

# TEORÍA DE LAS NECESIDADES DE MARX



Agnes Heller

Traducción: J.F. Yvars

Ediciones Península,  
Barcelona, 1978

Segunda Edición, 1986

Título original :  
Bedeutung und Funktion des Begriffs  
Bedürfnis im Denken von Karl Marx  
Giangiacomo Feltrinelli Editore, 1974

Se ha modificado la numeración de las páginas  
por exigencias de la maquetación.

Maquetación actual:  
Demófilo, 2018



## ÍNDICE

5	Prólogo
20	I. Observaciones preliminares
44	II. El concepto filosófico general de la necesidad. Alienación de las necesidades
80	III El concepto de “necesidad social”.
89	IV Las necesidades radicales
117	V El “sistema de necesidades” y la sociedad de los “productores asociados”
163	Apéndice
164	Teoría, praxis y necesidades humanas

# TEORÍA DE LAS NECESIDADES DE MARX

Agnes Heller

## Prólogo

Nacida en Budapest en 1929, alumna y asistente de Lukács hasta 1958, año en que abandonó la universidad (siguiendo al maestro) y fue expulsada del partido como representante de unas ideas «falsas y revisionistas», rehabilitada posteriormente y aceptada como investigadora por la Academia Húngara de Ciencias (Instituto de Sociología), Agnes Heller puede ser considerada la figura de mayor relieve teórico del grupo de pensadores conocidos en la actualidad como la «escuela de Budapest». Ya en 1968, cuando firmaron, en el curso de una convención internacional organizada por la revista filosófica yugoslava «Praxis», un documento contra la intervención soviética en Checoslovaquia, estos pensadores fueron blanco de los dirigentes del partido. A comienzos de 1973 se abre una investigación contra sus escritos: un grupo de estudiosos de las ciencias sociales de la Academia examinó sus posiciones políticas para cribar su alcance teórico y particularmente su peso político. Sobre la base de los resultados de la investigación, publicada después en la revista «Szociológia», a mitad de mayo de aquel año el Comité Central del partido emitió un comunicado de apenas dos hojas mecanografiadas de extensión en el que se condenaban decisivamente tales posiciones como expresión del tradicional revisionismo de derechas y al mismo tiempo del nuevo izquierdismo de cuño occidental: como posiciones, en definitiva, filoburguesas y antimarxistas. El economista y sociólogo András Hegedüs, de pasado político stalinista (fue el último primer ministro del período de Rákosi), Maria Márkus, también estudiosa de problemas económicos y sociales, Mihály Vajda, Gyorgy Márkus, János Kis y Gyorgy Bence, dedicados todos ellos al campo teórico-filosófico, y naturalmente Agnes Heller, eran separados de este modo de la Academia de Cien-

cias (Hegedüs, Kis y Vajda, los únicos que eran miembros de él, fueron expulsados del partido). Los seis pensadores citados,<sup>1</sup> muchos de los cuales remiten directamente a Lukács, han sido así reconocidos oficialmente como constituyentes de un grupo unitario de opinión: objetivo explícito de la medida era apartarlos de la vida cultural húngara, impedir que sus escritos fueran publicados y pudiesen circular, «apartar» por consiguiente las ideas consideradas peligrosas. A. Heller, al igual que los demás, se halla actualmente marginada en su país y vive de traducciones.\* Espera tiempos mejores y entre tanto se ocupa en un proyecto filosófico de gran envergadura, una antropología marxista general de la que esta *Teoría de las necesidades en Marx* puede considerarse un avance, el esbozo de una parte. Las demás estarán dedicadas a tratar los afectos, las pasiones, el problema de la «segunda naturaleza» y, por último, la teoría de la personalidad. Una antropología crítica en oposición a todas las antropologías vulgares que consideran la naturaleza humana como algo inmutado e inmutable y que en consecuencia pretendería ensayar ese difícil encuentro entre nivel histórico y nivel teórico general que al menos un sector del marxismo contemporáneo ha planteado como su principal objetivo (por ejemplo, Sartre).

A. Heller arriba a esta enorme tarea teórica después de haber desarrollado un trabajo largo, rico en resultados, y ya ampliamente reconocido a nivel internacional, centrado en los temas de la moral y de la vida cotidiana en relación con el horizonte de la historia. Se trata del ámbito de problemas que la autora ha recogido y heredado conscientemente de Lukács y que re-

---

<sup>1</sup> Se trata de los nombres más significados: otros alumnos de Lukács son Miklós Almási, Ferenc Fehér, Géza Fodor, María Ludasi, Dénes Zoltai. Entre sus investigaciones, además de aquellas de carácter filosófico y sociológico, hay que recordar las de temática estética y literaria.

\* Desde enero de 1978 Agnes Heller pertenece al Departamento de Sociología de la Universidad australiana de La Trobe. (*N. del T.*)

corre sus libros más significativos, desde la primera tentativa de construir una moral marxista (*De la intención a las consecuencias*, escrito en 1957 pero no publicado hasta 1969) hasta las obras del período 1958-1963, *La Ética de Aristóteles* y *El hombre del Renacimiento* (son los años durante los cuales, abandonada la universidad, fue docente en la escuela secundaria, y hasta las más recientes acerca de la *Sociología de la vida cotidiana* y sobre *Valor e historia*<sup>2</sup> En la segunda mitad de los años 60 su reflexión ha alcanzado a diversos países europeos, los Estados Unidos, Canadá y también Japón y Brasil, a través de traducciones, conferencias y cursillos.

El eco internacional ha pesado sin duda en las recientes decisiones del partido húngaro en razón a la consideración obvia de que una mayor difusión de ideas «erróneas» comporta una mayor «peligrosidad». Sin embargo, conviene añadir, mientras A. Heller se había limitado a proyectar su «teoría marxista de los valores» y al cultivo de sus propios «estudios» de ética, permaneciendo por ello, al menos formalmente, dentro de los límites de la pura práctica filosófica, el discurso había sido tolerado fácilmente. Pero cuando a través del desarrollo del propio discurso emerge una vinculación cada vez más sensible entre teoría y práctica, es decir, cuando la teoría comienza a cargarse de acentos revolucionarios y halla alguna confrontación con la práctica social específica, la húngara, y en general, la occidental, salta entonces la señal de peligro. La clasificación de los valores se revela un discurso *sobre y por* el comunismo.

También para A. Heller el año decisivo es 1968. No sólo porque, como los restantes miembros del grupo, debe pensar y decir frente a los sucesos de Praga, frente al «socialismo realizado», sino también y fundamentalmente porque percibe en las revueltas estudiantiles occidentales la expresión concreta de

---

<sup>2</sup> Se puede añadir el desarrollo del ensayo *Hipótesis para una teoría marxista de los valores*, al que A. Heller hace a menudo referencia (cír trad. cast. ed. Grijalbo, Barcelona, 1974).

una crítica que desde el nivel de la política y de la economía consigue penetrar en el interior del modo de vida burgués. La prioridad de la vida cotidiana, de las relaciones sociales asumidas en el plano más directo de la experiencia, del valor sobre el hecho en ese sentido, se hace, para A. Heller, históricamente visible.

En dos ensayos concretos,<sup>3</sup> Agnes Heller expresa la exigencia de vincular el tema lukácsiano de la vida cotidiana (tema que, como se recordará, es propio también de Lefebvre y de Kosik) al concepto marxiano de revolución: el nexo es posible precisamente por el radicalismo de la revuelta estudiantil. «Debemos considerar una ilusión metafísica», afirma,<sup>4</sup> «aquella según la cual deberíamos abolir *primero* la alienación económica y política para luego estar en condiciones, *post festum*, de humanizar las relaciones cotidianas entre los hombres». Por ello es necesario volver a asumir la idea marxiana de comunismo y de «movimiento comunista» como proceso global; según A. Heller en esa idea conviven dos instancias de fondo e irrenunciables: la de la realización individual y la de la comunidad como el lugar de la democracia directa. La vida "individual, en términos del joven Marx, se realiza cuando la vida se convierte en objeto para el hombre, esto es, cuando el hombre puede vivir para-sí-mismo conscientemente como género; la vida individual, por consiguiente, se contrapone al hombre particular cuyo fin es la auto-conservación y cuya necesidad consiste en la identificación con todas las convenciones y exigencias del sistema. De ahí la exigencia revolucionaria de una reestructuración global de la vida cotidiana (que no puede limitarse a ser la humanización del trabajo productivo), la exigencia política de un nuevo modo de vida. Es fácil captar las resonancias marc-

---

<sup>3</sup> *Teoría marxista de la revolución y revolución de la vida cotidiana y* (en colaboración con Vajda) *Estructura familiar y comunismo*, «Aut-Aut», núm. 127, enero-febrero, 1972.

<sup>4</sup> A. HELLER, *Teoría marxista de la revolución...*, *cit.*, p. 65.



sianas. Pero hay que percibir también la diferencia y la especificidad: el sentido de esta forma de proyectar la revolución en el contexto social y político de un país «socialista». Por ejemplo, el mero hecho de hacer valer la exigencia de la revolución. O que la integración de la clase obrera, que A. Heller asume como trasfondo de su discurso, no constituye la integración económica promovida por los altos niveles de desarrollo del capital, sino integración política en el horizonte de una ideología «socialista», deterioro del potencial de lucha y del potencial crítico, poder material de la ideología.

Conviene leer también la otra exigencia que la autora avanza en ensayos que siguen al filo de 1968: una sociedad verdaderamente socialista debe tener bases comunitarias. De ahí la estrecha relación entre el comunismo y la superación de la estructura familiar, sobre la que A. Heller (y Vajda) insisten como expresión más típica de la necesidad comunitaria.

Ahora bien, si consultamos los resultados de la investigación llevada a cabo sobre la «escuela de Budapest»,<sup>5</sup> vemos que con respecto a Agnes Heller (al igual que para con los demás) el punto flaco es precisamente el hecho de que hable de revolución, y además lo haga con una actitud crítica respecto a las directrices del partido: la autora ataca, critica la ideología oficial. Pero la batalla teórica muestra en seguida su trasfondo político. Por encima del voluntarismo, el partido combate en su raíz el pluralismo del grupo, la frase de A. Heller que afirma: «es preciso experimentar por otras vías». La acusación de pluralismo es en efecto la censura de la exigencia revolucionaria. De ella se derivan todas las otras acusaciones: el haber sostenido en todo momento teorías similares, el hablar de comunidades imprecisas que se plantean análogos objetivos que los enemigos del socialismo, la identificación de las necesidades radicales con la actitud *hippy* y finalmente el antimarxismo. A un nivel

---

<sup>5</sup> Una versión italiana de los resultados de la investigación ha sido publicada en «Aut-Aut», núm. 140, marzo-abril, 1974.

superficial, la acusación de pluralismo está motivada por el abandono, siempre por parte de A. Heller, del movimiento obrero revolucionario. En las conclusiones oficiales de la comisión también es evocado Marcuse. Se tiene la impresión de que toda la requisitoria pretende ser la liquidación final de las posiciones marcusianas.

Sin embargo, una vez más, es necesario observar las diferencias más allá de las analogías: ver cuál es el espesor concreto y crítico del humanismo de A. Heller, si efectivamente su teoría de las necesidades radicales significa el abandono del sujeto revolucionario marxiano y, por consiguiente, de la clase obrera.

La concreción de la postura ética se hace más sensible en los últimos escritos, el ensayo *Teoría, praxis y necesidades humanas*<sup>6</sup> y, particularmente, la presente *Teoría de las necesidades en Marx*. Son estos los escritos que, no por casualidad, la comisión de investigación toma directamente como objeto de examen, y a los cuales, al mismo tiempo, hay que referirse para intentar dar una respuesta a los problemas suscitados anteriormente. Ante todo conviene observar cómo el discurso de Heller se ha organizado en torno al *concepto de necesidad*, noción que permanece estrechamente ligada a la temática del valor y que precisamente constituye su fundamento materialista, la base real que permite situarse más allá de todo idealismo ético y la consiguiente apropiación de un espacio político. El concepto de necesidad proporciona la posibilidad de un análisis teórico e histórico simultáneamente, mientras que el de valor —falta de un soporte material— corre continuamente el riesgo de deslizarse hacia una posición ontológica, hacia el análisis estático y esencialista de la naturaleza humana, y por consiguiente idealista. Agnes Heller no abandona el tema del valor (que incluso sigue constituyendo el rasgo distintivo de su marxismo),

---

<sup>6</sup> A. HELLER, *Teoría, praxis y necesidades humanas*. Dada la importancia del trabajo se ha considerado oportuno publicarlo como apéndice a este libro. (*N. de los R*)

pero ahora lo sitúa dentro del tema de la necesidad, como carácter de un tipo de necesidades: el carácter cualitativo, históricamente determinado. En este momento el análisis parte, como hemos observado, de una evidencia factual: la aparición histórica de las necesidades radicales. En *Teoría, praxis y necesidades humanas* (que remite a finales de 1961) A. Heller introduce orgánicamente su nuevo punto de vista, fruto también de las discusiones llevadas a término por el grupo. La premisa es política: sólo un tipo de praxis es efectivamente revolucionaria y es aquella que toma cuerpo en la revolución social total, que supera no sólo el reformismo socialdemócrata (la reforma de toda la sociedad por medio de reformas parciales) sino también el rasero de la revolución política. Esta última no desarrolla un poder de masas; en sus ejemplos históricos (la autora remite cautamente al modelo de la Revolución francesa) ha visto someterse hasta desaparecer totalmente su propia base de masas: sucede así que la masa vuelve a la vida privatizada del *bourgeois*, mientras que «una minoría se fosiliza en la existencia alienada del *citoyen*».<sup>7</sup> En esta distinción entre revolución política y revolución social se fundamenta la crítica y la «herejía» de Agnes Heller. Pero también para Marx —parece responder anticipadamente a las palabras de la comisión de investigación— la revolución política es sólo un momento de la revolución total, así como la emancipación política constituye un momento parcial de la emancipación humana. Fundamento de la praxis totalizadora y asimismo tiempo verificación práctica de la teoría son también para Marx las necesidades. Pero el ámbito de las necesidades puede ser un contorno vago, indeterminado, totalmente empírico: hay que construir su teoría, distinguir un tipo, un sistema de necesidades de tipo distinto y sistema diverso, las necesidades alienadas de la sociedad capitalista. En el análisis de A. Heller emerge la convicción de que el plano de las necesidades determina y remite a sí toda la teoría

---

<sup>7</sup> Cfr. Apéndice, p. 168.

marxista: la transición revolucionaria es revolución de un sistema de necesidades basado en la necesidad de poseer a otro sistema de necesidades, radicalmente distinto, fundado en la riqueza de las necesidades cualitativas. «Bajo esta óptica no existe ninguna ambigüedad en la concepción que Marx tenía del comunismo.»<sup>8</sup>

La relación misma entre teoría y praxis (a propósito de la cual la marxología ha vertido ríos de tinta) puede hallar aquí una interpretación no teoricista: «la eficacia práctica de una teoría depende de su habilidad para "seguir la pista" de las necesidades humanas concretas».<sup>9</sup> Veamos la relación entre la teoría así entendida y los diversos niveles de la praxis, del cambio político-social. Si el reformismo hace referencia a necesidades manifiestas pero todavía no directamente expresadas (aquí la relación coincide totalmente con la estructura de la producción de mercancías), tampoco la fase de la revolución política consigue superar las necesidades desarrolladas por el capitalismo y el ascetismo revolucionario de la vanguardia remite en realidad a una de las necesidades cuantitativas dominantes en la sociedad capitalista, la necesidad de poder. Sólo mediante la revolución total la teoría no queda detenida en la contradicción entre necesidades y existencia: se efectúa entonces un proceso cuyo sujeto son las masas y en el que las propias masas están en condiciones de transformar conscientemente toda la estructura de las necesidades (y de los valores) a través del proceso de su objetivación.

La necesidad radical es esa necesidad no integrable en el capitalismo que se desarrolla contradictoriamente durante el desarrollo mismo del capitalismo. Su base es material, pero su nivel es cualitativo y el modo es el de la consciencia individual y social. Estamos en las antípodas de todo cientifismo, tanto de aquel del partido que responde por boca de sus expertos a la

---

<sup>8</sup> *Ibíd.*, p. 172.

<sup>9</sup> *Ibíd.*, p. 173.

«escuela de Budapest», como del occidental, por ejemplo de un Althusser. Por otra parte, sólo malintencionadamente podría hablarse aquí de un marxismo ético objetivamente social demócrata. El discurso no lo permite. Estoy convencida, afirma Agnes Heller, de que las condiciones para un proyecto de revolución social están presentes y «pueden ser descifradas en el comportamiento de estratos cada vez más amplios de la población»: <sup>10</sup> y pone aquí el ejemplo del fenómeno estudiantil y de la juventud y de las necesidades inteligibles en él. Se trata de un descifrar, de una lectura, no de la identificación de fuerzas sociales y políticas: continúa siendo la búsqueda de las condiciones teóricas. Las conclusiones de la investigación del partido atacan decididamente sobre este punto: «El significado de todo ello es que en los países socialistas no se está realizando la concepción marxiana de la revolución; que en la clase obrera, en el movimiento obrero no se verifican las "necesidades radicales" dirigidas a la transformación de la estructura de las necesidades, mientras que sí, es posible su verificación en las comunas de los *hippies* y que en los países capitalistas con alto nivel de desarrollo asumen en las luchas sociales sólo papeles de breve duración —y de valor a menudo dudoso—, que se retiran de la sociedad y pretenden realizar sus ideas ingenuas en islotes al margen de la sociedad. En el lugar del programa revolucionario del movimiento obrero, en el lugar de la revolución de la clase obrera, se sitúa el movimiento contracultural y la "revolución" de las comunas; he aquí el programa "revolucionario", el programa de la "nueva izquierda" de Agnes Heller.»

El tono es cortante, pero nada dice de las necesidades radicales. «El sujeto que presuponen», escribe A. Heller, <sup>11</sup> «es una clase obrera que haya alcanzado la consciencia de su misión histórica, una clase obrera que haya desarrollado una cons-

---

<sup>10</sup> *Ibíd.*, p. 180

<sup>11</sup> *Ibíd.*, p. 180

ciencia conforme a esa misión.» Por consiguiente una clase obrera. Y esta debe constituirse.

Naturalmente, añade la autora, si damos algún crédito a la afirmación de Marx de que la clase obrera sólo puede liberarse a sí misma si libera al mismo tiempo a toda la humanidad.

La *Teoría de las necesidades en Marx* no se presenta como un tratado sistemático. Posee la forma de material de trabajo todavía no elaborado por completo, ni siquiera lingüísticamente. Son grupos de observaciones, de hallazgos en Marx, la base presumible sobre la que A. Heller irá construyendo orgánicamente su antropología.

Pero se trata, a la vez, de un material rico en sugerencias y en auténticos descubrimientos. La pregunta sobre el impulso merced al cual A. Heller advierte la necesidad de releer a Marx (qué son y qué papel juegan en Marx las necesidades radicales) la sitúa en el terreno de un marxismo no escolástico, no codificado, en consecuencia no cerrado en sus propias definiciones. Estamos por ello frente a una lectura distinta, motivada no ya por la exigencia de volver a Marx, sino de ir más allá de Marx. El marxismo no constituye un espacio teórico que haya que amurallar y defender: la tarea fundamental no es la de rectificar, esto es, conducir de nuevo a Marx a una concreción cuyo modelo sea la ciencia y tras ella la razón política. Por el contrario, hay que enriquecer a Marx, advertir sus desigualdades, sus dificultades o incluso sus impedimentos históricos, interrogándolo a partir de las urgencias prácticas y teóricas del presente. El trabajo de A. Heller termina con estas palabras: «Engels se ha referido orgullosamente al desarrollo del socialismo de la utopía a la ciencia. En la actualidad no se puede negar que esa ciencia contiene no pocos elementos utópicos.»

Para Agnes Heller, científico es aquel modo de leer a Marx partiendo de la pregunta sobre las necesidades radicales. Es

decir, el criterio de científicidad estriba en la capacidad y el rigor de la interrogación sobre el comunismo como necesidad, la capacidad para captar ese nivel teórico en el interior de la contradicción que caracteriza la fase actual del capitalismo: la necesidad de dar respuestas acerca del individuo, de lo social, sobre el papel y el carácter del trabajo, sobre el sentido de la riqueza general. De volver a discutir categorías que parecen obvias y simples, como la de igualdad e incluso la misma de necesidad. Luego se podrá estar o no de acuerdo con las respuestas, pero lo más importante para que el marxismo no se convierta en una enorme construcción inerte es la reactivación de la posibilidad de obtener respuestas.

La polaridad respecto de la línea oficial es neta. Leemos una vez más en los resultados de la investigación sobre la «escuela de Budapest»: «Esta concepción va dirigida no sólo contra el marxismo, sino contra la ciencia en general.» La ciencia se convierte por tanto en el criterio de verdad: la verdad, sostienen los expertos de la comisión, «no es una cuestión práctica».

¿Pero en qué medida se encuentra realmente más avanzado el marxismo occidental, una vez traspasadas las simples formulaciones? ¿Está dispuesto nuestro marxismo a plantearse efectivamente la cuestión del comunismo, o sólo a plantearla de hecho dentro de Marx? A. Heller escribe en cierto momento que la verdadera genialidad de Marx estriba precisamente en sus oscilaciones, en ciertas ambigüedades incluso de fondo, en el hecho, por consiguiente, de no haber querido cerrar dogmáticamente la teoría allí donde la práctica y la historia permanecían (y permanecen) abiertas. Para la comisión húngara de investigación este es un índice de pluralismo a suprimir ¿Y para nuestro marxismo-leninismo, dentro y fuera del partido?

No es difícil concluir que la tentativa de Agnes Heller de lectura de Marx a través del problema de las necesidades, si la observamos dentro de este contexto de hecho y de método, repre-

senta también para nosotros una «novedad» teórica de crecida incisividad. El redescubrimiento en Marx de las necesidades radicales (en todo Marx, afirma la autora, pero con mayor madurez y organización en los *Grundrisse*, que de esta manera se confirman en efecto como el momento más avanzado de la reflexión marxiana) como nivel subjetivo, pero factual, determinado históricamente, de las contradicciones del capitalismo avanzado, concierne en igual medida a la situación de los «países socialistas» y a la occidental: el problema es el mismo y se configura como el problema de la constitución de una consciencia revolucionaria adecuada. Marx afirma en los *Grundrisse* que es la propia sociedad capitalista mediante el desarrollo de sus antinomias la que produce aquello que denomina «consciencia clara»\*

Agnes Heller se aleja y se diferencia particularmente de Marcuse cuando afronta y subraya como decisivo el tema marxiano de la contradicción, y en consecuencia, cuando advierte un nexo dialéctico imprescindible entre condiciones y consciencia, entre necesidades necesarias\*\* y necesidades radicales, entre el elemento material y cuantitativo y el elemento cualitativo. Cuando la autora contrapone a una actitud economicista (también los economistas clásicos hablaban de necesidad, pero Marx asume un concepto de necesidad irreducible al plano económico) la actitud valorativa, parece escucharse ya el coro de los científicos de las diversas capillas contra este nuevo marxismo ético. Pero en este caso actitud valorativa quiere decir, en última instancia, que sólo otras necesidades pueden poner límite a las necesidades dadas y que la asunción consciente y la realización práctica de ello constituye la clave del comunismo. Que esta clave, además, está contenida en la con-

---

\* Sobre el concepto de «enormes *Bewusstsein*», véase capítulo IV. (N. del T.)

\*\* El traductor al castellano se ve incapaz de subsanar tan impertinente tautología sin recurrir a paráfrasis oscurecedoras del texto. En alemán *notwendigen und radikalen Bedürfnissen*. (N. del T.)



tradición histórica: que es necesario «leer» la contradicción sin convertirla en un concepto naturalista totalmente objetivo.

En este punto se debe ser capaz de percibir las oscilaciones de Marx, la genialidad de no haberse encerrado en la posición naturalista hacia la cual, según A. Heller, tiende en efecto, y a la que históricamente estaba inducido por el bajo nivel de desarrollo del capitalismo. Y aquí sobre todo (*cfr.* cap. V: «El "sistema de necesidades" y la sociedad de los productores asociados») se recogen los análisis más fértiles del libro, cuando la autora —a propósito de la sociedad de los productores asociados, es decir, del comunismo— nos sitúa ante las diferencias y los desajustes entre los *Grundrisse* y el *Programa de Gotha* por un lado, y *El Capital* y las *Teorías sobre la plusvalía* por otro. Dos modelos de comunismo, en cierto sentido interrelacionados: por una parte el trabajo convertido en necesidad vital, la riqueza general como nivel cualitativo del que la riqueza material constituye una condición; finalmente el dominio del trabajo intelectual sobre el físico; por otra (particularmente en las páginas de *El Capital*), la sociedad que se constituye como único individuo y el trabajo que se iguala como trabajo simple. Sin embargo, se pregunta A. Heller, ¿si estamos en *El Capital*, cómo es posible el paso a la fase superior del comunismo? Sólo mediante un salto del reino de la necesidad al reino de la libertad (la famosa página del libro III), cuya constitución material no aparece clara, que se presenta utópico en sentido negativo e incluso firmemente deudor de la influencia hegeliana. Como es sabido, Marcuse apoya sus argumentos sobre el comunismo precisamente en ese salto.

Tras esos modelos, no exentos por cierto de incongruencias y que suscitan más interrogantes de los que resuelven, pueden detectarse dos teorías distintas de la contradicción que utiliza Marx: una de tipo hegeliano basada en el deber como necesidad social, en la cual se conjetura un avance necesario natural al comunismo; y una segunda, totalmente original, ligada al

carácter fetichista del capitalismo y por consiguiente a la hipótesis del proceso histórico-subjetivo. En esta segunda teoría de la contradicción, a través del concepto de necesidades radicales, se puede construir la idea (traducible y traducida en la práctica revolucionaria) de la necesidad no natural, histórica, a partir del presente.

Centrándose en este núcleo son abundantes las sugerencias particulares y las hipótesis de investigación que se suscitan. Un registro específico queda constituido por las referencias implícitas al «socialismo realizado» particularmente en lo que respecta a la fetichización de la necesidad social (*cfr.* el inicio del cap. III: «Las necesidades sociales»): ¿quién decide, se pregunta la autora, el reconocimiento de la universalidad de las necesidades? «Los representantes de las "necesidades sociales" se encargan de *decidir* las necesidades de la mayoría y de ellas deducen las presuntas necesidades todavía no reconocidas, en lugar de las auténticas.»

PIER ALDO ROVATTI

«Ihr lacht wohl über den Träumer,  
der Blumen im Winter sah?»

*(¿¡Ríete si quieres del soñador,  
que vio abrirse las flores en invierno!?)*

FRANZ SCHUBERT y WILHELM MÜLLER,  
*Die Winterreise, Frühlingstraum.*

## OBSERVACIONES METODOLÓGICAS

En este trabajo se analiza la teoría de las necesidades en Marx sobre la base de sus *obras principales*, pero, naturalmente, sin un examen de contenido de toda la obra. El lector avezado podrá hallar a buen seguro en esa gigantesca *opera omnia* precisiones que contradigan algunas afirmaciones o deducciones de mi trabajo. Lo cual es, por otra parte, inevitable puesto que Marx, como veremos, incluso en sus obras principales, no se sirve de una terminología precisa y expone incluso ideas válidas sólo momentáneamente, dando así pie con frecuencia a interpretaciones diversas. Estoy convencida de que no es posible ninguna interpretación de Marx que no pueda ser «refutada» con citas. Sin embargo, «refutar» no está por casualidad entre comillas. Lo que me interesa es la *tendencia principal* —a menudo las tendencias principales— de su pensamiento, que he intentado examinar como referencia al problema\*

---

\* En las citas de las obras de MARX, las cursivas son de A. Heller; cuando son del propio MARX, aparecerán en cursiva entre comillas simples. (*N. del T.*)

## I. Observaciones preliminares: el concepto marxiano de necesidad

Resumiendo la originalidad de sus descubrimientos económicos en relación con la economía política clásica, Marx enumera los siguientes puntos:

1. El trabajador no vende al capitalista su trabajo, sino su fuerza de trabajo.
2. Elaboración de la categoría general de plusvalía y su demostración (beneficio, salario y renta del suelo son sólo formas fenoménicas de la plusvalía).
3. Descubrimiento del significado del valor de uso (Marx escribe que las categorías de valor y valor de cambio no son nuevas, sino que proceden de la economía política clásica).

Si se analizan los tres descubrimientos que Marx se atribuye, no es difícil demostrar que de algún modo todos ellos están contruidos sobre el concepto de *necesidad*.

Examinemos primeramente el valor de uso. Marx define la mercancía como valor de uso del siguiente modo: «La mercancía es (...) una cosa apta para satisfacer necesidades humanas, de cualquier clase que ellas sean.»<sup>12</sup> A este respecto es irrelevante el hecho de que se trate de necesidades del estómago o de la fantasía. La satisfacción de la necesidad constituye la *conditio sine qua non* para cualquier mercancía. No existe ningún valor (valor de cambio) sin valor de uso (satisfacción de necesidades), pero pueden existir valores de uso (*bienes*) sin

---

<sup>12</sup> MARX, *El Capital*, F.C.E., México, 1971, vol. I, p. 3.

valor (valor de cambio), si bien satisfacen necesidades (según su definición). Quede claro desde ahora que Marx acostumbra a definir mediante el concepto de necesidad, pero *no* define nunca el concepto de *necesidad*, y ni siquiera *describe* qué debe entenderse con tal término.

El valor de uso aparece definido inmediatamente por las necesidades y esto es también válido, *indirectamente pero con igual cantidad de referencias*, para la idea a tenor de la cual el trabajador vende al capitalista su fuerza de trabajo: el trabajo da valor de uso y como contrapartida recibe valor de cambio. Ahora bien ¿qué define el valor que recibe, es decir, el valor de la fuerza de trabajo? Como es sabido, el valor de los medios de subsistencia necesarios para su reproducción. Considerando dada la productividad, la cantidad correspondiente de valor es fijada nuevamente por las *necesidades* del trabajador. La totalidad de las necesidades para la mera supervivencia (comprendido el sustento de los hijos) representa el límite inferior. Pero Marx insiste más de una vez en la *historicidad* de estas necesidades, en su dependencia de la tradición, del grado de cultura, etc.; punto este sobre el que volveremos.

Por consiguiente, el trabajador vende al capitalista su fuerza de trabajo, esto es, un valor de uso. Como sabemos, por definición el valor de uso satisface necesidades: las necesidades de la producción de plusvalía y por consiguiente de valorización del capital. (Si la fuerza de trabajo no produjese plusvalía y el capitalista no comprase fuerza de trabajo el sistema capitalista dejaría de existir.) «La ley de la acumulación capitalista, que se pretende mistificar convirtiéndola en una ley natural, no expresa, por tanto, más que una cosa: que *'su naturaleza'* excluye toda reducción del grado de explotación del trabajo o toda alza del precio de éste que pueda hacer peligrar seriamente la reproducción constante del régimen capitalista y la reproducción del capital sobre una escala cada vez más alta. Y forzosamente tiene que ser así, en un régimen de producción en que el obre-

ro existe para las *necesidades de valoración* de los valores ya creados, en vez de existir la riqueza material para las *necesidades del desarrollo* del obrero.»<sup>13</sup>

Por ahora tengamos presente que la observación según la cual la riqueza material debería servir a las necesidades del desarrollo del obrero, se fundamenta totalmente en una *valoración extraeconómica*. Pero volvamos a la categoría de plusvalía. Hemos visto ya que también la producción de plusvalía satisface una necesidad (la «necesidad» de valoración del capital). Pero con las necesidades Marx define también la *posibilidad* de producción de la plusvalía. A lo largo de toda la obra de Marx reaparece constantemente la idea de que la posibilidad de producir plusvalía se realiza cuando una determinada sociedad es capaz de producir más de lo suficiente para la satisfacción de sus «necesidades vitales». Marx en efecto no afirma que la producción de plusvalía tenga lugar en *cada caso* de este tipo, sino solamente que no es posible sin este *surplus*. Cuándo se realiza la producción de plusvalía y cuándo no constituye en cada ocasión un problema *particular*, es función de la interacción de innumerables factores.

Considerada en su *génesis* histórica, la producción de plusvalía plantea y reproduce la propiedad privada y lo que, al menos en la *génesis*, es idéntico a ella: la división del trabajo. El desarrollo de la división del trabajo y de la productividad crea, junto con la riqueza material, también la riqueza y la multiplicidad de las necesidades; pero las necesidades se reparten siempre en virtud de la división del trabajo: *el lugar ocupado en el seno de la división del trabajo determina la estructura de la necesidad o al menos sus límites*. Esta contradicción alcanza su culminación en el capitalismo, donde llega a convertirse (como veremos) en la máxima antinomia del sistema.

Por consiguiente, hemos observado que entre los des-

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, vol. I., p. 524.

cubrimientos económicos que Marx indica como propios, el *concepto de necesidad* juega uno de los papeles principales, cuando no representa incluso *el* papel principal. Basta una ojeada a las categorías rechazadas conscientemente por él para reconocer que la necesidad no juega en ellas función alguna. La economía política clásica no atribuía ninguna importancia al valor de uso y, a este respecto, en consecuencia, no se planteaba ningún problema.

Si efectivamente el trabajador vendiese al capitalista su trabajo, echaríamos a faltar ambos momentos de este acto correspondientes a las necesidades. Y finalmente si se hablase de beneficio, salario y renta del suelo, tampoco aquí aparecería ninguna referencia a la necesidad.

Pero esto no significa que el concepto de «necesidad» haya sido ignorado con anterioridad a Marx; también en la economía política clásica es éste un concepto incluso decisivo, pero en una *perspectiva* y en un *contexto* completamente distintos de los de Marx. El *análisis* y la *crítica* de la necesidad tienen lugar desde el punto de vista del capitalismo. Tal análisis o crítica es por ello *puramente económico*: el valor económico constituye el valor único, el máximo, que no puede ser trascendido desde ningún otro punto de vista. Las necesidades del trabajador aparecen como *límites* de la riqueza y son analizados como tales. Pero al mismo tiempo la *necesidad que se manifiesta en forma de demanda solvente* es una fuerza motriz y un medio de desarrollo industrial. En los *Manuscritos de economía y filosofía* de 1844 Marx rechaza ya enérgicamente la concepción puramente económica de la necesidad, ya que ésta se desprende de la posición del capitalismo. Respecto a la economía política escribe: «Todo lo que excede de la más abstracta necesidad (sea como goce pasivo o como exteriorización vital) le parece (al economista) un lujo.»<sup>14</sup> Y más adelante: «*La sociedad*' como se

---

<sup>14</sup> MARX, *Manuscritos de economía y filosofía*, trad. F. Rubio Llorente, Alianza, Madrid, 1969, p. 169.



manifiesta a los economistas, es la '*sociedad civil*' en la que cada individuo es un conjunto de necesidades y sólo existe para el otro, como el otro sólo existe para él, en la medida en que se convierten en medio el uno para el otro.»<sup>15</sup>

En opinión de Marx, la reducción del concepto de necesidad a la necesidad económica constituye una expresión de la *alienación* (capitalista) de las necesidades, en una sociedad en la cual el fin de la producción no es la satisfacción de las necesidades, sino la valorización del capital, en la que el sistema de necesidades está basado en la división del trabajo y la necesidad sólo aparece en el mercado, bajo la forma de demanda solvente. Volveremos a examinar más adelante la estructura de las necesidades de la sociedad de los «productores asociados» que Marx nos presenta; aquí sólo queremos poner de relieve algunos aspectos. La sociedad de los «productores asociados» no se distinguirá del capitalismo *por el incremento constante de la productividad*. El aumento de la producción sólo se halla en correlación con la cantidad (y la calidad) del valor de uso: eleva la «riqueza material» de la sociedad, satisface y al mismo tiempo produce necesidades. Por el contrario no está en relación directa con la producción de valor (valor de cambio), puesto que éste se encuentra en correlación con el tiempo de trabajo necesario.<sup>16</sup> Pero a través de la mediación de la ley del valor el aumento de la productividad *puede* ser puesto también en relación con las necesidades; gracias a él se obtiene una disminución del tiempo de trabajo, con la consiguiente posibilidad para el trabajador de satisfacer necesidades más elevadas. Pero esto, según Marx, no puede jamás suceder en el capitalismo, en parte porque la valoración del capital pone límites a la reducción del tiempo de trabajo, en parte también —y veremos

---

<sup>15</sup> *Ibíd.* p. 169. La valoración negativa es inequívoca: se refiere al imperativo kantiano según el cual el hombre no debe ser para el hombre simplemente un medio.

<sup>16</sup> *Cfr. MARX, El Capital, cit.*, vol. I, p. 12.

que éste es el motivo determinante— porque *ab ovo* no puede desarrollarse a la medida de los hombres una estructura de necesidades que haga posible el empleo del tiempo libre para la satisfacción de «necesidades superiores». Esta posibilidad sólo puede ser realizada en la sociedad de los «productores asociados», donde las necesidades no se manifiestan en el mercado. En esta sociedad es de importancia primordial *la valoración de las necesidades y la consiguiente repartición de la fuerza de trabajo y del tiempo de trabajo*; de este modo se modifica toda la estructura de las necesidades (incluso el trabajo se convierte así en una necesidad vital): los hombres participan de los bienes conforme a sus necesidades, y no se convierten en primarias las necesidades dirigidas a bienes materiales, sino las dirigidas a las «actividades superiores», particularmente *las dirigidas a los otros hombres entendidos no como medio sino como fin*. En este caso ya no debería parecer «casualidad» que el concepto de necesidad juegue ocultamente el papel principal en las categorías económicas marxianas, como tampoco es azar que el concepto de necesidad no quede definido en las críticas de la economía política (y del capitalismo). Las categorías marxianas de necesidad (veremos que ofrece diversas interpretaciones de ellas) *no* son por lo general *categorías económicas*. En sus obras la tendencia principal estriba en considerar los conceptos de necesidad como categorías extraeconómicas e *histórico-filosóficas, es decir, como categorías antropológicas de valor*, y por consiguiente no susceptibles de definición dentro del sistema económico. Para poder analizar las categorías económicas del capitalismo como categorías de necesidades alienadas (¿no son acaso fenómenos de alienación la necesidad de valoración del capital, el sistema de necesidades impuesto por la división del trabajo, la sucesiva aparición de las necesidades en el mercado, la limitación de las necesidades del trabajador a los «medios necesarios para la vida» o la manipulación de las necesidades?), debe instituirse la categoría positiva de valor del «sistema de necesidades no

alienadas», cuya completa expansión y realización queda situada por nosotros en un futuro en el cual la economía estará también subordinada a ese sistema de necesidades «humano».

Antes de examinar más de cerca la concepción filosófica de la necesidad en Marx, observemos brevemente las diversas interpretaciones de este concepto que utiliza. Marx no nos ha dejado ninguna obra filosófica o económica digna de relieve en la que no haya intentado repetidamente, a menudo incluso con diferentes planteamientos, clasificar los tipos de necesidad. La clasificación es llevada a cabo ya desde el punto de vista histórico-filosófico-antropológico, ya a partir de las *objetivaciones* efectuadas por las necesidades y en correlación con ellas, ya según el aspecto *económico* (particularmente en el análisis de la demanda y de la oferta) o bien incluso mediante la aplicación, conscientemente *valorativa* de la categoría de valor de «riqueza humana». Añadamos que en casi todas las especificaciones citadas está contenido el momento del juicio de valor, incluso cuando no es utilizada inmediatamente una categoría de valor como criterio para la clasificación.

Tan diversos puntos de vista conducen, en la clasificación misma, a una cierta *heterogeneidad*. Lo cual no comportaría ninguna dificultad en la descripción de la postura marxiana si las diversas perspectivas fuesen explícitamente distinguidas en todo momento. Pero a menudo los «puntos de vista» mismos no son claros e inequívocos. No lo son en particular porque más de una vez la clasificación se fundamenta sobre una actitud valorativa *no consciente*. Además, en la clasificación de las necesidades de raíz económica, prevalecen a veces conceptos filosóficos y, *last but not least* el *statu quo* de la sociedad capitalista influye en más de una ocasión en la clasificación histórico-filosófico-antropológica. Esta última circunstancia —y no un feuerbachismo mal superado— constituye la causa de que Marx no supere un concepto naturalista de necesidad, aunque

intente realizarlo con frecuencia. Queda fuera de discusión la clasificación de las necesidades con relación a las *objetivaciones*, esto es, respecto de los objetos en general, y en sentido amplio respecto a las actividades, los sentimientos y las pasiones. (Que el objeto de la necesidad y la necesidad misma se hallan para Marx siempre en correlación lo veremos en el curso del análisis del concepto filosófico de necesidad.). Los tipos de necesidad se configuran según los objetos a que están dirigidos, es decir objetos que comportan actividades. La distribución marxiana más general considera en este sentido bienes «materiales» y «espirituales», pero se habla también de la necesidad política, de la necesidad de vida social, de la necesidad del trabajo (de actividad) En tales divisiones la actitud valorativa no presenta ninguna posición efectiva. La satisfacción de la necesidad material no constituye sólo la condición primera de la vida fundamental del hombre, el refinamiento de esas necesidades es asimismo un signo del «enriquecimiento» del hombre; sin embargo, también puede objetivarse una «necesidad espiritual». *La valoración concierne a la totalidad de la estructura de la necesidad*, y sobre esto, volveremos más adelante.<sup>17</sup>

La *clasificación histórico-filosófico-antropológica* se basa en las siguientes categorías: «necesidades naturales» y necesidades «socialmente determinadas» (sinónimo de las primeras son a menudo las «necesidades físicas», las necesidades «necesarias»;<sup>\*</sup> a las segundas corresponden las «necesidades sociales», al menos en el sentido amplio de la palabra). Pero ¿cómo *interpreta* Marx estos conjuntos?

