

La libertad en el pensamiento de Karl Marx

Patricia Lambruschini

Facultad de Ciencias Sociales – UBA

p_lambruschini@hotmail.com

Resumen

El trabajo aborda la peculiar concepción que Karl Marx tenía sobre la libertad, analizando sus dimensiones fundamentales y tratando de identificar sus puntos de encuentro y desencuentro con las concepciones más representativas de la teoría política moderna. El punto de partida es la afirmación que el autor realiza, en sus escritos juveniles, de que el objetivo del comunismo es la emancipación humana, en oposición a una emancipación meramente política. La tesis que se intenta abonar es que, en relación al problema de la libertad, la concepción de Marx puede ser entendida como un movimiento de herencia, ruptura y superación del pensamiento político moderno. Aunque el trabajo aborda una problemática de carácter teórico, pretende ser una herramienta para pensar nuestro presente histórico y los desafíos que éste plantea, así como la vigencia de las ideas de Marx para asumirlos.

La libertad en la teoría política moderna

Como es sabido, los problemas por excelencia de la teoría política moderna fueron el problema de la libertad y el de las formas de organización social que permiten su pleno desenvolvimiento. Quienes se dedicaron a indagar estas cuestiones —en el agitado contexto de la revolución burguesa y su lucha contra el absolutismo y la restauración posterior—, concibieron distintas formas de libertad que, a grandes rasgos, podríamos sintetizar en tres tipos fundamentales:

1. La *libertad liberal*, entendida como el “silencio de la ley” (*silentium legis*) proclama que *nadie está obligado a hacer lo que la ley no manda ni impedido de hacer lo que ella no prohíbe explícitamente*, de modo que salvo en esas excepciones, el individuo es libre de actuar conforme a su voluntad. Se trata de una libertad cuyo objetivo primordial es *proteger* al individuo de los potenciales abusos del poder y, fundamentalmente, del poder del Estado, razón por la cual ella es considerada como una libertad *negativa*.

John Locke es uno de los fundadores del liberalismo, pero también una de sus manifestaciones más radicales. En efecto, Locke fue uno de los primeros en plantear la apropiación del propio cuerpo (esto es, de las propias capacidades y habilidades) como una precondition de la libertad del individuo, quitando con ello toda legitimidad a la esclavitud y la servidumbre, y fue uno de los primeros en considerar como una expresión de dicha libertad a la propiedad obtenida mediante el propio trabajo. Asimismo, Locke fue quien elaboró y justificó filosóficamente el derecho de resistencia a la opresión y a la insurrección (*ius resistendi*), derecho que será uno de los estandartes fundamentales de la revolución burguesa.

2.. La libertad entendida como *autonomía* (*autodeterminación* y *autogobierno*) alcanza sus expresiones más acabadas, por un lado, en la *voluntad general* de Rousseau, según la cual los individuos actúan obedeciendo las leyes que ellos mismos se han dado como miembros del Estado y, por otro lado, en el *imperativo categórico* de Kant, según el cual los sujetos obran siguiendo los dictados de su conciencia moral y sin tener en cuenta ninguna otra motivación que no sea *el deber* mismo. Se trata en estos casos de una libertad *positiva* por la cual, obedeciendo a la ley (que es esencialmente universal y, por ende, racional), el individuo se obedece a sí mismo, pues obedece a su propia razón.

3. En fin, está la libertad tal como la entiende Hegel, es decir, como *libertad conciente-de-sí*, idea ésta que sintetiza y supera a las dos concepciones anteriores. En sus *Principios de la Filosofía del Derecho*, Hegel reseña el devenir de la Idea de Libertad que se ha vuelto objetiva y real: a lo largo de un recorrido que comienza en la propiedad y que culmina en el Estado, describe la libertad que se ha realizado históricamente en las instituciones, en las leyes, en las costumbres, en las relaciones entre los hombres, todas las cuales son consideradas como objetivaciones del Espíritu. La *libertad conciente-de-sí* (que Hegel esboza en sus *Principios...* y desarrolla más específicamente en su *Filosofía de la historia universal*) es la libertad que se ha realizado en el Estado moderno y es para el filósofo la forma más acabada de libertad. Es la libertad que se ha vuelto reflexiva sobre sí misma, la libertad que *se sabe libre* y *se quiere libre*: la que se autocomprende como una conquista histórica, como el resultado de un proceso de emancipación y que quiere ser libre precisamente porque sabe lo que significa no serlo. Una libertad que se ignora a sí misma como libertad, esto es, como una conquista social e histórica, no es una auténtica libertad.

