entonces de enfatizar que aquella libertad ejercida en condiciones de privilegio *tampoco* puede ser pensada como una experiencia plenamente libre o autodeterminada. Pues si el disfrute de la libertad ha tenido hasta ahora solo un carácter azaroso o contingente no podría hablarse, en estricto sentido, de plena autodeterminación. También aquellos que en una comunidad aparente pueden ejercer el privilegio de la libertad son incapaces, en último término, de un actuar digno de ser llamado libre, pues su disfrute se encuentra igualmente sujeto a una radical contingencia o arbitrariedad.

Este carácter arbitrario se explica, según la descripción que ofrece Marx, porque en una comunidad aparente no solo para los oprimidos las relaciones sociales aparecen provistas de una suerte de violencia objetiva (*sachliche Gewalt*), un poder extraño y ciego sustraído a las determinaciones de la voluntad libre. También para aquellos que pueden disfrutar de su libertad personal, por el contrario, la apariencia naturalizada y arbitraria (*Naturwüchsigkeit*) de los mecanismos que dan forma a la sociedad supone límites insuperables al ejercicio de su autodeterminación. La raíz de aquello se encuentra en la competencia *generalizada* que supone el mercado capitalista, el cual con su arbitrariedad constitutiva produce entonces una privación *generalizada* de capacidades de autodeterminación. Así explica Marx el carácter azaroso que asume de modo necesario la vida social bajo estas condiciones:

La competencia y la lucha de los individuos entre sí produce y desarrolla recién esta casualidad [*Zufälligkeit*] como tal. En la imaginación los individuos bajo el dominio de la burguesía son por tanto más libres que antes, porque sus condiciones de vida son, para ellos, algo puramente fortuito; pero en la realidad, son naturalmente no libres, porque están subsumidos a un poder material [*sachliche Gewalt*]. (*Die deutsche* 76)

De acuerdo con esta segunda lectura, en suma, ya no se trata entonces de que en una comunidad aparente la libertad es negada solo para *algunos*, sino más bien se asiste a una privación *generalizada* de libertad. O dicho de manera más simple, en el capitalismo también la libertad de los privilegiados constituye una experiencia igualmente fallida o empobrecida, no plena, pues siempre queda sujeta a mecanismos situados, en último término, *fuera de su control*<sup>11</sup>. La comunidad aparente es así, al mismo tiempo, una comunidad

<sup>11</sup> Una inseguridad generalizada es, según Macpherson, un atributo constitutivo de una sociedad posesiva de mercado. Esta inseguridad se generaría precisamente a partir de “la subordinación igual de todo individuo a las leyes del mercado”, aun cuando ciertamente existen diferencias: “Aunque los pertenecientes a cada una de las dos clases están inseguros —esto es, están expuestos a que su poder sea asaltado por mediación del mercado— la inseguridad de las dos clases es muy desigual” (89).

sustantivada o independizada (*verselbständigte scheinbare Gemeinschaft*) de los designios de la autodeterminación humana (*Die deutsche* 73).

Recién con esta lectura Marx parece desplazarse desde una crítica de la desigualdad existente en las posibilidades sociales de realización de la libertad, tal como se puede encontrar también en la tradición liberal, hacia la tesis más radical que sostiene una negación *generalizada* de libertad en el contexto del capitalismo. Que la vida social se organice a modo de una comunidad aparente conlleva, en suma, que también quienes dominan vean sistemáticamente socavadas las posibilidades de su libertad.

Esta tesis puede ser mejor entendida si se tiene en cuenta, como intentaré mostrar a continuación, que para Marx la libertad solo es verdaderamente posible en condiciones de mutua complementariedad, esto es, *en y a través de* una asociación libre de dominación. Es justamente a esta forma de vida que propone denominar una comunidad verdadera.