En los *Manuscritos de economía y filosofía* de 1844 escribe:

---

<sup>17</sup> En párrafos particulares de Marx se capta naturalmente cierta insistencia en una o en otra dirección, pero ésta es siempre funcional al análisis del *problema* y no permite sacar consecuencias respecto a la totalidad de su concepción.

<sup>\*</sup> Véase nota de la pág. 16. En adelante, en lo que al concepto se refiere, *cfr.* dicha nota. (*N. del T.*)

«...el hombre produce incluso libre de la necesidad física y sólo produce realmente liberado de ella.»<sup>18</sup> La necesidad física corresponde aquí a la *biológica*, esto es, a aquellas necesidades dirigidas a la conservación de las meras condiciones vitales. Marx en este contexto (a pesar de la apariencia terminológica) se ha alejado, como sucede en numerosas obras de madurez, de la interpretación naturalista. Y eso acaece no tanto allí donde habla de un contenido humano-social radicalmente nuevo de las necesidades estrictamente biológicas (contenido que prescindiendo de algunas formulaciones es en Marx —incluso más tarde— muy claro), como donde considera la *reducción* de las necesidades «humanas» a necesidades de contenido social —incluso las de «naturaleza» biopsicológica— como un producto de la *sociedad capitalista*. Es la sociedad burguesa la que subordina los sentidos humanos a las «burdas necesidades prácticas» y las hace «abstractas», reduciéndolas a meras necesidades de supervivencia. Precisamente por ello las necesidades dirigidas a la supervivencia *no* pueden formar grupos autónomos de necesidades de carácter general desde un punto de vista histórico-filosófico.

Desde una perspectiva *económica* se hace inmediatamente necesaria una clasificación que —más o menos modificada, es decir, con una interpretación diferente— volverá a encontrarse de nuevo en los escritos de madurez: la distinción entre necesidades «naturales» y «social-mente determinadas». Como ya hemos mencionado, el punto de vista económico constituye una explicación de la *génesis* de plus-trabajo y plusvalía y de la *posibilidad* de su existencia. Lo cual es motivado también tanto por el *statu quo* existente en la sociedad capitalista, punto de partida del análisis marxiano, como por el descubrimiento del hecho «*explotación*» en calidad de motivo conductor de la crítica del capitalismo.

---

<sup>18</sup> MARX, *Manuscritos de economía y filosofía, cit* > p. 112.

Debemos ocuparnos ahora de los contextos en que aparecen estas categorías (donde subrayaremos los momentos más importantes). En los *Grundrisse* Marx habla de la «capacidad de consumo» como fuente de las necesidades de la sociedad capitalista y distingue las necesidades «producidas por la sociedad» de las necesidades «naturales». <sup>19</sup> Respecto al capitalismo escribe: «En su aspiración incesante por la forma universal de la riqueza, el capital, empero, impulsa al trabajo más allá de los límites de su necesidad natural y crea así los elementos materiales para el desarrollo de la rica individualidad, tan multilateral en su producción como en su consumo, y cuyo trabajo, por ende, tampoco se presenta ya como trabajo, sino como desarrollo pleno de la actividad misma, en la cual *ha desaparecido la necesidad natural en su forma directa, porque una necesidad producida históricamente ha sustituido a la natural*»<sup>20</sup> Y más adelante: «'El lujo' es la antítesis de lo 'naturalmente necesario'. Necesidades imprescindibles son las del individuo reducido él mismo a un *sujeto natural* El desarrollo de la industria suprime esa necesidad natural, así como aquel lujo (en la sociedad burguesa, por cierto, sólo '*contradictoriamente*', puesto que ella misma sólo contrapone al lujo determinada medida social como la necesaria).»<sup>21</sup> En *El Capital* la categoría de «necesidades naturales» aparece a través de la *determinación del valor de la fuerza de trabajo*-. «Las *necesidades naturales*, el alimento, el vestido, la calefacción, la vivienda, etc., varían con arreglo a las condiciones del clima y a las demás condiciones naturales de cada país. Además, '*el volumen de las llamadas necesidades naturales*', así como el modo de satisfacerlas, son de suyo un '*producto histórico*' que depende, por tanto, en gran parte, del nivel de cultura de un país y, sobre todo, entre otras cosas, de las condiciones, los hábitos y las exigencias con que se haya

---

<sup>19</sup> MARX, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, trad. Pedro Scarón, ed. Siglo XXI, Madrid, 1972, vol. I, p. 14.

<sup>20</sup> *Ibíd.*, vol. I, pp. 266-267.

<sup>21</sup> *Ibíd.*, vol. II, p. 17.

formado la clase de los obreros libres. A diferencia de las otras mercancías, la valoración de la fuerza de trabajo encierra, pues, un *elemento histórico moral*»<sup>22</sup> Finalmente el valor de la fuerza de trabajo aparece definido del siguiente modo: «El valor de la fuerza de trabajo se determina por el valor de los medios de vida *consuetudinariamente* necesarios para el sustento del obrero medio.»<sup>23</sup> La clasificación citada emerge aquí nuevamente. Sobre la diferencia del valor de la fuerza de trabajo según los diferentes países escribe también Marx: «Por eso, cuando se compara los salarios de diversas naciones, deben tenerse en cuenta, todos los factores que influyen en los 'cambios' de la magnitud de valor de la fuerza de trabajo, el precio y la extensión de las necesidades elementales de la vida del obrero, tal como se han desarrollado en la naturaleza y a través de la historia».<sup>24</sup> Por lo que respecta al análisis de la demanda quisiera referirme a la afirmación marxiana de que la producción material ha sido siempre el reino de la necesidad y seguirá siéndolo asimismo en la sociedad de «productores asociados».<sup>25</sup> Con el desarrollo de las fuerzas productivas «se extiende este reino de la necesidad natural puesto que se desarrollan con él sus necesidades».<sup>26</sup>

De todo esto se desprende que la categoría de «necesidades naturales» —al menos desde los *Grundrisse* hasta el tercer libro de *El Capital*— no ha cambiado de significado, pero sí se ha modificado el concepto de «necesidades necesarias». Analicemos primeramente el conjunto de las «necesidades naturales».

Las «necesidades naturales» se refieren al mero mantenimiento de la vida humana (autoconservación) y son «natu-

---

<sup>22</sup> MARX, *El Capital, cit.*, vol. I, p. 124.

<sup>23</sup> *Ibid.*, vol. I, p. 434.

<sup>24</sup> *Ibid.*, vol. I, p. 469

<sup>25</sup> *Cfr. ibid.*, vol. III, p. 759

<sup>26</sup> *Ibid.*, vol III, p. 759

ralmente necesarias» simplemente porque sin su satisfacción el hombre no puede conservarse como ser natural. Estas necesidades no son idénticas a las propias de los animales, puesto que el hombre para su misma autoconservación necesita también de ciertas condiciones (calefacción, vestidos) que para el animal no representan una «necesidad». Por consiguiente, las necesidades necesarias para el mantenimiento del hombre como ser natural son también sociales (es conocida la afirmación de los *Grundrisse* que sostiene que el hambre que se satisface mediante cuchillo y tenedor es distinta de la satisfecha con carne cruda): los modos de satisfacción hacen social la necesidad misma. Sin embargo, el enunciado del concepto de «necesidades naturales» como un «conjunto de necesidades» independiente, enfrentado con el concepto de necesidades «sociales» o «socialmente producidas» es contradictorio: o por lo menos no puede encuadrarse coherentemente en ese contexto la teoría marxiana de la necesidad. Examinemos ahora las necesidades como *estructura de la necesidad* (más adelante veremos que el propio Marx lo realiza). Si creemos que únicamente podemos interpretar toda la estructura de las necesidades en conexión con el conjunto de las relaciones sociales (y una cita de la *Miseria de la filosofía* lo demostrará), entonces sólo deberán existir necesidades socialmente producidas y deberán poseer también este carácter las «necesidades naturales» (en las cuales la modalidad de la satisfacción modifica la necesidad misma).

Como hemos visto, a criterio de Marx, la *producción industrial* genera la posibilidad de resolver, aunque de un modo contradictorio, la oposición entre necesidades «naturales» y necesidades «producidas socialmente» ya en la sociedad capitalista, aun cuando ello reproduzca temporalmente la contradicción. La superación del antagonismo entre necesidades «naturales» y «producidas socialmente» es por consiguiente una consecuencia del distanciamiento de los *límites naturales*, el retroceso de



los límites objetivos y de los subjetivos se encuentra en *relación*-. Marx no distingue entre naturaleza interna y externa. Pero si a partir de esta genial reflexión no es necesario fundamentar el conjunto independiente de las «necesidades naturales», también entonces la naturaleza externa existe sólo para el hombre a través de la acción recíproca con la sociedad, mediante el proceso de la socialización, en el intercambio orgánico entre hombre y naturaleza.

Aunque el conjunto de las «necesidades naturales» no es interpretable en el todo de la filosofía marxiana, la idea que Marx quería expresar mediante la creación de este conjunto se manifiesta, no obstante, de manera plausible: es a través de la producción industrial, con el desarrollo en sentido capitalista de la productividad, como el mantenimiento de la mera existencia física puede dejar de ser para el hombre irrevocablemente un problema y un fin en sí mismo en función del cual configurar la actividad cotidiana; los hombres no trabajan ya sólo para llenar su estómago y el de sus hijos y para protegerse a sí mismos y a su familia de la muerte por aterrimiento.

El desarrollo de la producción industrial ofrece no sólo la ocasión de satisfacer ampliamente las «necesidades naturales», sino que, en la medida de lo posible, liquida el problema *de una vez por todas*. Según los *Manuscritos de economía y filosofía* de 1844, es en el fondo la sociedad capitalista la que persigue la reducción a «necesidades físicas», en otras palabras, la que constituye el conjunto autónomo de las «necesidades naturales»; por el contrario, en escritos posteriores el mismo paso se perfila como la reproducción capitalista de la oposición. Sin lugar a dudas en este cambio de acento se expresa una *relación* (juicio) *de valor más positiva* hacia el modo de producción capitalista.

En efecto, la institución de un conjunto separado de «necesidades naturales», en nuestra opinión, no se inserta de una

forma orgánica en la teoría filosófica general de las necesidades de Marx, ni en la actualidad mantendríamos en una teoría marxista de las necesidades un «conjunto» tal, que sin embargo sería interpretable en todo momento con relación a ella. A nuestro criterio las «necesidades naturales» no constituyen un conjunto de necesidades, sino un *concepto límite*-, límite diferenciable según las sociedades —superado el cual la vida humana ya no es reproducible como tal; dicho en otras palabras, el límite de la simple existencia (la muerte masiva de hambre en la India o en el Pakistán, expresa precisamente esa superación). Sería puro aristocratismo —en nuestro mundo al menos— eliminar ese concepto límite de la discusión sobre las necesidades. Por ello no hablaré de, «necesidades naturales» sino de *límite existencial para la satisfacción de las necesidades*.

Dijimos con anterioridad que el concepto de «necesidades necesarias» se va modificando de los *Grundrisse* a *El Capital*. Mientras que en los *Grundrisse* se corresponde éste perfectamente con el de necesidades naturales, en *El Capital* queda subrayada la *diferencia*. Las necesidades «necesarias» son aquellas necesidades *surgidas* históricamente y *no* dirigidas a la mera supervivencia, en las cuales el elemento cultural, el *moral* y la costumbre son decisivos y cuya satisfacción es parte constitutiva de la vida «normal» de los hombres pertenecientes a una determinada clase de una determinada sociedad. Denominamos «medio necesario para la supervivencia» en un determinado tiempo o para una determinada clase, a todo lo que sirve para la satisfacción de las necesidades (vitales) y de las «necesidades necesarias». Según esta interpretación el concepto de «necesidades necesarias» es extraordinariamente importante, aunque se trate de un concepto descriptivo. Si indagamos empíricamente qué necesidades deben ser satisfechas para que los miembros de una determinada sociedad o clase tengan la sensación o la convicción de que su vida es

«normal» —respecto a un determinado nivel de la división del trabajo— llegamos al concepto de «necesidades radicales». La dimensión y el contenido de las necesidades necesarias pueden por consiguiente ser distintos según las épocas y las clases. Para un trabajador de los EE.UU. en la actualidad son válidas «necesidades necesarias» distintas de las características de un trabajador inglés del tiempo de Marx o de las propias de un trabajador indio contemporáneo. También Marx se pronuncia en este sentido sobre las necesidades en la *Miseria de la filosofía*, cuando registra la contradicción entre las necesidades y las posibilidades del trabajador. Lo cual significa que las necesidades necesarias de los trabajadores no pueden ser satisfechas, puesto que no están cubiertas por su demanda solvente.

Hemos dicho también que consideramos la categoría de las «necesidades necesarias» como un concepto descriptivo extraordinariamente importante, y por así decir, sociológicamente relevante. Pero su contenido filosófico se disuelve precisamente debido al carácter descriptivo del concepto. Cuando Marx habla de las «necesidades necesarias» de los obreros ingleses de su tiempo, entiende con ello *no sólo las necesidades materiales*, sino también las de carácter no material, interpretables a través del concepto de «media» (*Durchschnitt*). Figuran también en esta categoría la enseñanza, los libros y la adscripción a un sindicato. Pero dado que la satisfacción de esas necesidades (en un determinado tiempo y en determinadas circunstancias) depende de los medios materiales y es «adquirible» con dinero (en el caso de la pertenencia a un sindicato Marx requiere que se exija una cuota sindical), hay que entenderlas como «necesarias» y la cuantía del valor empleada para su satisfacción incluye el valor de la fuerza de trabajo. No obstante, no pertenecen a esa categoría las necesidades individuales, de las cuales no es posible establecer una «media», y particularmente aquellas cuya satisfacción no resulta «adquirible». De

este modo necesidades homogéneas forman parte de categorías diversas (como veremos más adelante, la carne en las necesidades necesarias, las alcachofas en las de lujo), por el contrario, necesidades heterogéneas se alinean en la misma categoría (el consumo de aguardiente y la cuota sindical en las necesidades necesarias).

Pero cuando Marx define las características de las «necesidades necesarias» no empíricamente sino filosóficamente, llega desde el punto de vista del *contenido* a resultados totalmente distintos. El reino de la producción material es —y lo sigue siendo también en la sociedad de «productores asociados»— el reino de la necesidad. En este sentido las «necesidades necesarias» son aquellas necesidades siempre crecientes generadas mediante la producción material. En la sociedad de los «productores asociados» se deben estimar y distribuir las necesidades *materiales* (de consumo y de producción) en correspondencia tanto a la fuerza como al tiempo de trabajo. En este contexto y a través de esta interpretación las necesidades espirituales y morales y las dirigidas a la colectividad aparecen *contrapuestas* a las calificadas de necesidades necesarias. Estas últimas no quedarán fijadas —al menos en el futuro— por el lugar ocupado en la división del trabajo, puesto que son *individuales* no se pueden expresar con ninguna medida, dado que su satisfacción no es adquirible (y más todavía porque no proporciona dinero). Éstas serían por consiguiente las necesidades «libres», características precisamente del «reino de la libertad».

Pero volvamos brevemente una vez más al problema de la determinación naturalista de las «necesidades naturales». En vista de que la necesidad es para Marx una especie de *correlación sujeto-objeto*, es obvio que el problema se presenta también desde el punto de vista del *objeto* (el objeto de las necesidades) —es decir, desde el punto de vista del *valor de uso*. La interpretación naturalista de las necesidades presupone la in-

interpretación naturalista del valor de uso, así como la superación de las primeras plantea la superación de éste último.

Respecto a este problema únicamente podemos indicar una *tendencia*: sucede que *dentro de una misma obra* Marx da interpretaciones diferentes. En *El Capital* el valor de uso viene definido como la «forma natural» de la mercancía que expresa la relación *entre el particular y la naturaleza*. (Una definición análoga se encuentra ya en los manuscritos económicos de 1857-1858.) También en las *Teorías de la plusvalía* hallamos una concepción naturalista similar o incluso más radical: «El valor de uso expresa la relación natural entre las cosas y los hombres, la existencia de las cosas para los hombres. El 'valor de cambio' es (...) la existencia 'social' de la cosa.»<sup>27</sup> Sin embargo, en el mismo volumen se lee lo siguiente: «*La forma material autónoma de la riqueza*' desaparece, y ya no aparece más que como manifestación del hombre. Todo eso que no representa el resultado de una actividad humana, de un trabajo, *es naturaleza y como tal no es riqueza social* El fantasma del mundo de las mercancías se desvanece, y ya no aparece más que como objetivación siempre efímera y renaciente del trabajo humano.»<sup>28</sup>

Si investigamos ahora el modo en que Marx ha reagrupado las necesidades *desde el punto de vista económico* (según las categorías de la oferta y la demanda) nos alejamos, aunque momentáneamente, de las concepciones discutidas con anterioridad. Los conjuntos de necesidades respectivamente «necesarias» y «de ostentación» o bien «verdaderas» y «de ostentación» o bien «verdaderas» e «imaginarias» *no poseen para Marx siempre e incondicionalmente un significado económico.*<sup>29</sup>

---

<sup>27</sup> K. MARX, *Teorías sobre la plusvalía*, en MEW, 26, 3, p. 291.

<sup>28</sup> *Ibíd.*, p. 421

<sup>29</sup> La pareja «necesidades naturales-necesidades de lujo» aparece únicamente en los *Grundrisse*, donde Marx, como hemos visto, todavía no distingue entre las primeras y las «necesidades ne-

Pero la división *sólo* es interpretable unívocamente mediante categorías económicas, aunque la mayoría de las veces contiene elementos histórico-filosóficos y sustenta muy a menudo acentos *valorativos*. Se plantea así el problema de la posibilidad de asociar las necesidades o los objetos a que van dirigidas, en función de su *contenido* y calidad, con las categorías de necesidad o de ostentación, o bien si es únicamente — o en primer lugar— la demanda solvente la que decide si una necesidad y su objeto correspondiente son «de lujo».

En la *Miseria de la filosofía* las dos soluciones no quedan diferenciadas adecuadamente. En cualquier caso Marx propende a la interpretación puramente económica. En polémica con la concepción de Proudhon, según la cual los objetos más usados son al mismo tiempo los más útiles (¡y en consecuencia se debería, por ejemplo, situar el aguardiente entre los bienes de consumo más útiles!), Marx considera que es la producción la que decide sobre el contenido concreto de las necesidades necesarias: cuanto mayor sea la fuerza de trabajo empleada en la fabricación de un artículo, tanto más se aproximará éste al conjunto de los productos de ostentación. En la misma obra aparece también una definición no económica que contradice la interpretación comentada. Escribe Marx: «...los objetos más indispensables como el trigo, la carne, etc., aumentan de precio, mientras el algodón, el azúcar, el café, etc., descienden continuamente en proporción sorprendente. E incluso entre los comestibles propiamente dichos, los artículos de lujo, como las alcachofas, los espárragos, etc., son hoy, relativamente más baratos que los comestibles de primera necesidad. En nuestra época, lo superfluo es más fácil de producir que, lo necesario.»<sup>30</sup> Pero en esa interpretación «producto de lujo» o «necesidad de lujo» ya no constituyen una categoría económica, sino que se manifiestan como *pendant* del concepto sociológico

---

cesarias».

<sup>30</sup> MARX, *Miseria de la filosofía*, Aguilar, Madrid, 1969, p. 97.

descriptivo de «necesidades necesarias» y en su definición juegan un papel determinante los elementos «morales» e «históricos», la costumbre, etc. Por ello es necesidad de lujo todo lo que por costumbre no pertenece al sistema de necesidades de la clase obrera. La interpretación económica, por el contrario, considera artículo de lujo aquel cuyo objeto (posesión, consumo) queda fuera de la capacidad adquisitiva de la clase obrera. En este último sentido, por consiguiente, no se puede afirmar que los productos de lujo sufran una disminución de precio tal como para poder ser considerados baratos, sino únicamente que el producto menos caro entre otros de similar destino (por ejemplo, los comestibles) *ya no es un producto de lujo*. (Puede mostrarse con ejemplos que eso ha sucedido de hecho: en la actualidad el azúcar y las alcachofas ya no constituyen en absoluto bienes de lujo.)

Problemas similares se plantean en relación a la misma clasificación en el libro segundo de *El Capital*, donde los bienes de consumo aparecen subdivididos del siguiente modo: a) «...medios de consumo '*necesarios*', siendo indiferente para estos efectos que se trate de productos como el tabaco, que pueden no ser artículos de consumo necesarios desde un punto de vista fisiológico; basta con que se consideren habitualmente como tales»; y b) «medios de consumo '*de lujo*', que sólo se destinan al consumo de la clase capitalista y que, por tanto, sólo pueden cambiarse por la plusvalía invertida como renta, la cual no corresponde jamás a los obreros.»<sup>31</sup> Creo que ésta es la única interpretación de relieve en vista a la determinación de los productos y de las necesidades de lujo, aplicada concretamente en situaciones concretas

*Ningún* producto o necesidad concreta *posee* la propiedad de ser un producto o una necesidad de lujo. Esto viene determinado *únicamente* por el hecho de que el objeto sea poseído o

---

<sup>31</sup> MARX, *El Capital*, vol. II, p. 360.

usado (y por tanto quede satisfecha la correspondiente necesidad) por la mayoría de la población o bien únicamente por la minoría que representa un nivel más elevado de poder adquisitivo, y ello en virtud de la división social del trabajo. Como consecuencia de la creciente productividad, así como a tenor de los cambios de la estructura social, necesidades originariamente de lujo se convierten en necesidades necesarias, sin ninguna modificación de su aspecto cualitativo. (Igualmente puede suceder lo contrario. Ya Marx ha señalado que al inicio del proceso de reproducción capitalista en Inglaterra algunas necesidades se convirtieron en necesidades de ostentación.) Por ello acepto esta concepción marxiana y creo que sólo se puede interpretar la categoría de las «necesidades de lujo» en sentido económico.

A este problema no se hace referencia aquí, sino en análisis posteriores. Sobre la fase de *prosperity* del capitalismo Marx escribe lo siguiente: «...la clase obrera (...) participa también momentáneamente en el consumo de artículos de lujo normalmente inasequible a ella...». <sup>32</sup> Sin embargo, apenas la clase obrera presenta una demanda solvente, ésta no satisface «necesidades de lujo»: de acuerdo con lo supuesto, tales necesidades dejan de ser de lujo. Esta ambivalencia del concepto de «producto de lujo» y de «necesidad de lujo» no está en contradicción con la concepción general de Marx, para quien la totalidad de la población sólo puede disfrutar de tales «necesidades de lujo» en períodos *excepcionales* y *breves*. A la prosperidad sigue la crisis: los mismos artículos (y la satisfacción de las necesidades relativas a ellos) se tornan nuevamente inalcanzables. Bajo la guía de la experiencia del desarrollo capitalista se podría afirmar más bien (cosa que Marx por otra parte siempre ha sostenido) que toda sociedad basada en la división social del trabajo reproduce esos conjuntos económicos específicos de necesidades (las necesidades necesarias y de ostenta-

---

<sup>32</sup> 21Ibid., vol. II, p. 366



ción). Únicamente la sociedad de «productores asociados» puede superar esa oposición, no sólo porque las «necesidades de lujo» dejan de existir, sino también porque se transforma el sistema de las «necesidades necesarias», dando vía franca al desarrollo de las «necesidades libres» individuales. Por nuestra parte argüimos únicamente que las «necesidades de lujo» son definibles según su contenido y su calidad, y que las necesidades en general pueden ser subdivididas en «necesidades necesarias» y «de lujo» en función de su calidad o cantidad concreta.

Determinadas categorías con carácter específicamente valorativo aparecen también en los conjuntos anteriormente tratados. A pesar de que Marx haya escrito asimismo sobre los valores de uso «reales» e «imaginarios»,<sup>33</sup> la *tendencia principal* oscila hacia la eliminación de las categorías valorativas. Sin embargo *base y medida* para cualquier reagrupamiento o clasificación es la *necesidad como categoría de valor*

Para Marx, en este caso, al igual que en otras ocasiones, la categoría de valor más importante es la *riqueza-*, factor que constituye también una crítica al uso que la economía política clásica hacía de la categoría de «riqueza», identificándola sin más con la riqueza material. Para Marx el presupuesto de la riqueza «humana» constituye sólo la base para la libre efusión de todas las capacidades y sentimientos humanos, es decir, para la manifestación de la libre y múltiple actividad *de todo individuo*. La necesidad como categoría de valor no es otra cosa que *la necesidad de esa riqueza*. En los *Manuscritos de economía y filosofía* de 1844 escribe: «Se ve cómo en lugar de la '*riqueza*' y la '*miseria*' de la Economía Política aparece el '*hombre rico*' y la rica necesidad '*humana*'. El hombre rico es, al mismo tiempo, el hombre '*necesitado*' de una *totalidad de exteriorización vital humana*.»<sup>34</sup> Y más adelante: «la propiedad pri-

---

<sup>33</sup> Cfr. MARX, *Teorías sobre la plusvalía*, en MEW, 26, 1, p. 130.

<sup>34</sup> *Manuscritos de economía y filosofía*, cit, p. 153.

vada no sabe hacer de la necesidad bruta necesidad 'humana'.»<sup>35</sup> Marx rechaza la sociedad de la propiedad, privada y capitalista, partiendo del valor de la «necesidad humana rica». Aquélla es incapaz de transformar las «burdas necesidades» en «necesidades humanas ricas», a pesar de la cantidad de riqueza material que produce.

La elaboración de la categoría de valor «necesidad» es obra del joven Marx. En la madurez esa categoría es suministrada como noción primitiva, hasta el punto de que no considera necesario analizarla de nuevo, aún cuando recurre a ella con frecuencia de manera *específica*. Nos referimos a aquellas citas en que Marx contrapone las necesidades de valorización del capital a las «necesidades de desarrollo» del obrero, o bien, de un modo todavía más determinante, al concepto de *necesidades radicales* que hace las veces asimismo de categoría de valor (más adelante volveremos sobre el papel clave que juega este concepto en la teoría marxiana).

Pero estos «puros» conceptos de valor se encuentran también a menudo como conclusión de la crítica del capitalismo. «No es que se produzcan demasiados medios de subsistencia en proporción a la población existente. Al revés. Lo que realmente ocurre es que se producen pocos para sostener *decorosa y humanamente* a la población.»<sup>36</sup>

Pero resulta superfluo tomar los ejemplos de las categorías de valor para demostrar que todo juicio con respecto a las necesidades es medido sobre la base del valor positivo de las «necesidades humanas ricas». ¿Qué otra cosa servía a Marx como fundamento para *rechazar* la división en necesidades de ostentación y necesidades «necesarias»? ¿De qué otro modo podía *rechazar* una sociedad que por un lado crea riqueza y por otro pobreza? ¿En razón de qué otro criterio se podría *condenar*

---

<sup>35</sup> *Ibíd.*, p. 157

<sup>36</sup> MARX, *El Capital*, vol. III, p. 255.

una estructura económica si no fuese porque su dinámica está motivada por las necesidades de valorización del capital y no por las necesidades de desarrollo del obrero? ¿Desde qué otro punto de vista podría partir Marx para *contraponer* al reino de la producción material —como reino de la necesidad— otro reino, el de la libre manifestación de sí, de la libertad? ¿Cómo podría de otro modo *tener en tanta consideración, para un modelo positivo de futuro, la elevación del trabajo a necesidad vital y el tiempo libre destinado a actividades multiformes*, comparándolo con la riqueza real de la sociedad? ¿Cómo de otra forma podría *afirmar* la positividad de la *propiedad individual* que se concreta con la desaparición de la propiedad privada, y la distribución de los bienes según las necesidades *individuales*. Con aguda mirada Bernstein se percibió de la actitud «valorativa» de Marx e intentó separarla del *análisis* económico de la sociedad capitalista —cuando por el contrario los dos aspectos son inescindibles. Sin premisas de valor Marx sería un crítico *inmanente* del capitalismo y sin una investigación inmanente del capitalismo sería un anticapitalista romántico.

## II. El concepto filosófico general de necesidad. Alienación de las necesidades

Marx desarrolla el concepto filosófico general de necesidad en los *Manuscritos de economía y filosofía* de 1844 y en *La ideología alemana*. Por consiguiente, en la posterior exposición nos referiremos preferentemente a estas obras. Parte de los problemas no vuelven a aparecer en los escritos posteriores, o al menos no lo hacen de forma sistemática; otros, sin embargo, se presentan en las obras de madurez con interpretaciones modificadas en diversa medida. En nuestro trabajo consideramos aquellas variaciones del pensamiento de Marx de que tenemos evidencias suficientes (que se detectan particularmente en los *Grundrisse*) confrontándolas con elaboraciones precedentes.

La necesidad del hombre y el objeto de la necesidad están en *correlación*: la necesidad se refiere en todo momento a algún objeto material o a una actividad concreta. Los objetos «hacen existir» las necesidades y a la inversa las necesidades a los objetos. La necesidad y su objeto son «momentos», «lados» de un mismo conjunto. Si en vez de analizar *un* modelo estático analizamos la *dinámica* de un «cuerpo social» (en el supuesto de que ese «cuerpo social» admita una dinámica), entonces la primacía corresponde al momento de la *producción*: es la producción la que crea *nuevas* necesidades.

En efecto, también la producción que crea nuevas necesidades se encuentra en correlación con las ya presentes: «La diversa conformación de la vida material depende en cada caso, natu-

ralmente, de las necesidades ya desarrolladas, y tanto la creación como la satisfacción de estas necesidades es de suyo un proceso histórico.»<sup>37</sup>

Naturalmente, por «objeto» de la necesidad no hay que entender tan sólo objetualidad cosal. El mundo en su totalidad constituye un mundo objetivo, *toda relación social, todo producto social es objetivación del hombre*. Más adelante Marx distinguirá entre objetivación (*Objectivation*) y objetualización (*Vergegenständlichung*), pero ello no implica modificaciones relevantes a nivel teórico de la concepción de las necesidades. En el proceso de objetualización del hombre se expresan los sentidos humanos, y la relación humana objetualizada ya presente es la que desarrolla en cada hombre, *en la medida de lo posible*, sentidos y necesidades humanas: «... la objetualización de la esencia humana, *tanto en sentido teórico como en sentido práctico*, es, pues, necesaria tanto para hacer 'humano' el 'sentido' del hombre como para crear el 'sentido humano' correspondiente a la riqueza plena de la esencia humana y natural».<sup>38</sup> El *objeto más elevado* de la necesidad humana es el *otro hombre*. En otras palabras: la medida en que el hombre como fin se *ha convertido* en el más elevado objeto de necesidad para el otro hombre determina el grado de humanización de las necesidades humanas.

También las necesidades animales se manifiestan siempre dirigidas a objetos. Sin embargo las necesidades animales y sus objetos vienen «dados» por la constitución *biológica* del animal. Pueden asimismo desarrollarse, pero sólo respecto al *modo*. Por el contrario, con el retroceso de los límites naturales, las necesidades humanas se dirigen cada vez más claramente a la *objetualización* (en el sentido de actividad y también de objetivación). El hombre crea los objetos de su necesidad y al

---

<sup>37</sup> MARX, *La ideología alemana*, ed. Pueblos Unidos, Montevideo, 1968, p. 83.

<sup>38</sup> MARX, *Manuscritos de economía y filosofía*, cit, p. 150.

mismo tiempo crea también los medios para satisfacerla (los cuales pueden corresponderse, pero no incondicionadamente). La génesis del hombre es en el fondo la génesis de las necesidades.

La teoría de la «génesis», aquí formulada, se encuentra en dos párrafos próximos de *La ideología alemana*:

«El primer hecho histórico es, por consiguiente, la producción de los medios indispensables para la satisfacción de estas necesidades [las animales - A. H.].»<sup>39</sup> E inmediatamente después: «...y esta creación de necesidades nuevas constituye el primer hecho histórico».<sup>40</sup> Ambas citas expresan el *mismo* pensamiento desde perspectivas diferentes. En la producción de los instrumentos aptos para satisfacer necesidades elementales, la necesidad de los instrumentos es ya una necesidad *nueva* que se diferencia de la animal. Mediante la expresión poética «primer hecho histórico» se describe, por consiguiente, la creación de necesidades nuevas, *no dadas* en la constitución biológica, esto es, las cualidades de la necesidad.

La necesidad humana se realiza, así pues, en el proceso de objetualización; los objetos «dirigen» y «regulan» al hombre en el desarrollo de las necesidades respectivas. Las necesidades son «explicitadas» sobre todo en las objetivaciones y en el mundo objetualizado, y las actividades que se objetualizan crean nuevas necesidades. La tendencia objetual de las necesidades indica también al mismo tiempo su *carácter activo*. Las necesidades comportan pasiones (*Leidenschaften*) y *aptitudes* (*Fähigkeiten*) (pasiones y capacidad para apoderarse del objeto) y así también *las aptitudes implican necesidades*. *La capacidad (Fähigkeit) para la actividad concreta es por consiguiente una de las mayores necesidades del hombre*. (Éste es el fundamento filosófico, luego tan determinante, de la concepción

---

<sup>39</sup> MARX, *La ideología alemana*, cit, p. 28.

<sup>40</sup> *Ibíd.* p. 29.

marxiana de la elevación del trabajo a «necesidad vital».)

*En general* denominamos *necesidad* solamente a la propiamente humana referida a objetivaciones y dirigida hacia ellas; en el animal se trata de necesidad (*Bedarf*)> instinto, *drive*, etcétera. No obstante es este un problema terminológico que en nuestra opinión solo es importante por resultar decisivo para el análisis de la *psique socializada* (en el caso, por ejemplo, de aquello que —como las necesidades— guía los instintos, *drives* humanos, y más todavía, deseos, pasiones, nostalgias, dirigidos a objetos *particulares* de las necesidades). En el animal no es posible distinguir de este, modo entre la «actitud hacia los objetos» y el objeto particular de su *drive*. La necesidad como exigencia, «creada» por las «objetualizaciones», dirigida a *clases* de objetos cualitativamente distintas y *el deseo individual orientado por esas necesidades* hacia determinaciones concretas de tales objetos (donde la primera puede ser vista como *relación de valor*, mientras que la segunda puede no serlo), están caracterizados por una íntima complejidad estructural. Por consiguiente, la aplicación específicamente histórico-antropológica del concepto de necesidad parece por lo menos sensata; lo cual es válido no sólo respecto a necesidades o deseos perfectamente «libres» de motivos biológicos. La necesidad sexual dirigida hacia la madre desde hace milenios se contrapone a las normas sociales que regulan la sexualidad (y a la relación de valor inherente a la necesidad); de otro modo no produciría ningún «complejo» (en el sentido psicológico de la palabra).<sup>41</sup>

No hay que entender que nos hemos alejado del análisis del pensamiento marxiano. Marx efectivamente se apresta en di-

---

<sup>41</sup> En este caso los objetos de la necesidad (por consiguiente las necesidades mismas) se explicitan social o individualmente (si están interiorizados) a través del impulso biológico, que cumple la función de *universal* (por ejemplo, se trata de *drives* sexuales o de autoconservación).

versas ocasiones a distinguir las necesidades de los deseos dirigidos hacia «objetos» concretos.

Al investigar las relaciones psicológicas con las necesidades (es decir, su aspecto psicológico) Marx se muestra esencialmente «ilustrado» y su pensamiento es afín al de Fourier. En *La ideología alemana*, en polémica con Stirner, escribe: «el que un apetito (*Begierde*) llegue a ser imperativo o no (...) depende de que las circunstancias materiales (...) permitan satisfacer esos apetitos *normalmente* y, de otra parte, desarrollar un conjunto de apetitos. Y esto último depende, a su vez, de que vivamos en circunstancias que nos consientan una actividad multilateral y, con ello, un desarrollo de todas nuestras capacidades». <sup>42</sup> En un párrafo después suprimido del manuscrito de la misma obra, se examina a fondo este problema. Consideramos correcto referirnos a él en nuestro trabajo, pues parece indudable que Marx consideraba como suyo cuanto en él exponía. La argumentación corresponde esencialmente a lo que precede y en la última redacción ha sido asimilada en estos términos: «La organización comunista opera de dos maneras sobre los apetitos que las condiciones actuales producen en el individuo: una parte de estos apetitos, a saber, aquellos que existen bajo cualesquiera condiciones y sólo en cuanto a su forma y orientación son modificados por las diferentes condiciones sociales, también se modificará —bajo esta forma de sociedad— sólo en cuanto se le den los medios para su desarrollo *normal*; otra parte, por el contrario, justamente los apetitos que deben su origen sólo a una determinada forma de sociedad (...) serán totalmente despojados de sus condiciones de vida.» <sup>43</sup> Luego Marx habla de «pasiones» (*Begierden*) cuya fijeza no es «superable», aquellas, por consiguiente, que se basan en motivos biológicos, y continúa: los comunistas «aspiran tan sólo a una organización de la producción y la circulación tal que les posibilite *la satisfac-*

---

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 296

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 681.



*ción normal —vale decir, limitada sólo por las propias necesidades— de todas las necesidades»<sup>44</sup>*

Notemos ante todo que el límite «normal» juega un papel decisivo en las tres referencias. (La «normalidad» cumple a menudo en Marx la función de criterio valorativo; piénsese en la *Introducción a la Contribución a la crítica de la Economía Política*, donde se habla de la antigua Grecia como infancia «normal» de la humanidad.) Si el hombre es rico en necesidades, si sólo otras necesidades ponen límite a la satisfacción de sus propias necesidades, entonces los deseos van dirigidos en un sentido «normal», no están fijados exclusivamente a un único objeto y, en consecuencia, pueden ser satisfechos «normalmente».

Marx no vuelve a ocuparse de los aspectos psicológicos de las necesidades, pero es indudable que a este respecto no ha superado nunca el punto de vista ilustrado-racionalista. No se trata sólo del hecho de que en la sociedad de los «productores asociados» cuente con una estructura psíquica y de conciencia profundamente *distinta* de la actual, sino también de que no pone jamás en duda esta *posibilidad*, ni siquiera este proceso; tampoco suscita la cuestión del *tiempo* en que deberá verificarse el cambio psíquico. Mientras los hombres cambian la sociedad, se transforman también radicalmente a sí mismos; se trata de un proceso «natural» (es decir, «normal») cuyo resultado es indudable.

Para prevenir malentendidos quisiera clarificar que no pretendo defender frente a Marx la posición de la «naturaleza humana eterna». En el comunismo se encuentra ya la afirmación de la *posibilidad* de que la psique humana cambie *radicalmente* en el proceso de superación de la alienación. Sin embargo, por una parte, este proceso es mucho más largo y complicado de lo que Marx pensaba; por otra, no creo que pueda existir una sociedad (y una psique humana) en la que sea posible eliminar

---

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 682

cualquier contraste entre deseos y necesidades. El hecho de que sólo otras necesidades ponen límite a la satisfacción de las necesidades, todavía no afirma nada sobre su relación con las pasiones. Además, la previsión de que sólo otras necesidades pondrán límite a las necesidades puede ser verdadera respecto a la relación recíproca entre necesidades, *susceptibles de satisfacción* (aunque también en este caso sea dudoso *qué tipo* de necesidades limitan a *otras*), pero no universalmente válida, puesto que las necesidades materiales están limitadas por la producción, mientras que los más variados «objetos» ponen límites a otras necesidades.

El problema de la *alienación de las necesidades* constituye el núcleo del análisis filosófico de las necesidades en Marx. También a este respecto, como hemos visto, sirve de criterio valorativo el hombre «rico en necesidades». La alienación de las necesidades equivale a la *alienación de esa riqueza*.

De esta manera, el «hombre rico en necesidades» constituye una *construcción conscientemente filosófica* que no se remite a hechos empíricos. No ha existido nunca una sociedad en la que los miembros de *una determinada* clase o capa estuviesen caracterizados por la «riqueza de necesidades». El individuo de la sociedad antigua lo era sólo *en apariencia*: su riqueza era *limitada*, era la riqueza de un hombre que todavía no se ha liberado del cordón umbilical de la «comunidad natural». Es cierto que esa época estaba caracterizada por la actuación de sentidos «humanos» y «teóricos»; es también cierto que dentro de esta estructura de necesidades predominaba la calidad y no la cantidad.<sup>45</sup> Pero la estructura de la comunidad, que circuns-

---

<sup>45</sup> En *El Capital* Marx subraya, refiriéndose tanto a Platón como a Aristóteles, la superioridad a este respecto de los pensadores antiguos en comparación con los ideólogos de la sociedad burguesa. Observa luego irónicamente cómo la expropiación que ha originado los poetas trágicos y los filósofos griegos debe ser juzgada de un modo distinto de la que ha producido únicamente magnates textiles.

cribe la expansión ilimitada de la producción, no sólo determina la «limitación» de la versatilidad del individuo, sino que hace efímero y «reversible» el período histórico de la universalidad (de las necesidades ricas) —que en efecto, decae en el desarrollo histórico posterior.