Cabe señalar que, a diferencia del contractualismo, para Hegel el Estado en cuyo seno se desarrollarían la libertad y la razón no es una idea normativa sino que es *real*: es lo

que el Estado efectivamente *es* según su concepto, según su finalidad intrínseca, y es también lo que ha llegado a ser realmente cuando, *devenido y realizado históricamente*, la filosofía lo conoce. Por otro lado, Hegel critica la idea del *contrato social* planteando que el Estado no es un mero artificio surgido de la voluntad de los individuos sino que es una totalidad orgánica anterior a sus partes *y condición de posibilidad de la voluntad real y concreta*; de lo que se deduce que para Hegel la libertad nunca es una libertad *solipsista* como en el planteo iusnaturalista, sino siempre una libertad *colectiva*. Sólo porque la libertad se ha realizado en la comunidad estatal, puede el individuo desarrollar su particularidad y ser libre también él.

Como se desprende de lo que hemos dicho, para la teoría política moderna la forma de organización en la cual la libertad estaría plenamente garantizada no es la sociedad sino el Estado. Como sostiene Norberto Bobbio, tanto en los contractualistas como en Hegel, el Estado es visto como la forma más desarrollada o, a lo sumo, la menos imperfecta de convivencia humana. El Estado, con sus leyes e instituciones, es entendido como el ámbito de la Razón y, por lo tanto, como el ámbito que permitiría a los hombres llevar una vida acorde a su carácter racional y desenvolver todas sus potencialidades, especialmente la libertad.

Marx como heredero

Llegado este punto, ¿qué podemos decir de Marx? ¿En qué medida puede verse en él una *herencia* del pensamiento político moderno? Marx es un *heredero* de estos pensadores porque su programa político sigue siendo el programa de la libertad, el que los hombres sean real y auténticamente libres. Al mismo tiempo, varios aspectos de su idea de la libertad pueden considerarse como un refinamiento y una radicalización de las concepciones anteriores.

En efecto, es posible ver a Marx como un heredero *radical* de la *libertad liberal*, en la medida en que su obra puede ser leída como una teoría y una justificación de la revolución, o sea, de la libertad como *liberación*. Por otra parte, el vínculo sistemático entre trabajo y libertad, tiene en la obra de Marx su elaboración más acabada. Finalmente, hay que señalar que no hay nadie más interesado en defender la libertad *negativa* frente al poder estatal, que aquellos que buscan derribar el orden existente y organizar la sociedad sobre nuevas bases. Precisamente *por su carácter revolucionario*, la teoría de Marx implica una defensa a ultranza de la libertad de pensamiento, de la libertad de expresión y de la vida privada de las personas, frente a la vigilancia y la intervención del Estado.¹

Es posible ver a Marx también como un heredero *radical* de la tradición que entiende la libertad como *autonomía*. En su concepción del trabajo bajo los términos de la sociedad comunista, resuena fuertemente esta idea de libertad, ya que Marx entiende al trabajo como un *trabajo autónomo*. Por otro lado, en sus escritos sobre la Comuna de París, donde Marx analiza la primera experiencia de un gobierno proletario en la historia universal, se encuentra una refinadísima recepción superadora del principio de *autogobierno*.

Finalmente, es posible ver a Marx como un heredero *radical* de las ideas que Hegel tiene sobre la libertad. En efecto, Marx coincide con Hegel en que la libertad del individuo nunca es una libertad solipsista, sino que la libertad de la comunidad es una premisa de aquélla. Al mismo tiempo, Marx no considera a la libertad como una idea mera-

mente normativa, sino como una realidad histórica. La diferencia en estas dos cuestiones está, evidentemente, en que la comunidad y la historia en las que Marx está pensando son absolutamente distintas de las de Hegel. En fin, Marx puede ser visto como un receptor *radical* de la *libertad conciente-de-sí* hegeliana, en la medida en que el comunismo y la libertad que en él se alcanza se autocomprenden como el resultado de una emancipación práctica, como una conquista social e histórica nacida de la revolución.