### 3. LA EXPERIENCIA DE LA ENAJENACIÓN

Hasta ahora se ha sugerido que, siguiendo la visión de Marx, la pérdida de libertad constitutiva de la sociedad capitalista en tanto comunidad aparente puede ser interpretada en dos sentidos. De acuerdo con la primera versión, la dominación social propia de una comunidad aparente genera una desigualdad en la *realización* de la libertad individual. Esta lectura –como se planteó– puede sin mayores dificultades ser traducida al lenguaje habitual en las críticas liberal-igualitarias acerca de los efectos de la desigualdad injustificada sobre el *valor* de la libertad de cada uno<sup>12</sup>. Recién una segunda lectura permite apreciar una especificidad de la crítica marxista. Aquí la pérdida de libertad es descrita como una experiencia *generalizada*: en una comunidad aparente no es posible una praxis genuinamente libre en absoluto. Esta tesis descansa en una serie de supuestos ontológico-sociales que deben ser explorados a continuación. Ellos dan forma a la idea central de Marx acerca de las necesarias condiciones

<sup>12</sup> Sobre la idea de valor de la libertad, ver Rawls (*A Theory* 179).

de complementariedad mutua que recién hacen posible el florecimiento de la libertad de todos: una comunidad real.

Un lugar clave para aproximarse a estos supuestos y premisas es la conocida crítica de Marx al trabajo enajenado como consecuencia de la división del trabajo y la propiedad privada. Con su crítica de la “enajenación” (*Entfremdung*), Marx trae a consideración no solo una experiencia (generalizada) de pérdida de libertad, sino además de manera implícita –acorde con su proceder analítico– los rasgos centrales de una praxis genuinamente libre.

No es difícil advertir que la experiencia del trabajo enajenado conlleva para Marx necesariamente una privación de libertad. En efecto, tiene a la vista el hecho de que la dominación genera una apropiación *privada* de la riqueza *colectivamente* producida, lo que de manera inevitable conduce a una pérdida sistemática de las posibilidades de autodeterminación humana: es el orden general de la producción que deviene ahora como un poder extraño, sustraído de modo sistemático a la voluntad de sus productores. Ahora bien, resulta importante intentar discernir con mayor detención la descripción que hace Marx de la experiencia de la enajenación en tanto una negación de libertad que surge a partir de su propio ejercicio, esto es, como un proceso de *autodestrucción* de libertad.

En efecto, a su juicio, con la pérdida del objeto de su trabajo a manos del no-trabajador (propietario) se asiste no solo a un cercenamiento de las posibilidades efectivas del trabajador de influir *sobre* el mundo de los objetos externos, sino que, al mismo tiempo, se *deforman* las *capacidades subjetivas* propias del acto productivo y, con ello, el mundo humano en general. Esta es la paradoja que Marx presenta desde el inicio de su manuscrito sobre el trabajo enajenado: “El obrero es más pobre cuanto más riqueza produce [...] La desvalorización del mundo humano [*Entwertung der Menschenwelt*] crece en razón directa de la valorización del mundo de las cosas” (*Die entfremdete Arbeit* 511)

Resulta evidente que para Marx esta paradoja –*valorización* y simultánea *desvalorización*– debe ser leída no solo en un sentido material (*riqueza* frente a *empobrecimiento* como falta de recursos o bienes materiales), sino además en un sentido ontológico-social. La construcción del mundo

*objetivo* conlleva, paradójicamente, la correlativa destrucción de las capacidades *subjetivas* de los individuos y una deformación sistemática de su mundo *social*.

El fundamento de esta tesis que describe entonces una *necesaria* relación entre la pérdida de control sobre el mundo externo (mundo de las cosas) y el empobrecimiento del mundo subjetivo y social (mundo humano), puede rastrearse en otro pasaje de sus *Manuscrito económico-filosóficos*. Aquí, en medio de su crítica de la filosofía del derecho de Hegel, Marx sostiene que la naturaleza ni en sentido *objetivo* ni *subjetivo* posee directamente un sentido *humano*. Pues, así como la naturaleza *externa* debe ser apropiada y creativamente transformada para servir a los fines de la conservación de la especie, igualmente la naturaleza *interna* exige un proceso de (auto)apropiación y (auto)formación humana (Marx, *Kritik der Hegelschen Dialektik*).