Además, las necesidades están «repartidas» cualitativamente dentro de la división del trabajo de las sociedades basadas en «comunidades naturales». El siervo de la gleba tenía necesidades cualitativamente distintas de las propias del propietario terrateniente, no porque no pudiese «adquirir» los objetos de sus necesidades, sino a causa de que éstos eran «*naturalmente*» (en el sentido del carácter natural de la vida de la comunidad) diferentes desde el punto de vista cualitativo. Ya por este motivo las necesidades debían permanecer unilaterales y limitadas, *no* podían *individualizarse* y quedaban subordinadas todas ellas a la estructura de la comunidad. «Los goces *de todos los estamentos y clases precedentes*, en suma, tenían que ser o infantiles o agotadores y brutales, porque siempre estaban divorciados de la actividad vital conjunta, del verdadero contenido de la vida del individuo, y por ello se reducían más o menos, a que se adjudicara un contenido aparente a una actividad huera y baladí»<sup>46</sup> El individuo «rico en necesidades», como tipo socialmente característico, es, por consiguiente, una construcción filosófica no actual, sino que *debe realizarse en el futuro*-. «Ni objetiva ni subjetivamente existe la naturaleza inmediatamente ante el ser '*humano*' en forma adecuada.»<sup>47</sup>

Sostuvimos que el concepto de hombre «rico en necesidades», según la intención de Marx, constituye una construcción filosófica pura sólo en parte. Marx pretende en todo momento basarla en hechos empíricos particularmente significativos y a tal propósito se sirve del concepto de «esencia humana».<sup>48</sup> La

---

<sup>46</sup> *Ibíd.*, p. 686

<sup>47</sup> MARX, *Manuscritos de economía y filosofía*, *cit.*, p. 196

<sup>48</sup> La concepción marxiana de «esencia humana» ha sido profunda-

esencia humana (la riqueza del hombre), cuyos conceptos constitutivos son universalidad, consciencia, socialidad, objetivación y libertad, se configura en sus características dinámicas cuando el ser humano se eleva a «hombre». Lo que diferencia al hombre como ser social del mundo animal son las *posibilidades de la especie en sí*. En el curso de su proceso de desarrollo la humanidad no puede realizar más que aquellas posibilidades conformes al género. En las sociedades divididas en clases ese «ser conforme a la especie» se desarrolla más allá de los antagonismos. Los hombres desarrollan sus cualidades conforme a la especie (al menos hasta un cierto grado) en el plano social, pero los individuos particulares no participan de la riqueza del conjunto social. Mientras que el individuo, debido a la división del trabajo, permanece pobre (en el sentido más amplio de la palabra), se produce un enriquecimiento paralelo del género. Merced al grado actual de ese enriquecimiento, esto es, con el capitalismo, se alcanza el ápice del empobrecimiento individual. Con la superación de la alienación (superación de la propiedad privada y de la subsunción bajo la división del trabajo) *todo* individuo podrá participar de la riqueza social (tanto respecto del disfrute de ella como en lo referente a la actividad) que asume de ese modo una forma nueva y superior. Sólo entonces el hombre se convertirá en un ser conforme al género para sí, sólo así la naturaleza «interna» y «externa» resultará adecuada a la esencia humana.

Una forma de alienación típica de las sociedades clasistas es, según Marx, la religión. En ella y en su máximo objeto, «Dios», las fuerzas esenciales del hombre se manifiestan como fuerzas extrañas que lo dominan. En la *necesidad religiosa* se expresa,

---

mente analizada por Gyorgy Márkus en el estudio *Marxismo y «Antropología»* (trad. cast. M. Sacristán, ed. Grijalbo, Barcelona, 1973), y yo misma me he referido a ella a menudo (véase *Hipótesis para una teoría marxista de los valores*, trad. cast. M. Sacristán, ed. Grijalbo, Barcelona, 1974). Aquí sólo doy breves indicaciones del problema.

por consiguiente, la alienación (enajenación del objeto y de la necesidad *humana*). La familia terrena nos da la clave para la Sagrada Familia. La alienación y la necesidad religiosas sólo desaparecerán cuando la humanidad haya superado la alienación en este mundo «terrenal». Al simple ateísmo (tentativa de vencer una forma de enajenación sustituyéndola por otra) se debe, en consecuencia, contraponer el comunismo, movimiento que elimina la discrepancia entre el género humano y el particular, entre esencia y ser *en general* y con ello supera la necesidad religiosa como tal *necesidad*. En la acepción marxiana la alienación no constituye una especie de distorsión radical de la esencia del género o de la naturaleza humana; la esencia del hombre se desarrolla en el seno de la alienación misma y ella establece la posibilidad para la realización del hombre «rico en necesidades». La exposición de Marx alcanza tonos apasionantes cuando describe los momentos de universalización y enriquecimiento propios de la sociedad capitalista. Los textos relativos a ello son en general conocidos; citaremos aquí únicamente un breve fragmento: «... el desarrollo al máximo de las ciencias naturales; igualmente el descubrimiento, creación y satisfacción de nuevas necesidades procedentes de la sociedad misma; el cultivo de todas las propiedades del hombre social y la producción del mismo como un individuo cuyas necesidades se hayan desarrollado lo más posible, por tener numerosas cualidades y relaciones; su producción como producto social lo más pleno y universal que sea posible (...) constituye así mismo una condición de la producción fundada en el capital».<sup>49</sup> Pero el capitalismo no produce tan sólo necesidades y capacidades (sociales) nuevas: extendiendo la relación de las mercancías, consigue hacer del *dinero* la «*encarnación*» *cuantitativa de la riqueza social*. Las necesidades no son ahora repartidas en razón de la división «natural» del trabajo de acuer-

---

<sup>49</sup> MARX, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política, cit.*, vol. I, p. 361.

do con sus cualidades; ningún miembro de la sociedad queda excluido *por principio* de la satisfacción de las necesidades, sean del tipo que fueren (basta con adquirir los objetos correspondientes).

Pero al mismo tiempo el capitalismo como relación social limita el enriquecimiento de las necesidades, su misma creación. Lo cual, de acuerdo con Marx, se efectúa de dos maneras. Ya sea reproduciendo la pobreza (particularmente para el proletariado incluso *strictu sensu*, y para la burguesía *en el sentido filosófico* de la palabra), ya sea porque limita en última instancia el desarrollo de las fuerzas productivas (por una parte de conformidad con la ley de la caída de la tasa de beneficio, por otra, a causa de las crisis que se repiten necesariamente), bien sea a consecuencia del proceso de degradación de la principal fuerza productiva: el trabajador.

No es casual que Marx enfatice vigorosamente el hecho de que el capitalismo produce necesidades «múltiples y ricas», mientras que provoca el empobrecimiento de los hombres y convierte al trabajador en un ser «exento de necesidades». Aparece aquí el tema de las «necesidades radicales», el cual, como veremos, constituye por así decir el *leitmotiv* de la «obra» marxiana. El «hombre rico en necesidades» es un concepto de tipo filosófico y la «esencia humana», aunque basada también empíricamente, constituye «sólo» (y «sólo» no viene entendido aquí en sentido peyorativo) una categoría de valor. Sin embargo, si la exigencia de realizar la «esencia del género», o si la idea de un futuro hombre «rico en necesidades» hubiese surgido únicamente en el pensamiento del «filósofo privado o crítico privado» Karl Marx, ¿quién destruiría el capitalismo y por qué? ¿Quién no sólo lo haría caer, sino además lo *trascendería en la dirección* que Marx había planteado, aunque el propio Marx haya rechazado siempre la expresión «ideal a realizar»? La teoría que penetra en las masas se convierte en una fuerza material, pero *sólo cuando las necesidades son tales como*

*para sostenerla*. La alienación traducida al grado máximo debe producir la necesidad de trascenderla, la necesidad de la riqueza y de la realización de la «esencia de la especie». Es la máxima paradoja de la teoría de la alienación de Marx, una paradoja que —esperamos— pueda expresar posibilidades reales.

Tras las huellas de Marx, analizaremos ahora la alienación de las necesidades en el capitalismo. Subdivididos en cuatro apartados de problemas el complejo tratamiento del tema:

- 1) relación medio-fin;
- 2) cualidad y cantidad;
- 3) empobrecimiento (reducción) y finalmente
- 4) interés.

1. En el desarrollo alienado, esto es, en la «condición» de enajenación de la riqueza, todo fin se convierte en medio y todo medio en fin. Esta «inversión» entre medio y fin encuentra su expresión en cada momento de la esencia humana.

Como hemos sostenido ya, en condiciones «normales», esto es, «humanas», el fin máximo del hombre es el otro hombre. La alienación transforma también en medio ese objetivo máximo, el hombre se convierte en un simple medio para el otro hombre; un medio para la satisfacción de sus fines privados, de su avidez.

En todas las sociedades el trabajo posee un *dúplice* carácter de trabajo abstracto y de trabajo concreto. Este último tiene por fin la satisfacción de necesidades humanas y su ejecución misma constituye su medio. En la alienación (y particularmente en el capitalismo) la relación fin-medio inherente al trabajo se transforma en su contrario. En la sociedad de la producción de mercancías el valor de uso (el producto del trabajo concreto) *no* sirve para la satisfacción de las necesidades. A la inversa, su esencia consiste en satisfacer las necesidades del *no-*

*poseedor*. Al trabajador le es completamente indiferente el tipo de valores de uso por él producido, no teniendo con ellos ninguna relación. Lo que lleva a cabo para la satisfacción de sus necesidades es, por el contrario, *trabajo abstracto*: trabaja únicamente para mantenerse, para satisfacer las meras necesidades «necesarias». El proceso alcanza su culminación cuando, merced a la máquina, la ejecución del trabajo se convierte en un simple «medio». «El trabajo mecánico afecta enormemente al sistema nervioso, ahoga el juego variado de los músculos y confisca toda la libre actividad física y espiritual del obrero. Hasta las medidas que tienden a facilitar el trabajo se convierten en medio de tortura, pues la máquina no libra al obrero del trabajo, sino que priva a éste de su contenido.»

El desarrollo de las fuerzas productivas en la sociedad «puramente social» realiza el fin «normal» de aligerar el trabajo del obrero (liberarlo de las formas de trabajo brutales e inhumanas), reducir el tiempo de trabajo y producir mayor riqueza para cada uno. Pero también aquí se invierte la relación medio-fin.<sup>50</sup> Dado que en el capitalismo la producción de plusvalía constituye el fin del incremento de la productividad, también éste se convierte sólo en un medio. De esta manera no se aligera el trabajo del obrero, sino que bien al contrario, se hace todavía más inhumano; el tiempo de trabajo no disminuye e incluso se prolonga. En cuyo caso con la riqueza se produce y reproduce también la pobreza (tanto en sentido estricto como filosófico).<sup>51</sup>

---

<sup>50</sup> MARX, *El Capital*, cit. vol. I, pp. 349-350

<sup>51</sup> Durante cierto período el tiempo de trabajo había disminuido como consecuencia de la creciente productividad: desde la mitad hasta finales del siglo XIX había disminuido alrededor de un tercio (en los países capitalistas desarrollados). Pero conviene notar que desde hace casi cien años la tendencia efectiva a la disminución del tiempo de trabajo ha quedado estancada: en su media no ha descendido por debajo de las ocho horas diarias. En la actualidad somos testigos incluso de un lento crecimiento. ¡En los Estados Unidos el tiempo de trabajo efectivo oscila entre las 8,5 y las 9 horas!



De acuerdo con Marx, el fin de la producción social debería estribar en la satisfacción de las necesidades sociales, pero la industria y la agricultura capitalistas *no* producen para las necesidades, ni tampoco para su satisfacción. El fin de la producción es entonces la valorización del capital, y la satisfacción de las necesidades (en el mercado) consiste únicamente en un medio para ello.

Somos testigos de una «inversión» de la relación fin-medio asimismo respecto de las relaciones *socio-comunitarias*. En «condiciones normales» la comunidad cumple una función de fin (y hablaremos de ello a continuación): el encontrarse juntos y el goce común son respectivamente algunas de las formas máximas de necesidad y de satisfacción de la necesidad: «...la actividad '*comunitaria*' y el goce '*comunitario*', es decir, la actividad y el goce que se exteriorizan y afirman inmediatamente en una '*real sociedad*' con otros hombres, se realizarán dondequiera que aquella expresión '*inmediata*' de la sociabilidad se funde en la esencia de su ser y se adecue a su naturaleza».<sup>52</sup>

Pero en la cúspide de la alienación (en el capitalismo) desaparece la comunidad auténtica dado que la relación mercantil se convierte en la única pseudo-«comunidad»: fines y contenidos sociales (incluyendo la vida comunitaria) se convierten en medios para objetivos privados de individuos particulares: «Solamente (...) con la "sociedad civil", las diferentes formas de conexión social aparecen ante el individuo como un simple medio para lograr sus fines privados, como una necesidad exterior.»<sup>53</sup> A este respecto Marx suscribe la opinión de, que el movimiento comunista en cuanto tal es capaz de reencontrar la «normalidad» de la relación fin-medio. *Originariamente* el objetivo de las reuniones de los obreros comunistas fue la propaganda: «Pero al mismo tiempo adquieren con ello una nueva necesidad, la

---

<sup>52</sup> MARX, *Manuscritos de economía y filosofía, cit.*, p. 146.

<sup>53</sup> MARX, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política, cit.*, vol. I, p. 4.

*necesidad de la sociedad*, y lo que parecía ser medio se ha convertido en fin.»<sup>54</sup> La necesidad de sociedad (necesidad de comunidad) se convierte de medio en fin y por ello los rostros de estos obreros irradian la «nobleza del hombre».<sup>55</sup>

*Last but not least* la propia *riqueza* de necesidades de fin se transforma en medio. «Cada individuo especula sobre el modo de crear en el otro una '*nueva*' necesidad (...) Cada cual trata de crear una fuerza esencial extraña sobre el otro, para encontrar así satisfacción a su propia necesidad egoísta.»<sup>56</sup> El capitalismo es el rufián que produciendo objetos y necesidades siempre nuevas instiga a los hombres a prostituirse. El aumento numérico de las necesidades no podrá nunca convertirse en *verdadera* riqueza, pues constituye el *medio* de una fuerza esencial extraña a los individuos, *v gr.*, del incremento de la producción capitalista: «... el aumento de la producción y de las necesidades se convierte en el esclavo '*ingenioso*' y siempre '*calculador*' de caprichos inhumanos, refinados, antinaturales e '*imaginarios*'...».<sup>57</sup>

En el presente análisis del problema no tomaremos en consideración el carácter «imaginario» o el «ingenioso» de los «caprichos». Sin embargo, no existen necesidades «imaginarias». Cuáles sean las necesidades «normales» y cuáles las «refinadas» (con acento negativo) depende completamente de los valores mediante los que definimos la «normalidad». Pero incluso si buscásemos un criterio *objetivo* sólo podríamos concluir que en cada época son «normales» las necesidades que los individuos juzgan como tales; «refinadas» o «antinaturales», por el contrario, las reconocidas de ese modo por la mayoría de los hombres.<sup>58</sup> El concepto de necesidades «refina-

---

<sup>54</sup> MARX, *Manuscritos de economía y filosofía*, cit., p. 165

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 165

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 156

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 157.

<sup>58</sup> Para mayores detalles véase mi libro citado, *Hipótesis para una*

das» es ambiguo también en Marx. A veces entiende por este término las «necesidades de ostentación», que, como hemos dicho, sólo son interpretables económicamente (desde el punto de vista filosófico constituyen un «conjunto de necesidades» irrelevantes), mientras que en otras ocasiones definen la «*acumulación*» de un tipo específico de necesidades, caracterizadas éstas por el hecho de que *la tendencia a su satisfacción no garantiza, sino más bien obstaculiza, la expansión del mundo de las necesidades cualitativamente múltiple y rico.*

Si en el curso del análisis de su concepción global interpretamos en este último sentido las necesidades «refinadas» o «inducidas», no parece excesivo afirmar que Marx ha descubierto el problema de las «necesidades manipuladas» o bien de la «manipulación de las necesidades». Una determinada necesidad no se convierte en «manipulada» por sus *cualidades* concretas, sino a causa de los siguientes factores:

a) nuevos objetos de necesidades, y por consiguiente necesidades nuevas cada vez, aparecen allí donde la producción de determinadas mercancías (y de las necesidades correspondientes) es más rentable desde el punto de vista de la valorización del capital;

b) la verdadera meta consiste efectivamente en la satisfacción de las necesidades de una «fuerza esencial extraña»; la creación y la satisfacción de necesidades individuales, aunque se presentan al individuo como fin, sólo constituyen en realidad un medio en manos de esa «fuerza esencial»;

c) el aumento de las necesidades *pertenecientes a un conjunto bien determinado* y la orientación del particular a satisfacerlas, en detrimento del desarrollo de necesidades que, aunque no sirven para la valorización del capital o incluso la obstaculizan,

son determinantes para la personalidad humana, tienen lugar de acuerdo con el mecanismo de la producción capitalista (así la expansión de los bienes de consumo individuales provoca la continua introducción de nuevos productos y desarrolla las necesidades correspondientes de tal modo que se convierte en un freno para la necesidad de tiempo libre e impide su desarrollo);

d) la libertad individual es, por consiguiente, sólo aparente: el particular elige los objetos de sus necesidades y plasma las necesidades individuales de acuerdo no con su personalidad, sino sobre todo con el lugar ocupado por él en la división del trabajo;

e) en determinado aspecto, el individuo deviene efectivamente más rico (tendrá más necesidades y objetos de necesidades); pero este enriquecimiento es unilateral y no limitado por otras necesidades.

Dado que el *fin* no es el desarrollo múltiple del individuo, el particular se convierte en *esclavo* de ese conjunto restringido de necesidades. La situación ha cambiado desde los tiempos de Marx (lo cual es significativo, pero no a efectos de nuestro problema): las necesidades manipuladas en la actualidad no son sólo ya peculiares de las clases dominantes, sino por el contrario de la mayoría de la población, al menos en los países capitalistas desarrollados.<sup>59</sup>

2. Las necesidades dirigidas a la posesión de bienes pueden *aumentar infinitamente*: ninguna otra necesidad pone límite a su crecimiento. Dado que la posesión es diferente del uso y del

---

<sup>59</sup> Somos testigos en la actualidad de un proceso de rebelión contra la manipulación de las necesidades, especialmente en los Estados Unidos. Es extremadamente importante que tal proceso avance a través de la «inversión» de la alienación fin-medio también respecto de la *comunidad*.

goce inmediato (el papel de la fruición viene desarrollado por la posesión misma), el incremento de las necesidades es de carácter *cuantitativo*. No puedo poseer de tal forma que llegue al punto de no desear poseer *aún más*; quiero «tener» más incluso cuando las cualidades concretas de los objetos no satisfacen inmediatamente ningún tipo de necesidad —me convierto en indiferente hacia esas cualidades concretas. Lo que poseo no «desarrolla» en mí necesidades nuevas, heterogéneas, sino que las mutila. Quien comercia con diamantes, como escribe Marx, no presta ninguna atención a la belleza estética del diamante porque sólo ve en él la encarnación del valor de cambio. La verdadera riqueza consiste en el desarrollo de necesidades cualitativamente distintas.

El *dinero*, o la relación monetaria, determina la «inversión» de la relación «normal» cualidad-cantidad, constituye la encarnación de la cuantificación de las necesidades y se convierte en su portador. Es el representante puramente cuantitativo de la riqueza social. «La '*cantidad*' de dinero es cada vez en mayor medida su única propiedad '*importante*'. Así como el dinero reduce todo ser a su abstracción, así se reduce él mismo en su propio movimiento a ser '*cuantitativo*'. La desmesura y el exceso es su verdadera medida.»<sup>60</sup>

La «desmesura» que se realiza en la relación de dinero viene descrita en el párrafo citado de los *Manuscritos de economía y filosofía* de 1844 con un *acento de valor* inequívocamente *negativo*. Hemos dicho ya que la actitud de Marx hacia el capitalismo se ha transformado de los *Manuscritos* a los *Grundrisse*. En los *Grundrisse* aparece en primer plano el descubrimiento del *carácter antinómico* del capitalismo, y por esa razón la cuantificación de las necesidades se analiza con diferentes acentos de valor, conforme a dos momentos opuestos constitutivos de la antinomia. Este hecho se expresa en Marx mediante

---

<sup>60</sup> *Ibíd.*, p. 157.

un *cambio de término* muy significativo. En los *Manuscritos* domina la expresión «abstracta» relativa a la descripción de la función del dinero (recordemos que «el dinero ha reducido todo ser a su propia *abstracción*»); a partir de los *Grundrisse*, por el contrario, esta función viene indicada la mayoría de las veces a través del término «general». La «reducción a la abstracción» contiene en todo momento para Marx un acento de valor negativo, mientras que el término «general» posee siempre uno positivo. Recuérdese que la reducción del trabajo a trabajo abstracto (la indiferencia del obrero hacia la cualidad concreta de su trabajo tanto respecto de los productos del trabajo como de la actividad) representa la culminación de la alienación del trabajo; mientras que el «trabajo general», la «producción general», la «industriosidad general» originan y expresan la riqueza general. Naturalmente se trata aquí de un simple cambio de acento y no de una transformación radical de concepción. La idea de la «generalidad» del dinero aparece también, aunque con palabras distintas, en los *Manuscritos de economía y filosofía* («es el '*poder*' enajenado de la '*humanidad*'») <sup>61</sup> mientras que el argumento de que las relaciones de dinero producen la necesidad «abstracta» de fruición, aparece efectivamente en los *Grundrisse*. pero una sola vez y como caso excepcional. («La sed abstracta de placeres efectiviza al dinero en su determinación de '*representante material de la riqueza*'») <sup>62</sup> El cambio de acento es, sin embargo, inequívoco.

En los *Grundrisse* la cuantificación de las necesidades (contrapuesta al sistema de necesidades de las comunidades naturales) aparece representada únicamente como *desarrollo alienado*, con mayor precisión: como una forma alienada pero *necesaria* del desarrollo. Tanto la alienación como el desarrollo son puestos de relieve en los *Manuscritos de economía y filosofía*,

---

<sup>61</sup> *Ibíd.*, p. 179

<sup>62</sup> MARX, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, cit, vol. I, p. 157.

donde surgen como representantes de la suma pecaminosidad fichteana; el tema principal es la alienación y no el desarrollo. En los *Grundrisse* la cuantificación de la cualidad constituye la *superación de la limitación*; surgen *todos los temas* de los *Manuscritos de economía y filosofía* pero organizados de distinta manera. La cuantificación de la cualidad constituye una forma de alienación que, en un determinado contexto histórico, prepara las condiciones para la creación de la riqueza general, pero que por otra parte no está en condiciones de superar ese estadio. Aquella especie de «ingeniosidad» al producir los objetos de las necesidades y los correspondientes a las nuevas y el incremento de las necesidades *de un tipo bien determinado* es significativo como *desarrollo* y como condición necesaria para el desarrollo (también en ese caso sólo relativamente en un determinado período histórico). «Porque al ser finalidad del trabajo no un producto particular que está en una relación particular con las necesidades particulares del individuo, sino el dinero, o sea la riqueza en su forma universal, la laboriosidad del individuo pasa a no tener ningún límite; es ahora indiferente a cualquier particularidad y asume cualquier forma que sirva para este fin; es rica en inventiva para la creación de nuevos objetos destinados a la necesidad social, etc. (...) Una industrialidad universal es posible solamente allí donde cada trabajo produce la riqueza universal, no una forma determinada de ella...»<sup>63</sup>

Pero de nuevo aquí Marx entiende el capitalismo como una sociedad que *pone límites cuantitativos a la cualidad* y ello mediante dos aproximaciones *distintas*-, «...la *'transformación en dinero* \ el valor de cambio en general como límite a la producción [...equivale a una...] *'limitación a la producción de valores de uso'* por el valor de cambio; o que la riqueza real tiene que *.adoptar una forma determinada*, diferente de sí misma...».<sup>64</sup>

---

<sup>63</sup> *Ibid.*, vol. I, p. 159.

<sup>64</sup> *Ibid.*, vol. I, p. 368

Explicitemos los puntos mencionados:

a) Las relaciones de valor limitan los nuevos objetos de la necesidad, y la creación de necesidades nuevas dentro de un conjunto de necesidades. Nos encontramos así frente a la adaptación a la problemática de la necesidad de la concepción de que en la sociedad capitalista la productividad crece (los nuevos valores de uso aumentan en número y en calidad) sólo mientras se incrementa la plusvalía. Marx sostiene de vez en cuando la hipótesis de un «punto» de la producción capitalista en el que cesa la «producción» de nuevos objetos de necesidades y de necesidades nuevas (contradicción entre relaciones de producción y fuerzas productivas). Nos referimos con anterioridad al hecho de que al menos hasta el presente la previsión de Marx no se ha verificado: la «cuantificación» de las necesidades —en esta perspectiva— no reduce la cualidad de éstas. Pero la cita postrera afirma algo distinto y también algo más:

b) Los valores de uso que no representan valor de cambio dejan de ser objeto de producción. El capitalismo «cuantifica» todas las objetivaciones y sólo las produce (así como las necesidades dirigidas a ellas) si le es «rentable». En tal sentido Marx habla a menudo, por ejemplo, del hecho de que el capitalismo es *hostil al arte*. El capitalismo produce sobre todo objetos de arte, portadores de valor de cambio, que proporcionen beneficio. Por consiguiente, considerando la media de la sociedad, las necesidades de un arte elevado quedan desatendidas en favor de las que postulan un arte decadente en expansión progresiva. De igual manera, el capitalismo cuantifica el mundo, cualitativo en su conjunto, de las necesidades humanas; hace de él un pseudovalor de cambio y lo torna «adquirible»; viejas necesidades cualitativas, que no pueden en ningún modo ser cuantificadas ni adquiridas, se inhiben. Por ello, precisamente en el análisis del *dinero* (de la cantidad pura) de los *Grundrisse* aparece un motivo del *Apocalipsis*. La cuantificación de las



necesidades cualitativas —sea cual sea el desarrollo y la riqueza «general» representados por ese proceso— realiza un *mundo apocalíptico*: «*Illi unum consilium habent et virtutem et potestatem suam bestiae tradent... et ne quis posset emere aut vendere*» *nisi qui habet characterem autnomen bestiae, autnummerum nominis eius.*»<sup>65</sup>

Pero el dinero no sólo puede «limitar» la cualidad, cuantificar las necesidades cualitativas y *atrofiar lo no cuantificable*, sino que puede incluso *cuantificar lo no cuantificable* y transformar las necesidades cualitativas en su *contrario*. «Lo que mediante el 'dinero' es para mí, lo que puedo pagar, es decir, lo que el dinero puede comprar, eso 'soy yo' el poseedor del dinero mismo. Mi fuerza es tan grande como lo sea la fuerza del dinero. Las cualidades del dinero son mis —de su poseedor— cualidades y fuerzas esenciales. Lo que 'soy' y lo que 'puedo' no están determinados en modo alguno por mi individualidad (...) ¿Es que no poseo yo, que mediante el dinero puedo 'todo' lo que el corazón humano ansia, todos los poderes humanos? ¿Acaso no transforma mi dinero todas mis carencias en su contrario?»<sup>66</sup> En la sociedad futura, en la sociedad conforme al género para sí, la esencia del género no podrá enajenarse del hombre y por consiguiente tampoco podrá asumir una forma *cuantitativa*. Las necesidades y las capacidades humanas serán de *naturaleza cualitativa* y lo cualitativo sólo puede ser «cambiado» con lo cualitativo —es decir, exclusivamente con cualidades de la *misma especie*.<sup>67</sup> Las necesidades del hombre se presentan entonces en una relación directa y cualitativa con los objetos correspondientes. Este es el significado de la *superación positiva de la propiedad privada* y de la realización del *mundo de la propiedad individual*. (Por propiedad individual se

---

<sup>65</sup> *Ibíd.*, vol. I, p. 173

<sup>66</sup> MARX, *Manuscritos de economía y filosofía*, cit, pp. 178-179

<sup>67</sup> Esta argumentación es tan sólo peculiar de los *Manuscritos de economía y filosofía*.

entiende la relación inmediata entre necesidades cualitativas.) «Si suponemos al '*hombre*' como '*hombre*' y a su relación con el mundo como una relación humana, sólo se puede cambiar amor por amor, confianza por confianza, etc. Si se quiere gozar del arte hasta ser un hombre artísticamente educado; si se quiere ejercer influjo sobre otro hombre, hay que ser un hombre que actúe sobre los otros de modo realmente estimulante e incitante. Cada una de las relaciones con el hombre —y con la naturaleza— ha de ser una exteriorización determinada de la vida '*individual real*' que se corresponda con el objeto de la voluntad.»<sup>68</sup>

Repitamos una vez más: en los *Grundrisse* aparecen de nuevo todos los temas de los *Manuscritos de economía y filosofía* de 1844, pero con un *acento de valor* ligeramente distinto. La «cuantificación de lo no cuantificable» no resulta en este contexto menos opresiva, pero respecto a los *Manuscritos*, se subraya en los *Grundrisse* el desarrollo alienado que se expresa mediante la cuantificación de las necesidades cualitativamente limitadas. «Cuando el dinero es el '*equivalente general*, la capacidad general de adquisición, todo es venal, todo es convertible en dinero. Pero sólo se le puede convertir en dinero cuando se le enajena. (...) Las llamadas posesiones '*eternas, inalienables*' (...) se desmoronan ante el dinero. (...) Puesto que como todo es enajenable por dinero, todo es también adquirible por dinero. Todo se ha de tener por "*dinero contante*" (...) De modo que todos pueden apropiarse de todo, y el hecho de que el individuo pueda o no apropiarse de algo depende de la casualidad, ya que depende del dinero que posea. Con lo cual el individuo está puesto en sí mismo como amo y señor de todo lo que existe. (...) Nada hay que sea supremo, sagrado, etc., puesto que todo es apropiable por dinero.»<sup>69</sup> La alienación de

---

<sup>68</sup> *Ibíd.*, p. 181

<sup>69</sup> MARX, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. cit.*, vol. II, pp. 404-405.

la esencia del género y la cuantificación de todas las cualidades eran necesarias para que se realizase, al menos como posibilidad, la «pura» necesidad cualitativa —es decir, no la necesidad «*asignada por la división natural del trabajo*», sino la *necesidad realmente individual*.

3. La forma de expresión más significativa del empobrecimiento de las necesidades (y de las capacidades) es su *reducción y homogeneización*. Ambas caracterizan tanto a las clases dominantes como a la clase obrera, pero no *de igual modo*.

La necesidad de *tener* es a la que se reducen todas las necesidades y la que las convierte en homogéneas. Para las clases dominantes ese tener es *posesión* efectiva, consiste en la necesidad dirigida a la posesión de propiedad privada y de dinero en *medida* cada vez mayor. La necesidad de tener del trabajador, por el contrario, afecta a su mera supervivencia: vive para poder mantenerse. «En el lugar de '*todos*' los sentidos físicos y espirituales ha aparecido así la simple enajenación de '*todos*' estos sentidos, el sentido del '*tener*'.»<sup>70</sup> «Todas las pasiones y toda actividad deben, pues, disolverse en la '*avaricia*'. El obrero sólo debe tener lo suficiente para querer vivir y sólo debe querer vivir para tener.»<sup>71</sup> Marx resume del siguiente modo la reducción y la homogeneización de las necesidades en el capitalismo: «Cuanto menos '*eres*' (...) tanto más '*tienes*'.»<sup>72</sup> Cuando observa que el trabajador es un «ser sin necesidades»,<sup>73</sup> Marx alude a esa reducción. El trabajador debe privarse de toda ne-

---

<sup>70</sup> MARX, *Manuscritos de economía y filosofía*, cit., p. 148.

<sup>71</sup> *Ibíd.*, p. 160

<sup>72</sup> *Ibíd.*, p. 131. Esta reflexión no constituye una novedad. Formulada del mismo modo la encontramos en Rousseau (*La Nueva Eloísa*) y en Goethe (*Los años de aprendizaje de Wilhelm Meister*). Dado que Marx conocía muy bien ambas obras, con toda probabilidad no tomara esta noción de la obra de Hess, aunque remite a él en la aplicación de la categoría.

<sup>73</sup> *Ibíd.*, p. 158

cesidad para poder satisfacer una sola, mantenerse en vida. «Y no sólo debes privarte en tus sentidos inmediatos, como comer, etc.; también la participación en intereses generales (compasión, confianza, etc.).»<sup>74</sup> De una sola cosa no puede privarse el trabajador: de su fuerza de trabajo. Pero la aplicación de fuerza de trabajo (el trabajo) en condiciones capitalistas constituye también un «proceso de reducción». La misma ejecución del trabajo no representa una *necesidad* del trabajador. Como consecuencia de la división del trabajo es limitada la «fuerza productiva por excelencia».<sup>75</sup> Así concluye el proceso de reducción y homogeneización de las necesidades.

¿Pero está verdaderamente concluido? Hemos citado ya una de las paradojas más importantes de la teoría marxiana y volveremos a ella: por un lado la sociedad capitalista reduce a «tener» y hace homogéneo en la «avidez de dinero» el sistema de necesidades tanto de la clase dominante como de la clase obrera (aunque de distinta forma); por otro, la sociedad capitalista genera «necesidades radicales» que *contraponiéndose* al sistema de las preexistentes la trascienden. Los «portadores» de las «necesidades radicales» están llamados a terminar con el capitalismo. Según la formulación de Marx en los *Manuscritos*: «El ser humano tenía que ser reducido a esta absoluta pobreza para que pudiera alumbrar su riqueza interior.»<sup>76</sup>

4. El «interés» *no* constituye para Marx una *categoría filosófico-social de carácter general* El interés como motivo de la *acción individual* no es más que *expresión de la reducción de las necesidades a avidez*: en la generalización filosófica del concepto de interés se refleja «el punto de vista de la sociedad burguesa». Momento orgánico y rasgo esencial de la superación de la

---

<sup>74</sup> *Ibíd.*, p. 161

<sup>75</sup> MARX, *Elementos -fundamentales para la crítica de la economía política*, *cit.*, vol. II, p. 29.

<sup>76</sup> MARX, *Manuscritos de economía y filosofía*, *cit.*, p. 148.

alienación es precisamente la desaparición del «interés» como motivo. Ya en los *Manuscritos de economía y filosofía* de 1844 se lee: «Necesidad y goce han perdido con ello su naturaleza 'egoísta' y la naturaleza ha perdido su pura 'utilidad' al convertirse la utilidad en utilidad 'humana'.»<sup>77</sup>

No obstante es necesaria aquí una observación. De un modo distinto del Marx de los *Manuscritos*, el Marx de la madurez distingue rigurosamente entre las categorías de *utilidad* y de *interés*.<sup>78</sup>

Recordemos también que Marx describe y explica el concepto de valor de uso mediante el de «utilidad». Desde los *Grundrisse* hasta las *Glosas a Wagner*<sup>79</sup> (1881) pasando por *El Capital*, el concepto de utilidad aparece siempre con un acento positivo. En los escritos de madurez, *útil* y *utilidad* no son más que propiedades de los «bienes» (atendiendo a la concepción naturalista) o bien categorías de orientación de valor con respecto a los objetos de la actividad y del goce humanos (en la versión no naturalista). Respecto de nuestro problema sólo consideramos significativa la distinción del Marx maduro. Dado que no podemos adentrarnos aquí en el análisis nos referiremos únicamente al desarrollo del concepto de interés a lo largo de la historia de la filosofía.<sup>80</sup>

El concepto de utilidad jugó entre los antiguos un papel de primera magnitud (así por ejemplo en Aristóteles: es bueno lo que es útil al hombre) que se mantiene asimismo en el pensamiento medieval. Ni la filosofía antigua ni la medieval conocían la cate-

---

<sup>77</sup> *Ibíd.*, pp. 148-149.

<sup>78</sup> En el *Manifiesto del Partido Comunista*, no es lo útil sino la reducción a una relación de utilidad lo que equivale a la relación de interés

<sup>79</sup> MARX, *Glosas marginales al «Tratado de Economía Política» de Adolph Wagner*, en «Apéndice» al vol. I de *El Capital*, *cit.*

<sup>80</sup> Para un análisis en profundidad de la pareja de categorías útil-nocivo como categorías secundarias de orientación de valor, véase mi estudio citado

goría del interés.<sup>81</sup> Sólo la filosofía burguesa ha atribuido a las categorías de interés (interés individual, interés general) una relevancia tanto mayor cuanto más «desarrollada» estaba la propia sociedad burguesa. La «teoría del interés» halla su máxima expresión en la ilustración francesa y en Hegel. La «teoría de la utilidad» de la filosofía burguesa constituye en realidad una «teoría del interés»: las categorías de utilidad y de interés se convierten en sinónimos. Los críticos del capitalismo no habrían podido desembarazarse sencillamente de ella confrontando tan sólo la teoría del valor del *citoyen* con la del *bourgeois*. Marx, por el contrario, demuestra su extraordinaria penetración descartando al mismo tiempo no sólo la *solución* sino también la *formulación del problema* en su totalidad. En respuesta a una carta de Engels que sostenía la existencia de un «núcleo racional» en la teoría del egoísmo de Stirner, Marx expresa de manera inequívoca su rechazo hacia esa posición, rechazo que volvemos a encontrar en la crítica a Stirner y más tarde en los *Grundrisse*.<sup>82</sup>

Junto al uso ontológico-general del concepto de interés, Marx refuta tanto el denominado interés «individual» como las categorías de interés *general o social en su conjunto*, y asimismo todas las categorías usadas en sentido análogo. Si en *La ideología alemana* e incluso en los *Grundrisse* la polémica todavía está abierta, Marx expresa con posterioridad su rechazo utilizando sólo raramente esa categoría. En particular conviene notar que Marx aplica también muy raramente la categoría de *interés de clase*. Buscaríamos en vano el concepto de «interés de clase» en trabajos como los *Grundrisse*, *El Capital*, *Salario*,

---

<sup>81</sup> En mi libro sobre Aristóteles he atribuido erróneamente este hecho a la «limitación» de la sociedad antigua.

<sup>82</sup> Notemos entre paréntesis que esa diversidad de concepción entre Marx y Engels se expresa también en el «destino» posterior de la categoría referida. Engels se contentó con sustituir la categoría de «interés individual» por la general de «interés de clase». Marx, como veremos, se encaminó por otras veredas.

*precio y ganancia* o las *Teorías sobre la plusvalía*: no aparece ni siquiera una vez y tampoco es usado con referencia a la *lucha de clases*. Y ello no porque no exista para Marx «interés de clase», sino debido a que a su parecer se trata de un elemento sólo interpretable en el marco de la *realidad fetichista* del capitalismo, o mejor, él mismo posee un carácter fetichista. Por consiguiente el «interés de clase» no *puede* constituir el motivo de la lucha de clases, que trasciende la sociedad capitalista: el verdadero motivo no fetichizado está representado por las *necesidades radicales* de la clase obrera. Fue Engels (en el *Anti-Dühring*) quien indicó el interés de clase como uno de los factores determinantes de la lucha de clases: pero debemos notar por corrección que ello no tiene lugar en los términos exclusivos e inequívocos que —por el contrario— se han hecho de uso común en análisis marxistas posteriores (desde tiempos de la Segunda Internacional, sobre todo en Kautsky).

De hecho, en Marx la dualidad entre interés individual y «general», o también «de clase», no es más que la expresión y la motivación de que el hombre de la sociedad burguesa está escindido en *bourgeois* y *citoyen*. El interés individual constituye la motivación —abiertamente reconocida— del *bourgeois*, mientras que el interés general motiva al *citoyen*. Ambas son motivaciones alienadas, y en el caso del «interés general» la enajenación es doble dado que en él se aliena también del individuo el «interés individual».

Consideremos a continuación los párrafos más importantes en que aparecen tratadas tales categorías.

En *La Sagrada Familia* y con referencia a la «proclamación de los derechos del hombre», Marx escribe lo siguiente: «La esclavitud era la base del Estado antiguo: la base del Estado moderno es la sociedad civil (*bürgerlichen Gesellschaft*), el hombre de la sociedad civil, es decir, el hombre independiente unido a los otros hombres por el vínculo del interés privado y de la

inconsciente necesidad natural, el esclavo del trabajo utilitario, de sus propias necesidades y de las necesidades egoístas de otro. Esta base natural, el Estado moderno la ha reconocido como tal en los derechos universales del hombre.»<sup>83</sup> En esta cita vuelve a aparecer una noción de los *Manuscritos de economía y filosofía*, pero esta vez con una referencia concreta. El «interés privado» no es más que la avidez, es decir, una consecuencia de la «reducción» de las necesidades. Expresiones tales como necesidad natural, base natural, esclavo, no poseen sólo por azar un papel decisivo, no constituyen simples residuos de una particular especie de «feuerbachismo»; la cuestión en su conjunto es y sigue siendo central en el pensamiento de Marx. La sociedad burguesa, la primera «sociedad pura», actúa en las relaciones sociales puras como «pseudonaturaleza», puesto que en ella reina la *necesidad como vínculo económico*. El hombre convertido en «esclavo» de sus intereses privados, de su egoísmo y del de los demás, es un ser pseudo-natural, pues su egoísmo es de carácter *impulsivo* y funciona como pseudoinstinto: el hombre debe seguirlo o se precipita hacia la ruina. «Por lo tanto, es la necesidad natural, son las propiedades esenciales del hombre —por alienadas que puedan parecer— es el interés, los que mantienen unidos a los miembros de la sociedad civil (*bürgerlichen Gesellschaft*), cuyo lazo real está constituido, pues, por la vida burguesa, no por la vida política.»<sup>84</sup>

En *La ideología alemana* (concretamente en la polémica con Stirner) Marx trata de un modo muy coherente la *doble* extrañación del «interés general» (y del «interés de clase»). Citaremos casi por entero los pasos de mayor relieve. «¿Cómo explicarse que los intereses personales se desarrollen siempre, a despecho de las personas, hasta convertirse en intereses de

---

<sup>83</sup> MARX, ENGELS, *La Sagrada Familia*, ed. Claridad, Buenos Aires, 2.<sup>a</sup> ed., 1971, p. 133.