Sin embargo, sería una necesidad considerar que Marx es solo un heredero legítimo del pensamiento político moderno, ya que la distancia que lo separa de éste no es otra que la distancia que separa a revolución burguesa de la revolución proletaria, al Estado de derecho de la sociedad comunista. Y, en este sentido, Marx debe ser entendido como una *ruptura* y una *superación* del pensamiento político anterior. Como veremos a continuación, Marx representa una *ruptura* porque la libertad en el marco del Estado no es suficiente para él, sino que ella debe realizarse en la sociedad. Se debe pasar de la emancipación *política* a la emancipación *humana*. Y representa una *superación* del pensamiento político anterior porque al mismo tiempo que recupera sus aportes más sustantivos sobre la libertad, desarrolla una concepción todavía más acabada, la libertad *humana*, cuya conquista y realización históricas implican la superación revolucionaria de la sociedad burguesa por la sociedad comunista.

La ruptura: el Estado como órgano de dominación social

El tratamiento que Marx realiza del Estado es de capital importancia para apreciar la originalidad de su concepción de la libertad: aquí se expresa su mayor ruptura con la teoría política moderna y en particular con Hegel, que es con quien discute especialmente.

El punto de inflexión en sus concepciones, cuando se vuelca definitivamente hacia las ideas socialistas, puede ser ubicado hacia 1843 con la redacción de *La cuestión judía* y de la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Como se sabe, en estos textos Marx plantea la necesidad de pasar de la crítica de la religión (que en sus aspectos fundamentales ya había sido realizada por Feuerbach), a la crítica de las *formas profanas* de la alienación, y del Estado en primer lugar. Asimismo, señala las limitaciones de la revolución burguesa al caracterizarla como una revolución “parcial” o “únicamente política”.

A contramano de lo que planteaba Hegel, Marx sostiene que en el Estado moderno — incluso en la república democrática que es su forma más acabada —, no se resuelven las contradicciones vigentes en la sociedad civil. Lejos de producirse una conciliación entre los intereses particulares de los individuos y los intereses universales de la comunidad, el Estado reafirma su escisión. El Estado aparece como una comunidad *ideal* que se separa y contrapone a la realidad *material* de la sociedad civil. Aunque él proclame principios y derechos universales como la *libertad*, la *igualdad* y la *fraternidad*, ello no impide que la dominación, la desigualdad y los antagonismos sociales continúen existiendo en la sociedad civil. El Estado es pues una manifestación de la enajenación, porque la libertad y el interés general se realizan de manera formal y abstracta, pero no tienen un correlato en la vida efectiva de los hombres, donde siguen reinando la “guerra de todos contra todos” y la opresión de unos por otros. Y es precisamente aquí donde Marx encuentra los límites de la revolución burguesa.

Indudablemente, el derrocamiento del Antiguo Régimen y la destrucción de la sociedad feudal significaron un enorme progreso para la humanidad. Al barrer con la dominación fundada en lazos personales, la revolución burguesa liberó a la sociedad civil de

las ataduras políticas que aún la constreñían y la disolvió en los individuos que la integraban. Al mismo tiempo, liberó el espíritu político al convertir los asuntos del Estado, que antes concernían a unos pocos, en asuntos del pueblo en su conjunto. Sin embargo, la revolución burguesa no emancipó a toda la sociedad sino a una parte de ella, erigiéndola en clase dominante. No eliminó la dominación como tal: la sustituyó por otra nueva y por eso Marx la califica como una revolución “parcial” o “únicamente política”.² Una emancipación verdaderamente *humana*, en cambio, deberá eliminar las bases de toda forma de dominación.

En *La ideología alemana* Marx ya no habla sólo del Estado moderno, sino también de sus formas anteriores. En este texto el autor sienta las bases de la concepción materialista de la historia, marcando con ello su peculiar tránsito desde la filosofía a la teoría social. El Estado se presenta aquí como el resultado *histórico* de la división del trabajo y del surgimiento en la sociedad de “relaciones de propiedad”, es decir, de las clases sociales. Es el emergente de la división entre el trabajo físico e intelectual, de que la sociedad se fragmenta entre quienes viven de su propio trabajo y quienes viven de la apropiación del trabajo ajeno y, en consecuencia, pueden dedicarse a otro tipo de actividades como la política, la religión o el conocimiento. El Estado, entonces, es la expresión de esa desigualdad estructural en donde clase propietaria domina a la no propietaria.