Desde aquí Marx parece extraer una premisa ontológico-social con que evalúa en general la historia de la civilización, sugiriendo que ambos procesos de apropiación y transformación se condicionan recíprocamente. Esto es, los distintos modos en que los individuos han regulado a lo largo de la historia sus relaciones de apropiación del mundo exterior son, al mismo tiempo, modos específicos de relacionarse consigo mismos, de dar forma a sus deseos y voluntad, esto es, de apropiarse de su naturaleza interna. En una serie de pasajes de sus manuscritos es posible apreciar que Marx vuelve sobre esta imagen de un proceso simultáneo de apropiación y transformación de la naturaleza *externa e interna*. En un conocido pasaje de su crítica a Hegel, por ejemplo, sostiene que “la historia es la verdadera historia natural del hombre” (*Kritik* 579); o también, en otro lugar de sus textos de juventud, afirma que “la formación de los cinco sentidos es un trabajo de toda la historia universal hasta el presente” (“Privateigentum” 541).

Siguiendo esta premisa, es posible sostener entonces que para Marx la pérdida de autodeterminación –característica del capitalismo en tanto comunidad aparente– no equivale simplemente a una pérdida de libertad *externa* (una especie de bloqueo en las posibilidades de *realizar* en el mundo externo una voluntad *ya libre*), sino que se trata más bien de una pérdida

que toma la particular forma de una deformación *interna* de la voluntad a raíz de un proceso autodestructivo de la libertad. En otras palabras, el modo histórico en que se realiza la libertad en el capitalismo —o lo que Marx llama en sus manuscritos el estadio de la Economía Política— conlleva no solo su arbitraria restricción desde fuera por la injerencia de factores arbitrarios (la pertenencia de clase, por ejemplo), sino ante todo una autodestrucción de las propias premisas que harían posible una praxis genuinamente libre.

La privación de libertad en el capitalismo debe ser entendida, en suma, no según el modelo simple de una pasividad meramente impuesta desde el mundo externo (la imposibilidad de *realizar* la propia voluntad), sino más bien como una suerte de pasividad o privación *autodestructiva*, pues redundaría en la imposibilidad de *formar* una voluntad genuinamente libre. Marx hace valer aquí con claridad el supuesto ontológico-social según el cual una capacidad subjetiva (productiva) que no logra realizarse de manera plena (por la desposesión del producto final que supone su apropiación privada) no solamente es interrumpida, paralizada o bloqueada por factores externos, sino que al mismo tiempo se deforma o destruye a sí misma. La imposibilidad de volver a apropiarse del producto del trabajo es así, simultáneamente, pérdida del objeto y desrealización [*Entwirklichung*] del trabajador<sup>13</sup>:

[E]l objeto que el trabajo produce, su producto, se enfrenta a él como un *ser extraño*, como un *poder independiente* del productor. El producto del trabajo es el trabajo que se ha fijado en un objeto, que se ha hecho cosa; el producto es la objetivación del trabajo. La realización del trabajo es su objetivación. Esta realización del trabajo aparece en el estadio de la economía política como *desrealización* [*Entwirklichung*] del trabajador, la objetivación como *pérdida* del *objeto* y servidumbre a él, la apropiación como *extrañamiento*, como enajenación. (Marx, *Die entfremdete* 512)

<sup>13</sup> Esta descripción de la enajenación como experiencia de pérdida del mundo y pérdida de sí, se encuentra también en la base de intentos contemporáneos de actualización de este concepto. Ver, por ejemplo, Jaeggi, *Alienation* (2016).

Esta observación de Marx permite sugerir, nuevamente, un contrapunto significativo con una lectura más propiamente liberal acerca de las consecuencias de la desigualdad social sobre las posibilidades de la libertad. Pues mientras para esta se trata de criticar el efecto que la desigualdad injustificada genera en las posibilidades de *realización* de los distintos planes de vida de los individuos, para Marx el capitalismo es una deformación o empobrecimiento de la libertad humana de bastante mayor profundidad. No se trata pues, únicamente, de que algunos individuos carezcan de los recursos necesarios para implementar efectivamente sus voluntades particulares, sino de que dichas voluntades se muestran en su *formación* misma —a raíz de las condiciones de dominación existentes— empobrecidas, no plenamente libres.