<sup>84</sup> *Ibíd.*, p. 142.



clase, en intereses comunes, que adquieren su propia sustantividad frente a las personas individuales de que se trata y, así sustantivados, cobran la forma de intereses '*generales*', enfrentándose como tales a los individuos reales y pudiendo, en esta contraposición, determinados ahora como intereses '*generales*', aparecer ante la consciencia como intereses '*ideales*' e incluso religiosos, sagrados? ¿Cómo explicarse que, *dentro de esta sustantivación de los intereses personales como intereses de clase, el comportamiento personal del individuo tenga necesariamente que objetivarse, que enajenarse* y, al mismo tiempo, se mantenga como una potencia independiente de él, creada sin él por el intercambio, se convierta en relaciones sociales, en una serie de potencias que determinan y subordinan al individuo y aparecen, por tanto, idealmente, como potencias «sagradas»? Si Sancho hubiese comprendido de una vez el hecho de que, dentro de ciertos '*modos de producción*', que, naturalmente, no dependen de la voluntad, hay siempre potencias prácticas ajenas, independientes no sólo de los individuos aislados, sino incluso de la colectividad de éstos y que se imponen a los hombres (...) Y no caería en el mal gusto, digno de él [Stirner] de explicar la dualidad entre los intereses personales y generales diciendo que los hombres se representan '*también*' religiosamente esta dualidad y se '*imaginan*' ser así o del otro modo, lo que no es más que otra manera de expresar lo que "se representan" ellos ser.»<sup>85</sup>

Las principales enseñanzas que podemos extraer de éste y de otros párrafos<sup>86</sup> son:

a) el interés «general» y el «de clase» no existen sólo como representaciones de los hombres cual polo opuesto ideal de sus intereses personales. Constituyen categorías de estructuras sociales gobernadas por *fuerzas* sociales independientes de los hombres que se afirman contra la voluntad del particular.

---

<sup>85</sup> MARX, *La ideología alemana, cit.*, pp. 285-286

<sup>86</sup> *Cfr., ibid.*, p. 288.

En la existencia de «intereses generales» se refleja, por consiguiente, la *fetichización* de las relaciones sociales (proceso que culmina en la sociedad puramente «productora de mercancías», esto es, en el capitalismo);

b) el interés personal y el general, o de clase, están en *correlación*;

c) se elija el «interés» que se elija —sea éste teórico o práctico— se permanece en todo momento *dentro* de la sociedad productora de mercancías (capitalista), es decir, se acepta su carácter fetichista.

«...los comunistas no hacen valer ni el egoísmo en contra del espíritu de sacrificio ni el espíritu de sacrificio en contra del egoísmo (...) Los comunistas teóricos, los únicos que disponen de tiempo para ocuparse de la historia, se distinguen precisamente por el hecho de ser los únicos que han '*descubierto*' en toda la historia la creación del "interés general" por obra de los individuos determinados como "hombres privados". Saben que esta contraposición es puramente '*aparente*' porque uno de los dos lados, lo que se llama lo "general", es constantemente engendrado por el otro, por el interés privado y no es, en modo alguno, una potencia independiente frente a él, con su historia propia y aparte; que, por tanto, esta contraposición se ve, prácticamente, destruida y engendada de continuo.»<sup>87</sup>

La cita aducida testimonia que los comunistas no se remiten a ningún tipo de «interés general», y ni siquiera al interés de clase. No pueden considerarlo como un *motivo de la lucha de clases que trasciende al capitalismo*, porque referirse a ello significa, *eo ipso*, *permanecer dentro del mundo capitalista*. La referencia a los *intereses* de la clase obrera, en consecuencia, sólo es posible en luchas de clase que *no trascienden* el capitalismo: en cuyo caso se trata de una postura realista, dado que remite a una *categoría del ser* (la correlación fetichista del inte-

---

<sup>87</sup> *Ibid.*, pp. 287-288

rés personal). Por consiguiente, no debe sorprender que en tiempos de la Segunda Internacional estuviese tan difundida la referencia al *interés de clase*, que en nada corresponde al espíritu de Marx. Todo movimiento que se limita a ofrecer un programa adecuado a los intereses egoístas del trabajador particular (sobre todo la lucha por el salario que abre en cada trabajador la perspectiva de una mayor riqueza material *strictu sensu*) remite realísimamente, y con razón, al «interés de clase».

Es dudoso que Marx haya cambiado o no de actitud en sus últimas obras. Como hemos sostenido, en los trabajos científicos raramente recurre a las categorías del interés «general», esto es, «común», o al concepto de «interés de clase». Veamos los párrafos en cuestión y analicemos su sentido.

En los *Grundrisse* (concretamente en el análisis del intercambio de mercancías) se afirma:<sup>88</sup> «...que es un factor necesario la reciprocidad según la cual cada uno es simultáneamente medio y fin y sólo alcanza su fin al volverse medio, y sólo se vuelve medio en tanto se ubique como fin para sí mismo; cada uno, pues, se pone como ser para el otro cuando es ser para sí, y el otro se pone como ser para aquél cuando es ser para sí. Esa reciprocidad es el supuesto, la condición natural del intercambio, pero en cuanto tal es indiferente a cada uno de los sujetos del intercambio. A cada uno de esos sujetos sólo le interesa la reciprocidad en la medida en que satisface su interés, que excluye al del otro y no tiene relación con él. Vale decir que el interés común, lo que aparece como móvil del acto conjunto, es, ciertamente, reconocido por ambas partes como *fact*, pero en sí no es el móvil; se produce, por decirlo así, a espal-

---

<sup>88</sup> El razonamiento muestra cómo las diversas formas de la alienación constituyen sólo *momentos* distintos de un proceso idéntico, aunque hayan sido tratadas aquí separadamente en aras de una mayor claridad. En este párrafo Marx aborda la alienación de los intereses (la relación de intereses) como una forma del fenómeno de la alienación fin-medio.

das de los intereses particulares reflejados en sí mismos y contrapuesto el del uno al del otro.»<sup>89</sup> Resumiendo el problema, Marx concluye: «El interés general es precisamente la generalidad de los intereses egoístas.»<sup>90</sup>

La diferencia que pueda existir entre la argumentación de *La ideología alemana* y el párrafo citado de los *Grundrisse* no concierne a la esencia del problema discutido aquí. Consiste ésta en la mayor amplitud con que aparece suscitado el problema en *La ideología alemana*, donde son analizadas diversas formas del «interés general», incluso aquellas en las que éste puede cumplir la función de *motivo*, aunque alienado (precisamente motiva por ejemplo al *citoyen*). Esa obra, por consiguiente, no trata sólo de intereses económicos (como intereses generales) sino también de intereses «generalizados» de todo tipo (intereses políticos, de estado, etc.). Dado que en los párrafos de los *Grundrisse* referidos se analiza el intercambio de mercancías, el análisis del «interés general» se debe limitar obviamente al interés económico.

Pero puede comprenderse con facilidad que desde nuestra perspectiva tal distinción es totalmente irrelevante. También en los *Grundrisse* el «interés general» aparece representado como interés doblemente alienado. El mundo del intercambio de mercancías es el mundo de la universalidad del egoísmo: del interés personal. Los sujetos del intercambio son *indiferentes* recíprocamente, sólo se muestran en relación el uno con el otro en lo que atañe a la realización de sus intereses personales: en lo que afecta a la «necesidad del otro hombre» (que, como sabemos, es considerada por Marx la necesidad más elevada y «más humana»), la reducción es total. Los «intereses generales» se hacen valer a espaldas de los hombres reducidos ya al

---

<sup>89</sup> MARX, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, cit., vol. I, p. 182.

<sup>90</sup> *Ibíd.*, p. 183. Lo mismo en el *Fragmento del texto primitivo —1857-1858— de la «Crítica de la economía política» (Grundrisse, p. 912).*

egoísmo. En estos términos, pues, el interés general no es otra cosa que la *limitación* de los intereses de un hombre a través de los de otro hombre: una estructura que ya Hegel en su *Fenomenología del espíritu* define como «el reino animal del espíritu»; en ese sentido el «interés general» constituye una *potencia alienada* que se realiza como consecuencia de la lucha de intereses privados, que impide fines y propósitos de los individuos particulares. Refiriéndose a ella precisamente en *La ideología alemana*, Marx la describe como la potencia determinante de todos los «intereses generales» alienados, clave, por consiguiente, de los que motivan a los hombres.

Llegamos ahora al punto crucial, al concepto de «interés de clase». En *Trabajo asalariado y capital* se encuentran dos párrafos subrayados por el propio Marx: «'Decir que los intereses del capital y los intereses de los obreros son los mismos, equivale simplemente a decir que el capital y el trabajo asalariado son dos aspectos de una misma relación. El uno se halla condicionado por el otro como el usurero por el derrochador, y viceversa'.»<sup>91</sup> Y también «Vemos, pues, que, aunque nos circunscribimos a las relaciones entre el capital y el trabajo asalariado, los intereses del trabajo asalariado y los del capital son diametralmente opuestos'.»<sup>92</sup>

El problema aparece suscitado aquí particularmente desde el punto de vista de la *lucha por el salario*, una forma de lucha de clases sólo interpretable en el seno de la sociedad capitalista. («Aunque nos circunscribimos a las relaciones entre el capital y el trabajo asalariado» constituye, pues, una limitación superflua, puesto que la lucha por el salario sólo es concebible — según Marx— en la relación entre trabajo asalariado y capital.) Las relaciones en razón de las cuales procede la lucha entre «trabajo asalariado» y «capital» son relaciones fetichistas, den-

---

<sup>91</sup> MARX, *Trabajo asalariado y capital*, en *Obras Escogidas*, ed. Progreso, Moscú, p. 78.

<sup>92</sup> *Ibíd.*, p. 83.

tro de las que la utilización de la categoría de «interés» (que, como sabemos, es una categoría objetiva) puede interpretarse de un modo completamente racional de conformidad con el sentido del concepto de «interés de clase» fijado en *La ideología alemana*. Añadamos que el concepto sólo puede interpretarse racionalmente en este sentido. Además, Marx *no* ha hablado de los «intereses de la clase obrera», sino de los intereses del *trabajo asalariado*: de intereses derivados de la *realidad de la explotación* y más aún de la realidad de una forma concreta de explotación. En esa relación la clase obrera queda *reducida* a su relación inmediata con el capital, en la cual capital y trabajo asalariado constituyen «dos términos de una misma relación». Se trata, por consiguiente, de una determinación de tipo reflexivo. No se habla aquí de la clase obrera que trasciende el capitalismo (ni puede tratarse de ella), ni tampoco se mencionan las necesidades radicales no susceptibles de reducción a «interés».

Una interpretación tan restrictiva del concepto de interés tampoco tiene lugar en *Salario, precio y ganancia*, obra mucho más tardía en la que se abordan problemas análogos. Y no por casualidad: de hecho, en el centro del análisis marxiano se sitúa la crítica de la «reducción» de la lucha sindical *a la lucha por el salario*. La diferencia no es de naturaleza cuantitativa sino cualitativa. La lucha salarial, que, como hemos visto, permanece en el ámbito del capitalismo, del «sistema de intereses», es cualitativamente, distinta de la lucha por la superación del *sistema salarial en su conjunto, misión histórica de la clase obrera*, motivada no ya por el interés, sino por las necesidades radicales. «Las *Trade-Unions* trabajan a la perfección como centros de resistencia contra las usurpaciones del capital (...) Pero *en general son deficientes* por limitarse a una guerra de guerrillas contra los efectos del sistema existente, en vez de esforzarse, al mismo tiempo, por cambiarlo, en vez de emplear sus fuerzas organizadas como palanca *para la emancipación defini-*

tiva de la clase obrera; es decir, para la abolición definitiva del sistema de trabajo asalariado.»<sup>93</sup>.

### III. El concepto de «necesidad social»

El concepto de «necesidad social» no constituye para Marx una categoría alienada de por sí, sino que es interpretable racionalmente en toda sociedad y en particular también a partir de la superación positiva de la alienación. No obstante, es uno de los conceptos que Marx utiliza «con menos rigor» y con acepciones *diferentes*. Entre los diversos hechos sociales descritos por ese concepto, encontramos a menudo la alienación capitalista de las necesidades. Pero si se considera atentamente la *tendencia principal* del pensamiento de Marx, se halla que esa interpretación es únicamente *una* entre otras, sólo relevante además para la sociedad capitalista. La identificación de las categorías de «interés general» y «necesidad social» es, así pues, completamente ajena a la concepción de Marx considerada en su conjunto. Conviene subrayarlo con fuerza, dado que en la literatura marxista se ha hecho corriente el uso de ambas categorías como *sinónimos*. No me refiero aquí solamente a la interpretación fetichista del concepto de «necesidad social», sino también a la asunción de tal interpretación *como valor positivo*, justificada por el hecho de que la «necesidad social» es una «necesidad de la sociedad», entendida no como totalidad, media o tendencia de desarrollo de las necesidades individuales del correspondiente *particular*, ni tampoco como necesidad personal «socializada», sino como sistema de necesidades *general*, por encima de los individuos y de sus necesidades

---

<sup>93</sup> MARX, *Salario, precio y ganancia*, en *Obras Escogidas, cit*, vol. I, p. 428.

personales. Esta concepción ha llevado a diversas conclusiones (y consecuencias) teóricas y prácticas, de las que deben citarse al menos las dos de mayor importancia: a) puesto que la denominada «necesidad social» es más general y al mismo tiempo más elevada que la «personal», en caso de conflicto el particular debe subordinar a las «necesidades sociales» su exigencia de satisfacción de las necesidades personales; en la práctica esa «necesidad social» se revela como la necesidad de las capas privilegiadas o dominantes de la clase obrera (o también de la sociedad), enmascarada por la aureola de la «validez general»; b) las «necesidades sociales» son «verdaderas», auténticas necesidades de los hombres particulares; aquellas personas que *de facto* no tienen necesidades de este tipo, «*todavía no han reconocido*» sus «verdaderas» necesidades. De esa concepción se desprende la distinción entre necesidades «reconocidas» y «no reconocidas». Pero (¿quién debe *decidir* cuáles son las «verdaderas» necesidades de los hombres?) De nuevo serán únicamente los representantes de las denominadas «necesidades sociales». En otras palabras: como encarnación de la «universalidad» y de la «socialidad», las necesidades efectivas de los privilegiados o de los líderes del movimiento social deciden cuáles de entre las necesidades de la clase (es decir, de la inmensa mayoría de la población) son «justas» y cuáles «injustas»: de esta forma las necesidades efectivas de la mayoría son consideradas como «no verdaderas». Los «representantes» de las «necesidades sociales» se encargan entonces de *decidir* las necesidades de la mayoría y persiguen sus presuntas «necesidades no reconocidas», en lugar de las propias y efectivas;

Excluyendo el examen de las consecuencias prácticas de la fetichización del concepto de «necesidades sociales», añadamos tan sólo que el concepto de necesidad fetichizado ha sido «construido» por analogía con el de interés. Hemos visto ya, en función del análisis marxiano, que la subordinación de sí al



interés «general» *en realidad aparece* en correlación con la prosecución del interés personal. *Bourgeois* y *citoyen* son igualmente necesarios para el funcionamiento de la sociedad burguesa. Además, con referencia a los intereses, podemos distinguirlos sensatamente en «reconocidos» y «no reconocidos». El interés viene constituido de hecho por la *oposición de los intereses* (la identidad de los intereses es en verdad la identidad de los antagonismos). El interés es reducción y al mismo tiempo homogeneización de las necesidades, en el sentido de que hacemos valer el *Sí* (indiferentemente de si implica persona, conjunto o clase), como nuestra propia «determinación de tipo reflexivo», *contra* otros; es, por consiguiente, realista afirmar que el hombre (la nación, la clase, etc.) que no consigue prevalecer sobre los demás, *no actúa en correspondencia con sus intereses*. Además, cuando un hombre (un conjunto, una clase) no ve claramente las modalidades o los medios óptimos para hacerse valer a sí mismo, «no ha reconocido» sus «propios intereses». En cuanto atañe a las relaciones entre las diversas objetivaciones, si las modalidades o los medios para hacerse valer de un modo óptimo son diversos o incluso contrapuestos, en ese caso puede hablarse con razón de «contrastes de interés».

Volvamos a la posición de Marx. Como hemos visto, se refiere en diversas ocasiones a necesidades «reales» o «imaginarias», pero *nunca* y en *ningún lugar* a necesidades «inconscientes» o «no reconocidas» (tanto las necesidades «reales» como las «imaginarias» son conscientes). El concepto incluso de necesidades radicales le sirve, entre otras cosas, para poder eludir precisamente la categoría de las necesidades «no reconocidas», por lo cual atribuye más de una vez a la clase obrera tales necesidades, aún no hallándose presentes *de facto*. Donde existen necesidades «no reconocidas» hay también «educadores» que «hacen conscientes» a los hombres de sus necesidades. Como es sabido, Marx ha rechazado el concepto de

necesidad «no reconocida» ya en las *Tesis sobre Feuerbach*, donde considera la categoría como lo que es: una categoría de la ilustración.

Marx entiende únicamente necesidades de *individuos*. Se puede calcular o evaluar una media de las necesidades individuales (como en el caso de las «necesidades necesarias»), pero estas continúan siendo en todo momento individuales. Sólo para la descripción del *fetichismo* se sirve Marx de la categoría de necesidad en el *sentido* fetichista (para contraponerla entonces a las necesidades no fetichistas, o individuales). Piénsese en el párrafo de *El Capital* ya citado, donde define la alienación capitalista como aquella en que poseen carácter decisivo no las necesidades de desarrollo del trabajador, sino las «necesidades de valorización del capital», expresión utilizada aquí en sentido claramente fetichista. De hecho, si bien la necesidad de valorización constituye siempre la necesidad *de un capitalista particular*, también el capitalista es una potencia alienada. En la sociedad capitalista las relaciones interhumanas —aun permaneciendo como tales— aparecen como relaciones reificadas (lo mismo puede afirmarse de las necesidades).

Dijimos ya que Marx emplea el concepto «necesidades sociales» en varios sentidos. La interpretación de mayor relevancia (y frecuencia) es la necesidad «socialmente producida». Las observaciones al respecto fueron ya expuestas en el primer capítulo; por tanto, no las repetiremos. Las necesidades «socialmente producidas» son necesidades de *hombres particulares*. De esta determinación forman parte con frecuencia sólo las necesidades «no naturales», otras veces la totalidad de las necesidades indiscriminadamente. En ese último caso «necesidad socialmente producida» es sinónimo de necesidad *humana*, donde «humana» *no* constituye una categoría de valor.

En otra acepción que aparece más raramente, pero con una relativa frecuencia, la «necesidad social» constituye una *cate-*

*goría de valor positiva*: es la necesidad del comunismo, del «hombre socializado». En el tercer libro de *El Capital*, la sociedad capitalista aparece contrapuesta de nuevo a la sociedad de los «productores asociados», precisamente desde el punto de vista de las necesidades. A este propósito recordemos que: «... la extensión o la restricción de la producción es lo que decide, no la *proporción entre la producción y las necesidades sociales*, (...) *entre la producción y las necesidades de los hombres socialmente progresivos* (...) sino allí donde lo impone la producción y la realización de la ganancia».<sup>94</sup> Aquí las «necesidades sociales» indican, por consiguiente, las necesidades de «los hombres socialmente progresivos». Es superfluo poner en evidencia que también aquí se entiende por «necesidad social» la necesidad del *hombre particular*.

En un tercer sentido la «necesidad social» designa la *media de las necesidades* dirigidas a bienes materiales en una sociedad o clase. Cuando Marx considera la necesidad en este sentido, escribe por lo general «necesidad social» entre *comillas*, lo que no es en absoluto casual. «Necesidad social» entre comillas es expresión de las necesidades en forma de *demanda efectiva*; sin comillas indica aquellas necesidades que, aun refiriéndose a bienes materiales, no hallan expresión en la demanda efectiva. Para Marx la distinción sólo es relevante en relación con la clase obrera; por lo que atañe a las clases dominantes, necesidad material y demanda efectiva por lo menos coinciden; pero la mayoría de las veces la demanda efectiva incluso excede la necesidad propiamente dicha (la «necesidad necesaria» de las clases dominantes). Para la clase obrera la discrepancia se plantea entre «necesidad social», manifestada en la forma de demanda efectiva, y necesidad social «verdadera», dado que esta última no sólo supera cuantitativamente a la primera, sino que contiene también necesidades concretas de distinto tipo. En *El Capital* Marx dice: «... las "necesidades sociales", es de-

---

<sup>94</sup> MARX, *El Capital*, cit, vol. III, p. 255-256.

cir, lo que regula el principio de la demanda, se halla esencialmente condicionado por la relación de las distintas clases entre sí por su respectiva posición económica...».<sup>95</sup> Pocas páginas después, discutiendo más a fondo el problema, afirma: «Parece, pues, que se da, en lo que a la demanda se refiere, una cierta magnitud de determinadas necesidades sociales, que requiere para su satisfacción la existencia en el mercado de una determinada cantidad de un artículo. Pero la determinación cuantitativa de esta necesidad es algo absolutamente elástico y fluctuante. *Su fijeza es pura apariencia*. Si los medios de subsistencia fuesen más baratos o los salarios en dinero más elevados, los obreros comprarían más artículos de consumo y se ampliaría la "necesidad social" (...) Los límites dentro de los cuales la necesidad de mercancías se representa en el 'mercado' —la demanda— se distinguen cuantitativamente de la *verdadera necesidad social*, variando mucho, naturalmente, según las diversas mercancías.»<sup>96</sup>

La «necesidad social» referida a la demanda es por tanto mera *apariencia* que no expresa las necesidades sociales «reales» de la clase obrera, e incluso las «transfigura» en su contrario.

¿Pero cuáles son esas necesidades sociales reales? El contenido de esta categoría corresponde esencialmente en Marx al contenido empírico o sociológico de las necesidades *necesarias*. Pero que, queremos evidenciarlo, constituye una media, y precisamente la media de las necesidades individuales (desarrolladas históricamente, transmitidas en los usos y dotadas de componentes morales). Se trata en efecto de una categoría objetiva: un determinado hombre, de una determinada clase, de una determinada época, nace en un sistema y en una jerarquía de necesidades preconstituidas (aunque en evolución) por las costumbres, por la moral de las generaciones precedentes y sobre todo por los objetos de sus necesidades. El hombre

---

<sup>95</sup> *Ibíd.*, p. 185

<sup>96</sup> *Ibíd.*, pp. 191-192

interioriza (según las sociedades) ese sistema, aunque de manera individual. Pero en ningún caso constituye una estructura autónoma que «aletea» por encima de los miembros de una clase o de una sociedad: necesidad del particular es aquello que él conoce y siente como necesidad suya; no tiene otras necesidades. En consecuencia en los *Manuscritos de economía y filosofía* Marx lamenta la «falta de necesidades» de los trabajadores. No quiere afirmar con ello que los trabajadores sean conscientes de las necesidades que aparecen bajo la forma de demanda y que por el contrario no lo sean de las necesidades «verdaderas», que no presentan esa forma: «En el último caso las necesidades sociales no serían "flexibles"». Se trata más bien de que las verdaderas necesidades sociales representan las necesidades auténticas, totalmente conscientes, mientras que las «sociales», que emergen en el mercado, señalan las *posibilidades de satisfacción* de las primeras en una determinada sociedad. Y no se trata aquí tampoco de una contraposición de consciente e inconsciente, por el contrario, como sostiene Marx en *Miseria de la filosofía*, se trata de la antítesis entre ser y no ser, entre realizar y no realizar, entre susceptible y no susceptible de satisfacción.

Añadamos que Marx aplica la referida interpretación de las necesidades sociales sólo a las necesidades materiales y, en el caso de las no materiales, únicamente a las adquiribles mediante valor de cambio. Por lo que respecta a otras necesidades, la categoría de «necesidad social», entendida en el sentido precedente, es totalmente irrelevante. Lo cual es válido a pesar de que el citado carácter objetivo de las necesidades (el sistema de necesidades ya realizado y la jerarquía relativa «guían» las necesidades de un individuo nacido en una determinada sociedad en cuanto que las necesidades sólo pueden desarrollarse en su interacción con los objetos y las objetivaciones que las delimitan) se refiere *no sólo* a las necesidades materiales —esto es, a las «sociales» interpretadas de modo

precedente— sino a las necesidades en general: a la necesidad de actividad artística al igual que a la necesidad de comunidad o de afecto. Pero respecto de estas últimas Marx no habla *nunca* de «necesidades sociales» en el sentido determinado aquí. La satisfacción de las «necesidades sociales» a través del valor de cambio aparece a sus ojos, según hemos visto, como la forma más característica del fenómeno de la alienación: la cuantificación de lo no-cuantificable.

Citemos, finalmente, la cuarta acepción de «necesidades sociales»: la satisfacción social —o a veces comunitaria— de las necesidades. Es ésta una interpretación *no económica* que sirve para definir o expresar el hecho de que los hombres poseen necesidades no sólo producidas socialmente, sino también necesidades únicamente *susceptibles de satisfacción* mediante la creación de *instituciones sociales* relativas a ellas. Por ejemplo, en la sociedad moderna, la satisfacción de la necesidad de aprender sólo es posible a través de instituciones adecuadas para la instrucción pública. Lo mismo puede decirse en lo tocante a la necesidad de proteger la salud, y en lo que se refiere a innumerables especies de necesidad cultural e incluso a la necesidad de comunidad. (En este último caso no es necesaria la creación de instituciones expresas. Pues se trata de una necesidad *eo ipso* de satisfacción sólo posible *en la vida comunitaria*.)

Aunque la categoría no es de por sí económica, podemos poner de relieve un aspecto económico. En la *Crítica del programa de Gotha* Marx escribe que se debe descontar de la renta «íntegra» del trabajo «... *'la parte que se destine a la satisfacción colectiva de las necesidades'*, tales como escuela, instituciones sanitarias, etc.».<sup>97</sup> Es interesante observar cómo Marx atribuye a las «necesidades sociales» puramente materiales un carácter de *relativa estabilidad cuantitativa* (su cantidad sólo

---

<sup>97</sup> MARX, *Crítica del Programa de Gotha*, en MARX, ENGELS, *Obras Escogidas*, cit., vol. II, p. 14.

debería aumentar paralelamente al crecimiento de la población). La parte de esos valores sociales que sirve para la «satisfacción colectiva de las necesidades» se incrementaría rápidamente en el futuro (para ello será necesario un porcentaje cada vez mayor del «fruto íntegro del trabajo»). «Esta parte aumentará considerablemente desde el primer momento, en comparación con la sociedad actual, y seguirá aumentando en la medida en que la sociedad se desarrolle.»<sup>98</sup> Es superfluo *sostener* que Marx no se imagina en absoluto un desplazamiento parcial que ponga en correlación las necesidades «verdaderas», «conscientes» de los hombres con el *consumo* personal, mientras que las necesidades «no reconocidas» estarían representadas por la «satisfacción colectiva de las necesidades». Marx especula para el futuro con hombres a los cuales esas necesidades de satisfacción sólo posibles socialmente aparecen *ab ovo* como *necesidades conscientes y personales* y cuya satisfacción será tan importante que por sí mismos limitarán otras necesidades. Sabemos bien que en opinión de Marx *sólo en la sociedad de los «productores asociados» es donde otras necesidades ponen límite a las necesidades humanas*. Cuando cesa el dominio de las cosas sobre el hombre, cuando las relaciones interhumanas no aparecen ya como relaciones entre cosas, entonces *toda* necesidad es gobernada por la «necesidad de desarrollo del individuo», la necesidad de autorrealización de la personalidad.

---

<sup>98</sup> *Ibíd.*, p. 14.

## IV. Las «necesidades radicales»

Marx atribuye al comunismo valores positivos y los confronta con los que han existido, con aquellos de la «prehistoria» y particularmente con los referentes al capitalismo, de los que subraya su carácter extrañado. Esta atribución de valor posee para Marx —subjetivamente— la condición de un deber: el comunismo debe ser realizado. Pero desde el principio Marx se esfuerza por superar teoréticamente el carácter de subjetividad del deber. Con este propósito descubre *dos* vías, no siempre bien distinguidas, pero no obstante diferenciables. Analicemos la primera posibilidad: la *colectividad* se convierte en *sujeto*. *El deber mismo es colectivo*, puesto que al límite de la alienación capitalista despiertan en las masas —sobre todo en el proletariado— necesidades (las denominadas necesidades radicales) que encarnan ese deber y que por su naturaleza tienden a trascender al capitalismo —y precisamente en la dirección del comunismo. La otra vía estriba en la transformación del deber en *necesidad causal*. «El comunismo *debe* ser realizado» constituye en este caso un sinónimo de la concepción según la cual aquel se realizará *necesariamente* merced a las leyes propias de la economía. Podría afirmarse que a este respecto predomina en Marx ya una concepción *fichteana*, ya una *hegeliana*.<sup>99</sup>

Tal duplicidad de actitud cobra expresión entre otros casos

---

<sup>99</sup> Puesto que ambas, por cierto, se presentan «invertidas».



cuando Marx oscila entre una concepción de las leyes de la economía como «leyes naturales» y la concepción contraria. En el muy conocido prefacio de 1867 al tomo primero de *El Capital*, escribe: «Quien como yo concibe el desarrollo de la formación económica de la sociedad como un proceso histórico-natural...»<sup>100</sup> Añadamos tan sólo que en el postscriptum a la segunda edición (1873) Marx llama la atención sobre el empleo consciente, en el mismo volumen, del método hegeliano. Menos conocidas son las observaciones que contradicen a las referidas. En el tercer volumen de las *Teorías sobre la plusvalía*, hablando del capitalismo, Marx escribe que en cuanto se lo analiza históricamente «... cesa la ilusión de considerar [las leyes económicas de una formación social] como leyes naturales de producción...».<sup>101</sup> E incluso en el primer libro de *El Capital* se habla de una «ley de la acumulación capitalista que se pretende mistificar convirtiéndola en ley natural».<sup>102</sup> Se podría objetar que «proceso histórico-natural» y «ley natural» no son sinónimos. Pero la objeción no es válida, puesto que ya en el prefacio citado se lee también *expressis verbis* la expresión «ley natural», y precisamente en un contexto particularmente importante para nosotros: en referencia a la perspectiva histórica. «Aunque una sociedad haya encontrado el rastro de 'la ley natural con arreglo a la cual se mueve' (...) jamás podrá saltar ni descartar por decreto las fases naturales de su desarrollo. Podrá únicamente acortar y mitigar los dolores del parto.»<sup>103</sup> Llegaremos a una interpretación análoga en el caso de la «negación de la negación».

En su carta a la redacción de «Otecestvennve Zapiski» el propio Marx pone de nuevo en duda la interpretación naturalista. Así en el borrador de una respuesta a Vera Zasulic escribe

---

<sup>100</sup> MARX, *El Capital*, cit, vol. I, p. XV.

<sup>101</sup> MARX, *Teorías sobre la plusvalía*, en MEW. 26, 3, p. 422.

<sup>102</sup> MARX, *El Capital*, cit, vol. I, p. 524

<sup>103</sup> *Ibid.*, vol. I, p. XV

sobre la posibilidad de llegar al comunismo dando un rodeo, «saltando» el capitalismo. (En consecuencia, existe *también* la posibilidad de «saltar» aquellas «fases de desarrollo».) La acumulación originaria no es, por consiguiente, una «ley general» y la proletarianización de los campesinos no constituye una «necesidad». Evidentemente resignado, escribe: «si Rusia continúa por el camino que ha seguido desde 1861, *perderá la mejor oportunidad* que la historia haya ofrecido jamás a una nación, y sufrirá todas las fatales vicisitudes del régimen capitalista». <sup>104</sup> Al igual que en otros análisis de problemas históricos concretos, también aquí Marx sustituye el concepto de «necesidad» por el de «alternativa».

En la otra concepción que, como hemos dicho, tiene por objeto la superación de la categoría del deber, la «posibilidad (como categoría) ocupa un lugar secundario, así en el caso de la noción hegeliana de «ley económica». Para darnos perfecta cuenta de ello y profundizar en el problema central de las «necesidades radicales» debemos considerar brevemente la concepción marxiana de la «totalidad social».

Toda formación social es un todo unitario (*Gebilde*), una globalidad de estructuras ordenadas entre sí de un modo coherente y que se fundamentan recíprocamente. Entre ellas no existen relaciones de tipo causal (ninguna es causa o consecuencia de la otra), su función sólo puede desarrollarse en virtud de su situación recíproca. En *Miseria de la filosofía* se halla la siguiente formulación: «Las relaciones de producción de cualquier sociedad forman un todo. El señor Proudhon considera las relaciones económicas como otras tantas fases sociales, engendrándose una a la otra, resultando una de la otra como la antítesis de la tesis y realizando, en su sucesión lógica, la razón impersonal de la Humanidad (...) ¿cómo puede explicar el

---

<sup>104</sup> MARX, *Carta al director del «Otecestrennye Zapiski»*, en MARX, ENGELS, *Sobre el modo de producción asiático*, a cargo de M. Godelier, ed. Martínez Roca, Barcelona, 1969, p. 168.

cuerpo de la *sociedad*, dentro del cual *coexisten simultáneamente todas las relaciones soportándose unas a las otras*, la mera fórmula lógica del movimiento, de la sucesión, del tiempo?». <sup>105</sup> En la *Introducción de 1857*, exponiendo los problemas de la producción, del intercambio y del consumo, Marx concluye: «El resultado al que llegamos no es que la producción, la distribución, el intercambio y el consumo sean idénticos, sino que *constituyen las articulaciones de una totalidad*, las diferenciaciones dentro de una unidad.» <sup>106</sup> En los *Grundrisse* escribe: «Las fuerzas productivas y las relaciones sociales [son] unas y otras aspectos diversos del desarrollo del individuo social.» <sup>107</sup> También en el conocido párrafo en el que se ocupa de manera específica de la relación entre base económica y formas ideológicas, Marx trata la posición recíproca de las estructuras. Los procesos de la vida de la sociedad se reflejan en la sobreestructura, dado que los momentos de esta última «propagan» los conflictos de la base.

¿Por qué es importante *desde nuestro punto de vista* la concepción de la «formación» (*Gebilde*) de la totalidad social? Porque esta concepción hace posible fundamentar *en el ser el deber colectivo*. Digamos por ahora que una de las estructuras interdependientes esenciales del capitalismo como «formación» es la *estructura de las necesidades*. Para poder funcionar en la forma característica de la época de Marx, para poder subsistir como «formación social», el capitalismo, en el interior de su estructura de necesidades, incluía algunas de imposible satisfacción en su seno. Según Marx las necesidades radicales son momentos *inherentes* a la estructura capitalista de las necesidades: sin ellas, como dijimos, el capitalismo no podría funcionar: éste, en consecuencia, crea cada día necesidades

---

<sup>105</sup> MARX, *Miseria de la filosofía*, *cit*, pp. 158-159.

<sup>106</sup> MARX. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, *cit*, vol. I, p. 20.

<sup>107</sup> *Ibíd.*, vol. II, p. 229

nuevas. Las «necesidades radicales» no pueden ser «eliminadas» por el capitalismo porque son necesarias para su funcionamiento. No constituyen «embriones» de una formación futura, sino «accesorios» de la organización capitalista: la trasciende no su ser, sino su *satisfacción*. *Aquellos individuos en los cuales surgen las «necesidades radicales» ya en el capitalismo son los portadores del «deber colectivo».*

Pero para una discusión más profunda del problema es también necesario el análisis de las *antinomias* del capitalismo.

Evidentemente las dos «transformaciones» del deber que hemos remitido respectivamente a Fichte y a Hegel hallan también su expresión en la teoría de las antinomias del capitalismo; hemos dicho «evidentemente» porque el problema de *cuáles* son los obstáculos a superar y el de *cómo* superarlos están ligados orgánicamente.

Empecemos por la concepción «hegeliana» de la antinomia que es sin duda la más conocida y también la más simple. Con este propósito nos remitimos a dos pasos inequívocos, uno del *Prefacio a la Contribución a la crítica de la economía política*, y otro del primer libro de *El Capital*.<sup>108</sup>

En el *Prefacio* se lee: «Al llegar a una determinada fase de desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes, o lo que no es más que la expresión jurídica de ello, con las relaciones de propiedad dentro de las cuales se han desarrollado hasta entonces. De formas de desarrollo de las fuerzas productivas, tales relaciones se convierten en trabas suyas.»<sup>109</sup> Marx expone aquí una ley general válida para *toda* formación

---

<sup>108</sup> Formulaciones análogas se hallan en el *Manifiesto del Partido Comunista* y en aquellos párrafos del *Anti-Dühring* en los que Engels expone la concepción de Marx.

<sup>109</sup> MARX, *Prólogo a la contribución de la crítica de la economía política* en MARX, ENGELS, *Obras Escogidas, cit.*, vol. I, página 343.

social (si bien en otros lugares se opone a la formulación de leyes sociales con validez universal).

En toda formación social se realizan en primer lugar relaciones de producción *correspondientes* al grado de desarrollo de las fuerzas productivas; durante un cierto período de tiempo contribuyen al desarrollo de las fuerzas productivas, pero surgen en seguida diferencias que conducen a la siguiente contradicción: las relaciones de producción se convierten en obstáculos para las fuerzas productivas. Aquí el punto álgido es la «inversión» de la concepción hegeliana de la contradicción y, por tanto, su modificación. En lo que se refiere a las fuerzas productivas y a las relaciones de producción, el proceso de desarrollo de toda formación social se uniforma según la Serie de *correspondencia-oposición-contradicción*.

En el volumen primero de *El Capital*, en el capítulo «Tendencia histórica de la acumulación capitalista», Marx muestra cómo el capitalismo ha desarrollado las fuerzas productivas y cómo paralelamente se desarrollan los antagonismos de esta sociedad, para terminar con la siguiente conclusión: «*El monopolio del capital se convierte en grillete del régimen de producción*» que ha crecido con él y bajo él. La centralización de los medios de producción y la socialización del trabajo llegan a un punto en que se hacen incompatibles con su envoltura capitalista. Esta salta hecha añicos. *'Ha sonado la hora final de la propiedad privada capitalista. Los expropiadores son expropiados'*.

»El sistema de apropiación capitalista que brota del régimen capitalista de producción, y por tanto la *'propiedad privada capitalista, es la primera negación de la propiedad privada individual, basada en el propio trabajo'*. Pero la producción engendra, *con la fuerza inexorable de un proceso natural*, su primera negación. *'Es la negación de la negación'*. La cual no restaura la propiedad privada ya destruida, sino una *propiedad individual* que recoge los progresos de la era capitalista: una propiedad

individual basada en la 'cooperación y en la posesión colectivo, de la tierra y de los medios de producción producidos por el propio trabajo'.»<sup>110</sup>

El párrafo describe así las fases del desarrollo del capitalismo: durante cierto período de tiempo éste desarrolla extraordinariamente las fuerzas productivas a través de la socialización de la producción; pero después fuerzas productivas y relaciones de producción socializadas entran en contradicción. Esta se agudiza, se hace irreconciliable y finalmente alcanza el «punto» en el cual la centralización de los medios de producción rompe la «envoltura» del capitalismo. El modo de producción capitalista hace surgir su propia negación con la necesidad misma de un proceso natural. Naturalmente el capitalismo no se hunde por sí mismo: es derribado por el proletariado. Pero esta transformación es necesaria a consecuencia de las disfunciones de la estructura económica. Marx negaba —con toda razón— el haber adaptado simplemente el esquema hegeliano a su pensamiento y afirmaba que sólo lo utilizaba para *expresar* sus propias concepciones. Vimos antes que esta afirmación es válida. Efectivamente, la teoría de la contradicción de Marx es susceptible de remitir a la de Hegel, que representa sólo una *adecuada* modalidad de expresión.

¿Pero qué papel corresponde en esta concepción a las «necesidades radicales»? En el contexto ya citado Marx, refiriéndose a ello, escribe: «Conforme disminuye progresivamente el número de magnates capitalistas (...) crece la masa de la miseria, de la opresión, del esclavizamiento, de la degeneración, de la explotación; pero crece *también* la rebeldía de la clase obrera, cada vez más numerosa y más disciplinada, más unida y más organizada por el mecanismo del mismo proceso capitalista de producción.»<sup>111</sup>. Se lean como se lean, en esos pasajes aparece claramente formulada la teoría de la depauperación absoluta

---

<sup>110</sup> MARX, *El Capital, cit*, vol. I, pp. 648-649.

<sup>111</sup> *Ibíd.*, vol. I, p. 648.