Marx enfatiza una y otra vez en el carácter “espontáneo”, “natural” de la división del trabajo tal como se ha desarrollado a lo largo de la historia, el cual ha tenido como resultado que las propias fuerzas de los seres humanos nacidas de su cooperación en el trabajo social, se les hayan enfrentado como algo ajeno y hostil. Extendiendo la idea de alienación que había aplicado a la sociedad capitalista³ al conjunto de los modos de producción anteriores, Marx busca demostrar que hasta ahora la producción ha estado por fuera del control consciente de los hombres y su organización social se ha configurado al margen de su voluntad. Al mismo tiempo, y debido al carácter *involuntario y desigual* de la división del trabajo, existe una contraposición entre los intereses particulares de los individuos y las clases y el interés general de la comunidad, y se hace necesaria una instancia exterior, por encima de la sociedad, que los concilie.⁴

A contramano de lo que generalmente se sostiene de que en Marx el Estado es un mero aparato de represión, en sus escritos juveniles, el autor enfatiza en su papel ideológico. Sostiene que toda clase que aspire a convertirse en clase dominante deberá tomar el poder político para poder presentar su propio interés como el interés general de la sociedad. El Estado juega un rol de ocultamiento de la desigualdad y los antagonismos vigentes en la sociedad. En sus leyes, en sus instituciones, en las intervenciones de sus gobernantes, se presenta como la encarnación del interés general y el bien común, cuando en realidad es el garante del interés particular de la clase dominante y el recurso fundamental mediante el cual ella puede perpetuar su dominación.

Esta es precisamente la idea que Marx desarrollará en el *Manifiesto Comunista* y en sus escritos posteriores: el Estado es “la violencia organizada de una clase para la opresión de otra”, violencia que debe ser entendida tanto en el plano *coercitivo* (mediante el accionar de los aparatos represivos), como en el plano *simbólico* (mediante la ideología expresada en las leyes, la educación, la religión, etc.). En la medida que existan las clases y la lucha de clases, el Estado será necesario para garantizar la reproducción de las relaciones existentes.

En síntesis, y en abierta ruptura con los planteos de la teoría política moderna, para Marx el Estado no es el ámbito del pleno desarrollo de los hombres y de su libertad, sino

que existe precisamente porque la sociedad y los hombres no son libres; porque la sociedad se encuentra fragmentada por intereses contrapuestos y los hombres no desarrollan plena y voluntariamente su propia actividad. Lejos de permitir la realización de la libertad, el Estado es el garante de la dominación y constituye un obstáculo para ella. De hecho, solo podrá hablarse de una verdadera libertad cuando el Estado haya sido definitivamente eliminado.

La superación: la libertad como *libertad humana*

Para comprender la peculiaridad de la idea de Marx sobre la libertad *humana* es indispensable enmarcarla, por un lado, en su visión más general de la teoría entendida como *crítica* y, por otro, en su concepción materialista de la historia.

En el primer caso, porque la teoría entendida como *crítica* cuestiona el orden existente en vistas a su transformación, e indaga las condiciones de posibilidad de su propia realización, esto es, de la conquista efectiva de la libertad *humana*. En el segundo caso, porque tanto la libertad como las ideas sobre la misma están históricamente determinadas, y porque la noción de libertad *humana* de Marx es indisociable de su concepción antropológica.

Como es sabido, la premisa de la que parte el materialismo histórico es la forma en que los hombres producen socialmente su existencia. La teoría de los *modos de producción* sostiene que las relaciones que los hombres entablan entre sí están condicionadas por el modo en que se relacionan con la naturaleza. A un determinado grado de desarrollo de las fuerzas productivas corresponden determinadas relaciones sociales de producción, y ambas constituyen a su vez la base material que condiciona las formas de Estado, la moral, la religión, las ideas políticas que existen en la sociedad. Según Marx, cuando en un modo de producción particular las fuerzas productivas alcanzan un determinado grado de desarrollo, entran en contradicción con las relaciones de producción vigentes y se abre entonces un período de cambio social.