Finalmente, el mismo concepto de enajenación comporta una segunda consideración que establece una distancia aún más nítida con respecto a la crítica liberal de la desigualdad. Como se sugirió anteriormente, para Marx la libertad realmente realizada en condiciones de dominación —la de quienes dominan— se muestra en último término como una praxis social fallida o empobrecida. En tal sentido, en el mismo manuscrito que describe la enajenación desde el punto de vista del productor, es posible leer hacia el final ahora en relación con la situación del propietario (“no trabajador”): “hay que observar que todo lo que en el trabajador aparece como *actividad de la enajenación*, aparece en el no trabajador como *estado de la enajenación*, del *extrañamiento*” (Marx, *Die entfremdete* 522)<sup>14</sup>.

En suma, también al describir la enajenación como experiencia de privación de libertad, Marx parece sostener la tesis de que la negación de la libertad propia de una comunidad aparente ha de ser considerada como un estado generalizado, en tanto corresponde a una situación de empobrecimiento o negación de la libertad individual que es *recíprocamente* condicionada y reproducida. Por lo mismo, la comunidad verdadera como condición de la libertad supone no solo la liberación de los, hasta entonces, subordinados, sino subvertir la relación misma (trabajador y no-trabajador) que subyace

<sup>14</sup> Este tipo de argumentación representa un lugar habitual en la filosofía social inspirada en Marx. En su crítica de la cosificación, por ejemplo, Lukács sostiene: “El destino del trabajador se convierte en el destino universal de la sociedad entera” (103).

a su recíprocamente sostenida pérdida de libertad —esto es, en palabras de Marx, superar (*aufheben*) la división del trabajo—.

#### 4. LA COMUNIDAD VERDADERA COMO ASOCIACIÓN DE INDIVIDUOS LIBRES

Si hasta aquí se ha explicado el sentido en que Marx identifica el capitalismo como una comunidad aparente que niega de manera generalizada la libertad, resta aún por aclarar en qué consiste, por el contrario, una comunidad verdadera (*wirkliche Gemeinschaft*) que hace posible la libertad de cada uno.

Un elemento central que permite avanzar en la comprensión de la noción de comunidad verdadera se encuentra sin duda en la expresión utilizada por Marx para describir el ideal comunista: una “asociación de individuos libres” (*Verein freier Menschen*) (*Das Kapital* 92). A primera vista, Marx parece seguir aquí aquella clave teórica que el pensamiento moderno instaló por excelencia para discernir acerca de la legitimidad de una comunidad política: la metáfora del contrato y su lógica normativa de un surgimiento legítimo de la asociación política a partir de la concurrencia de voluntades libres. Sin embargo, el énfasis que plantea Marx en una adquisición de la libertad personal *en y a través de* la asociación (*Die deutsche Ideologie* 74), permite apreciar una diferencia crucial con la tradición contractualista. En efecto, si para esta tradición filosófica-política el problema central de la libertad individual se describe típicamente en términos de la necesidad de fundar una asociación que salvaguarde y respete la libertad de cada uno, para Marx la asociación no puede ser pensada como un medio *externo* a la libertad, sino más bien como su condición básica o elemental de *formación*. La comunidad verdadera se define entonces por hacer *recién posible* la libertad de cada uno y no meramente como un *instrumento* puesto (*a posteriori*) al servicio de la voluntad libre de cada uno.

Nuevamente es posible sugerir aquí, a modo de aclaración, un contrapunto entre la lógica que subyace al planteamiento de Marx y una

interpretación liberal acerca de la relación entre asociación y libertad individual. En *A Theory of Justice*, por ejemplo, Rawls sostiene que la necesidad de una cooperación social justa (cooperación mutuamente ventajosa) descansa normativamente en la importancia de establecer condiciones que garanticen una *realización* equitativa de los distintos planes de vida de los individuos (110). Por el contrario, con la noción de una asociación de individuos libres, Marx trae a consideración el hecho de que es la posibilidad misma de *formación* de una voluntad libre —esto es, no solo las posibilidades externas de realización de una *voluntad ya libre*— aquello que es estrictamente dependiente de la existencia de una asociación verdadera. El componente *social* o *asociativo* no se deja reducir, en suma, simplemente a condiciones o recursos *externos* que deben ser distribuidos acorde a principios de justicia para permitir la realización equitativa de los intereses y deseos de cada uno, sino que ha de ser considerado como una dimensión *interna, constitutiva* de la *formación* de una voluntad individual que pueda ser considerada plenamente libre<sup>15</sup>.