(la miseria *crece* con el desarrollo del capitalismo). Al mismo tiempo emerge también en ellos el motivo de las «necesidades radicales». Nos hallamos, por consiguiente, frente a la manifestación más típica de la paradoja citada. Pero si la negación de la negación fuese una *ley natural*, no sería necesario ningún tipo de necesidad radical para la caída del capitalismo.

Los párrafos de *El Capital* demuestran claramente que Marx ha «objetivado el deber, al modo hegeliano, en la necesidad social, o mejor, en la necesidad económica, dejando así al margen precisamente su carácter de «deber». La generalización de la teoría hegeliana de la contradicción como ley social es seguramente sólo una *consecuencia* de ello. El hecho de que la oposición entre fuerzas productivas y relaciones de producción (donde estas últimas son quebradas a través del desarrollo de las primeras) aparezca en *toda* sociedad constituye la demostración histórica de la necesidad del hundimiento del capitalismo. Añadamos que Marx es aquí extremadamente consecuente, mucho más que Engels, para quien subsiste siempre *otra* posibilidad, v. gr., *la ruina de las fuerzas productivas*.<sup>112</sup> «Al convertir en creciente cantidad la mayoría de la población en proletarios, el modo capitalista de producción crea la fuerza obligada a realizar esa transformación, *so pena de perecer*.»<sup>113</sup> El plantear una alternativa a este respecto es sin duda un mérito de Engels, pero que se desprende de una cierta *unilateralidad* de su concepción. De las dos teorías de la contradicción de Marx acepta de hecho exclusivamente la hegeliana, hallando sólo en ésta «espacio» para la praxis. Pero Marx sostenía también otra teoría de la contradicción distinta por completo que profundizó de modo igualmente consecuente.

Esta segunda concepción de la contradicción no puede ser generalizada a través de la referencia a la historia *pasada*: el

---

<sup>112</sup> Dado que el *Manifiesto* constituye un trabajo común no nos podemos referir a él a este respecto

<sup>113</sup> ENGELS, *Anti-Dühring*, ed. Crítica, Barcelona, 1977, p. 291.

propio Marx subraya varias veces la imposibilidad de su generalización (por ej. en el volumen primero de *El Capital* en el capítulo sobre el fetichismo de la mercancía). Las antinomias que se expresan en el capitalismo constituyen las *antinomias de la producción de mercancías* desarrollada. La estructura de la primera parte del libro primero de *El Capital* (mercancía-dinero-capital) se basa en el desarrollo de *estas* antinomias. La mercancía es valor de uso y valor de cambio. Ambos constituyen *desde el inicio* (de la mercantilización del producto) antagonismos de carácter antinómico; la mercancía no representa la unidad de los antagonismos, sino la forma en que éstos pueden actuar; la forma mercancía es el *germen* de las antinomias del capitalismo, las contiene ya en embrión.

En la producción de mercancías las relaciones humanas asumen la forma de relaciones cosales, la *socialidad* es fetichizada en cosalidad. Las relaciones sociales fetichizadas de este modo se sitúan frente a los hombres particulares como leyes económicas, como cuasi-leyes naturales. El funcionamiento de los poderes sociales queda mistificado en ley natural: «...los trabajos privados que se realizan independientemente los unos de los otros, aunque guarden entre sí y en todos sus aspectos una relación de mutua interdependencia, “como eslabones elementales que son de la división social del trabajo” pueden producirse constantemente a su grado de producción social, porque en las ‘proporciones’ fortuitas y sin cesar oscilantes ‘de cambio’ de sus productos se impone siempre como ‘ley natural’ reguladora el tiempo de trabajo socialmente necesario para su producción...»<sup>114</sup> Pero esta mistificación en ley natural es precisa y *exclusivamente* la consecuencia de la producción de mercancías, constituye incluso su esencia inherente: «La forma de valor que reviste el producto del trabajo es la forma *más abstracta* y, al mismo tiempo, la *más general* del régimen burgués de producción (...) Por tanto, quien vea en ella la forma natural

---

<sup>114</sup> MARX, *El Capital, cit*, vol. I, p. 40.



eterna de la producción social, pasará por alto necesariamente lo que hay de específico en la forma del valor y, por consiguiente, en la forma mercancía, que, al desarrollarse, conduce a la forma dinero, a la forma capital, etc.»<sup>115</sup> Estas son formas que «... llevan estampado en la frente su estigma de fórmulas propias de un régimen de sociedad en que es *el proceso de producción el que manda sobre el hombre, y no éste sobre el proceso de producción...*».<sup>116</sup>

Antes de comenzar el análisis de las antinomias de la producción de mercancías quiero proponer que considerar la negación, esto es, la realización de la sociedad de los productores asociados, como una ley natural, *contradice lógicamente* tal concepción. El funcionamiento de la economía a la manera de una ley natural pertenece a la *producción de mercancías* y sólo a ella, como expresión del fetichismo de la mercancía. La superación positiva de la propiedad privada no puede, por consiguiente, proceder de ningún modo en forma de «necesidad natural»; la esencia de este proceso estriba en la *superación* del fetichismo y en la liquidación revolucionaria del fenómeno de la socialidad como cuasi-ley natural. Aún teniendo aspectos económicos, la transición *no* puede ser un *proceso puramente económico*, sino que debe consistir en una revolución social total y sólo es concebible de esta forma.

Para Marx las antinomias *específicas* del capitalismo que derivan de la producción de mercancías son: *libertad-necesidad, necesidad-casualidad, teleología-causalidad*. De éstas se desprende más tarde la *antinomia especial riqueza social-pobreza social*. Éstas son las antinomias de la sociedad «pura» en la cual el desarrollo económico adquiere el valor de ley natural y en la que —para remitirnos una vez más a *El Capital*— el hombre es sometido al proceso de producción y no el proceso de producción al hombre.

---

<sup>115</sup> *Ibid.*, p. 45

<sup>116</sup> *Ibid.*, p. 45

Consideremos en primer lugar la antinomia libertad-necesidad. En la producción de mercancías el productor es un hombre libre, un hombre que se ha separado del «cordón umbilical de las comunidades naturales»: el propio intercambio de mercancías constituye un acto de libertad y de igualdad. Cada productor de mercancías persigue libremente su interés privado (nos referimos todavía al pasaje de Marx) cuando, a la vez que cambia su mercancía, intercambia «igual» por «igual»; Marx afirma también lo mismo respecto del trabajo asalariado. El trabajador asalariado es libre; sin fuerza de trabajo libre no se hubiera podido iniciar la acumulación capitalista (una de las funciones de la acumulación originaria era la de llevar al mercado la fuerza de trabajo libre). Pero el libre productor de mercancías y el trabajador libre están sometidos por igual a la cuasi-necesidad natural de la economía que se impone *tras* los actos «libres» del particular, y este antagonismo pertenece a la *esencia* de la producción de mercancías, esto es, del capitalismo *desde el momento de su surgimiento*.

Veamos ahora brevemente la antinomia necesidad-casualidad. Marx no asocia la ley del valor (a tenor de la cual el valor es definido mediante el tiempo de trabajo socialmente necesario) exclusivamente al capitalismo, sino a *toda* sociedad cuya esfera de producción sea *racional*; la ley del valor, por consiguiente, asumirá su forma más pura en la sociedad de los «productores asociados». En el volumen tercero de *El Capital* Marx escribe: «Esta reducción (*Verminderung*) de la cantidad total de trabajo absorbida por la mercancía constituye, pues, al parecer, la característica esencial de la mayor productividad de trabajo, independientemente de las condiciones sociales en que se produzca. En una sociedad en que los productores ajustan en su producción un plan establecido de antemano (...) es indudable que la productividad del trabajo se medirá incondicionalmente por esta pauta.»<sup>117</sup> La ley económica que caracteriza la producción

---

<sup>117</sup> *Ibíd.*, vol. III, p. 258. (Roces traduce, sin duda por error, «Este

racional se manifiesta en el capitalismo como ley natural en la forma de la casualidad (recuérdese la cita del volumen primero de *El Capital* p. 40), puesto que el valor de la mercancía en el intercambio cumple la función de valor de cambio. Beneficio, beneficio medio, precio de mercado, como diferentes *formas aparentes* ocultan y mistifican la propia ley del valor. A este respecto, es importante observar que producción y necesidad se encuentran en el *mercado* bajo la forma de oferta y demanda y que tal encuentro tiene lugar de un modo *casual*. Es *posible también que no se encuentren*, en cuyo caso la ley del valor se confirma (bajo la forma de crisis) con la fuerza de una ley natural.

Los hombres de la sociedad capitalista son «individuos fortuitos», no determinados por ninguna «división natural del trabajo»; su destino no resulta predeterminado por el nacimiento. Pero dada la estructura de la sociedad capitalista, están *sujetos* a una división social del trabajo que, como hemos dicho, distribuye sus necesidades; necesidades que ya no constituyen funciones de la personalidad del particular, sino del puesto ocupado en la división social misma. Simultáneamente también las capacidades, los sentidos, etc., quedan «determinados» por la división social del trabajo.

Consideremos ahora la antinomia causalidad-teleología. Cuando Engels siguiendo las huellas de Hegel describe la dialéctica de la acción humana y sus consecuencias, es decir, cómo cada uno se propone realizar sus propios fines pero que de ello surge algo completamente distinto de lo pretendido originariamente, representa en su fundamento el *carácter antinómico de la sociedad productora de mercancías*. El hecho de que Engels no lo reconozca así, sino que lo considere el «carácter dialéctico general» del proceso histórico, ilumina las raíces hegelianas de su posición. ¿Qué pretende el capitalista particular, cuál es

---

*incremento...», N. del T.)*

su objetivo? Quiere valorizar o, con mayor precisión, obtener beneficio. ¿Y qué pretende el trabajador? Quiere sobrevivir. Tales fines mueven, «a espaldas» de aquellos hombres que se plantean objetivos, las leyes del capitalismo. Tampoco el incremento de la producción constituye un fin del hombre particular. La fórmula «producción por la producción», tan considerada por Marx, es sumamente científica y constituye una *elección de valor* de Ricardo. (En razón de esta fórmula Ricardo justifica el capitalismo, puesto que efectivamente desarrolla las fuerzas productivas.) Sin embargo, quien regula el mecanismo del capitalismo no es el principio «producción por la producción», sino el principio «producción para la valorización». El análisis más hermoso desarrollado por Marx en un contexto concreto acerca de la antinomia causalidad-teleología es el que aborda la ley de la caída de la tasa media de ganancia. Con el propósito de realizar su fin (obtener beneficio y sobrevivir en la competencia) debe, empero, aumentar cada vez más el capital constante y, por tanto, ceder constantemente al proceso que conduce *causalmente* al continuo descenso de la tasa media de ganancia. En la sociedad capitalista la *teleología individual* nunca puede convertirse en *teleología social*

Finalmente, por lo que respecta a la antinomia *especial* riqueza-pobreza (que caracteriza al capitalismo), dejemos hablar al propio Marx: «Ricardo considera con razón, para su tiempo, al modo de producción capitalista como el más ventajoso para la producción en general, para la producción de la riqueza. Quiere la '*producción por la producción*' y [con] razón. Si se quisiese sostener (...) que el fin no es la producción en cuanto tal, se olvida que la producción por la producción no quiere decir más que el desarrollo de las fuerzas productivas del hombre, esto es, '*desarrollo de la riqueza humana como fin en sí*, (...) No se comprende que el desarrollo de las capacidades de la especie '*hombre*', aunque se [lleve a cabo] primeramente a expensas del mayor número de los individuos y de ciertas clases, infringe

finalmente este antagonismo y coincide con el desarrollo del individuo particular, esto es, que el más elevado desarrollo de la individualidad no se adquiere más que a través de un proceso histórico en el que los individuos son sacrificados.»<sup>118</sup>

Resulta claro que el discurso no versa aquí sobre la alienación *en general* sino sobre la alienación capitalista en *particular*, de la «Sociedad pura», de la universalización de las relaciones mercantiles y de la «liberación» capitalista de las fuerzas productivas.<sup>119</sup> Por el momento nos interesa particularmente la *resolución* de la antinomia, la «transición» a la sociedad del futuro. ¿Qué dice Marx? Será «*el desarrollo de las capacidades de la especie humana*» el que rompa el antagonismo señalado. Pero el concepto ¿tiene el mismo significado que las expresiones «centralización de los medios de producción» y «socialización del trabajo», que aparecen en el párrafo citado del volumen primero de *El Capital*? Sin duda no. El «desarrollo de las capacidades de la especie humana» es un concepto mucho más amplio que los precedentes y seguramente no es sólo una consecuencia de la centralización de los medios de producción y de la socialización del trabajo. Además, aquí no se habla (como en ningún otro párrafo en el que se discuta la antinomia) de esa «ley natural» que conduce a la sociedad del futuro. La necesidad de la «transición», en efecto, no está garantizada por ley natural alguna sino por las «*necesidades radicales*». Si Marx hubiese afirmado haber «invertido» la dialéctica de Hegel en su primera teoría de la contradicción, con razón hubiéramos podido afirmar que, mediante la segunda, ha «invertido» las antinomias de Fichte. Libertad-necesidad, casualidad-necesidad, causalidad-teleología, sujeto-objeto no son antinomias del pensamiento sino del *ser*. Tampoco hay que entenderlas como antinomias del ser social, sino de la sociedad produc-

---

<sup>118</sup> MARX, *Teorías sobre la plusvalía*, cit., MEW. 26, 2, páginas 110-111.

<sup>119</sup> Cfr., MARX, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, cit., (*Grundrisse*, pp. 80, 387, 426.)

tora de mercancías y en particular del capitalismo. Dentro de esta interpretación la dialéctica no es más que la *expresión* de las antinomias de la sociedad capitalista.<sup>120</sup>

He aquí, por consiguiente, las «antinomias del ser» del capitalismo, cuyo «cuerpo social» encuentra su expresión en ellas. En *Miseria de la filosofía* Marx rechaza con sarcasmo la propuesta de Proudhon de repudiar los «lados malos» del capitalismo y conservar los «buenos». Las estructuras de la «formación» (*Gebildes*) se fundamentan recíprocamente y es imposible rechazar unas y conservar otras: la libertad situada en relación antinómica con la necesidad difiere de la libertad que no goza de esa relación. Lo mismo puede afirmarse de la necesidad con respecto a la casualidad, y de la teleología respecto de la causalidad. Por último, ese sujeto que se desarrolla antinómicamente a su objeto *no* es el *mismo* que lo «reasume» en sí, realizando la identidad sujeto-objeto. (Sabemos en efecto que apenas el género humano rompe la alienación capitalista y el aspecto antagónico del desarrollo de sujeto y objeto, el desarrollo del género coincide con el del individuo particular.)

Desde este punto de vista es interesante considerar la argumentación de *Miseria de la filosofía*, donde Marx examina *cada momento* del escrito de Proudhon manteniendo su *orden expositivo*. A la idea de «formación» sigue la formulación de las necesidades radicales desde el punto de vista de la *necesidad de universalidad*, particularmente importante para Marx.<sup>121</sup> El razonamiento concluye así: «Mientras tanto, el antagonismo entre el proletariado y la burguesía es una lucha de clase contra clase, lucha que, llevada a su más alta expresión, constituye una *revolución total*»<sup>122</sup> En efecto, donde no existen «lados

---

<sup>120</sup> Siguiendo las huellas de MARX, también Gyorgy Lukács, tanto en *Historia y Consciencia de Clase* como en *El joven Hegel*, ha interpretado la dialéctica de este modo.

<sup>121</sup> Más adelante reproduciremos literalmente esta argumentación.

<sup>122</sup> MARX, *Miseria de la filosofía*, *cit.*, p. 240.

buenos» a conservar en oposición a los «malos», donde los antagonismos se implican recíprocamente, la revolución total es la única vía para resolver esta pareja de opuestos.

Todo ello demuestra lo que venimos sosteniendo hasta ahora. La concepción según la cual la vía que conduce del capitalismo al comunismo sería una ley de naturaleza objetiva es incompatible con la segunda teoría de la contradicción de Marx. Para tal concepción, sólo la lucha revolucionaria del *sujeto colectivo* (la clase obrera) constituido en virtud de las necesidades radicales y la *praxis* revolucionaria garantizan el paso a la sociedad futura y su realización.

He dicho «garantizan» porque se trata también aquí de una «garantía». El comunismo se sigue de la segunda teoría de la contradicción de Marx *no menos necesariamente* que de la primera. También en este caso Marx ha objetivado el deber, pero no en «ley natural», sino en deber colectivo. Sólo la lucha del sujeto colectivo es capaz de realizar la nueva sociedad; su revolución es radical y total. Pero a su vez el deber colectivo se realiza necesariamente, puesto que el propio «cuerpo social» capitalista genera inevitablemente las necesidades radicales y sus portadores.<sup>123</sup>

Sostuve que en la sociedad de «productores asociados» preconizada por Marx las antinomias citadas dejan de existir y que

---

<sup>123</sup> El hecho de que estas necesidades radicales todavía en el tiempo de Marx no se hubiesen realizado (o al menos no masivamente) y que en consecuencia Marx haya tenido por así decirlo que «construirlas», no basta para demostrar que la teoría sea falsa. Téngase en cuenta que somos en la actualidad testigos directos del surgimiento de tales «necesidades radicales». No disminuye la grandeza de Marx el hecho de que su portador no sea (o no lo sea exclusivamente) la clase obrera. Marx sólo podía construir necesidades radicales allí donde veía posibilidades para su desarrollo. Otro problema lo constituye la evidencia de que la simple «transferencia» del deber a la esfera de la objetividad —es decir, la idea de la inevitabilidad de la acción revolucionaria— es hoy inaceptable para nosotros. Añadimos, como mínimo, la limitación de Engels: «so pena de perecer».

la vía para superarlas es la revolución total. ¿Cómo se configura en la concepción marxiana la sociedad comunista desde la perspectiva de la superación de esas antinomias? Diremos aquí apenas unas palabras, dado que más adelante volveremos sobre el análisis del sistema de necesidades de la sociedad de «productores asociados». Cuando cesa la oposición entre sujeto y objeto, como dijimos con anterioridad, la riqueza del género y la del individuo «coinciden» (*Manuscritos de economía y filosofía* de 1844), es decir, la riqueza del género viene representada por cada individuo particular. El reino de la producción (el intercambio orgánico de la sociedad con la naturaleza) continúa siendo el reino de la necesidad, pero la necesidad queda *subordinada* a la libertad. Las relaciones sociales interhumanas son relaciones libres, la humanidad socializada en la libertad *domina* el reino de la necesidad natural y lo regula, lo controla. La ley del valor no se verifica en el mercado: con ello se *elimina* de la economía el momento de la casualidad. Los hombres ya no se hallan en una relación casual con la sociedad; como individuos socializados representan al género humano devenido para sí. La teleología predomina sobre la causalidad. La «inteligencia asociada» de los productores asociados encarna la *teleología social*. Ninguna fuerza pseudonatural se hace valer «a espaldas» de los hombres: de las posiciones de la teleología colectiva «emerge» lo que los hombres *pretenden verdaderamente*. La subordinación a que nos hemos referido sólo será posible debido a que libertad, necesidad, teleología y riqueza social del futuro no son la misma libertad, necesidad, teleología, riqueza de la sociedad capitalista. La sociedad futura *en cada uno de sus aspectos estructurales es radicalmente distinta* de la capitalista y por ello tan sólo puede realizarse a través de una revolución total. No obstante, es el desarrollo capitalista de las fuerzas productivas el que genera la posibilidad de esta revolución.

La afirmación precedente constituye un rasgo *común* de ambas



concepciones de la contradicción de Marx. Parece necesaria aquí todavía una observación: en mi opinión se ha demostrado suficientemente que en Marx conviven dos modelos de teoría de la contradicción que *por principio* se excluyen recíprocamente; lo cual no significa que no haya en las obras de Marx algún punto en el que las concepciones citadas aparezcan *juntas*, donde en el tratamiento de una de ellas no se empleen también consideraciones derivadas; de la otra. Por el contrario, los puntos similares son abundantes. Nos referimos ya a ellos cuando examinando la negación de la negación hemos notado cómo resuena el motivo de las «necesidades radicales», motivo no indispensable en ese contexto.

El hecho de que Marx sostenga dos teorías distintas de la contradicción no constituye un defecto de su pensamiento; bien al contrario, es una *clara demostración de su genio*. Como todo pensador de relieve, tampoco Marx sacrificó en el altar de la coherencia del sistema la *búsqueda* de la verdad por direcciones y caminos distintos; analizó diversas posibilidades de solución y consideró cada una de ellas con el rigor que caracteriza el genio. Hacer de Marx el pensador de un sistema coherente significa restarle lo que representa la fuente primera de su grandeza: la búsqueda febril y múltiple de la verdad. Característico del gran pensador no es sólo ofrecer instigaciones de importancia, sino brindarlas en diversas direcciones. La inmortalidad, la vitalidad del pensamiento marxiano que trasciende las épocas históricas, se fundamenta precisamente en esa genial incoherencia. Por ello es siempre posible redescubrirlo, por ello distintos movimientos sociales, todos de *importancia histórica mundial*, pueden considerar a Marx su precursor, descubrir en Marx su portaestandarte. Su obra es, por consiguiente, una fuente clara e inagotable.

La noción de necesidades radicales aparece por primera vez en forma detallada en la *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*: podemos captar aquí cómo y en qué

medida esta concepción representa la objetivación del saber. Marx sostiene que la *crítica* puramente *teórica* debe realizarse en la acción, es decir, en tareas «...para cuya solución no existe más que un medio: la '*práctica*',<sup>124</sup> El párrafo continúa así: «Evidentemente, el arma de la crítica no puede sustituir a la crítica de las armas, que la fuerza material tiene que derrocar mediante la fuerza material, pero también la teoría se convierte en poder material tan pronto como se apodera de las masas. Y la teoría es capaz de apoderarse de las masas cuando argumenta y demuestra *ad hominem*; y argumenta y demuestra *ad hominem*, cuando se hace radical; ser radical es atacar el problema por la raíz. Y la raíz para el hombre es el hombre mismo».<sup>125</sup> Marx mide el radicalismo de la teoría en base a la atribución de valor (premisa de valor): es radical la teoría para la cual el hombre (la riqueza humana) representa el máximo valor.<sup>126</sup> Pero el problema es el siguiente: ¿cómo puede la teoría radical convertirse en praxis? ¿Cómo puede penetrar en las masas? ¿Cómo pueden los valores de la crítica radical convertirse en valores de las masas, esto es, cómo puede el deber convertirse en deber colectivo? La respuesta es: «En cualquier pueblo, la teoría se realiza sólo en la medida en que supone la realización de sus necesidades (...) Una revolución radical, sólo puede ser una revolución de necesidades radicales...»<sup>127</sup> Los «portadores» de las necesidades radicales son, por consiguiente, aquellos que pueden realizar la teoría radical. Marx *busca*

---

<sup>124</sup> MARX, *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, en *Los anales franco-alemanes*, ed. Martínez Roca, Barcelona, p. 109.

<sup>125</sup> *Ibíd.*, p. 109

<sup>126</sup> No consideramos que esta premisa de valor sea característica exclusiva de la concepción del joven Marx, como hemos afirmado en multitud de ocasiones. Añadamos sólo que en el tercer volumen de las *Teorías sobre la plusvalía* Marx cita la expresión de Galiani «La verdadera riqueza (...) es el hombre» y alaba con palabras entusiásticas, tan raras en él, el sublime «espiritualismo» de la ideología proletaria expresada.

<sup>127</sup> *Ibíd.*, p. 111

entonces a los portadores de estas necesidades radicales y los halla finalmente en la *clase obrera*. Fundamenta su conclusión en el hecho de que la clase obrera es «...una clase con '*cadena radicales*', una clase de la sociedad civil que no es una clase de la sociedad civil; (...) una esfera que posee un carácter universal por lo universal de sus sufrimientos, y que no reclama para sí ningún derecho '*especial*' puesto que contra ella no se ha cometido ningún desafuero en particular, sino el desafuero '*en sí, absoluto*'. Una clase a la que le resulta imposible apelar a ningún título '*histórico*' y que se limita a reivindicar su título '*humano*'»<sup>128</sup>. La clase obrera encarna en consecuencia las necesidades radicales, puesto que no tiene objetivos *particulares* ni puede tenerlos, en cuanto que sus fines sólo pueden ser *eo ipso generales*. Más tarde Marx reforzará este pensamiento (por ejemplo en el *Manifiesto del Partido Comunista*) afirmando que la clase obrera no puede liberarse sin liberar a toda la humanidad.<sup>129</sup>

Analicemos esta concepción exclusivamente desde el punto de vista de las necesidades radicales, aludiendo a sus contradicciones. Si bien es válida —y en nuestra opinión lo es— la afirmación de que la clase obrera sólo puede liberarse liberando a toda la humanidad, de ello empero no se desprende que la clase obrera quiera *realmente* liberarse y que sus necesidades sean efectivamente necesidades radicales. Ni siquiera se desprende que la clase obrera no posea fines particulares (necesidades particulares) no realizables (o susceptibles de satisfacción) en la sociedad capitalista. Como hemos visto, Marx hablará más adelante de esos intereses particulares en relación con la lucha por el salario: él mismo confronta la lucha particular por el incremento del salario con la lucha «general» para la supera-

---

<sup>128</sup> *Ibid.*, p. 115

<sup>129</sup> El *Manifiesto del Partido Comunista* es la única obra en la que se cita así el concepto de interés de clase. Siendo obra común de Marx y Engels no la tomo en consideración en el análisis.

ción del sistema salarial y la satisfacción de las necesidades radicales. Recordemos también que según Marx la reducción a necesidades e intereses míseros y particulares y la realización simultánea de las necesidades radicales caracteriza a la clase obrera. Más tarde Marx ya no buscará el origen de las «necesidades radicales» únicamente en las «cadenas radicales» ni en la ausencia de fines particulares: pero la *esencia* de su pensamiento permanece así idéntica. Es la sociedad capitalista la que provoca la manifestación de las necesidades radicales produciendo de este modo sus propios sepultureros; necesidades que son parte constitutiva orgánica del «cuerpo social» del capitalismo, pero de satisfacción imposible dentro de esta sociedad y que precisamente por ello motivan la praxis que *trasciende* la sociedad determinada.

En *La ideología alemana* las necesidades radicales aparecen basadas en el trabajo que se ha convertido para el proletariado en algo *casual*, «...sobre lo que cada proletario de por sí no tenía el menor control y sobre lo que no podía darles tampoco el control ninguna organización "social", y la contradicción entre la personalidad del proletario individual y su condición de vida, tal como le viene impuesta, es decir, el trabajo, se revela ante él mismo...».<sup>130</sup> Por consiguiente, según opinión de Marx el trabajador se hace consciente de la contradicción creada entre la necesidad de desarrollo de su personalidad y el carácter «casual» de su subordinación a la división del trabajo. Precisamente por esto «...los proletarios, *para hacerse valer personalmente*, necesitan (*müssen*) acabar con su propia condición de existencia anterior, que constituye al mismo tiempo la de toda la sociedad hasta el momento, con el trabajo [asalariado; A. H.]. Se hallan también, por tanto, en contraposición directa con la forma que los individuos han venido considerando, hasta

---

<sup>130</sup> MARX, *La ideología alemana*, cit., p. 90. También en esta referencia resulta evidente que la idea de las necesidades radicales se desprende de la *segunda* teoría de la contradicción de Marx.

ahora, como sinónimo de la sociedad en su conjunto, con el Estado, y *necesitan (müssen) derrocar el Estado*, para imponer su personalidad». <sup>131</sup> Es necesario observar que en el párrafo referido aparece dos veces la expresión «necesitan» (*müssen*) y siempre con particular énfasis. La necesidad, sin embargo, no es la de las «leyes naturales objetivamente económicas», sino aquella de la *actuación subjetiva*, de la acción colectiva, de la praxis.

La convicción de que las necesidades radicales nacen de algún modo del trabajo constituye un hilo conductor de la obra de Marx. Tal motivo se expresa en forma de plustrabajo (el que se ejecuta por sí mismo) convertido en necesidad <sup>132</sup> o en forma de tiempo libre, que aumentando hace emerger las necesidades radicales (y con ellas la necesidad de mayor tiempo libre), o bien bajo la forma de necesidad de universalidad, que, establecida con la producción en masa, no es susceptible de satisfacción en el seno del capitalismo.

La necesidad de tiempo libre constituye según Marx una necesidad *elemental* porque supera en todo momento los límites de la alienación. En el volumen primero de *El Capital* —y también en otros lugares— la lucha por el incremento del tiempo libre (es decir, por la reducción del tiempo de trabajo) forma parte de *la óptica de la lucha de clases proletaria*. «Nos encontramos, pues, ante una '*antinomía*', ante dos derechos encontrados, sancionados y acuñados ambos por la ley que rige el cambio de mercancías. *Entre derechos iguales y contrarios, decide la fuerza*. Por eso, en la historia de la producción capitalista, '*la reglamentación de la jornada de trabajo*' se nos revela como una '*lucha*' que se libra '*en torno a los límites de la jornada*'; lucha ventilada entre el capitalista universal, o sea, la '*clase capitalista*' de un lado, y de otro el obrero universal, o sea, la

---

<sup>131</sup> *Ibid.*, p. 90.

<sup>132</sup> MARX, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, cit, vol. I, p. 283 Cfr.

'clase obrera'.»<sup>133</sup> Mientras la lucha de clases aparece dirigida por los intereses particulares del proletariado, la lucha por el tiempo libre los trasciende, conteniendo por principio la «conformidad con relación al género» (*Gattungsmässigkeit*). Marx llama arrogantemente la atención sobre el hecho de que cuando se pregunta a los trabajadores, en el curso de una «encuesta» sociológica, si desean mayor salario o más tiempo libre, la inmensa mayoría optará *por esto último*. Evidentemente Marx no niega que también la lucha por el tiempo libre puede permanecer dentro del marco del capitalismo, pero son precisamente las leyes que regulan el cambio de mercancías las que hacen emerger «derechos iguales», entre los cuales decide la fuerza. Al mismo tiempo, como hemos dicho, está convencido de que el capitalismo, *a partir de un cierto momento*, ya no es capaz de acortar el tiempo de trabajo: la necesidad de tiempo libre se convierte entonces *por principio* en una necesidad radical, cuya satisfacción sólo es posible trascendiendo el capitalismo. En relación con la necesidad de libertad, el carácter de las «necesidades radicales» emerge de un modo particularmente expresivo: ésta es producto del propio capitalismo, de su carácter antinómico, pertenece incluso a su mismo funcionamiento. (La reducción del tiempo de trabajo obliga a los capitalistas al incremento constante de la productividad, al predominio de la plusvalía relativa frente a la absoluta, lo cual en el fondo representa una *propiedad específica* de la producción capitalista de plusvalía.) Al mismo tiempo la propia necesidad moviliza a la clase obrera a trascender el capitalismo.

Lo mismo puede decirse de la necesidad de *universalidad*. En *La ideología alemana* se subraya el carácter imperativo. La necesidad de universalidad *debe* realizarse, puesto que sólo los hombres que se han adueñado de la necesidad (y de la capacidad) de universalidad son capaces de una revolución total: «...*la propiedad privada sólo puede abolirse* bajo la condi-

---

<sup>133</sup> MARX, *El Capital*, cit, vol. I, p. 180.

ción de un desarrollo omnilateral (*allseitigen*) de los individuos, precisamente porque el intercambio y las fuerzas productivas con que se encuentren sean omnilaterales y sólo puedan asimilarse *por individuos dotados de un desarrollo también omnilateral*, es decir, en el ejercicio libre de su vida». <sup>134</sup> Pero en *Miseria de la filosofía* Marx ya no habla de deber. La necesidad de universalidad se ha realizado ya en el capitalismo, la «necesidad radical» de trascender el capitalismo «*existe*» ya: «Lo que caracteriza a la división del trabajo en la fábrica mecanizada es que en ella el trabajo ha perdido todo su carácter de especialidad. Pero desde el momento en que se detiene todo desarrollo especial, *comienza a hacerse sentir la necesidad de universalidad, la tendencia hacia un desarrollo integral del individuo.*»? <sup>135</sup>

Marx expone idéntico pensamiento en el volumen primero de *El Capital* Las «máquinas» que dominan en la sociedad capitalista hacen indispensable el desarrollo de la universalidad de las capacidades, bien que en esta sociedad se imponga como ley natural. Sin embargo, la división capitalista del trabajo «obstaculiza» el desarrollo de la universalidad, para cuya realización, ya no como ley natural que se impone a espaldas de los hombres, la clase obrera debe conquistar el poder político y superar la división del trabajo. «Pero si al presente los cambios del trabajo únicamente se imponen como una ley natural arrolladura y *con la ciega eficacia destructora propia de una ley natural* que choca en todas partes con barreras, la gran industria, a vuelta de sus catástrofes, erige en cuestión de vida o muerte la diversidad y el cambio en los trabajos, obligando, por tanto, a reconocer como ley general de la producción social (...) la mayor multiplicidad de los obreros. Convierten en cuestión de vida o muerte el sustituir esa monstruosidad que supone una mísera población obrera disponible, mantenida en reserva para las variables necesidades de explotación del capital por la disponi-

---

<sup>134</sup> MARX, *La ideología alemana*, cit, p. 526

<sup>135</sup> MARX, *Miseria de la filosofía*, cit, pp. 200-201.

bilidad absoluta del hombre para las variables exigencias del trabajo; el sustituir al individuo parcial, simple instrumento de una función social de detalle, por el individuo desarrollado en su totalidad, para quien las diversas funciones sociales no son más que otras tantas manifestaciones de actividad que se turnan y revelan (...) No cabe duda de que la conquista *inevitable* del poder político por la clase obrera conquistará también para la enseñanza tecnológica el puesto teórico y práctico que le corresponde en las escuelas del trabajo. Tampoco ofrece duda de que la forma '*capitalista*' de la producción y las condiciones económicas del trabajo que a ella corresponden se hallan en *diametral oposición* con esos fermentos revolucionarios y con su meta: '*la abolición de la antigua división del trabajo*'.»<sup>136</sup>

Sin duda Marx suscita aquí el problema de las necesidades radicales sólo *en uno de sus aspectos*, entendiéndolo de un modo más restrictivo que en los párrafos citados precedentemente. Pero el Marx maduro no considera tan sólo las necesidades radicales desde este punto de vista. Se ocupa del *mismo* problema, en relación con la disolución de la familia, apenas una página después del párrafo citado, donde afirma que el capitalismo disuelve la forma familiar germano cristiana: «...la existencia de un personal obrero combinado, en el que entran individuos de ambos sexos y de las más diversas edades — aunque hoy, en su forma primitiva y brutal, *en que el obrero existe para el proceso de producción y no éste para el obrero*, sea fuente apestosa de corrupción y esclavitud—, bajo las condiciones que *corresponden* a este régimen se trocará *necesariamente* en fuente de progreso humano»?<sup>137</sup>

Pero sería erróneo pensar que el Marx de la madurez pone en relación la estructura de las necesidades radicales *exclusivamente* con la moderna producción industrial. La idea de las necesidades radicales tiene en los *Grundrisse* carácter más

---

<sup>136</sup> MARX, *El Capital, cit.*, vol. I, pp. 408-409.

<sup>137</sup> *Ibid.*, vol. I, p. 410



*general'*. Marx sostiene que la propia *alienación capitalista* hace surgir precisamente en la *consciencia* de la alienación, las necesidades radicales. «El material que ella elabora<sup>138</sup> es material 'ajeno'\ también el instrumento es instrumento 'ajeno'\ su trabajo aparece meramente como un accesorio de ellos en cuanto sustancia, y por ende se objetiva en algo que no les pertenece. Y aun el propio trabajo vivo se presenta como 'ajeno' frente a la capacidad viva de trabajo (...). La capacidad de trabajo se comporta ante el trabajo como ante algo ajeno, y si el capital quisiera pagarle 'sin' hacerla trabajar, aceptaría de buena gana tal negocio. De modo que su propio trabajo le es tan ajeno —lo es también por su orientación, etc.— como el material y el instrumento. En consecuencia, también el producto se le presenta como una combinación de material ajeno, instrumento ajeno y trabajo ajeno: como *propiedad ajena* (...) *El reconocimiento* de que los productos son propiedad suya y *la condena de esa separación respecto a las condiciones de su realización* —separación a la que tiene por ilícita y compulsiva—, constituyen una consciencia *inmensa*, producto ella misma del modo de producción que se funda en el capital. Esa consciencia *Knell to its doom* [dobla (a muerto) anunciando su perdición], así como al volverse conscientes los esclavos de que "no pueden ser propiedad de un tercero", al volverse conscientes como personas, la esclavitud ya sólo sigue vegetando en una existencia artificial y ya no puede subsistir como base de la producción.»<sup>139</sup>

Los *diversos* aspectos de la concepción marxiana aparecen aquí de un modo claro e inequívoco:

1. El capitalismo comporta una sociedad antinómica, su esen-

---

<sup>138</sup> Marx se refiere aquí a la *fuerza de trabajo* subjetiva, y no a los trabajadores

<sup>139</sup> MARX, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, cit., vol. I, pp. 423-424

cia es la alienación. La riqueza del género y la pobreza del individuo se fundamentan y se reproducen recíprocamente. Es la antinomia del *devenir universal* de la *producción de mercancías*. (Al inicio del párrafo citado Marx escribe: «el haber-llegado-a-ser capital, del valor y el trabajo vivo como valor de uso que meramente se le contrapone —de tal modo el trabajo vivo se presenta como simple recurso para valorizar el trabajo objetivado, muerto (...) como resultado la riqueza producida se presenta como ajena, y como propio tan sólo el haber producido la indigencia de la capacidad viva del trabajo».<sup>140</sup>

2. La sociedad capitalista como totalidad, como «cuerpo social» no produce sólo la alienación, sino también la *consciencia de la alienación*, dicho en otras palabras, las necesidades radicales.

3. Esta consciencia (las necesidades radicales) la genera el capitalismo *necesariamente*.

4. A su vez, esta consciencia (el conjunto de las necesidades radicales) trasciende al capitalismo en su ser y a través de su desarrollo *hace imposible* que la base de la producción continúe siendo capitalista. La necesidad de resolver la antinomia y la acción correspondiente se constituyen, en consecuencia, en el deber colectivo, en la «consciencia clara»\*

Esta «consciencia clara» es inequívocamente el *mismo* concepto de «consciencia» atribuida, categoría central en *Historia y consciencia de clase* de György Lukács. Aunque Marx no lo indica aquí, es indudable que la «consciencia clara» no consti-

---

<sup>140</sup> *Ibíd.*, vol. I, p. 422.

\* Marx escribe *enormes Bewusstsein*, utilizando de este modo una forma latinizada no demasiado usual que acentúa si cabe el énfasis de la expresión. Quizás ganara en precisión traducida por «*consciencia plena*» (cfr. «Tener plena consciencia de...»; también Engels en *Anti-Dühring*). Los traductores ingleses se inclinan por remarcar el matiz restrictivo del término y sugieren «conciencia que rebasa sus propios límites». (*N. del T.J*)

tuye la «consciencia empírica» de la clase obrera. (La intuición de Lukács resulta claramente demostrada si tenemos en cuenta que él todavía no conocía los *Grundrisse* durante el período de elaboración de *Historia y consciencia de clase*) La «consciencia clara» no es la consciencia de la miseria ni tampoco de la pobreza *sensu strictu*: las necesidades que de ella se derivan (o que constituyen su base) no están dirigidas hacia una «mayor posesión» ni tampoco a un salario más elevado o hacia una «vida mejor». Es la simple consciencia de la alienación, el reconocimiento de que las relaciones sociales están extrañadas, de lo que se sigue (o constituye su base) la necesidad de *superar la alienación*, de transformar de modo revolucionario las relaciones sociales y de producción extrañadas y *en general* la necesidad de crear relaciones no alienadas.

Hasta el momento la historia no ha dado respuesta a la pregunta de si la sociedad capitalista produce *realmente* esa «consciencia clara» (que Marx indudablemente tuvo que «*construir*», porque en su tiempo no *existía*).

## V. El «sistema de necesidades» y la sociedad de los «productores asociados»

El análisis marxiano de la sociedad de los «productores asociados» está basado *filosóficamente* en el concepto de *sistema de necesidades*. Desde un punto de vista filosófico las necesidades concretas no pueden ser analizadas particularmente en cuanto que no existen necesidades ni *tipos de necesidades* aislados: cada sociedad tiene un sistema de necesidades propio y característico que de ningún modo puede ser determinante para criticar el que corresponde a otra sociedad. «El *sistema de necesidades*, ¿se funda por entero en la estima o en toda la organización de la producción? Por lo general, las necesidades nacen directamente de la *producción* o de un *estado de cosas* basado en ella.»<sup>141</sup> Recuerdo aquí brevemente la descripción marxiana del sistema de necesidades desarrollado por el capitalismo (del cual ya he hablado en el segundo capítulo). La estructura de las necesidades se reduce a la necesidad de poseer, que subordina a sí todo el sistema. Todo ello se explicita en los miembros de la clase dominante como necesidad de incrementar cuantitativamente las necesidades de un mismo tipo y los objetos de su satisfacción, mientras que en la clase obrera se manifiesta como reducción a meras necesidades vitales, esto es, a las «necesidades naturales» y a su satisfacción. Las necesidades cualitativas son cuantificadas, de necesidades-fin se convierten en necesidades-medio y viceversa. Dado que

---

<sup>141</sup> MARX, *Miseria de la filosofía, cit.*, p. 71.

necesidades de cualidad heterogénea no pueden desarrollarse, los placeres de los hombres aparecen como «burdos» y «brutales» y algunas de sus necesidades se «inmovilizan». En las relaciones interhumanas predominan las relaciones de interés.