Recuperando el planteo de István Mészáros, podemos decir que los distintos modos de producción que Marx señala a lo largo de la historia pueden interpretarse también como distintos momentos en el desarrollo de la libertad, en al menos tres dimensiones: en relación a la naturaleza, en el marco de las relaciones sociales y en el plano individual. En efecto, el grado de desarrollo alcanzado por las fuerzas productivas expresa asimismo el grado en que los hombres se han emancipado de la necesidad natural mediante su trabajo. Esta relación con la naturaleza condiciona, a su vez, el tipo de vínculo que los hombres entablan entre sí y, junto con éste, los grados de libertad existentes en las relaciones de unos hombres con otros. Finalmente, el tipo de relaciones sociales vigentes condiciona la libertad que los individuos tienen para ejercer sus propias capacidades y potencialidades. Se aprecia entonces la riqueza y la complejidad de la concepción que Marx tiene sobre la libertad.

Cuando los hombres tienen un dominio limitado y primitivo de la naturaleza, las relaciones que ellos entablan entre sí también lo son. Marx constata que hubo un largo período de la historia (el “comunismo primitivo”), en el que los seres humanos estaban totalmente sometidos a la naturaleza, porque su capacidad de dominarla era ínfima y, en consecuencia, no podemos decir verdaderamente que haya existido en él la libertad. Sin embargo, esto fue modificándose a medida que las fuerzas productivas fueron desarrollándose. El descubrimiento de la agricultura y la ganadería y la emergencia de un

excedente en la producción que éste trajo aparejado, implicaron un salto cualitativo para la humanidad. Desde ese entonces surgen la propiedad privada y las sociedades organizadas en clases sociales, en donde la clase propietaria se ha emancipado de la necesidad de producir y vive del trabajo ajeno. Como se dijo anteriormente, surge también el Estado como el órgano destinado a la reproducción del orden social.

Evidentemente, los grados de libertad vigentes en el marco de las relaciones clasistas han sido diversos: las relaciones serviles de la Edad Media implicaron un avance con respecto al esclavismo de la Antigüedad, y la relación capitalista moderna, que disolvió los vínculos políticos y convirtió la explotación en algo estrictamente económico, un avance radical con respecto a estas últimas.

En lo que se refiere al desarrollo de la libertad individual, Marx denuncia que en los modos de producción que han existido hasta el momento ésta ha sido el privilegio exclusivo de la clase dominante.⁵ En efecto, habiéndose liberado de la necesidad de trabajar para sobrevivir, la clase dominante puede dedicarse a otras actividades y a cultivar su personalidad. Por el contrario, la clase oprimida obligada a producir poco espacio tiene para el ocio y el disfrute personales. La libertad de la clase dominante está indisolublemente unida a su control del Estado y a su participación en los asuntos públicos. El ejercicio de los derechos políticos siempre estuvo restringido a quienes poseían propiedad privada. Solo en la sociedad moderna, donde la dominación política de la burguesía se realiza de manera indirecta, mediante funcionarios que gobiernan representando sus intereses, la ciudadanía se extiende al conjunto de la nación. Pese a todo lo dicho, y aunque gocen de un mayor grado de libertad, los miembros de la clase dominante tampoco son real y completamente libres, porque dependen de los explotados para existir como tales. Para Marx, las relaciones sociales mediadas por las clases dan como resultado solo individuos a medias.

Se ve entonces el carácter verdaderamente superador de la noción marxista de libertad *humana*. Frente a la libertad restringida a unos pocos y vinculada al Estado, que delata la existencia de la opresión y la enajenación; Marx plantea *una libertad de carácter universal, que se realiza efectivamente en la vida social e implica la recuperación para los hombres de sus propios atributos y el desarrollo pleno de sus capacidades individuales*.

Así, para entender específicamente esa idea de libertad *humana*, hay que analizar la concepción antropológica a la que está asociada y las condiciones de posibilidad de su realización histórica.

En *La ideología alemana* Marx desarrolla una concepción del hombre opuesta a la antropología filosófica, que parte de los hombres realmente existentes y no de una idea abstracta y esencialista del ser humano. Así, el hombre es un ser *natural*, que como tal tiene necesidades que debe satisfacer para sobrevivir; es un ser *social*, porque vive y satisface esas necesidades en sociedad con otros hombres; y es un ser *conciente*, ya que a diferencia de los animales, es capaz de reflexionar sobre su propia práctica. El hombre es un ser *condicionado* por el contexto histórico y a la vez *activo*, porque puede transformar esas condiciones mediante su accionar, siendo el trabajo su actividad transformadora por excelencia. Es en fin, es un ser con *necesidades* que debe satisfacer y *capacidades* que puede desarrollar ampliamente.