Junto con esto, pensar la asociación como *condición* de la libertad supone para Marx entender el carácter *necesariamente recíproco* de la formación de la autodeterminación individual. Esto es, una comunidad deviene verdadera en la medida en que hace posible la libertad de cada uno y, a su vez, debe considerarse que esta formación de la libertad individual solo es posible en condiciones de reciprocidad social o complementariedad mutua. Así se plantea precisamente en un célebre pasaje del *Manifiesto comunista*: “Y en el lugar de la vieja sociedad burguesa, con sus clases y sus antagonismos de clase, emergerá una asociación en que el libre desarrollo de cada uno condicione el libre desarrollo de todos” (Marx y Engels, *Manifest* 482). Nuevamente puede encontrarse que Marx avanza en la clarificación de este requisito de complementariedad mutua de manera negativa, esto es, describiendo de modo crítico el tipo fallido de relación de reciprocidad que entablan típicamente los individuos en la forma de vida capitalista.

---

<sup>15</sup> Sobre esta contraposición entre dos modos de entender el significado de la asociación para la idea de libertad individual, ver Honneth (34).

Este argumento se encuentra sobre todo explicitado en un texto de juventud que ha recibido especial atención en debates recientes acerca del problema del reconocimiento en Marx (Honneth, Brudney). En uno de sus manuscritos que recoge observaciones críticas al libro *Elementos de economía política* (1831) de James Mill, Marx describe en efecto el tipo de reciprocidad que caracteriza a la sociedad capitalista. En este contexto, sostiene, la relación social asume la forma privilegiada de una búsqueda de satisfacción del propio interés, donde el otro cuenta, por ende, solo en su calidad de comprador o vendedor. El lazo esencial [*Wesensband*] que supone el mercado vincula a los individuos, al mismo tiempo que, paradójicamente, los separa en la búsqueda de sus respectivos intereses. Se trata entonces de una forma de reciprocidad deformada estructuralmente por el imperio de intereses egoístas, lo que para Marx quiere decir –más allá de una connotación meramente moralista– que cada uno cuenta para el otro solo en tanto *instrumento* de satisfacción de intereses previamente definidos de manera aislada:

La relación *social* en que me encuentro hacia ti, mi trabajo en relación con tu necesidad, es por tanto pura apariencia [*bloßer Schein*], y nuestra mutua complementariedad es igualmente pura apariencia, pues su fundamento es la depredación [*Plünderung*]. (“Auszüge” 460)

En semejante forma de asociación, por ende, no puede existir una genuina autodeterminación, pues la realización de la libertad se encuentra siempre atravesada, empobrecida, por el imperio de la causalidad y el azar del mercado. En tal sentido escribe Marx:

Nuestro reconocimiento mutuo sobre el poder recíproco de nuestros objetos se presenta, no obstante, como una lucha. Y en esta lucha triunfa aquel que posee más energía, fuerza, comprensión, agilidad. [...] Quién logra vencer al otro es para el conjunto de la relación un azar. (“Auszüge” 460-1)

En suma, el hecho de que la reciprocidad social se realice privilegiadamente con la mediación del mercado conduce a la misma paradoja o tendencia

autodestructiva mencionada: la forma en que los individuos realizan sus intereses presuntamente libres es, al mismo tiempo, su negación o *desrealización* (*Entwirklichung*).

Por el contrario, en una asociación verdadera la reciprocidad entre los individuos asumiría, a juicio de Marx, la forma de una complementariedad mutua (*wechselseitige Ergänzung*) en relación con las necesidades de cada uno (“Auszüge” 460). De fundamental relevancia resulta ahora el hecho de que Marx describe esta asociación cooperativa no como un simple medio que hace posible satisfacer (mutuamente) intereses particulares previamente definidos, sino que se trataría de un tipo más exigente de complementariedad o reciprocidad, pues debe considerarse que en ella el otro participa ahora en la formación misma de mi voluntad, pues es su necesidad aquello que determina mi forma de producir: se trata aquí, dice Marx, de “una producción de los individuos para los individuos en tanto individuos” (“Auszüge” 459).