Producción, relaciones de producción, relaciones sociales y sistema de necesidades constituyen, como sabemos, momentos distintos pero que se fundamentan recíprocamente de una misma formación social. La estructura de las necesidades es una estructura orgánica inherente a la formación social en su conjunto; la de la sociedad capitalista, por consiguiente, pertenece sólo y exclusivamente a *ella*, por lo cual no puede desarrollar un papel determinante en la crítica de cualquier otra sociedad en general y menos todavía de la de los «productores asociados». Esta sociedad constituye efectivamente lo *opuesto* no sólo de la sociedad capitalista, sino de *toda* sociedad civil (*zivilisierten gesellschaft*) que haya existido hasta ahora, es la primera sociedad no alienada, constituye el «reino de la libertad».

Pero si un sistema de necesidades es específico de una determinada formación social, ¿cómo pueden surgir las fuerzas subjetivas destinadas a transformar la sociedad existente? Toda sociedad (civilizada) es una *sociedad de clases*, basada en la división del trabajo y en la que también el sistema de necesidades aparece «dividido». Las clases explotadas no pretenden en general más que una mejor satisfacción de las necesidades que les han asignado. Pero las propias masas explotadas se hacen conscientes (en diversas condiciones históricas) de la oposición existente entre su sistema de necesidades y el de las clases dominantes. Quieren eliminar entonces todo lo que obstaculiza la satisfacción de sus necesidades, y generalizar su sistema de necesidades, es decir, hacer realizables en su provecho, para sí, determinados momentos del sistema de las clases dominantes. Se llega así o a la transformación del orden social, o a la completa ruina de las fuerzas productivas. En el

primer caso se constituye una *nueva clase dominante* (y el surgimiento del estado burgués es el ejemplo clásico de ello), en el segundo caso la sociedad no *puede* funcionar. (Como se desprende del párrafo citado de los *Grundrisse*, Marx interpreta la caída del imperio romano precisamente en este segundo sentido.)

Pero las necesidades que trascienden el presente *no son necesidades radicales*. *De hecho la necesidad no trasciende la totalidad, sino sólo la «división» del sistema de necesidades*. La necesidad del esclavo de ser un hombre libre no es nada nuevo, dado que la sociedad que lo esclaviza es una sociedad de hombres libres. Como tampoco es nueva la necesidad de la burguesía de tomar el poder político: expresa simplemente la exigencia de satisfacer para sí una necesidad ya existente para otros y es condición decisiva para su satisfacción incontrastada. Las necesidades radicales de la clase obrera creadas por el capitalismo son, sin embargo, *per definitionem* distintas. Son de tal naturaleza que no pueden ser jamás satisfechas en la sociedad existente. (El ser de la burguesía es tan alienado como el del proletariado.)

En consecuencia, las necesidades radicales conducen *exclusivamente* a la completa *reestructuración* del sistema de necesidades; sobre esto Marx no tiene duda alguna. El sistema de necesidades capitalista pertenece al capitalismo; a pesar de ello es precisamente esta sociedad «pura» la que desarrolla las fuerzas productivas hasta el punto de superar la división del trabajo; asimismo puede crear, y crea, necesidades pertenecientes a su *ser* pero no a su *sistema de necesidades*. Por ello sólo las necesidades radicales pueden motivar que los hombres para satisfacerlas realicen una formación social *radicalmente* distinta de la precedente, cuyo sistema de necesidades —radicalmente nuevo— se diferenciará de los pasados.

Es absurdo, por consiguiente, juzgar sobre la base de la estruc-

tura *actual* de las necesidades el sistema de necesidades *presupuesto* por Marx para la sociedad de los «productores asociados». Sin el concepto de reestructuración, afirmar que el trabajo e incluso la plusvalía se convierten en necesidad vital es simplemente incomprensible. Para Marx, la *completa* reestructuración del sistema de necesidades en el comunismo es *conditio sine qua non* para todas las consideraciones que se refieren a la sociedad futura. Ya en los *Manuscritos de economía y filosofía* de 1844 se lee que incluso los «sentidos» del hombre «socializado» serán distintos de los actuales; en los *Grundrisse* en relación con el desarrollo de la riqueza de la vida humana en el tiempo libre, Marx escribe: «El tiempo libre —que tanto es tiempo para el ocio como tiempo para actividades superiores— ha transformado a su poseedor, *naturalmente*, en otro sujeto...»<sup>142</sup> A Marx le parece «natural» la reestructuración radical de las necesidades, de las capacidades y de los sentidos. Pero dado que también la «sociedad de los productores asociados» representa una totalidad, una «formación social» como toda otra sociedad, el *mecanismo de sus funciones* y la estructura radicalmente nueva de las necesidades se fundamentan *recíprocamente*. Por consiguiente, el nuevo sistema de necesidades sólo es comprensible en relación con el funcionamiento del nuevo «cuerpo social», así como el funcionamiento de la totalidad de la nueva «formación» social sólo es comprensible con respecto al nuevo sistema de necesidades.

La «sociedad de los productos asociados» constituye, así pues, la sociedad en la que son satisfechas las necesidades radicales, para construir en torno a ellas una nueva estructura de necesidades: se trata, por consiguiente, de una sociedad en la

---

<sup>142</sup> MARX, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, *cit.*, vol. II, p. 436. La exigencia de discutir más a fondo este problema se presenta en Marx a propósito de las necesidades «naturales» y «de lujo», es decir, de la superación de su oposición. «¿Pero cuál es el lugar en el que son tratados los problemas concernientes al *sistema de necesidades?*....» (*ibíd.*, vol. II, p. 17)

que se realizan y se *superan* asimismo *la filosofía y la teoría radicales*<sup>143</sup>

El sistema de necesidades del comunismo debe ser afrontado desde dos diversas perspectivas, a saber, respecto de las necesidades *materiales y no-materiales* y respecto de sus *relaciones* en el seno de una *misma* estructura de necesidades. Entiendo por necesidades materiales las necesidades para cuya satisfacción deben ser *producidos y reproducidos continuamente* objetos y medios (utilizados en el consumo y en el consumo productivo). Por el contrario, son de naturaleza no-material aquellas necesidades para cuya satisfacción no son necesarios objetos producidos mediante el intercambio orgánico con la naturaleza, o más en general «productos».<sup>144</sup> La distinción entre los dos aspectos descritos no es arbitraria dado que se basa en una distinción esencial efectuada por Marx: la esfera de la producción es, en su criterio, el ámbito que permanecerá como «reino de la necesidad»; sobre él se fundamenta el «reino de la libertad» que subordina la producción a sus propios objetivos. Las necesidades que sólo es posible satisfacer a través de instituciones (nos referimos una vez más a la satisfacción social y comunitaria de las necesidades) son en parte de naturaleza material, porque absorben medios materiales, pero en parte no lo son, puesto que son satisfechas mediante la actividad humana (Marx aduce como ejemplos las escuelas y los hospitales). La necesidad de instituciones públicas es tam-

---

<sup>143</sup> Naturalmente, no se entiende la superación de la filosofía *tout court* sino de la filosofía radical, que debe *penetrar* en las masas para convertirse en una fuerza material. Esto quedará más claro a continuación.

<sup>144</sup> Sé bien que ambos conjuntos no son «puros». Para la satisfacción de la necesidad del arte es también de algún modo necesaria la producción: las casas deben ser construidas, los libros impresos. Pero la necesidad del arte *en cuanto tal* no es satisfecha ni por la casa ni por el libro, sino por la *obra de arte* que —como objetivación— no pertenece a la esfera de la producción.



bién en parte de naturaleza material (por ejemplo, la construcción de viviendas) y en parte no (prestación de servicios de naturaleza no material). Para Marx, al menos en la «segunda fase» del comunismo, ello es natural porque deja de existir la contraposición constituida por el capitalismo entre trabajo productivo e improductivo, puesto que ya no existe ni intercambio ni valor de cambio, dado que la fuerza de trabajo no se presenta como mercancía, etc. La categoría de «tiempo de trabajo socialmente necesario» únicamente será interpretable con respecto al proceso de producción material. (El concepto de «tiempo de trabajo socialmente necesario» no es aplicable a ninguna actividad «libre», la práctica médica, la enseñanza, la planificación, ni tampoco a actividades científicas o artísticas.) En efecto, todo lo dicho no es válido para la «primera fase del comunismo», en cuanto que la división tiene lugar habitualmente *en razón del trabajo*, por lo cual el «tiempo de trabajo socialmente necesario» debe ser medido evidentemente en cada actividad laboral. Sobre este punto Marx no proporciona ideas detalladas limitándose simplemente a observar que en esa fase debe todavía prevalecer un idéntico derecho para hombres distintos; el sistema del derecho de la sociedad burguesa. Nosotros mismos no podemos imaginarnos semejante especie de mecanismo sin relaciones mercantiles y dinero. En los célebres diez puntos del *Manifiesto del Partido Comunista* (medidas necesarias para fundar la primera fase del comunismo) no se hace ninguna referencia a la superación de la producción de mercancías, se habla solamente de «...medidas que desde el punto de vista económico parecerán insuficientes e insostenibles, pero que en el curso del movimiento se sobrepasarán a sí mismas y serán indispensables como medio para transformar radicalmente todo el modo de producción». <sup>145</sup> Dado que a los ojos de Marx y Engels ese paso parece inevitable, no toman en

---

<sup>145</sup> MARX-ENGELS, *Manifiesto del Partido Comunista*, en *Obras Escogidas*, cit., vol. I, p. 38.

consideración el problema *efectivo*. Asimismo tampoco resulta claro si la realización de la primera fase del comunismo comporta de igual modo la superación de la producción de mercancías, o si ésta será una característica de la segunda fase; además, tampoco Marx y Engels profundizan en las modalidades de la transición y se limitan a la confrontación de «tipos ideales». Puesto que nosotros analizamos la teoría de la necesidad en Marx, podemos actuar únicamente con esos «tipos ideales». Estamos obligados por consiguiente a excluir un problema tan relevante para nosotros en la actualidad como el de la transición y a desistir del análisis de su modelo —más precisamente, de sus modelos. (Naturalmente la transición puede requerir siglos.) Es necesaria todavía una limitación más: dado que estamos analizando la teoría de la necesidad en Marx, consideraremos el modelo de los «productores asociados» tan sólo desde ese punto de vista omitiendo los demás aspectos, por importantes que ellos sean.

Para analizar plausiblemente las relaciones de las necesidades con la producción material y sus resultados, debemos considerar también, *cuál* es el papel de la producción material en la imagen marxiana de la «sociedad de los productores asociados». Debemos examinar las siguientes particularidades:

- a) ¿Se desarrolla la producción?
- b) ¿En qué medida el desarrollo de la producción representa el crecimiento de la «riqueza social»?
- c) ¿Existe división del trabajo?
- d) ¿Existen o no trabajo necesario y plusvalía?
- e) ¿Cuáles son las proporciones entre producción de bienes de consumo inmediato por un lado y medios de producción de bienes indispensables para la «satisfacción social de las necesidades» por otro?

A) Respecto de la primera pregunta la respuesta de Marx es inequívocamente afirmativa. La sociedad del futuro es también la sociedad de la riqueza material, que continúa creciendo. Esta noción se halla prácticamente en *todas* las obras de Marx, y como muestra citemos un solo ejemplo. En el tercer volumen de las *Teorías sobre la plusvalía*<sup>146</sup> describe las dos alternativas para incrementar el *disposable time*. Una vía es la de producir mayor riqueza en la *mitad* del tiempo actual de trabajo medio; la otra posibilidad comporta la reducción a la mitad del tiempo de trabajo de tal manera que esa mitad vaya dirigida a la satisfacción de las *actuales* «necesidades necesarias». Marx considera un error teórico y una falta de claridad mental la confusión entre ambas alternativas y se declara explícitamente a favor de la primera.

Fundamento del desarrollo de la producción será sólo en el futuro el extraordinario crecimiento proporcional del *capital fijo*, efectivamente posible porque el aumento de la producción se mantendrá independiente de la valoración. El aumento de la parte de capital fijo a niveles inalcanzables en el capitalismo es garantía del hecho de que la producción material requiere cada vez menos *trabajo vivo*. Únicamente así será posible reducir ininterrumpidamente el tiempo de trabajo manteniendo constante el crecimiento de la producción, lo cual no significa el predominio del trabajo muerto sobre el trabajo vivo (dado que no existe ninguna relación de capital); por el contrario, el trabajo vivo prevalecerá sobre el muerto.

La idea del progreso infinito de la producción material caracteriza inequívocamente el pensamiento de Marx; sus ideas sobre el *ritmo* del incremento de la producción son, sin embargo, más de una vez contradictorias. Por una parte, Marx supone que el capitalismo alcance un punto de estancamiento del desarrollo

---

<sup>146</sup> MARX, en MEW, 26, p. 252.

de las fuerzas productivas (en particular del aumento del capital fijo), a consecuencia de lo cual el ritmo de producción material de la sociedad de los «productores asociados» debería ser más rápido —al menos en relación con la situación del capitalismo tardío. Pero por otra parte, el incremento del ritmo de producción material, del cual volveremos a ocuparnos, queda determinado por las necesidades de los «productores asociados», *dirigidas éstas cada vez con menor frecuencia a bienes de consumo materiales*— paralelamente a la riqueza creciente. Se plantea con esto una nueva estructura de las necesidades de importancia decisiva. En la nueva estructura de las necesidades Marx opera con una especie de «modelo de saturación»: los bienes de consumo materiales (que sirven para el consumo inmediato) deberían tener un papel cada vez más restringido en la estructura de las necesidades individuales; en todo caso su *incidencia* se reduciría. *Otras necesidades*, y no la *misma producción*, deberían limitar tales necesidades, puesto que la producción no las supera sino que se dirige hacia ellas. En razón del modelo citado es inconcebible en efecto que el surgimiento de nuevas necesidades materiales (la «producción» de nuevos tipos de necesidades) se derive de la *misma producción*. Todo ello debería conducir a una *disminución* del ritmo de incremento de la producción —a más tardar después de lograr cierto grado de riqueza.

Marx cree reconocer ya ese «cambio de estructura» en las «necesidades radicales» del proletariado contemporáneo, como se desprende también de sus observaciones acerca de la tesis del ideólogo del proletariado Galiani. Sabemos que la tesis fundamental de Galiani afirma que «la verdadera riqueza (...) es el hombre». Marx, aprobatoriamente, añade: «El mundo objetivo en su totalidad, el "mundo de los bienes" es asumido aquí como un simple momento (...) de la productividad social del hombre.»<sup>147</sup>

---

<sup>147</sup> *Ibíd.*, p. 263

B) Llegamos de este modo al segundo problema, a saber, en qué medida el desarrollo de la producción representa el crecimiento de la «riqueza social».

De esta pregunta se pueden diferenciar dos problemas distintos (aunque en la exposición se presenten por lo general juntos) 1. En qué medida *el trabajo* puede ser considerado como fuente de riqueza material. 2. En qué medida la *producción* —y la riqueza material que en ella se realiza— puede ser considerada la única fuente de riqueza general.

1. Con respecto a la primera pregunta Marx tiene preparadas *diversas* respuestas que consideraremos a continuación; por el momento téngase presente que para Marx las dos preguntas citadas anteriormente son *por principio* completamente superables. Sobre todo porque la fuente de los *valores de uso* (la riqueza de valores de uso constituye en efecto la riqueza material *propiamente dicha*) es trabajo *más naturaleza* y no únicamente trabajo.<sup>148</sup>

El considerar que la fuente de riqueza material es solamente el trabajo es propio de la sociedad *burguesa*, en la cual domina la contraposición entre valor de uso y valor de cambio encarnada en la producción de mercancías. (En las *Teorías sobre la plusvalía* Marx acusa a ciertos críticos de Ricardo de permanecer anclados en el sistema de categorías de la sociedad burguesa, dado que consideran el trabajo como única fuente de riqueza incluso cuando sacan de ello consecuencias opuestas a las de Ricardo.) Todavía más importante es el hecho de que Marx sostenga una concepción del trabajo según la cual en la «sociedad de los productores asociados» el trabajo llevado a cabo en la producción se reduce al mínimo y deja incluso de existir. Por consiguiente, parece absurdo reconocer en el trabajo la

---

<sup>148</sup> Un análisis radical de este problema se halla también en la *Crítica del Programa de Gotha*.

fuerza de la riqueza (material) y *medirla en función del tiempo de trabajo*. A lo largo del desarrollo de esta posición Marx acepta —aunque con algunas reservas— el razonamiento del autor del opúsculo *Source and Remedy* pero ello no significa que no sea ésta *su propia* postura. Sin embargo, quiero subrayar que se trata sólo *una* de las condiciones de Marx, lo que demuestra al menos que a sus ojos los *Statements* «el trabajo es la fuente de la riqueza material» y «la producción es la fuente de la riqueza material» son distintos y claramente diferenciables.

A este propósito quiero aducir también los *Grundrisse*: «El trabajo ya no aparece como recluso en el proceso de producción, sino que más bien el hombre se comporta como supervisor y regulador con respecto al proceso de producción mismo. (...) El trabajador ya no introduce el objeto natural modificado, como eslabón intermedio, entre la cosa y sí mismo, sino que inserta el proceso natural, al que transforma en industrial, como medio entre sí mismo y la naturaleza inorgánica, a la que domina. Se presenta al lado del proceso de producción, en lugar de ser su agente principal. En esta transformación lo que aparece como el pilar fundamental de la producción y de la riqueza no es ni el trabajo inmediato ejecutado por el hombre ni el tiempo que éste trabaja, sino la apropiación de su propia fuerza productiva general, su comprensión de la naturaleza y su dominio de la misma gracias a su existencia como cuerpo social; en una palabra, el desarrollo del individuo social. (...) Tan pronto como el trabajo en su forma inmediata ha cesado de ser la gran fuente de la riqueza, el tiempo de trabajo deja, y tiene que dejar, de ser su medida y por tanto el valor de cambio deja de ser la medida del valor de uso.»<sup>149</sup>

Prescindamos aquí del hecho de que Marx identifique valor y valor de cambio, conceptos que por el contrario distingue rigurosamente en *El Capital*, donde actúa con otra concepción del

---

<sup>149</sup> MARX, *Elementos fundamentales...*, cit., vol. II, p. 228.

trabajo (de la que forma parte necesariamente la medida del tiempo de trabajo). Analicemos este párrafo tan sólo desde nuestro punto de vista. La «sociedad de los productores asociados» aparece como una sociedad en la que el trabajo es ejecutado por las máquinas, en la cual, por consiguiente, predomina completamente el «capital fijo» y en la que —al menos en el proceso de producción material— la fuerza de trabajo sólo es utilizada como «vigilante y regulador». En expresión moderna, Marx presupone la completa automatización. Crece así extraordinariamente la importancia de un determinado tipo de trabajo, el trabajo científico, o, como Marx escribe, el «trabajo general». Pero el trabajo científico no es un trabajo inmediatamente productivo, sino que constituye la actividad del *general intellect* consistente sobre todo en planificar, proyectar, construir, etc. A ella no es aplicable el concepto de «tiempo de trabajo socialmente necesario». Resumiendo: la riqueza material viene proporcionada todavía por la producción, pero no por el trabajo productivo en el sentido propio del término. Lo cual determina la hegemonía del trabajo intelectual sobre el denominado trabajo «físico».

2. La otra pregunta es si sólo la *producción* es fuente de riqueza de la sociedad. Marx responde *siempre* e inequívocamente que no. La riqueza material —realizada con la producción— no es y no puede ser más que *condición* para la riqueza general de la sociedad. La *verdadera* riqueza de la sociedad se realiza a través de la libre manifestación de los individuos sociales, a través de su actividad y de su sistema de necesidades cualitativamente múltiples. La *verdadera* riqueza del hombre y de la sociedad no se constituye en el tiempo de trabajo sino en el *tiempo libre*. Precisamente por esto la riqueza de la sociedad de los «productores asociados» no es mensurable en tiempo de trabajo, sino en *tiempo libre*. Quisiera aquí hacer referencia no ya a los conocidos párrafos de los *Grundrisse*, sino al tercer volu-

men de las *Teorías sobre la plusvalía*: «El tiempo de trabajo [*labour*], aun a pesar de que el valor de valor de cambio es suprimido, 'sigue siendo' la sustancia creadora de la riqueza y la medida de los 'costos' que exige su producción. Pero el tiempo libre, el tiempo de que se dispone es la riqueza misma, tanto para el disfrute de los productos como para la libre actividad que no está determinada, como el trabajo, por la constricción de un objetivo exterior que hay que cumplir, cuyo cumplimiento constituye una necesidad natural, un deber social, o como se quiera decir.»<sup>150</sup>

*Ambas* soluciones, aunque distintas, presuponen un cambio de la estructura de las necesidades, que trata de estimular en los individuos la necesidad de mayor *tiempo libre* (y en él de «actividad libre») más que de un ulterior incremento de la producción de bienes y de riqueza material (no existe tal nivel de producción que no pueda ser superado —en perjuicio del tiempo libre—). En ambas concepciones se sitúa la profunda convicción de que en la «sociedad de los productores asociados» existen otras necesidades (cualitativamente distintas) que ponen límite a las necesidades.<sup>151</sup>

C) Además, la relación entre la producción material y la estructura de las necesidades en la sociedad de los «productores asociados» es función también de la *existencia o no de la división del trabajo* y, si existe, de *su naturaleza*.

1. Sin duda dejará de existir la *división social del trabajo* y con ella la división de la sociedad en explotadores y explotados, en una palabra la estructura de clases. Por consiguiente, deja también de existir la «repartición» del sistema de necesidades

---

<sup>150</sup> MARX, en MEW, 26. p. 253.

<sup>151</sup> Más adelante volveremos a ocuparnos del papel del «trabajo general» en estos modelos, así como del problema de la necesidad de tiempo libre.



en relación con el lugar ocupado en la división social del trabajo. El individuo ya no queda subordinado a ella, Aunque subsistirá cierta división del trabajo (en otro sentido del término) el individuo podrá elegir libremente el lugar que quiere ocupar y *en todo momento podrá renovar su elección*. Teóricamente también debería ser así en el capitalismo, pero *de facto* no lo ha sido nunca: la división social del trabajo subordina al hombre que en la práctica no ha podido elegir ningún otro trabajo que el *que se ha visto obligado a realizar* el «cambio» continuo de trabajo en el capitalismo no es consecuencia de una libre elección o de las «necesidades de desarrollo» del trabajador, sino que está subordinado a las necesidades de valorización del capital. Por el contrario, suponiendo que en la sociedad de los «productores asociados» debe existir cierta división del trabajo, elección y cambio de trabajo sólo dependerán de las «necesidades del desarrollo» del trabajador.

2. La *división entre trabajo manual e intelectual* quedará superada. Marx tenía diversas opiniones sobre las modalidades de este proceso. A una de ellas nos hemos referido ya: producción y trabajo se separan; el hombre «se sitúa junto al proceso de producción», toda actividad laboral (incluso la socialmente necesaria) se convierte en trabajo de tipo intelectual. La otra hipótesis de Marx es fundamentalmente diferente: en razón de ella (como veremos más adelante) toda especie de trabajo productivo queda reducida a trabajo simple. Pero también aquí el tiempo de trabajo debe reducirse hasta que la vida humana esté ocupada en su mayor parte por actividades intelectuales. Pero actividad intelectual que es también (al menos en parte) trabajo (requiere fatiga y ocupa el cerebro, nervios, fuerza, músculos —particularmente los dos primeros). En ambas especies de trabajo desaparece la contraposición entre *work* y *labour* que culmina en el capitalismo y es característica de la sociedad clasista.<sup>152</sup>

---

<sup>152</sup> Para la distinción (y contraposición) entre *Work* y *labour* véase el

Mientras que en el trabajo ejecutado durante el «tiempo de trabajo socialmente necesario» *work* dirige al *labour* (recorremos la última frase del párrafo citado de las *Teorías sobre la plusvalía*: el *labour* estará sometido a *finés externos*, pero —contrariamente a lo que sucede en el capitalismo— los hombres lo ejecutarán como «deber social»), esa división desaparecerá definitivamente en el trabajo como «actividad libre»: *work* se convierte en *labour puro*).

Pero si continúan existiendo trabajo manual y *labour* (ambos conceptos no son nunca asimilables y el de *labour* está presente en las dos concepciones) serán efectuados *por todos los hombres* y de este modo cada hombre tendrá tiempo —en *igual* cantidad— para la «libre actividad». De acuerdo con la primera concepción, la propia naturaleza del *labour* hará desaparecer la distinción entre trabajo manual e intelectual, mientras que esto no sucede en la otra. Sin embargo, respecto de los *individuos* particulares el pensamiento de Marx es coherente e inequívoco: *todo hombre tomará parte en la interacción de naturaleza y sociedad* (en otras palabras: mientras exista se realizará el trabajo físico, luego se «regulará» el funcionamiento del capital fijo) y *llevará a cabo un trabajo altamente desarrollado y puramente intelectual*. Este y sólo éste es el núcleo de la curiosa afirmación del joven Marx de que en el comunismo el hombre será pescador, cazador, pastor y crítico y no habrá pintores, sino simplemente hombres que entre otras cosas pinten. En consecuencia, según las previsiones de Marx, no existirán trabajadores especializados en actividades «puramente intelectuales» o «puramente manuales». Lo cual no implica que en el trabajo productivo, esto es, en el «control» de la producción, no exista alguna actividad específicamente intelectual. Significa «solamente» que la actividad especializada ejercida en la producción no «guía» las manifestaciones intelectuales del hom-

---

capítulo sobre el trabajo de mi libro *Sociología de la vida cotidiana*, ed. Península, Barcelona, 1977.

bre durante su «tiempo libre», no determina las formas elegidas para la realización de sí, ni tampoco expresa la negación de principio de la posibilidad individual de elegir una forma particular de ocupación del tiempo libre, sino únicamente el deber de participar a pesar de ello en el *labour*, en la ejecución del trabajo socialmente necesario o en la regulación y el control de la producción. Que Marx no diga si en las ocupaciones del tiempo libre se debe producir, suscita notables problemas teóricos. La concepción de la «medida de las necesidades», que trataremos más adelante, comporta que sólo el consumo material (el consumo inmediato y productivo), y no la «actividad libre», necesita producción material: lo que explica la facilidad con que para Marx pueden medirse las necesidades materiales y calcular su «media».

3. Hasta el momento el examen de la superación de las *diversas formas* de división del trabajo no aclara la superación de *cada especie* de división del trabajo. Marx afirma de modo inequívoco que en la «sociedad de los productores asociados» habrá cierta *división del trabajo sólo técnica*. Así, en *El Capital* se lee que toda la producción social funcionará como una sola fábrica, correspondiendo la división social del trabajo a la técnica de la fábrica. En el tercer volumen de las *Teorías sobre la plusvalía* Marx suscita en toda su concreción el problema de si la concentración del capital y el continuo crecimiento del capital fijo, factor por el cual es necesaria la división técnica del trabajo, producen también al mismo tiempo la necesidad de relaciones de producción capitalistas y de la división social del trabajo. A este respecto Marx polemiza con los teóricos que ponen en relación la especialización, consecuencia de la centralización, con las relaciones de producción capitalistas, «...la *división del trabajo* no (...) sería *igualmente* posible, si los *medios de producción perteneciesen a los obreros asociados* y su relación con los obreros fuese igual a la existente *in natura*, esto es, si los obreros se enfrentasen a los medios de producción como a

sus propios productos, a los elementos objetivados de su propia actividad.»<sup>153</sup> Lo que pretenden alcanzar los economistas burgueses con esa identificación es: «...justificar también "*tecnológicamente, la forma social específica*", es decir, la "*forma capitalista*" en la cual la relación entre el trabajo y las condiciones de trabajo se transforma, de modo que no son los obreros los que aprovechan las condiciones, sino las condiciones las que utilizan a los obreros...».<sup>154</sup>

Qué significa la presencia de la división técnica del trabajo para el trabajo del hombre, cómo puede garantizar la universalidad del hombre y si es posible en ella una especialización individual, son interrogantes a los que Marx tan sólo ha respondido de manera coherente en *El Capital* (soluciones contradictorias únicamente aparecen en forma aforística). Al decir que el hombre será al mismo tiempo pescador, cazador, pastor y crítico, Marx tiene presente una universalidad de sello goethiano, aunque no llegue a afirmar que el hombre deba ser un eterno dilettante; entiende más bien que el hombre podrá *elegir* entre actividades múltiples y, en cuanto a su calidad, radicalmente distintas. En *El Capital*, por el contrario, Marx afirma que todo trabajo se reducirá a trabajo simple, de fácil aprendizaje y ejecución. La perspectiva de la universalidad *no* significa aquí, al menos por lo que respecta al proceso de trabajo, que el hombre pueda elegir entre diversos campos, sino que en cualquier momento puede «cambiar» de trabajo sin una particular cualificación específica. En los *Grundrisse* la actividad del hombre que «se sitúa junto al proceso de producción» es verosímilmente compleja y requiere una cualificación: pero Marx no profundiza en esta concepción y es significativo que no la haya aplicado al análisis de la relación entre trabajo productivo y necesidades materiales. En efecto, la estructura de las necesidades esbozada en el modelo de los *Grundrisse* no puede ser la misma de

---

<sup>153</sup> *Ibíd.*, p. 269

<sup>154</sup> *Ibíd.* p. 271

*El Capital*, pero dado que aquí sólo analizo las posiciones explícitas de Marx, con respecto a este problema hay que atenerse a los argumentos de *El Capital*.

D) La validez de las categorías de «trabajo necesario» y «plus-trabajo» en la «sociedad de los productores asociados» e incluso la interpretación de la categoría de «trabajo socialmente necesario» dependen de un modo determinante del hecho de que Marx *identifique valor y valor de cambio* o por el contrario los diferencie. Hasta la *Contribución a la crítica de la economía política* (inclusive) tiende generalmente a identificarlos, pero más adelante los conceptos de valor utilizados son dos. El primero conserva el significado precedente: el valor se realiza exclusivamente en las relaciones de intercambio.<sup>155</sup> A la inversa, según la otra interpretación, el valor constituye una categoría social general (al menos en una economía racional); la ley del valor es una ley económica *general* que, como hemos visto, puede hallar la confirmación adecuada precisamente en la «sociedad de los productores asociados». (Recuerdo la argumentación del libro primero de *El Capital* en el que Marx demuestra que la «forma mística» de la mercancía no puede derivar ni del valor de uso ni del valor.)<sup>156</sup> A este propósito es también importante el párrafo de la *Crítica del Programa de Gotha* (1875) en el que Marx habla de cómo y cuándo puede realizarse el reparto conforme a las necesidades: afirma aquí *expressis verbis* que el valor sólo existe en la primera fase del comunismo, cuando los bienes todavía no pueden ser repartidos según las necesidades. Donde existe valor el reparto tiene lugar en función del trabajo. La primera fase del comunismo está caracterizada todavía por la igualdad del intercambio: se cambia trabajo igual por igual trabajo. El trabajo aún debe ser medido en razón del *tiempo de trabajo* (cuantitativa y cualitativamente se truecan

---

<sup>155</sup> Cfr., MARX, *El Capital*, cit, vol. I, p. 32.

<sup>156</sup> Cfr., *ibid*, vol. I, p. 37.

tiempos de trabajo iguales). Pero: «En el seno de una sociedad colectivista, basada en la propiedad común de los medios de producción, los productores no cambian sus productos; el trabajo invertido en los productos no se presenta aquí, tampoco, 'como valor' de esos productos.»<sup>157</sup> Se podría ampliar el razonamiento diciendo que el valor únicamente deja de existir en el primer *sentido del concepto*, lo cual está en contradicción con el hecho de que —según Marx— en la segunda fase del comunismo el trabajo se convierte en una *necesidad vital*. Nos encontramos frente a un evidente retorno a las ideas de los *Grundrisse*. En la *Crítica del Programa de Gotha*, al igual que en los *Grundrisse*, Marx delinea una «sociedad del bienestar» donde el trabajo se convierte en necesidad vital. Nótese la divergencia respecto de las *Teorías sobre la plusvalía*, donde por el contrario, de acuerdo con *El Capital*, el trabajo aparece en el mejor de los casos como «deber social», como algo completamente distinto de una «necesidad vital». En *El Capital* y en las *Teorías sobre la plusvalía* la producción en razón de las necesidades no está en correlación con el trabajo entendido como necesidad vital, sino con el trabajo como «deber social»: de ello se desprende necesariamente la teoría de la «pura preponderancia» de la ley del valor.

Aunque la *Crítica del Programa de Gotha* no contiene ninguna alusión al respecto, es verosímil que Marx escribiendo sobre el trabajo tuviese *in mente* un modelo similar al de los *Grundrisse*. De hecho, si es difícil pensar que el simple trabajo mecánico no cualificado se convierta en una «necesidad vital», mucho más sencillo es imaginarse el trabajo de control cualificado como necesidad vital efectiva del hombre «que se sitúa junto al proceso de producción». Y tanto más si pensamos que Marx no cita nunca la transformación del trabajo en «necesidad vital» cuando habla de la reducción del trabajo a trabajo simple, sino

---

<sup>157</sup> MARX, *Crítica del Programa de Gotha*, en *Obras Escogidas*, vol. II, p. 14.

que subraya que el trabajo continúa siendo el reino de la necesidad y que el reino de la libertad «comienza» fuera de él (en el tiempo libre).

Volvamos ahora a las categorías de «trabajo necesario», «plus-trabajo» y «trabajo socialmente necesario». Comencemos por los *Grundrisse*.

El *tiempo de trabajo necesario para la producción* tiene un papel de importancia, sobre todo si consideramos que debe *disminuir* cada vez más. No puede cumplir la función de *medida* porque cada trabajo será cualitativamente distinto (*incluso con respecto a los individuos particulares*) y por tanto no cuantificable. (Aquí no aparece la idea de la reducción a «trabajo simple».) «Economía del tiempo: a esto se reduce finalmente toda economía. La sociedad debe repartir su tiempo de manera planificada para conseguir una producción adecuada a sus necesidades de conjunto (...). Economía del tiempo y repartición planificada del tiempo del trabajo entre las distintas ramas de la producción resultan siempre la primera ley económica sobre la base de la producción colectiva. Incluso vale como ley en mucho más alto grado. Sin embargo, esto es esencialmente distinto de la medida de los valores de cambio (trabajos o productos del trabajo) mediante el tiempo de trabajo. Los trabajos de los individuos en una misma rama y los diferentes tipos de trabajo varían no sólo cuantitativamente sino también cualitativamente. ¿Qué supone la distinción puramente '*cuantitativa*' de los objetos? Su identidad *cualitativa*. Así, la medida cuantitativa de los trabajos presupone su igualdad cualitativa, la identidad de su '*cualidad*'.»<sup>158</sup>

No por casualidad se elude la reducción a «trabajo simple». En efecto, esa función, mientras los trabajos se dividen en simples y complejos, viene asumida por el *mercado*. Como es sabido, en *El Capital* no surgen problemas análogos: medir en razón

---

<sup>158</sup> MARX, *Elementos fundamentales...*, cit, vol. I, p. 101.

del tiempo de trabajo es posible incluso sin mercado, puesto que *cada trabajo constituye un trabajo simple*. Pero si como se desprende de los *Grundrisse* y también de la *Crítica del Programa de Gotha*, el trabajo previsto para el futuro no es cualitativamente distinto sólo para las diversas ramas de la industria, sino también para los individuos, en ese caso el «tiempo de trabajo socialmente necesario» no puede servir de medida. Quisiera añadir un ejemplo particularmente significativo: ¿cómo puede fijarse un tiempo de trabajo socialmente necesario en el campo de la ciencia, cómo se pueden confrontar sobre esa base tipos de actividad científica cualitativamente distintos?<sup>159</sup>

En el párrafo citado la producción material del futuro aparece para Marx ampliamente *racionalizada*, pero a su vez no nos ofrece ningún criterio o medida de esta racionalización, de la cual sólo es portador el *general intellect*, o sea, la capacidad de racionalizar de la sociedad de los «productores asociados». (Sería superfluo subrayar nuevamente que es propio de esta concepción considerar el trabajo como necesidad vital.)

En los *Grundrisse* existe un único concepto de trabajo necesario: el de trabajo *socialmente necesario*. La división del trabajo del particular entre trabajo necesario y plustrabajo *deja de existir junto con el capitalismo*; por consiguiente ya no tiene sentido separar el tiempo que el hombre trabaja para satisfacer sus «necesidades necesarias» del restante, dado que también esta última parte es utilizada por el individuo social para sí y no para la valorización del capital. (Puesto que todo bien producido satisface de un modo mediato o inmediato las necesidades del individuo socializado, asimismo desde el punto de vista del particular el trabajo ya no se divide en necesario y plustrabajo.)

---

<sup>159</sup> También en *El Capital* se atribuye a la ciencia un papel de primer plano en la sociedad de los «productores asociados.» Pero falta la «reducción a trabajo simple», sin que Marx se aperciba de ello. *Bajo este aspecto* la argumentación de los *Grundrisse* resulta más consecuente.



«Lo poco que ha comprendido Proudhon de la cosa se desprende de su axioma, según el cual cada trabajo deja un *excedente*. Lo que niega en el capital, lo trueca en propiedad natural del trabajo. Lo que importa es, antes bien, que el tiempo de trabajo necesario para el sustento de las necesidades absolutas deje tiempo '*libre*' (...) y por tanto se pueda crear surplus cuando se hace '*plustrabajo*'. *La finalidad es abolir la relación misma*, de suerte que el *surplus mismo aparezca como producto necesario.*»<sup>160</sup>

Pero se tiene la impresión de que Marx ya en los *Grundrisse* distingue la primera fase del comunismo de la segunda, aunque no tan explícitamente como en la *Crítica del Programa de Gotha*. De este último trabajo se desprende de un modo claro e inequívoco que en la primera fase del comunismo *se puede realmente distinguir* entre trabajo necesario y plustrabajo: de la denominada renta integral del trabajo la sociedad *deduce* el tiempo de trabajo necesario para la inversión en medios de producción, así como el tiempo de trabajo para la producción destinada a la «satisfacción común de las necesidades» y el que hay que aplicar a tareas sociales. El trabajador recibe bajo la forma de «salario» lo que puede usar para la satisfacción de sus necesidades personales, donde queda también incorporado su trabajo necesario. El hombre trabaja conforme a sus capacidades, pero el trabajo todavía no se ha convertido para él en una necesidad vital y aún no existe verdadera riqueza social, por lo cual conviene distinguir el trabajo necesario (aunque no obstante es cierto que todo trabajo ejecutado es en última instancia un trabajo necesario —socialmente necesario—). Así, todas las veces que en los *Grundrisse*, respecto a la sociedad futura, aparece con acento positivo (acento éste siempre referido sólo a la sociedad futura) el concepto de «salario», se encuentra frente a una perspectiva que Marx considera como la inmediata posibilidad. Sin embargo, Marx escribe: «Su [del ca-

---

<sup>160</sup> *Ibid.*, vol. II, pp. 120-121 n.

pital] cometido histórico está cumplido (...) cuando las necesidades están tan desarrolladas que el trabajo es excedente, que va más allá de lo necesario, ha llegado a ser él mismo una necesidad general, que surge de las necesidades individuales mismas; (...) por consiguiente, ha cesado de existir el trabajo en el cual el hombre hace lo que puede lograr que las cosas hagan en su lugar.»<sup>161</sup> Marx omite aquí el análisis de la primera fase del comunismo, pero se trata de una excepción. Sin duda Marx presupone la presencia del «salario» y por tanto la distinción entre trabajo necesario y plus-trabajo desde el punto de vista del individuo, así como también el funcionamiento de la ley del valor; Marx piensa luego que en un futuro más lejano, también desde el punto de vista del individuo no cabrá distinción entre trabajo necesario y plustrabajo y la ley del valor habrá perdido su función: «Tan pronto como el trabajo en su forma inmediata ha cesado de ser la gran fuente de la riqueza, el tiempo de trabajo deja, y tiene que dejar, de ser su medida y por tanto el valor de cambio <sup>162</sup> deja de ser la medida del valor de uso. (...) Con ello se desploma la producción fundada en el valor de cambio, y al proceso de producción material inmediato se le quita la forma de la necesidad apremiante y el antagonismo.<sup>163</sup> Desarrollo libre de las individualidades, y por ende no reducción del tiempo de trabajo necesario con miras a crear plustrabajo, sino en general reducción del trabajo necesario de la sociedad a un mínimo, al cual corresponde entonces la formación artística, científica, etc., de los individuos gracias al tiempo que se ha vuelto libre y a los medios creados para todos.»<sup>164</sup>

Una vez distinguidos valor y valor de cambio, se hace dominante en la exposición marxiana la concepción que (presumible-

---

<sup>161</sup> *Ibíd.*, Vol I, p.266.

<sup>162</sup> Como hemos dicho las categorías de valor y valor de cambio no están diferenciadas aquí.

<sup>163</sup> Otro ejemplo de solución de la antinomia.