Si se entiende entonces la idea de producción en un sentido amplio, como Marx en sus *Manuscritos económicos filosóficos* pretende hacerlo, se trataría entonces de que en una asociación cooperativa la existencia de otros individuos no cuenta solo como un instrumento externo que hace posible la realización de mi voluntad, sino como una *determinación interna* de la formación misma de esta voluntad, la cual solo en virtud de dicha mediación social puede entenderse como genuinamente libre.

Es lo que Marx parece tener a la vista, por ejemplo, cuando sostiene que en esta forma de producción basada en la complementariedad mutua se hace valer “el individuo mismo como mediador del individuo” (“Auszüge” 446); o también, en otro lugar de sus *Manuscritos*, cuando sostiene que la superación de la propiedad privada supone una “*apropiación real del ser humano* a través de y para el individuo” (“Privateigentum” 536). Es precisamente esta apropiación real la que es descrita en *La ideología alemana* en términos de una superación de la división del trabajo, la cual al ser realizada por la comunidad –y solo por ella pueda ser llevada a cabo– permite el surgimiento de la libertad de cada uno:

La transformación de los poderes personales (relaciones) en materiales como consecuencia de la división del trabajo no puede ser superada quitándose de la cabeza la idea general acerca de ella, sino haciendo que los individuos sometan de nuevo a su control estos poderes materiales y superen [*aufheben*] la división del trabajo. Y esto no es posible hacerlo sin la comunidad. (*Die deutsche Ideologie* 74)

Es esta superación de la división del trabajo lo que permite, entonces, que en la comunidad verdadera la personalidad de los individuos quede finalmente despojada de aquellas constricciones sociales que, hasta ahora, han caracterizado su existencia en una comunidad aparente. Si hasta aquí su "personalidad está completamente condicionada por las relaciones de clase", una vez que en la "comunidad verdadera" los individuos "toman bajo su control sus condiciones de existencia y las de todos los miembros de la sociedad, sucede cabalmente lo contrario; en ella toman parte los individuos en cuanto individuos" (*Die deutsche Ideologie* 75)<sup>16</sup>.

Por tanto, la noción de una asociación de hombres libres en el pensamiento de Marx debe ser interpretada en el sentido particular que supone el carácter necesariamente complementario de las posibilidades de autodeterminación individual. Que la libertad individual solo sea posible en el marco de una asociación no implica para Marx entonces únicamente, como es común para la preocupación filosófica-política liberal, que deban garantizarse condiciones equitativas que hagan posible la realización de las

<sup>16</sup> Que aquí recién florece la libertad de cada uno –con su condición de posibilidad en la comunidad– parece ser aquello que se describe en un muy conocido pasaje de *La ideología alemana*: "En efecto, a partir del momento en que comienza a dividirse el trabajo, cada cual se mueve en un determinado círculo exclusivo de actividades, que le es impuesto y del que no puede salirse; el hombre es cazador, pescador, pastor o crítico, y no tiene más remedio que seguirlo siendo, si no quiere verse privado de los medios de vida; al paso que en la sociedad comunista, donde cada individuo no tiene acotado un círculo exclusivo de actividades, sino que puede desarrollar sus aptitudes en la rama que mejor le parezca, la sociedad se encarga de regular la producción general, con lo que hace cabalmente posible que yo pueda dedicarme hoy a esto y mañana a aquello, que pueda por la mañana cazar, por la tarde pescar y por la noche apacentar el ganado, y después de comer, si me place, dedicarme a criticar, sin necesidad de ser exclusivamente cazador, pescador, pastor o crítico" (33).

voluntades libres de los individuos. Entender la asociación como *condición de posibilidad* de la libertad individual implica, más bien, subrayar el hecho de que recién una robusta forma de mutua complementariedad hace posible la *formación* misma de una voluntad que puede entenderse como genuinamente libre. En el lenguaje habitual de sus escritos de juventud, Marx describe este proceso recíproco en términos de la posibilidad de un devenir realmente *humano* de las necesidades:

Se muestra también en esta relación la medida en que la *necesidad* del individuo se ha hecho *necesidad humana*, en qué medida el *otro* individuo en cuanto individuo se ha convertido para él en necesidad; en qué medida él, en su más individual existencia [*Dasein*], es, al mismo tiempo, ser colectivo [*Gemeinwesen*]. (“Privateigentum” 535)<sup>17</sup>

En suma, la idea de asociación de individuos libres en Marx viene a destacar el carácter *formativo* —esto es, no meramente instrumental— que posee la mutua complementariedad que supone una comunidad verdadera para la realización de la libertad individual: “Recién en la comunidad con otros individuos tiene cada individuo los medios para formar sus dotes en todos los sentidos; recién en la comunidad es posible, por tanto, la libertad personal” (Marx y Engels, *Die deutsche* 74).

---

<sup>17</sup> Un problema complementario al aquí abordado —también central en los escritos de juventud de Marx— es el carácter irreductible de esta forma de la comunidad a la forma política del Estado. Para un tratamiento detallado de este tema, ver Alvaro (2015).

## BIBLIOGRAFÍA

- Alvaro, Daniel. *El problema de la comunidad. Marx, Tönnies, Weber*. Buenos Aires: Prometeo, 2015.
- Arendt, Hannah. *¿Qué es política?* Barcelona: Paidós, 1998.
- Berlin, Isaiah. *Four essays on liberty*. Oxford: Oxford University Press, 1969.
- Brudney, Daniel. "The Young Marx and the Middle-Aged Rawls". *A Companion to Rawls*. Editado por J. Mandle y D. Reidy. Oxford: Wiley-Blackwell, 2014.
- Cohen, Gerald. *Self-Ownership, Freedom and Equality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Hayek, Friedrich A. *The constitution of liberty*. Chicago: University of Chicago Press, 1960.
- Honneth, Axel. *Die Idee des Sozialismus. Versuch einer Aktualisierung*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 2015.
- Jaeggi, Rahel. *Alienation*. Traducido por Frederick Neuhouser y Alan E. Smith. Nueva York: Columbia University Press, 2016.
- . "Was ist Ideologiekritik?" *Was ist Kritik?* Editado por R. Jaeggi y T. Wesche. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 2009.
- Lukács, Georg. *Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien über marxistische Dialektik*. Darmstadt: Luchterhand, 1968.
- Macpherson, C.B. *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*. Traducido por Juan-Ramón Capella. Madrid: Trotta, 2005.
- Marx, Karl. "Auszüge aus James Mills Buch 'Éléments d'économie politique'. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, Werke, vol. 40. Berlín: Dietz Verlag, 1968.
- . *Briefe aus den Deutsch-Französischen Jahrbücher*. Werke, vol. 1. Berlín: Dietz Verlag, 1956.
- . *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie I*. Werke, vol. 23. Berlin: Dietz Verlag, 1968.
- . "Die entfremdete Arbeit". *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, Werke, vol. 40. Berlin: Dietz Verlag, 1968.

- . “Kritik der Hegelschen Dialektik und Philosophie überhaupt”. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, Werke, vol. 40. Berlin: Dietz Verlag, 1968.
- . “Privateigentum und Kommunismus”. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, Werke, vol. 40. Berlin: Dietz Verlag, 1968.
- Marx, Karl y Friedrich Engels. *Die deutsche Ideologie*. Werke, vol. 3. Berlin: Dietz, 1978.
- . *Manifest der kommunistischen Partei*. Werke, vol. 4. Berlín: Dietz Verlag, 1978.
- Neuhouser, Frederick. “Marx (und Hegel) zur Philosophie der Freiheit”. *Nach Marx*. Editado por R. Jaeggi y D. Loick. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 2013.
- Rawls, John. *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press, 1999.
- . *Lectures on the History of Political Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 2007.
- Roberts, William Clare. *Marx’s Inferno. The Political Theory of Capital*. Princeton: Princeton University Press, 2016.
- Van Parijs, Philippe. *Real Freedom for All What (If Anything) Can Justify Capitalism?* Nueva York: Oxford University Press, 1995.
- Wood, Allen W. *Karl Marx*. Nueva York: Routledge, 2004.
- Wright, Erik Olin. *Envisioning Real Utopias*. Londres: Verso, 2010.