<sup>164</sup> *Ibíd.*, vol. II, pp. 228-229.

mente) en los *Grundrisse* y en la *Crítica del Programa de Gotha* caracteriza sólo la primera fase del comunismo: *debe medirse la racionalidad del trabajo mediante el tiempo de trabajo socialmente necesario*. Pero también se plantea, aunque de un modo no tan radical, la *posibilidad* de separar racionalmente trabajo necesario y plus-trabajo en la propia sociedad de los «productores asociados». En las *Teorías sobre la plusvalía* Marx afirma: «Pero supongamos que el capital no exista, y que el trabajador mismo se apropie de su plus-trabajo, del excedente de valores que ha creado sobre el excedente de los valores que ha consumido. Sólo de este trabajo se podría decir que es verdaderamente productivo, esto es, que crea nuevos valores.»<sup>165</sup> En el primer libro de *El Capital*<sup>166</sup> el problema es discutido detalladamente. Antes de citar el párrafo concreto, quiero subrayar que Marx deja abiertas también otras alternativas susceptibles de relación con el cambio del modo de producción y de distribución debido al comunismo. Pero desde nuestra perspectiva es interesante notar que Marx habla *sobre todo* de una posibilidad de distinguir trabajo necesario y plus-trabajo. «Finalmente, imaginémosnos (...) una asociación de hombres libres que trabajen con medios colectivos de producción y que desplieguen sus numerosas fuerzas individuales de trabajo, con plena conciencia de lo que hacen, como una gran fuerza de trabajo social. (...) El producto colectivo de la asociación a que nos referimos es un producto '*social*'. Una parte de este producto vuelve a prestar servicio bajo la forma de medios de producción. Sigue siendo social. Otra parte es consumida por los individuos asociados, bajo forma de medios de vida. Debe, por tanto, ser '*distribuida*'. El '*carácter*' de esta distribución variará según el carácter especial del propio organismo social de producción y con arreglo al nivel histórico de los productores. Partiremos, sin embargo, aunque sólo sea a título paralelo con

---

<sup>165</sup> MARX, en MEW, 26, p. 123

<sup>166</sup> Cfr., MARX, *El Capital*, cit., vol. I, p. 43

el régimen de producción de mercancías, del supuesto de que la participación asignada a cada productor en los medios de vida depende de su '*tiempo de trabajo*'. En estas condiciones, el tiempo de trabajo representaría, como se ve, una doble función. Su distribución con arreglo a un plan social servirá para regular la proporción adecuada entre las diversas funciones del trabajo y las distintas necesidades. Por otra parte y simultáneamente, el tiempo de trabajo serviría para graduar la parte individual del productor en el trabajo colectivo y, por tanto, en la parte del producto también colectivo destinada al consumo. Como se ve, aquí las relaciones sociales de los hombres con su trabajo y los productos de su trabajo son perfectamente claras y sencillas, tanto en lo tocante a la producción como en lo que se refiere a la distribución.»<sup>167</sup>

Con toda certeza: esa concepción, al menos por lo que concierne a la segunda función de la medida del tiempo de trabajo, corresponde perfectamente al modelo que en la *Crítica del Programa de Gotha* aparece definido como primera fase del comunismo que todavía lleva en sí las «marcas» de la sociedad capitalista.

En el segundo y en mayor medida en el tercer libro de *El Capital*, por lo que atañe al *hombre particular*, al *productor particular*, no existe ninguna diferencia entre trabajo necesario y plus-trabajo, diferencia que, por el contrario, es mantenida por lo que se refiere al producto social conjunto, es decir, a la sociedad de los «productores asociados», considerada como un único individuo gigantesco. La característica de la sociedad capitalista *no* es, en efecto, el *plustrabajo*, sino su *transformación en capital* «El que esto se realice bajo la forma de la transformación de la ganancia en capital sólo quiere decir una cosa, y es que no es el obrero, sino el capitalista quien dispone del trabajo remanente.»<sup>168</sup> En la misma obra se lee: «Sólo allí don-

---

<sup>167</sup> *Ibid.*, vol. I, p. 43

<sup>168</sup> *Ibid.*, vol. III, p. 785

de la producción se halla sujeta al control preestablecido de la sociedad, puede ésta establecer la coordinación necesaria entre el volumen del tiempo de trabajo social invertido en la producción de determinados artículos y el volumen de la necesidad social que estos artículos vienen a satisfacer.»<sup>169</sup> Esto es: en primer lugar los «productores asociados» miden el tiempo de trabajo disponible dependiente de la magnitud de la población, o mejor, de la cantidad de horas de trabajo disponibles (tanto mejor si ésta es pequeña: cuanto mayor desarrollo presentan las fuerzas productivas, menos horas de trabajo deben ser fijadas para los objetivos de la producción). Ese tiempo de trabajo es «subdividido» después entre las diversas ramas de la producción, siguiendo las siguientes modalidades:

a) se mide (y se racionaliza) el tiempo de trabajo socialmente necesario en cada rama de la producción;

b) se fija qué cantidad de tiempo debe ser utilizada para la satisfacción inmediata de las necesidades materiales de la población (es decir, para sí mismos), y ese es el trabajo necesario; lo que queda todavía disponible para otros objetivos (por ejemplo, para el desarrollo de los medios de producción), ese es el plus-trabajo.

Insisto en que tal concepción se basa inequívocamente en la *reducción a trabajo simple*, y por consiguiente en la hipótesis de que los trabajos asignados *a cada individuo* —se presupone, un mismo nivel de productividad— sean realizables en un *tiempo* aproximadamente *igual* y ejecutados también *de conformidad con el deber*. En la eventualidad (contemplada en los *Grundrisse*) de un trabajo complejo, el tipo de racionalidad sólo sería interpretable calculando *separadamente* el valor de una hora de trabajo en cada individuo, cosa absurda sin la presencia del mercado. (Recuérdese que precisamente por eso en los

---

<sup>169</sup> *Ibid.*, vol. III, p. 191

*Grundrisse* se viene al suelo la medida en razón del tiempo de trabajo.) Repito: la medida según el tiempo de trabajo y la distinción entre trabajo necesario y plustrabajo (sin estructura de mercado) se fundamentan esencialmente en el hecho de que toda la sociedad viene entendida como un *único individuo*.

Cuáles son los problemas —casi irresolubles— relativos a la relación entre producción y necesidades que nacen aquí, está todavía por ver.

E) Indudablemente Marx imagina la sociedad de los «productores asociados» como aquella en la cual para medir la riqueza no es utilizada la proporción entre trabajo necesario y plustrabajo, sino, por el contrario, la proporción entre *necessary time* y *disposable time* —entre tiempo «necesario» y «disponible». No importa aquí si Marx distingue o no entre trabajo necesario y plustrabajo. Naturalmente el desarrollo de las fuerzas productivas constituye una premisa necesaria para el aumento del *disposable time*; pero la verdadera riqueza del hombre se realiza en las actividades libres del *disposable time*.

La idea es clara y coherente. Los problemas surgen cuando analizamos las relaciones del *disposable time* con la *producción* o el *consumo*.

*Disposable time* es el tiempo del consumo, no del trabajo; es decir, por una parte el tiempo de disfrute que deriva del uso de bienes materiales, por otra el tiempo dedicado a las actividades intelectuales libres que, requiriendo medios ya producidos, pertenecen precisamente a la esfera del consumo (se le podría también denominar «consumo creativo»). No tomamos aquí en consideración las necesidades puramente intelectuales, satisfechas durante el *disposable time*.

Se plantea el problema de si aquellas actividades que Marx enmarca en el consumo, aun siendo condiciones y momentos

indispensables de la producción, deben ser desarrolladas durante el tiempo *necessary* o el *disposable*: es el caso de la «satisfacción social de las necesidades» (por ejemplo, la enseñanza) o de la dirección de la producción.

*Parece* natural que sean llevadas a cabo durante el *necessary time*. La concepción descrita en los *Grundrisse* coincide con esa interpretación: no existiendo ya el tipo de trabajo precedente, el control de la producción comporta un tipo de actividad cualitativamente diferente y dado que el trabajo necesario ya no viene medido en función del tiempo de trabajo, *toda* actividad que posee un papel en la producción es parte constitutiva del *necessary time*. Pero si nos remitimos al volumen tercero de *El Capital*) la solución no es tan simple. En efecto, según esta última concepción el *necessary time* consiste en la ejecución de trabajo *simple*.

Para Marx la enseñanza o la dirección de la producción no pueden ser considerados trabajos sencillos, ni, por consiguiente, pertenecer al sistema del «cambio» de los trabajos sencillos. Pero puede suponerse que algunos individuos se dediquen a tales ocupaciones directivas o de control fuera de su trabajo necesario, y que su «actividad libre» se manifieste precisamente en ello. Sin embargo, en tal caso *un* trabajo socialmente necesario sería parte integrante del *disposable time* y no podría ser incluido en el tiempo de trabajo socialmente necesario. Podemos imaginar en efecto el cambio de trabajos en el seno del *necessary time*, pero no se trataría de un intercambio entre trabajos simples, sino entre trabajos *simples* y *complejos*. ¿Dónde puede el hombre desarrollar la capacidad necesaria para el trabajo de dirección? También en el *necessary time*, y así la teoría del «trabajo simple» se hunde definitivamente dado que en los «cambios» de trabajo la dirección incumbe temporalmente a todos; cada uno debería poseer la capacidad de ejecutar procesos de trabajo complejos y vería así reducirse notablemente la parte de *necessary time* destinada al trabajo

realmente productivo. Por el contrario, en el caso de que los hombres desarrollasen esa capacidad durante el *disposable time* se volvería al problema anterior, a la contradicción. En efecto, es totalmente indiferente que los hombres durante su tiempo libre ejecuten trabajos simples o se preparen para trabajos complejos: en cualquier caso una parte del tiempo libre es «socialmente necesaria», y no resulta mensurable en «tiempo de trabajo socialmente necesario».

El problema se hace todavía más grave si consideramos la función de las *ciencias naturales*. La ciencia natural constituye según Marx la máxima fuerza productiva; el trabajo científico es «trabajo general». Si la formación necesaria para el trabajo científico y su ejecución pertenecen al *necessary time* (como sería obvio), se efectúa cierta especialización, lo que contradice la concepción de *El Capital* no sólo en el sentido de que hombres diversos se especialicen en diferentes ramas de la ciencia, sino también en el sentido de que algunos hombres se especializan en las ciencias (los unos llevan a cabo un trabajo complejo, los otros uno simple). Una especialización en la que *cada uno* se apodera de una determinada parcela de las ciencias naturales y alternase su ejercicio con el trabajo simple, reduciría también drásticamente el tiempo destinado a la producción inmediata. Por el contrario, si la formación en un campo de las ciencias naturales forma parte de la esfera de las actividades libres del *disposable time*, entonces es imposible de nuevo la medida en tiempo de trabajo socialmente necesario. (Personalmente puedo imaginar, en un futuro lejano, el modelo «cada uno experto en un campo», pero sólo mediante el empleo del *disposable time* y con una forma de determinación del valor completamente distinta de la del tercer volumen de *El Capital*)

Podemos discutir ahora la interacción entre producción y estructura de las necesidades en la sociedad de los «productores asociados».



Dejamos dicho ya que por «sociedad de los productores asociados» Marx entiende una estructura de las necesidades radicalmente nueva. El papel primario corresponde aquí a la generalización de la *necesidad de trabajo* (en este punto la totalidad de la teoría o resiste o se hunde) y, como vimos también, de la *necesidad de plustrabajo*.

Sabemos que el surgimiento de la necesidad de trabajo y su conversión en necesidad vital no poseen en Marx idéntico significado. En el capitalismo el trabajo constituye una carga, porque

a) es ejecutado como consecuencia de presiones externas y está alienado, y

b) su naturaleza concreta no ofrece al hombre ninguna posibilidad de autorrealización: «Tiene razón, sin duda, [Adam Smith] en cuanto a que en las formas históricas del trabajo —como trabajo esclavo, servil, asalariado— éste se presenta siempre como algo repulsivo, siempre como '*trabajo forzado, impuesto desde el exterior*', frente a lo cual el no trabajo aparece como "libertad y dicha". Esto es doblemente verdadero: lo es con relación a este trabajo antitético y, en conexión con ello, al trabajo al que aún no se le ha creado las condiciones, subjetivas y objetivas (...) para que el trabajo sea *travail attractif, autorrealización del individuo*, lo que en modo alguno significa que sea mera diversión (...) como concebía Fourier.»<sup>170</sup> Como ejemplo, Marx se refiere a la composición musical, por consiguiente, a un trabajo puramente intelectual.

En los *Grundrisse* quedan satisfechas *ambas condiciones*: la alienación es superada y el trabajo deviene *travail attractif*. Dado que en la producción de bienes materiales deja de existir el trabajo en sentido tradicional, *todo trabajo* deviene esencialmente *intelectual*, se convierte en campo de autorrealización de la personalidad humana. Con ello se convierte en una determi-

---

<sup>170</sup> MARX, *Elementos fundamentales...*, cit, vol. II, pp. 119-120

nante (aunque no *la más determinante*) necesidad vital del hombre y viene a ocupar un papel dominante también en la estructura de las necesidades. Dentro de esa concepción jamás puede surgir la pregunta acerca de «por qué» los hombres trabajan.

En *El Capital*, por el contrario, se satisface *una* sola condición: deja de existir (bajo cualquier aspecto) la alienación del trabajo, pero éste *no* se convierte en *travail attractif*. En esa perspectiva el trabajo en la «sociedad de los productores asociados» no constituye una ocupación libre. «En efecto, el reino de la libertad sólo empieza allí donde termina el trabajo impuesto por la necesidad y por la coacción de los fines externos; queda, pues, con forme a la naturaleza de la cosa, más allá de la órbita de la verdadera producción material. (...) La libertad, en este terreno, sólo puede consistir en que el hombre socializado, los productores asociados, regulen racionalmente éste su intercambio de materias, con la naturaleza, lo pongan bajo su control común en vez de dejarse dominar por él como por un poder ciego, y lo lleven a cabo con el menor gasto posible de fuerzas y en las condiciones más adecuadas y más dignas de su naturaleza humana. Pero, con todo ello, siempre seguirá siendo éste un reino de la necesidad. Al otro lado de sus fronteras comienza el despliegue de las fuerzas humanas que se considera como fin en sí, el verdadero reino de la libertad, que sin embargo sólo puede florecer tomando como base aquel reino de la necesidad. La condición fundamental para ello es la reducción de la jornada de trabajo.»<sup>171</sup>

Son precisas aquí tres observaciones. En primer lugar, dado que según la exposición de *El Capital* sólo el tiempo libre representa el espacio para la actividad libre, Marx atribuye a la economía del tiempo, a la reducción del tiempo de trabajo necesario y a la racionalización de la producción, *aún mayor im-*

---

<sup>171</sup> MARX, *El Capital, cit.*, vol. III, p. 759.

*portancia* que en los *Grundrisse*. Segundo, *no* siendo el trabajo *travail attractif*, nos podemos preguntar *por qué, para qué* trabajan los hombres. En tercer lugar, quisiera subrayar que desde este punto de vista el programa aparece tan *utópico*, aunque expuesto con mayor realismo, como el de los *Grundrisse*: considero inconcebible *tal abismo* entre las actividades del trabajo y las actividades del tiempo libre. La hermosa imagen de los *Grundrisse* de un individuo activo en el tiempo libre que participa en la producción como *otro* hombre, pierde toda relevancia: la producción, en efecto, «no necesita» ser realizada por «otros» hombres más ricos.

La discusión nos podría llevar lejos de nuestro verdadero tema; volvamos por tanto a la segunda pregunta: ¿por qué trabajan los hombres? Presuponiendo la estructura actual de las necesidades, únicamente podemos responder recurriendo a la coerción general hacia el trabajo. Pero la «coerción al trabajo» caracteriza para Marx sólo un período de transición (la breve fase de la dictadura del proletariado), mientras que en la sociedad de los «productores asociados» únicamente la naturaleza puede obligar a los hombres a hacer algo: ningún hombre coarta a otro (siervo y señor son según Marx *determinaciones reflexivas*; no existe dominio sin esclavitud y viceversa). En la primera fase del comunismo (en la cual los hombres participan de los productos conforme a su trabajo) aparece naturalmente todavía una forma de coerción heredera del capitalismo: los hombres para poder vivir deben trabajar. Pero cuando los hombres participan de los bienes según sus necesidades y el tiempo de trabajo del particular no está dividido en trabajo necesario y plus-trabajo, también desaparece esa forma de coerción. Sin embargo, ¿por qué trabajan los hombres, pues? Indudablemente, Marx en *El Capital* plantea asimismo una estructura de necesidades radicalmente nueva que transforma a los hombres en *otros*, en hombres para los cuales el «deber social» es *motivación externa pero también interna*; incluso a este respecto ne-

cesidad (*müssen*) y deber (*sollen*) vienen a coincidir.<sup>172</sup>

Sólo en *El Capital* encontramos una concepción coherente de la interacción entre necesidades materiales y producción: «Únicamente allí donde la producción se halla sujeta al control preestablecido de la sociedad, puede ésta establecer la coordinación necesaria entre el volumen del tiempo de trabajo social invertido en la producción de determinados artículos y el volumen de la necesidad social que estos artículos vienen a satisfacer.»<sup>173</sup> Además: En segundo lugar, aún cuando desaparezca el régimen capitalista de producción, siempre y cuando quede en pie la producción social, seguirá predominando la determinación del valor, en el sentido de que la regulación del tiempo de trabajo y la distribución del trabajo social entre los diferentes grupos de producción y, finalmente, la contabilidad acerca de todo esto, serán más esenciales que nunca.»<sup>174</sup> Y más adelante: «Trabajo sobrante, como trabajo que excede de la medida de las necesidades dadas, existirá siempre, necesariamente. (...) Una determinada cantidad de trabajo sobrante será siempre necesaria para asegurarse contra los accidentes fortuitos y para hacer frente a la inevitable extensión progresiva del proceso de reproducción que corresponde al desarrollo de las necesidades, y al aumento de la población y mediante un fondo que desde el punto de vista del capitalismo se denomina acumulación.»<sup>175</sup>

¿Cuál es, por consiguiente, según esa perspectiva la relación entre necesidades materiales y producción?

La sociedad produce en proporción a las necesidades elimi-

---

<sup>172</sup> Sólo puedo imaginar un modelo similar en una sociedad compuesta de *comunidades*. A continuación veremos si Marx ha considerado tal hipótesis.

<sup>173</sup> *Ibid.*, vol. III, p. 191

<sup>174</sup> *Ibid.*, vol. III, p. 787

<sup>175</sup> *Ibid.*, vol. III, p. 758. He citado ya numerosos párrafos que abordan este problema; no los repito aquí.

nando la «casualidad» del mercado: en consecuencia, se puede evitar el «despilfarro» de bienes materiales y capacidades productivas que caracteriza al capitalismo en razón del hecho de que producción y necesidades se encuentran sólo en el mercado. ¿Cómo se obtiene la correspondencia entre producción y necesidades? Los «productores asociados», según he dicho, medirán:

- a) las necesidades,
- b) el tiempo de trabajo disponible y fijarán
- c) *el tiempo de trabajo socialmente necesario* para cada actividad.

Luego repartirán (y redistribuirán) las fuerzas productivas entre las diversas ramas de la producción, teniendo también en cuenta naturalmente la producción *no inmediatamente* útil para la satisfacción de necesidades (extensión de la producción, fondos de seguridad y —no son citadas aquí, pero aparecen en otros fragmentos— inversiones *públicas*, que satisfarán las necesidades únicamente *en un determinado período*).

¿Cuáles son las necesidades que deben ser medidas y para las cuales se deberá producir? Son aquellas «verdaderas» necesidades «sociales» que se identifican con las «necesidades necesarias».

Pero, ¿cómo pueden medirse las «verdaderas» necesidades «sociales»? Se acepta que las necesidades de los individuos inmediatamente dirigidas al consumo son *cualitativa y cuantitativamente* casi idénticas, por lo que es muy sencillo ponerlas de relieve: con la ayuda de *random samples* es posible fijar su calidad y cantidad. Hasta aquí todo funciona; pero el hombre de la sociedad comunista, a criterio de Marx, debe estar caracterizado sobre todo por el hecho de que sus necesidades, consideradas *individualmente*, serán diferentes —tanto en su as-

pecto cualitativo como cuantitativo— de las necesidades de los otros. Si ello es válido *también* para las necesidades materiales, una cuantificación del tipo descrito en *El Capital* es simplemente absurda. Aunque se inventase un procedimiento —por complejo que fuese— para su realización, puede afirmarse tranquilamente que tal «producción para las necesidades» conduciría a un «despilfarro» de bienes materiales y fuerzas productivas muy superior a aquél a que ha llevado, o puede llevar, la producción de mercancías (regulación de mercado). Como consecuencia de ésta y otras indicaciones, se debería pensar que Marx no aplica la *individualización* de las necesidades al campo de aquellas dirigidas a bienes materiales; sólo se convertirían en individuales (y cualitativamente diferentes) los tipos de necesidades *no cuantificables*, mientras que las demás (las verdaderas necesidades materiales) no lo harían. Lo cual conduciría a una imagen del individuo extraordinariamente homogénea y casi uniforme —admitido que Marx considere que las necesidades materiales jueguen un papel decisivo en la estructura de las necesidades de los individuos. En realidad Marx piensa exactamente lo contrario; es decir, que para los miembros de la sociedad de los «productores asociados» las necesidades materiales ocupan, en la estructura misma de las necesidades, un papel *subordinado*. Sería posible de esta forma el desarrollo del *sistema de las necesidades individuales a pesar* de su «igualdad» cualitativa y cuantitativa.

La concepción analizada se fundamenta en necesidades relativamente estáticas cuyo desarrollo, al menos por lo que afecta a las necesidades materiales, tiene lugar muy lentamente; no tiene ni siquiera en cuenta el hecho de que —como hemos dicho— también las necesidades puramente cualitativas (*eo ipso* individuales) requieren una producción material con ulteriores dificultades de «determinación».

Predomina aquí indudablemente cierta especie de *igualitarismo* —por lo menos en el sentido corriente en la actualidad de la

palabra. Es importante subrayarlo porque el *igualitarismo* no tiene enemigo más encarnizado que el propio Marx. Considera éste que el concepto de *igualdad* es inherente a la producción de mercancías, que constituye incluso la «igualdad» realizada. Igualdad y desigualdad son *determinaciones de tipo reflexivo*: donde existe igualdad hay desigualdad y viceversa. La «igualdad» como consigna y como exigencia permanece en todo momento en el horizonte de la sociedad burguesa; se abstrae de la unicidad del *individuo* y cuantifica lo cualitativamente diverso. En la sociedad que promueve la riqueza de la individualidad —en la sociedad comunista— no se realiza la «igualdad»: igualdad y desigualdad en su determinación reflexiva se convierten en *irrelevantes* y carentes de sentido. Con el propósito de demostrar cómo esa idea se encuentra *constantemente presente* en el pensamiento de Marx cito dos párrafos: uno de una obra temprana y el otro de un trabajo tardío. En *La Sagrada Familia* Marx escribe: «Proudhon no ha logrado dar a esta idea el desarrollo adecuado. La idea de la posesión 'igualitaria' expresa, a la manera de la economía política, que el 'objeto' como 'ser objetivo del hombre' es, al mismo tiempo, 'la existencia del hombre para el otro hombre, su relación humana con otro hombre, la relación social del hombre con el hombre'.»<sup>176</sup> La idea de la «posesión igualitaria» es por consiguiente la expresión alienada (en el horizonte la sociedad burguesa y según su terminología) del fin M, es decir, de la superación de las relaciones alienadas. En la *Crítica del Programa de Gotha* Marx no ataca el concepto de posesión igualitaria sino el de derecho igualitario (el derecho igualitario, como sabemos, subsistirá en la primera fase del comunismo que por ello constituirá todavía —a este respecto— una *sociedad burguesa*): «Ese derecho 'igualitario (...) en el fondo es, por tanto, como todo derecho, el derecho de la desigualdad'.»<sup>177</sup> La igualdad es «abstracción»

---

<sup>176</sup> MARX, ENGELS, *La Sagrada Familia*, cit., p. 58.

<sup>177</sup> MARX, *Crítica del Programa de Gotha*, cit., p. 16.

porque sólo tiene en cuenta al hombre como trabajador. Al mismo tiempo, se abstrae también de las necesidades efectivas de los individuos particulares, puesto que les adjudica porciones iguales de riqueza social por igual trabajo (sean cuales fueren sus necesidades). La distribución según las necesidades, contrariamente a la distribución según el trabajo, supera tanto la igualdad como la desigualdad.<sup>178</sup>

Según la *Crítica del Programa de Gotha*, en la segunda fase del comunismo no existe *ningún valor* ni el trabajo *queda reducido a trabajo simple*: al propio tiempo Marx supone una extraordinaria riqueza de bienes. Precisamente por ello no hay lugar para lo que hemos denominado el aspecto «igualitario» del comunismo. No sucede así en *El Capital* donde nos encontramos respecto de los bienes materiales con un «modelo de saturación». Pero para Marx (ese «igualitarismo») no es en *absoluto idéntico* a la igualdad de la producción de mercancías (de la posesión y del derecho): se trata más bien de la *igualdad relativa* de *necesidades efectivas* que remiten a bienes materiales. Las cuales, como sabemos, sólo aparecen limitadas por otras necesidades (de rango superior) de los individuos. Nosotros mismos no podemos imaginar una ordenación social en que las necesidades de bienes materiales sean susceptibles de saturación de un modo relativamente simple y homogéneo y donde la individualidad de las necesidades se desarrolle *exclusivamente* con respecto a las necesidades no materiales. En la actualidad denominamos a esa concepción «igualitaria». Con ello no queremos poner en duda que *no lo fuese a los ojos de Marx* y que él relacionase este modelo no con la «igualdad» sino con la completa reestructuración del sistema de necesidades.

En qué medida Marx contaba con la reestructuración del sistema de necesidades aparece también claramente en dos obser-

---

<sup>178</sup> Cfr., *ibíd.*, p. 16.



vaciones de los *Grundrisse* (en su madurez Marx consideraba la reestructuración como una *conditio sine qua non*; sobre este punto no existe diferencia entre *El Capital* y los *Grundrisse*). Acerca de los trabajadores en el capitalismo escribe Marx: «El desmedido agotamiento de sus energías (...) los induce a hábitos de inmoderación y los vuelve desmañados para el pensamiento o la reflexión. No pueden tener diversiones físicas, intelectuales o morales, exceptuando las de peor especie...»<sup>179</sup> La *inmoderación* se sigue del hecho de que en el trabajador no puede desarrollarse ninguna capacidad de diversión física, intelectual o moral. En la «sociedad de los productores asociados», en la cual, por el contrario, aparece exaltada esa capacidad (necesidades cualitativas), cesa asimismo la «inmoderación». En otro párrafo expone Marx el problema refiriéndolo al conjunto social; si la sociedad ha alcanzado un cierto grado de riqueza (material), entonces: «...la sociedad puede *esperar*, (...) una gran parte de la riqueza ya creada puede *desviarla tanto del disfrute inmediato como de la producción destinada al disfrute inmediato...*»<sup>180</sup> Repetimos una vez más que con respecto a las necesidades materiales Marx actúa con un modelo que se aproxima al de «saturación» —al menos en el análisis del período *sucesivo* a la consecución de un determinado estadio de riqueza material.

En este punto se plantea la siguiente pregunta: ¿quién dispone el reparto de las capacidades productivas? ¿Quién decide cuánto tiempo debe «corresponder» a la producción de los bienes que sirven para el «disfrute» inmediato? La respuesta de Marx es *cada uno* (por ello precisamente habla de «individuos asociados»). Pero ¿cómo puede disponer? A esa pregunta Marx no responde, puesto que *no se le ha planteado*. Para nosotros, por el contrario, en nuestra época, la pregunta ha alcanzado quizás una importancia decisiva. La elaboración de los

---

<sup>179</sup> MARX, *Elementos fundamentales...*, cit., vol. II, p. 239

<sup>180</sup> *Ibíd.*, vol. II, p. 230.

modelos relativos es por consiguiente la cuestión central del marxismo contemporáneo.<sup>181</sup>

Tampoco por casualidad Marx no se plantea la pregunta sobre «cómo se debe disponer el reparto de las especialidades productivas». Hemos dicho que para él en la sociedad futura la categoría de interés resultará irrelevante; por tanto no existirán intereses de grupos ni contraste de intereses. El único *interés común de todo miembro de la sociedad*, además de la satisfacción de las necesidades necesarias (que jugará un papel subordinado en la estructura de las necesidades, será la *reducción del tiempo de trabajo*, sólo posible mediante la máxima racionalización convertida en aspiración común de todos los hombres. En consecuencia, también la forma de disponer será completamente *indiferente*. Tanto si las decisiones tienen lugar por medio de un referéndum o a través de representantes que se suceden, cada individuo expresa las necesidades *de todos los demás individuos* y no puede ser de otra manera. También a este respecto en el hombre «socializado» el *género humano* y el *individuo* representan una *unidad* realizada. Cada individuo representa al género y el género se trasluce en cada individuo. *Las necesidades de los hombres «socializados»* determinan la producción y ello significa que *quien dispone es el género humano mismo*.

Por expresarnos hegelianamente, en la sociedad marxiana de los «productores asociados» la esfera del «espíritu objetivo» desaparece. No encontramos en ella ni sistema de derecho ni instituciones o política. Incluso lo que permanece de la esfera del «espíritu objetivo» de las sociedades clasistas viene transferido a la esfera del «espíritu absoluto», dado que en efecto no resultan «conformes al género para sí» únicamente aquellas actividades y objetivaciones que ya existían en las sociedades clasistas (aunque de forma alienada) como el arte o la filosofía.

---

<sup>181</sup> O al menos debería ser así.

También la moral y las *relaciones humanas* devienen conformes al género para sí. Continuando con la analogía hegeliana, el «espíritu del mundo» no sólo se reconocerá en el arte y en la filosofía, sino en cualquier relación humana, y por consiguiente cada individuo será representante de la conformidad con respecto al género hecha consciente y realizada, y así, reconociendo en todo hombre el mismo carácter, se situará como tal en relación con aquel. Todo esto está muy bien expresado en *La Sagrada Familia*, donde Marx habla de la moral del futuro: «Ya Platón había comprendido que la *ley* debe ser exclusiva y '*abstraerse*' de toda individualidad. Por el contrario, en condiciones '*humanas*' la pena no será en realidad más que la condena del culpable *por sí mismo*. No se querrá convencerle que una '*violencia*' que se le hace desde el '*exterior*', es una violencia que él mismo se aplica. Más bien, los demás hombres serán a sus ojos *salvadores naturales* que le liberan de la pena que habrá pronunciado contra sí mismo. En otros términos, la situación estará completamente invertida.»<sup>182</sup> En un experimento intelectual Kant imaginó la «sociedad ideal» como aquella en la cual los hombres sellan el pacto de proceder según el imperativo categórico. Desde el punto de vista de su filosofía se trata, en efecto, de una contradicción: en el caso de un «pacto» la moral se transforma en legalidad. Por el contrario, a los ojos de Marx el *mismo* modelo —al menos desde la vertiente filosófica— aparece sin ninguna contradicción. Si cada individuo representa la conformidad al género para sí, toda *necesidad* suya (en este caso la necesidad moral) aparece tratada a ese nivel: puede castigarse cuando su particularidad transgrede aquella conformidad. El conflicto entre moral y legalidad, mediante la desaparición de la *oposición*, del *ser opuesto* de moral y legalidad (que para Marx se encuentra tan sólo en la sociedad clasista, en la alienación), es así superado.

La desaparición de la legalidad y de las demás instituciones no

---

<sup>182</sup> MARX, ENGELS, *La Sagrada Familia*, cit., p. 205.

implica la simple desaparición de las objetivaciones. Al contrario. Sólo en el comunismo (en la superación positiva de la propiedad privada) se plantea la posesión individual en sus justos términos. Recuérdese: las necesidades van dirigidas en todo momento a objetos. Excluida la esfera de la producción que es en sí y para sí, tales objetivaciones son todas ellas para sí. Dado que ya no podemos hablar de necesidades materiales, sino sólo de necesidades «que están fuera», toda objetivación pertenece al reino del «espíritu absoluto». Las necesidades no materiales están por consiguiente dirigidas todas ellas al «espíritu absoluto», a sus objetivaciones, a sus objetos y a su disposición.

Precisamente por ello, en la «sociedad de los productores asociados» la necesidad de «tiempo libre», de «tiempo para el ocio», juega un papel tan determinante en el sistema de necesidades.<sup>183</sup> Además, entre las actividades del tiempo libre, la actividad artística representa un papel decisivo, como se desprende en particular de los escritos de los períodos más creativos de Marx. La actividad artística, que genera y remite a objetivaciones «para sí» ya en el ámbito de la sociedad clasista, constituye el ejemplo más sencillo e ilustrativo de lo que interesa a Marx: la necesidad de objetivaciones *para sí* conformes al género constituye la *verdadera* necesidad *humana* de los miembros de la «sociedad de los productores asociados».

Las necesidades de objetivaciones (u objetos) para sí son necesidades puramente *cualitativas*, no cuantificables; además son siempre *necesidades-fin*. Nos referimos a la formulación del volumen tercero de *El Capital*: más allá de la producción

---

<sup>183</sup> «Tiempo para el ocio» no es sinónimo precisamente de «tiempo libre». Este último se puede interpretar como concepto negativo (libertad de trabajo). Para Marx, por el contrario, el tiempo libre es «tiempo para el ocio», una categoría inequívocamente *positiva* que indica el tiempo empleado en actividades propiamente humanas, más elevadas, en las actividades libres.

«...comienza el *despliegue de las fuerzas humanas* que se considera como *fin en sí*, el verdadero *reino de la libertad*». <sup>184</sup>

En las actividades dirigidas a objetivaciones para sí se desarrolla la verdadera *riqueza* del hombre, una universalidad y capacidad que satisface necesidades cualitativamente diferentes y no cuantificables: « *Wealth is disposable time and nothing more.* » <sup>185</sup>

El *objeto para sí* de las necesidades puede ser, según dijimos, no sólo una objetivación, sino también *el otro hombre*. Recuérdense los *Manuscritos de economía y filosofía*-, a través de sus relaciones humanas el hombre socializado realiza cualidades cada vez nuevas que se plantean como fin; el hombre rico es el hombre rico en relaciones humanas. Surge aquí otra pregunta: ¿la necesidad del hombre es también al mismo tiempo *la necesidad de la comunidad*?

La pregunta es significativa no sólo para el sistema de necesidades sino también para todo el modelo *social*. Hemos visto que en la visión marxiana de la «sociedad de los productores asociados» no hay lugar para el «espíritu objetivo», para el sistema de las instituciones, ¿pero no significa esto quizás que no hay lugar para la *integración humana*?

Para Marx la comunidad (incluso pequeña) sólo tiene valor y es relevante cuando se manifiesta como forma inmediata del fenómeno de la conformidad con respecto al género para sí, cuando constituye una objetivación conforme al género. No existe ningún interés, ni tampoco contraste de intereses: la comunidad, al igual que el individuo, sólo puede ser una expresión *inmediata* de aquella conformidad.

En el joven Marx la comunidad y la necesidad de comunidad aparecen indudablemente como uno de los *motivos conductores*. Recuérdense sus consideraciones sobre las reuniones de

---

<sup>184</sup> MARX, *El Capital*, cit, vol. III, p. 759.

<sup>185</sup> Citado del folleto *Source and Remedy* en MARX, MEW, 26, 3, ref.

los obreros comunistas: «Pero al mismo tiempo adquieren con ello una *nueva necesidad*, la *necesidad de la sociedad*, y lo que parecía medio se ha convertido en fin.»<sup>186</sup> En la misma obra afirma también: «...la actividad '*comunitaria*' y el goce *comunitario*', es decir, la actividad y el goce que se exteriorizan y afirman *inmediatamente* en '*real sociedad*' con otros hombres, se realizarán donde quiera que aquella expresión '*inmediata*' de la sociabilidad se funde en la esencia de su ser y se adecue a su naturaleza».<sup>187</sup> O bien: «Igualmente, los sentidos y el goce *de los otros hombres* se han convertido en mi '*propia*' apropiación. Además de estos órganos inmediatos se constituyen así órganos '*sociales*', en la '*forma*' de la sociedad; así, por ejemplo, la actividad *inmediatamente en sociedad con otros*, etc., se convierte en un órgano de mi '*manifestación vital*' y un modo de apropiación de la vida '*humana*'.»<sup>188</sup> La «consciencia universal», la reflexión, la filosofía, la teoría y el pensamiento deben radicarse en este ser comunitario, y no «penetrar en las masas» tan sólo en un segundo momento. «Mi consciencia '*general*' es sólo la forma '*teórica*' de aquello cuya forma viva es la comunidad '*real*', el ser social, en tanto que hoy en día la consciencia '*general*' es una abstracción de la vida real y como tal se le enfrenta.»<sup>189</sup> Por ello he podido sostener antes que en opinión de Marx en el comunismo no dejará de existir cualquier filosofía, sino sólo aquella que contrapone lo particular a lo que es conforme al género, la esencia al fenómeno, esto es, aquella filosofía que se fundamenta en valores realizados. Parece más bien que deja de existir la *ciencia social*. Ya no cabrá, en efecto, ningún fetichismo; en la sociedad esencia y fenómeno serán equivalentes, por lo cual la ciencia social que existe en virtud del *contraste* entre esencia y fenómeno (contraste que provoca su mismo surgimiento) será para Marx efectivamente

---

<sup>186</sup> MARX, *Manuscritos de economía y filosofía*, cit., p. 165.

<sup>187</sup> *Ibid.*, p. 146

<sup>188</sup> *Ibid.*, p. 149

<sup>189</sup> *Ibid.*, p. 146.

superflua. La idea de la comunidad y de la necesidad de la sociedad, justamente central en las obras juveniles, pasa, por así decirlo, a segundo plano en las obras posteriores. Podemos observar diversos motivos de ello. Uno de los más importantes es la crítica que atañe a las comunidades de las sociedades naturales y sus «limitaciones». En cualquier caso, donde Marx habla de comunidad —incluso en las obras juveniles— piensa siempre en algo distinto de las «comunidades naturales». Concibe las comunidades del futuro como comunidades *libremente elegidas* de individuos que se unen, como relaciones «puramente sociales», como una consecuencia del retroceso de los límites naturales. Pero dedicándose cada vez más intensamente al análisis del desarrollo capitalista como *desarrollo* alienado, Marx da mayor énfasis al rasgo *positivo* que ha producido el capitalismo disolviendo las comunidades. Podemos pensar también con razón en otro factor, a saber, que la presencia de comunidades en la sociedad futura resulta a Marx tan *obvia* que no advierte la necesidad de discutirla por separado. Muy a menudo cita la sociedad del futuro como «¡sociedad de socios!». Además, si la presencia de la «comunidad» y la «necesidad de comunidad» pasan efectivamente a segundo plano, en los escasos párrafos donde habla de ello se manifiestan como perspectivas «naturales». Así por ejemplo en el volumen tercero de *El Capital*, analizando cuáles puedan ser en el presente las raíces del futuro, habla de las fábricas-cooperativas de Owen: «Las fábricas cooperativas de los propios obreros son, *dentro de la vieja forma, el primer signo de ruptura de la vieja forma, (...)*. Hay que considerar las empresas capitalistas por acciones, al igual que las fábricas cooperativas, como *formas de transición* del modo de producción capitalista al asociado, con la iónica diferencia de que en las primeras el *antagonismo ha sido eliminado de un modo negativo*, y en las segundas *de un modo positivo*.»<sup>190</sup> En 1881, en el borrador de la car-

---

<sup>190</sup> MARX, *El Capital*, cit, vol. III

ta a Vera Zasulic, Marx se expresa de un modo todavía más general e inequívoco. La comunidad rural rusa «...lo encuentra [al capitalismo] en un estado de crisis que concluirá solamente con su eliminación y con el retorno de las sociedades modernas al tipo "arcaico" de la propiedad común, forma en la que — como dice un autor americano—<sup>191</sup> (...) el sistema nuevo", el que tiene la sociedad moderna, "será un renacimiento (*a revival*) en una forma superior (*in a superior form*) de un tipo social arcaico"». <sup>192</sup> (No hay que dejarse intimidar por el término «arcaico».) Además, discutiendo aquellos puntos en los cuales las comunidades del futuro se distinguirán de las efectivamente arcaicas, se refiere en primer lugar al hecho de que las primeras no se fundamentan en *vínculos de sangre*. Sin embargo, esta actitud no se diferencia en nada de la posición sostenida por Engels en el artículo de 1845, *Descripción de las colonias comunistas surgidas en los últimos tiempos y que todavía subsisten*<sup>193</sup> en el que describe entusiásticamente las comunas religiosas de los Estados Unidos y pronostica el auge inminente de esa forma social. Marx se angustiaba por la disolución de las comunidades existentes en cuanto las reconocía y apreciaba como embriones de la forma de relación (o integración) destinada a devenir *universal* en el comunismo.

A criterio de Marx la *vida cotidiana* del hombre de la sociedad futura *no* está construida en torno al trabajo productivo, que incluso ocupa en ella un lugar subordinado. Por el contrario, el núcleo de organización lo representarán aquellas actividades y relaciones humanas que son *conformes al género para sí* Las *necesidades dirigidas a ellas (las necesidades-fin cualitativas) serán las necesidades primarias del hombre, constituirán su*

---

<sup>191</sup> Alusión a L. H. Morgan

<sup>192</sup> MARX, Carta a Vera Zasulic en MARX, ENGELS, *Sobre el modo de producción asiático*, a cargo de M. Godelier, *cit*, p. 179.

<sup>193</sup> ENGELS, *Beschreibung der in neuer Zeit entstandenen und noch bestehenden kommunistischen Ansiedlungen*, en MARX, ENGELS, *Werke*, Dietz Verlag, Berlín, 1970, vol. II, pp. 521-522



*individualidad única y limitarán también las necesidades de bienes materiales.* De este modo se constituye la personalidad «profunda» y rica en necesidades.

Marx consideraba ese cambio de la estructura de necesidades como «natural» y «obvio», infravalorando de este modo los conflictos. Por ello quiero insistir en que si bien el cambio del ser es considerado como determinante, se encuentran en él no pocos momentos ilustrados. Sin embargo, aunque en el modelo «puro» de Marx se buscarían en vano los conflictos y los problemas *actuales* de la transición —tan importantes para nosotros—, no pierde su significado decisivo.

Engels ha hablado orgullosamente de la evolución del socialismo de la utopía a la ciencia. Hoy no puede negarse que esa ciencia contiene no pocos elementos utópicos. Pero como ha escrito Ernst Bloch, existen utopías productivas e improductivas. Aquello que en las ideas de Marx sobre la «sociedad de los productores asociados» y acerca del sistema de necesidades de los individuos asociados es en tantos aspectos utópico si lo referimos a nuestro *presente* y a *nuestras posibilidades de acción*, *no por ello es menos productivo*: instituye una norma con la que podemos medir la realidad de nuestras ideas y su valor, mediante la que podemos determinar la limitación de nuestras acciones: expresa la más bella aspiración de la humanidad madura, aspiración que pertenece a nuestro ser.

# APÉNDICE

## Teoría, praxis y necesidades humanas

La teoría y la praxis son inherentes de un modo constitutivo a una misma unidad productiva y social (estructura). Esto explica por qué teoría y praxis de sociedades distintas no sólo difieren entre sí por su contenido sino también por el modo en que actúan recíprocamente y, en consecuencia, por la función que cumple la teoría en las diferentes sociedades. En numerosas organizaciones sociales no se ha producido en absoluto separación alguna entre teoría y praxis, y ambas desarrollan su cometido de reproducción social de manera integral e indiferenciada (incluso las denominadas sociedades «primitivas» del siglo XX son utilizables a título de ejemplo). De modo análogo, desde el punto de vista de nuestro problema, no podemos identificar la alta edad media con la sociedad burguesa. En el primer caso, el cristianismo no sólo constituyó una ideología homogénea, sino que penetró e influyó en la praxis cotidiana de los hombres desarrollando sus objetivos generales en el marco y en el lenguaje de su ideología hegemónica. El problema general de la relación entre praxis y teoría no ha emergido en estadios previos a la aparición de la sociedad burguesa. Si lo ha hecho, se ha tratado en todo momento de comprender por qué personas o grupos de personas no actuaban conforme a sus principios. Ese tipo de confrontación moral no posee, sin embargo, ningún peso para el problema que nos ocupa o, como máximo, constituye tan sólo un aspecto secundario.

El problema *general* de la relación entre teoría y praxis es un problema *particular* de la sociedad burguesa, un producto de su estructura y una manifestación de ella. De este modo, precisamente cuando el problema queda planteado en su forma más general, debemos tener bien claro que estamos afrontando un

problema particular, surgido en la historia moderna y ligado previsible-mente a un período histórico definido, por largo e importante que este sea.

Quisiera aclarar, a título introductorio y restrictivo, que en el curso de mi argumentación no tendré en cuenta la relación de teoría y praxis en las ciencias naturales, si bien su historia, a partir de Galileo, constituye un momento orgánico del mencionado proceso. En las páginas que siguen limitaré mi análisis exclusivamente a la relación entre teoría y praxis *sociales*.

El análisis teórico de esa relación constituye en sí mismo la consecuencia y la manifestación de la división del trabajo y de la producción de mercancías en la sociedad burguesa. La formación de la *intelligentsia*, un estrato social particular cuya tarea es la de «producir» teorías, ha estado condicionada por la división del trabajo. Las fuerzas sociales que crean las teorías y aquellos que las utilizan se han separado. Lo cual es cierto incluso en el caso en que el teórico social represente directamente los intereses de una clase determinada, dado que en la sociedad burguesa la creación y la recepción de las teorías se identifica casi totalmente con la estructura de la producción de mercancías. Tanto si manifiestan directamente los intereses de una clase determinada como si no, las teorías pasan en cualquier caso por el mercado. El hecho de que no *todos* los productos lleguen al mercado para ser cambiados es tan obvio que no es necesario siquiera analizarlo detalladamente. Su discusión es aún más superflua puesto que en el segundo caso, teniendo en cuenta la estructura de la sociedad burguesa, el producto teórico no posee ni siquiera la posibilidad de verse transformado en práctica. En consecuencia, descartamos ese aspecto desde la perspectiva del problema con que nos enfrentamos. La forma principal a través de la cual la teoría llega al mercado es la publicación. Es éste el modo en que la teoría se hace disponible y puede atraer al consumidor. Formas secundarias son las campañas de propaganda, mediadas bien por el

contacto personal o, como sucede cada vez más a menudo, por los *mass-media*, e incluso por ambos. En los sistemas de mercado libre la teoría llega libremente al mercado, donde se la puede tomar o dejar: los hombres la utilizan o la ignoran según sus necesidades. Por supuesto, bajo las condiciones de un mercado manipulado, también la libre concurrencia de las teorías debe soportar restricciones y modificaciones. La mayor parte de las teorías puestas en circulación en el mercado se adecua inmediatamente a un *modelo* en función de las exigencias de manipulación de la opinión pública en una vertiente establecida de antemano. Más detalladamente, la estructura social de la sociedad burguesa obliga inevitablemente a las teorías revolucionarias que se oponen al sistema a adaptarse a las modalidades del intercambio de mercancías. La conocida afirmación de Marx, según la cual la teoría que penetra en las masas se convierte en una fuerza material, presupone —al menos desde un punto de partida abstracto— la existencia de *masas* influenciadas por la ideología de la clase dominante, por un lado, y una *teoría revolucionaria* sin masas, por otro.

Así pues, el teórico social (es indiferente que se trate de un economista, un filósofo o un sociólogo) es aquel que ofrece su teoría en el mercado obedeciendo las reglas de la usual división del trabajo. Desde el momento en que operamos con un modelo abstracto podemos poner entre paréntesis la variedad de los motivos y suponer que todos estos «operarios teóricos» aparecen en el mercado con sus productos teóricos porque consideran verdaderos las ideologías y los puntos de vista expresados en sus teorías. Esto es, suponemos que no han sido impulsados a vender sus teorías simplemente por el deseo de ganar dinero o prestigio social, sino más bien que ellos intentan influir sobre la sociedad, *in toto* o parcialmente, mediante la circulación y la aceptación de sus ideas, empujar —en otras palabras— la sociedad en una dirección considerada preferible. En efecto, en la mayor parte de los casos eso no es cierto, pero

analizando el problema general de la relación entre praxis y teoría, la omisión de los motivos personales y egoístas queda justificada. Llegados a este punto el problema consiste en determinar la identidad de los «compradores» de esa mercancía, de qué modo la hacen suya y los motivos que los impulsan a la adquisición.

Es universalmente conocido que la aceptación de determinadas ideas, aunque asuma proporciones de masa, no implica en absoluto que la teoría consiga transformarse en praxis. La mayoría de quienes se adhieren a una teoría no son otra cosa que consumidores que consumen una teoría de igual manera que consumen un dentífrico. Tal modo de consumir se resuelve en la denominada «cultura general», condición sin la cual no se puede pertenecer a una determinada capa social, del mismo modo que el uso de una determinada marca de dentífrico. El puro y simple nivel de consumo puede desarrollar — por supuesto— una función indicativa, esto es, puede indicar aquellas teorías que en un cierto estrato social han emprendido el camino que conduce a su transformación en praxis. Sin embargo, cuanto más manipulado se convierte el sistema de mercado, tanto menos fiables son las indicaciones de este tipo.

Dado que aquí analizo la teoría desde la perspectiva de la praxis, debo omitir todos aquellos «compradores» que son simples consumidores en el sentido definido anteriormente. Por consiguiente debo limitar mi investigación a quienes adquieren productos teóricos en función de un determinado tipo de praxis social, e investigar sus motivaciones y los modos mediante los cuales transforman la teoría en praxis.

No obstante, esta investigación presupone una definición previa de la praxis y de la eficacia práctica de la teoría. Es posible operar con una definición muy amplia del concepto de praxis, incluyendo en ella todo tipo de actividad social y, en última instancia, la actividad humana en general. Esta definición lógica

no es utilizable, sin embargo, en el análisis de la relación que vincula la praxis a la teoría. Si partimos de una definición de praxis tan amplia, todas las actividades *teóricas* deben ser consideradas al mismo tiempo actividades *prácticas*, perdiendo así su diferencia específica.

Este es el motivo por el que debemos buscar una definición más restringida del concepto de praxis, aunque no se niegue de ninguna manera que el concepto ontológico general de praxis sea utilizable en ciertos contextos. Pero llegados a este punto nos encontramos frente a una nueva fuente de dificultades, esto es, al problema de la imposibilidad de formular una única definición universal y comprensiva en cuanto que las modalidades de la praxis, en el sentido específico del término, sólo son susceptibles de interpretación mediante la relación que las une a sus correspondientes tipos de teoría.

En el desarrollo del análisis no tomaré en consideración aquellas ideologías que expresan directamente una apología de la sociedad burguesa ni tampoco la praxis correspondiente de «mantenimiento en vida» de la sociedad existente. Tales ideologías no las considero teorías aunque aspiran a serlo. En cuanto manifestaciones directas de la falsa consciencia, pueden ser descritas como pseudoteorías, así como la praxis correspondiente de «mantenimiento en vida» constituye sólo un tipo de pseudopraxis.

Los diversos tipos de praxis —y las diversas especies de teoría correspondientes— difieren el uno del otro según lleven a cabo sus fines con o sin una acción de masas, o al menos según se orienten o no hacia una acción de masas; y por último a tenor del tipo de acción de masas. Bajo ese aspecto el denominado problema de los «medios» —el primero de ellos el uso o no de la violencia— no posee, en mi opinión, una importancia decisiva. Estoy convencida de que si anteponeamos este problema a todos los demás, el análisis de la diferencia *real* entre los di-

versos tipos de teoría y de praxis se hace imposible. *En su abstracción*, el problema de si el uso de la violencia está justificado o es injustificable, admisible o inadmisible, me parece totalmente estéril. El dilema sólo puede ser resuelto concretamente, desde el punto de vista de los fines de una determinada praxis, desde la perspectiva del carácter de un determinado movimiento social y de la situación concreta. Un determinado tipo de teoría y de praxis contiene implícitamente siempre los medios adecuados a cada situación concreta. El uso o el rechazo de la violencia sólo puede ser justificado inquiriendo si en el caso *concreto*, y no *en general*, su empleo es o no necesario para llevar a cabo los objetivos del movimiento que conduce a una determinada praxis, esto es, preguntándose si su uso anula los fines del movimiento condicionándolo hacia su disolución o empujándolo en una dirección contraria a sus intenciones originarias. Repito: desde el punto de vista de la clasificación de los diversos tipos de praxis considero los objetivos y el carácter de los diversos movimientos sociales como la base real de discriminación. De este modo podemos distinguir los siguientes tipos de praxis.

a) La denominada «reforma parcial», esto es, un tipo de actividad que se propone la transformación de sectores particulares, instituciones o relaciones de la sociedad. En este caso la intención originaria la constituye la reforma parcial misma, la cual no trasciende las premisas de la sociedad dada. Teorías y praxis reformistas de este tipo pueden estar dirigidas hacia las esferas más diversas, por ejemplo, hacia el sistema económico, el político, el legislativo o el educativo. La teoría de las reformas parciales es elaborada la mayoría de las veces por los propios expertos del sector interesado, aunque no exclusivamente por ellos. Las reformas parciales van precedidas por lo general de campañas de «sensibilización» de la opinión pública que es así dirigida críticamente contra las instituciones obsoletas. En estos



casos de reformas parciales, la base de masas de la praxis puede ser muy sutil, restringida en ocasiones a la actividad de los expertos, si bien la situación es distinta en la mayor parte de los casos. Cuanto más potente se manifiesta la resistencia contra una reforma parcial, tanto más intensa es la participación de las masas, ya sea ejerciendo «presión», ya sea participando directamente en la realización de la reforma (repárese en la institución del divorcio en Italia). Sin embargo, en esos casos las acciones de masas son efímeras y entran en reflujó rápidamente después de la realización de la reforma. Los movimientos que apuntan a las reformas parciales pueden convertirse fácilmente en vehículos para la manipulación (aunque ello no entraba en las intenciones de sus promotores) simplemente por el hecho de que canalizando la oposición al sistema social existente hacia la reforma de las particulares y parciales instituciones concretas, crean la apariencia de transformabilidad de un determinado orden social.

b) La «reforma general». Este segundo tipo de praxis se propone la transformación de toda la sociedad por medio de reformas parciales. Los teóricos de los movimientos de reforma general están caracterizados por una actitud crítica hacia la totalidad del sistema social dominante. Éstos no son expertos o no actúan como tales; son más bien los líderes del movimiento o se dirigen al menos a todo el conjunto del movimiento social. Los movimientos para la reforma general son idealmente movimientos organizados con una amplia base de masas y no dejan de existir después de la realización de una reforma parcial, sino que permanecen constantemente en acción. Los ejemplos más típicos de este tipo de praxis son los partidos socialdemócratas hasta 1914.

El tercer tipo de praxis se realiza en los *movimientos políticos revolucionarios*. Su objetivo es la transformación radical de toda la sociedad y el momento decisivo de su programa lo constituye la conquista del poder político. Este puede ser considerado

su objetivo final, si bien para la mayor parte de las ideologías de los movimientos políticos revolucionarios la conquista del poder político constituye solamente el punto de partida. La base de masas de los movimientos políticos revolucionarios puede ser de las más diversas dimensiones. Si es restringida desde el principio, las posibilidades de victoria son escasas, como en el caso de los grupos de conspiradores blanquistas. La fuerza que guía al movimiento consiste invariablemente en una minoría, una élite revolucionaria pronta siempre para la acción, preparada para correr cualquier riesgo, y que goza del apoyo activo de las masas. Sin embargo, a partir del momento de la victoria, se desarrolla un movimiento de «reflujo»: la actividad de las masas decrece hasta que éstas se vuelven totalmente pasivas. Tal es el curso de todas las revoluciones políticas maduras en el ámbito de la sociedad burguesa (y las revoluciones políticas sólo maduran en el ámbito de *esta sociedad*). El ejemplo clásico más puro de revolución política es la Revolución Francesa.

Para interpretar esa dinámica debo referirme a la famosa formulación de Marx referente a la escisión del hombre en *bourgeois* y en *citoyen* en la sociedad capitalista. La «existencia natural» del hombre en la sociedad capitalista es la de *bourgeois*, la de persona particular privada que lucha por su interés. Esa es evidentemente una existencia alienada, desde el momento en que la persona particular privada renuncia, entre otros, al derecho de participar activamente en la transformación de la sociedad. La existencia del *citoyen* no es menos alienada, en cuanto que para él la actividad en la esfera política está estrictamente separada de la vida cotidiana, sobre todo de la de los otros, además de la propia. En la orientación hacia la revolución política y en la praxis consiguiente, esa dicotomía entre *bourgeois* y *citoyen* no desaparece; el modo de vida tradicional de la mayoría del pueblo permanece inalterado. Por tanto, no es extraño que después de la conquista del poder político la

base de masas disminuya progresivamente hasta desaparecer del todo. La mayoría de la población vuelve a la vida del *bourgeois* (en el sentido del individuo particular privado) y una minoría se fosiliza en la existencia alienada del *citoyen*. Citando a Engels: el reino de la razón se transforma en el reino de la burguesía.

d) El cuarto tipo de praxis es el de la *revolución social total* Este tipo de praxis significa al mismo tiempo la *revolución del modo de vida*. Si una revolución de ese tipo se realiza, la base de masas del movimiento se *amplía permanentemente*. La praxis implica en el movimiento a estratos cada vez más amplios de la población, y la vida cotidiana de las personas sufre una transformación a consecuencia precisamente de su implicación. Lo cual explica por qué los efectos de una revolución del modo de vida son siempre irreversibles en el seno de un período histórico previsible. La revolución del modo de vida puede ser ejemplificada en la historia europea por el Cristianismo o en el caso de ciertos países por el Renacimiento. No obstante, si bien sostengo que las revoluciones sociales totales son necesariamente revoluciones del modo de vida, con ello no afirmo que las revoluciones del modo de vida correspondan invariablemente a revoluciones sociales totales. Por el contrario, podemos afirmar que hasta el momento no ha existido en la historia una revolución tal del modo de vida que haya sido simultáneamente una revolución consciente y conscientemente realizada de toda la sociedad desde la economía a la política y a la cultura.

Sin embargo, Marx (escribiendo a propósito del movimiento comunista) tenía presente una praxis revolucionaria de toda la sociedad de ese tipo. Su concepción naturalmente no estaba basada en analogías históricas. Desde el momento en que el movimiento proletario madura en el ámbito de la sociedad burguesa, contiene éste inevitablemente el momento de la revolución política, esto es, la necesidad de conquistar el poder. Pero en realidad para Marx la revolución política constituye un mo-

mento particular, puesto que contrapone la *emancipación humana* a la simple *emancipación política*. No es posible profundizar aquí el problema. Podemos sólo establecer que la revolución social total proyectada por Marx presupone, desde las primeras fases del desarrollo del movimiento social, la transformación radical y la superación de la relación estructural que caracteriza la praxis y la teoría en la sociedad burguesa.

¿De qué manera es adquirida, en los tres primeros casos, la «mercancía teórica»? ¿Cómo se intenta su realización práctica y cuál es, por el contrario, su verdadera realización práctica y por qué motivos?

La demanda creciente de una cierta «mercancía teórica» manifiesta el hecho de que existe *necesidad* de ella. Dejando al margen de la discusión el puro y simple consumo de cultura, esa circunstancia evidencia que la teoría social en cuestión ha comprendido una necesidad *existente* (no sólo la ha hipostasiado teóricamente) o bien que ha dado una formulación de ella. Para proseguir en la dirección emprendida es inevitable, llegados a este punto, someter el concepto de «necesidad social» a un breve análisis, puesto que si bien es frecuentemente usada, la palabra «necesidad» constituye un término vago, indeterminado y totalmente empírico. La necesidad es deseo consciente, aspiración, intención dirigida en todo momento hacia un cierto objeto y que motiva la acción como tal. El objeto en cuestión es un producto *social*, independientemente del hecho de que se trate de mercancías, de un modo de vida o del «hombre otro». La objetivación social y las necesidades se encuentran siempre en correlación; la primera fija el «ámbito», delimita la extensión de las necesidades de los hombres que viven en una determinada sociedad, que pertenecen a un determinado estrato social. Esto explica por qué las necesidades son *personales* (sólo las personas desean conscientemente algo, aspiran a poseer algo, lo anhelan) y al mismo tiempo *sociales* (desde el momento en que el objeto de toda necesidad

viene «proporcionado» por la objetivación social). No existen «necesidades naturales». El aire no es objeto de una necesidad, constituye, por el contrario, una condición de nuestra existencia, mientras que el hecho de que prefiramos el aire fresco y limpio al contaminado es ya la manifestación de una necesidad. Debemos distinguir también, siguiendo las intenciones de Marx, entre las denominadas «necesidades existenciales» y las «necesidades propiamente humanas».

Las «necesidades existenciales» son ontológicamente primarias, desde el momento en que están basadas en el instinto de autoconservación. Tales son, entre otras, la necesidad de alimentarse, la necesidad sexual, la necesidad de contacto social y de cooperación, la necesidad de actividad. Tampoco éstas pueden ser definidas como «naturales», puesto que sólo son susceptibles de interpretación como necesidades concretas en el seno de un contexto social determinado. Ni siquiera la necesidad de alimentarse puede ser definida con «exactitud biológica». Es conocido, por ejemplo, que en ciertas comunidades africanas y asiáticas la dieta calórica ha permanecido a nivel muy inferior del mínimo necesario indispensable para la supervivencia en las sociedades europeas modernas y sin embargo no están infraalimentadas desde el punto de vista del mantenimiento de su homeostasis social. La subalimentación se ha desarrollado únicamente a consecuencia de una perturbación del equilibrio social. Podemos afirmar en general que la satisfacción de las necesidades existenciales, a un determinado nivel, está garantizada por la estructura de las sociedades primitivas. El límite de la satisfacción es la naturaleza: la muerte masiva por hambre es consecuencia de catástrofes naturales. El capitalismo constituye la primera sociedad que mediante la fuerza y su estructura social condena a clases enteras de la población a luchar cotidianamente por la satisfacción de las necesidades existenciales puras y simples, desde la época de la acumulación originaria hasta hoy, sin hablar del Tercer Mun-

do. En este sentido habla Marx de la clase obrera de su tiempo como de una clase «sin necesidades», esto es, reducida al nivel bestial en la satisfacción de sus necesidades existenciales.

Contrariamente a éstas últimas, las «necesidades propiamente humanas» se distinguen por el hecho de que en los deseos, en las intencionalidades dirigidas hacia sus objetos, el impulso natural no desarrolla ningún papel. Objeto de estas necesidades son, entre otros muchos, el descanso superior al necesario para la reproducción de la fuerza de trabajo, una actividad cultural, el juego en los adultos, la reflexión, la amistad, el amor, la realización de sí en la objetivación, la actividad moral, etc. Además de las referidas existen también las necesidades humanas alienadas, como la necesidad de dinero, de poder y de posesión. Con el desarrollo del capitalismo y paralelamente a la constricción de la clase obrera a la lucha por la satisfacción tan sólo de las necesidades existenciales, las necesidades alienadas han tomado la delantera sobre la mayoría restante de necesidades propiamente humanas. En los países neocapitalistas (al menos así sucede en Europa y América) se origina progreso cuando el dominio de las necesidades alienadas se extiende a estratos sociales más amplios.

Las necesidades humanas no alienadas poseen un carácter *cualitativo*. Su desarrollo no se distingue por una acumulación prácticamente infinita de objetos útiles a la satisfacción de las necesidades, sino por la evolución de su multilateralidad, a la que Marx denominaba su «riqueza». Llegados a este punto quisiera subrayar que la distinción entre necesidades existenciales y necesidades propiamente humanas no alienadas es relativa. En ciertos casos estas últimas pueden absorber y coincidir con las primeras. Baste recordar la necesidad recíproca que hombre y mujer tienen el uno del otro.

A la inversa, las necesidades alienadas tienen un carácter

*cuantitativo*. El proceso de su acumulación es prácticamente infinito. Si tomamos en consideración las necesidades puramente cuantitativas, difícilmente hallaremos el punto en que alcanzan el nivel de «saturación». La acumulación infinita inducida por las necesidades cuantitativas-alienadas sólo puede ser obstaculizada e interrumpida por el proceso de desarrollo de las necesidades cualitativas, por su progresivo dominio. Bajo ese perfil, no hay ambigüedades en la concepción que Marx tenía del comunismo: constituye el proceso social que realiza la siempre creciente expansión del dominio de las necesidades humanas cualitativas no alienadas sobre las existenciales y sobre las cuantitativas alienadas. Concluida esta digresión necesaria, podemos volver a las diversas modalidades de la relación de la teoría con la praxis.

Hemos visto que la eficacia práctica de una teoría depende de su habilidad para «seguir la pista» de las necesidades humanas concretas. Pero ¿por qué es necesaria esa habilidad? Como ya sostuve, las necesidades de una sociedad concretamente existente son satisfechas por las objetivaciones concretamente existentes. Estas últimas fijan los límites en que se desarrolla la dinámica de las necesidades. Lo cual es cierto también para el capitalismo, aunque en la sociedad capitalista la interdependencia entre las necesidades y las objetivaciones es mucho más compleja que en las sociedades precedentes. Uno de los motivos lo vimos ya: la acumulación de las necesidades puramente cuantitativas ha asumido un significado dominante, de manera paralela al desarrollo del capitalismo. A su vez, ello es la consecuencia de un factor que actúa a un nivel más profundo: el capitalismo constituye la primera sociedad esencialmente dinámica, lo que significa que acrecienta no sólo el cúmulo de los bienes de consumo disponibles, mediante la increíble aceleración de los ritmos de producción, sino que continuamente produce también *nuevos tipos* de bienes en cantidad cada vez mayor. Naturalmente, este proceso va acompañado

por la «producción» de las necesidades correspondientes a los objetos producidos. Además, el capitalismo es la primera «sociedad abierta» en la cual un determinado tipo de necesidades no queda «reservado» a un estrato social particular. Si el objeto de una necesidad forma parte del campo de las objetivaciones concretas, éste puede convertirse, al menos teóricamente, en una necesidad de cada cual, independientemente del hecho de que todos los miembros de la sociedad posean realmente los medios para satisfacer la necesidad en cuestión. Esto es cierto para todos los tipos de necesidad y no sólo para las cuantitativas. Por consiguiente no existe ningún sistema estructuralmente unificado de necesidades fijadas o «proporcionadas» al particular por un sistema relativamente homogéneo de objetivaciones y de valores, pero, al menos por principio, cada uno puede, de un modo racionalmente planificado o totalmente casual, elegir entre las necesidades «proporcionadas» por objetivaciones heterogéneas entre sí. De este modo se hace posible la formación de jerarquías de necesidades personales divergentes. Por último, la sociedad capitalista constituye la primera formación social que no está basada en comunidades orgánicas; la «comunidad» prevalente en la sociedad capitalista es la establecida por los nexos de la producción de mercancías. En las sociedades precapitalistas la jerarquía de valores que regulaba la satisfacción de las necesidades se desarrollaba en la comunidad y el individuo aceptaba en mayor o menor medida el sistema de valores-necesidades que la sociedad le atribuía. Con la afirmación del capitalismo eso ya no es posible: también desde este punto de vista la inmediatez relativa ha sido sustituida por un sistema de mediaciones.

El miembro de las comunidades antiguas no estaba obligado a «seguir las huellas de las necesidades». Era simplemente *consciente* de las necesidades de los miembros de su comunidad y si poseía cierta capacidad teórica podía ser su portavoz, a diversos niveles de profundidad, con más o menos coheren-



cia. Cuando expresaba las necesidades de otra comunidad, podía confiar en las necesidades ya articuladas en una comunidad determinada. Y ello ocurre en la misma medida tanto en Platón como en Tomás de Aquino. En la sociedad capitalista, por el contrario, donde el teórico social es un intelectual asalariado sujeto cada vez más estrechamente a la división del trabajo, una expresión directa de las necesidades basadas en objetivaciones estables ya no es posible. Esto explica por qué el teórico actúa individualmente cuando intenta comprender la estructura social, motivo por el cual debe elaborar su doctrina partiendo de su punto de vista personal. Por la misma razón se ve obligado a verificar su teoría únicamente *post festum*, esto es, a verificar en el mercado si ha tenido éxito o no al «seguir las huellas» de las necesidades existentes, si las ha expresado realmente en su elaboración teórica, sea espontánea o conscientemente. Además, dado que las necesidades aparecen «proporcionadas» por objetivaciones *heterogéneas*, el campo de la elección teórica se amplía cada vez más, al menos por principio. La *elección consciente de los valores* (es decir, la jerarquía personal de valores, o bien la preferencia de ciertas necesidades a otras, la preferencia de las necesidades de ciertas clases frente a las otras) decidirá si la teoría será adquirida o no, será aplicada o no, y en caso afirmativo qué clases sociales la aplicarán. La comprensión de la estructura social, en particular cuando es profunda y exhaustiva, puede llevar al resultado paradójico de que ningún estrato social reconozca en la teoría en cuestión la manifestación de sus necesidades, ni siquiera en el caso de que esa teoría exprese sus intereses reales. Tal fue el destino del *Leviatán* de Hobbes. Esta circunstancia puede conducir también a resultados, no menos paradójicos, en los cuales mientras ciertos aspectos de la teoría se transforman en praxis y penetran en las masas, dado que corresponden a sus necesidades más urgentes y fundamentales, la totalidad de la teoría resulta incomprendida y es rechazada. Este ha sido también el destino del marxismo, a partir de finales

del siglo XIX. En definitiva no aparece nada que no supiéramos ya. Con el desarrollo del capitalismo la esfera cuantitativa de las «necesidades propiamente humanas» y las puras necesidades existenciales que asumen un aspecto *cuantitativo* se han hecho dominantes. Ello explica por qué se transforman más fácilmente en praxis precisamente aquellas teorías que expresan necesidades del primer tipo y por qué se convierten en particularmente influyentes aquellos aspectos de la teoría que remiten al segundo tipo.

Intentaré ahora resumir la relación que vincula los cuatro tipos de praxis analizados a los diversos tipos de necesidad y a las teorías que los expresan.

Las teorías y los movimientos sociales que mantienen la reforma parcial están ligados generalmente a necesidades ya articuladas, formuladas y expresadas. Tienden a su satisfacción o bien a la eliminación, de las disfunciones sociales concretas señaladas por el descontento de ciertas clases y estratos sociales. Se dirigen siempre a necesidades existenciales o cuantitativas, pero sólo en la medida en que éstas se han manifestado ya, sea espontáneamente o de forma inconsciente. Si aparece aislada, ese tipo de teoría y de movimiento social se integra orgánicamente en la apología de la sociedad establecida y en la praxis «conservadora». En cuyo caso la relación entre teoría y praxis es conforme al modelo de producción de mercancías.

Las teorías de reforma general están ligadas igualmente a necesidades articuladas y manifiestas pero no expresadas directamente. Mediante la formulación de tales necesidades, los movimientos y las actividades de propaganda que corresponden a esas teorías, esto es, sus objetivaciones específicas, «proporcionan» a un gran número de individuos necesidades que todavía no se habían presentado en su vida; a individuos que incluso aún no eran conscientes de los motivos de su descontento y de su insatisfacción. Las propias objetivaciones,

precisamente porque se proponen la transformación de toda la sociedad, pueden mediar nuevas necesidades, aunque todavía no constituyen una estructura orgánica. La teoría ejerce su rol movilizador a través de la formulación de la contradicción entre necesidades y existencia, entre necesidades y su no satisfacción en las respectivas clases sociales. En este caso la teoría remite en primer lugar a las necesidades existenciales insatisfechas y sólo en un segundo tiempo a las cuantitativas y a ciertas necesidades cualitativas insatisfechas. La relación entre teoría y praxis resulta totalmente conforme a la estructura de la producción de mercancías. El aumento y la expansión de la demanda tienden en mayor o menor medida hacia la asimilación de la teoría condicionándola a las necesidades existenciales y cuantitativas. La estructura burguesa de la relación entre teoría y praxis no queda trascendida en ningún caso. Este es el motivo por el cual los movimientos del tipo referido muestran afinidad con el primer modelo de relación entre teoría y praxis. La idea originaria de una reforma general se eclipsa tras los programas dirigidos a la ejecución de reformas parciales. Como ya he sostenido, análoga línea de desarrollo ha sido la típica de los movimientos socialdemócratas durante la segunda mitad del siglo XIX.

Los movimientos y las teorías de la revolución política, basados en la separación entre *bourgeois* y *citoyen*, manifiestan también su intrínseco dualismo en la formulación de las necesidades. No se esfuerzan por elevar a las masas, en el movimiento social y mediante el movimiento mismo, más allá del nivel de las necesidades «proporcionadas» por la sociedad capitalista. La movilización de las masas aparece fundamentada sin solución de continuidad en la estructura de las necesidades desarrolladas por el capitalismo. Sin embargo, se pone particular énfasis en la movilización de los sentimientos (*Leidenschaften*), desde el momento en que el objetivo apuntado es una transformación rápida y radical. Pero aquellos sentimientos movilizados tienen

que ser los formados y desarrollados en la sociedad burguesa. El recurso a las necesidades y a las pasiones desarrolladas en la sociedad capitalista constituye uno de los factores decisivos en la provocación del proceso que vimos más arriba: el reflujó del movimiento de masas después de la conquista del poder político. Por otra parte, la vanguardia del movimiento político revolucionario, la élite de los *citoyen*, sólo puede conservar su extraordinario poder renunciando conscientemente (al menos durante cierto tiempo) a la satisfacción de una parte de sus necesidades existenciales y cuantitativas. Tal ascetismo revolucionario puede dar lugar a gestas heroicas merecedoras de una justificada admiración. Las objetivaciones de la praxis político-revolucionaria implican la transformación de la jerarquía de las necesidades, pero esa transformación es en múltiples aspectos bastante problemática. En primer lugar, el sistema dualista concerniente a las necesidades no supera, sino que refuerza la separación entre el *bourgeois* y el *citoyen*. Como máximo se tratará de retrasar su satisfacción transfiriéndola del presente al futuro. Finalmente, pero no por esto de menor importancia, en este último caso se manifiesta por lo general el retorno a una de las necesidades cuantitativas dominantes en la sociedad capitalista: la necesidad de poder. Este es el motivo por el cual el ascetismo de la élite es incapaz de abolir la alienación que preserva incluso a pesar de su heroísmo.

Todo lo cual sirve para demostrar que tampoco los movimientos políticos revolucionarios transforman radicalmente la relación estructural entre teoría y praxis de la sociedad burguesa. La teoría se basa de nuevo en las necesidades existentes y si intenta desarrollar necesidades nuevas, como las cualitativas, la tentativa es totalmente efímera, en la misma medida que en los movimientos sociales para la reforma general. La teoría no está en condiciones de elaborar una estructura de preferencias integral. Queda condenada a adaptarse a las necesidades ya desarrolladas en la sociedad capitalista, tanto en el caso de los

movimientos de masas como en el de la élite, aunque la adaptación tiene lugar de formas distintas. El destino histórico de la ideología jacobina es un ejemplo clásico y extraordinario de este curso de los acontecimientos. Y explica por qué las revoluciones puramente políticas no crean modificaciones *irreversibles* en la vida cotidiana y en el sistema de necesidades de las masas.

Los movimientos para la revolución social total no pueden configurarse ni conquistar la «victoria» de este modo. He escrito la palabra victoria entre comillas porque la victoria de los movimientos para la revolución social total no puede ser fijada en un punto determinado del tiempo. No constituye un acto o un conjunto de actos, sino que consiste invariablemente en un proceso. Es un proceso cuyo sujeto son las masas, en medida cada vez mayor. En los movimientos revolucionarios para la transformación total de la sociedad los propios hombres transforman su estructura de necesidades y de valores en el proceso permanente de objetivación. Aquí la teoría no se «adapta» a las necesidades de las masas, ya establecidas o en proceso de formación; tampoco se remite a la contradicción entre necesidades y existencia, sino que se desarrolla y se forma en los propios movimientos de masas, organizados y estructurados. La revolución, en el sentido en que Marx la entendía, constituye una revolución social total que presupone y al mismo tiempo implica la superación de la relación estructural entre teoría y praxis desarrollada en el capitalismo, y también la superación de la estructura burguesa de las necesidades en su conjunto. Hecho que explica por qué la realización de la teoría marxiana es tan compleja. Significa el inicio de una revolución social total en una sociedad cuya estructura está basada en la producción de mercancías y en la división del trabajo, en la cual, en consecuencia, la relación entre teoría y praxis ha sido planteada como problema general y realizada generalmente a través de la mediación del mercado. Significa la reestructuración universal

de las necesidades y de los valores de una sociedad en la que la alienación es omnipresente, en la cual las necesidades de las masas son preferentemente existenciales y cuantitativas. Para alcanzar tales objetivos la revolución política es evidentemente necesaria, pero de por sí no está en condiciones de realizar esa estructura radicalmente nueva. Marx ha intentado repetidamente resolver ese dilema, en particular mediante el concepto de «necesidades radicales». Desde su punto de vista, las necesidades de la clase obrera son «radicales» porque se trata de aquella clase cuyas necesidades no pueden ser satisfechas en el marco de la sociedad capitalista, y ello por una cuestión de principio: la satisfacción de esas necesidades trasciende necesariamente la sociedad capitalista en toda su estructura, incluida la propia de las necesidades. La clase obrera sólo puede liberarse a sí misma si libera simultáneamente a toda la humanidad, dando lugar con ello a un movimiento social que conduzca y desemboque en la liquidación positiva de la propiedad privada y en la superación de la alienación. Sin embargo, este punto de vista se hace problemático si tomamos en consideración el hecho de que las denominadas «necesidades radicales» no son propiamente necesidades en los diversos sentidos que hasta aquí hemos considerado. No son necesidades existentes ni tampoco constituyen «extensiones» de las existentes, desde el momento en que el sujeto que presuponen es una clase obrera que ha alcanzado la consciencia de su misión histórica, una clase obrera que haya desarrollado una consciencia conforme a esa misión, que está en condiciones (ahora ya) de decidir y de actuar según el espíritu de una tal consciencia de clase. Así pues, por analogía, podemos denominar «radicales» las necesidades que se hacen imprescindibles para realizar esa misión. Sin embargo, la experiencia histórica ha demostrado que sin la superación del modo burgués de vida no se desarrolla una consciencia adecuada a aquella misión y por consiguiente no se desarrollan tampoco las necesidades radicales imprescindibles para la superación.

Ha sido la comprensión de esta circunstancia y no la «falsificación» de la doctrina de Marx el motivo que ha conducido a las diversas tendencias del movimiento de la clase obrera a exigir la satisfacción de las necesidades existentes y de las ya formadas o en vías de formación en la sociedad capitalista. Y tales necesidades eran prevalentemente existenciales y cuantitativas.

No obstante, si tomamos en serio el programa de Marx referente a la revolución social total, debemos abrir nuevas vías, a consecuencia precisamente de las lecciones impartidas por la historia. La nueva vía debería ser la de la revolución del modo de vida en todos sus aspectos, hasta las más complejas actividades del hombre. Pero sólo los hombres que se organizan conscientemente en comunidades pueden iniciar y llevar a término la formación de esa nueva estructura de necesidades. Sin embargo, si previamente a la realización de tal estado de cosas las «necesidades radicales» todavía no son propiamente necesidades ¿existe efectivamente alguna base para la organización de aquellas comunidades? ¿No es pura utopía un programa de ese tipo?

Estoy convencida de que las condiciones para un programa así se han desarrollado ya. Están presentes y pueden ser descifradas en el comportamiento de estratos cada vez más amplios de la población. Puede afirmarse efectivamente que masas cada vez mayores de hombres están insatisfechas, se sienten perdidas en un mundo en el que sólo existen necesidades cuantitativas y buscan espontáneamente una forma de vida que se sustraiga a su dominio. Cuando numerosos grupos de jóvenes, y los mejores de ellos, abandonan el sistema de prestigio y de valores de sus padres, basado en el frigorífico y en el automóvil; cuando masas de estudiantes, de nuevo los mejores, abandonan las universidades por motivos similares; cuando nuevas estructuras familiares se multiplican, asumiendo formas comunales, todo ello manifiesta que se ha desarrollado la ne-

cesidad de transformar la estructura de necesidades existentes. Sea lo que fuere aquello que se oculta tras la oposición de las necesidades cualitativas frente al predominio de las puramente cuantitativas, viene a significar que un movimiento de comunidades que desarrolle necesidades radicales ya no constituye, o al menos no necesariamente, una utopía.

Evidentemente, la revolución social total —cuando se realice— no niega simplemente, sino que preserva como momentos propios la reforma parcial, también la general así como la revolución política, si bien no como objetivos finales sino como medios. Corresponde al movimiento socialista desarrollar comunidades que abarquen masas cada vez más amplias, en las cuales las necesidades queden reestructuradas bajo el dominio de las cualitativas. Sólo un movimiento de este tipo se halla en condiciones de eliminar el dualismo entre educador y educando, élite y masa, *citoyen* y *bourgeois*, teoría y praxis, dualismos desarrollados todos ellos en la sociedad capitalista.

¿Cuál será la relación estructural entre teoría y praxis en la revolución social total? Desde el momento en que surgirán en el terreno de comunidades orgánicas —naturalmente no de tipo anárquico, sino basadas en la libre elección personal y a través del contacto de los miembros particulares—, la teoría y la praxis ya no tendrán que obtenerse en el «mercado». Serán las propias comunidades —sus aspiraciones y sus necesidades— las que produzcan la teoría, expresando y formulando las aspiraciones y las necesidades más o menos adecuadamente, más o menos profunda y coherentemente, y las propias comunidades controlarán permanentemente y justificarán la teoría mediante su actividad, de la cual la actividad del teórico constituirá una parte orgánica. La teoría surgirá orgánicamente de la praxis cotidiana, lo cual no significa naturalmente que la teoría no deba corregir o controlar la praxis que la produce. Pero no se tratará simplemente de la teoría que «ejerce su influencia» sobre la praxis, sino de la praxis de una comunidad determina-



da y de sus formulaciones teóricas que influirá sobre la praxis de otras comunidades y la teoría que emerge y expresa su praxis. Así, el problema *general* de la relación entre teoría y praxis —que constituye, como hemos visto, el problema *particular* de la sociedad burguesa— perderá su importancia.