Por eso, para Marx solo puede haber una libertad auténticamente *humana* cuando se supere la alineación característica de todos los modos de producción que han existido a lo largo de la historia, en donde los rasgos constitutivos de los hombres se les enfrentaban como algo ajeno.

Como se dijo al comienzo, para Marx la libertad *humana* solo podrá alcanzarse en la sociedad comunista, de modo que pensar las condiciones de esa libertad es pensar las condiciones del comunismo. El carácter *crítico* de la teoría de Marx se pone nuevamente de manifiesto en la consideración que realiza de estas premisas.

En primer lugar, es necesario que el desarrollo de las fuerzas productivas y la división del trabajo se hayan desenvuelto de tal forma que hayan engendrado una clase absolutamente desposeída, el proletariado, cuya penosa situación contrasta con un mundo en donde la riqueza y la cultura se han extendido ampliamente, y hace que la expropiación de las fuerzas productivas sociales se torne un poder insoportable *contra la que es necesario rebelarse*. Así pues, el surgimiento de una clase revolucionaria es una condición indispensable para el comunismo. En segundo lugar, es necesario que las fuerzas productivas se hayan desarrollado en un alto grado y en un plano "histórico universal". De este modo, el dominio del hombre sobre la naturaleza se habrá desenvuelto hasta tal punto que permitirá una superación de la escasez y se podrá proceder a una socialización de la riqueza y no de la miseria. Por otra parte, los intercambios y la dependencia mutua de los individuos en el trabajo social se habrán extendido a nivel mundial, y el proletariado se habrá constituido en los distintos países, permitiendo con ello que la revolución tenga un carácter universal. A estas dos premisas, que son el resultado del desarrollo histórico de la sociedad capitalista, hay que agregar la tercera y quizás más importante: la revolución que tire abajo el orden existente y lleve al proletariado al poder en los distintos países, que impulsará las transformaciones necesarias para llegar a la sociedad sin clases.

Se ve cómo el comunismo y la libertad *humana* no son una mera utopía, sino que las condiciones de su realización están dadas realmente luego del desarrollo de la sociedad capitalista. El capitalismo ha generado las condiciones materiales de su propia superación y de una forma más acabada de libertad que no podría haberse dado en períodos anteriores, cuando el dominio de los hombres sobre la naturaleza era menor y la escasez era una amenaza real para ellos.

El comunismo se distingue de todos los modos de producción anteriores porque elimina de raíz la forma en que la actividad productiva y la sociedad han venido desarrollándose, abordándolas por primera vez de manera *conciente y voluntaria*. La revolución proletaria eliminará la propiedad privada y llevará a cabo una apropiación social de las fuerzas productivas nacidas de la cooperación entre los hombres y que, hasta ahora, se enfrentaban a éstos como un poder material ajeno. Por el carácter internacional de la división del trabajo, la apropiación deberá tener un alcance universal y realizarse por medio de una asociación universal. La revolución eliminará la división forzosa del trabajo y someterá la producción a una planificación y control colectivos de la comunidad. Con ello, no solo barrerá con la vieja sociedad, sino que generará las condiciones de *una nueva asociación*: las relaciones sociales dejarán de tener un carácter necesario, las clases sociales se extinguirán y, con la superación de la opresión social, el Estado perderá su razón de ser. La sociedad dejará de ser una sociedad "natural" y se convertirá en *una asociación libre, de individuos libres* que se relacionan unos con otros sin ninguna otra mediación que su condición de individuos. Solo bajo los términos de esta nueva asociación, será posible el desarrollo pleno de la libertad y las capacidades individuales.

Es también bajo el comunismo donde se supera la alienación y los hombres recuperan *concientemente* sus relaciones constitutivas, esto es, la relación con la naturaleza y las relaciones sociales con otros hombres. Es aquí donde se afirman *concientemente* en su doble carácter de seres con necesidades y potencialidades y donde las capacidades

humanas (tanto sociales como individuales) alcanzan su pleno desenvolvimiento. Y en la medida en que los hombres se afirman en su propia práctica, también pueden afirmarse en sus ideas y representaciones.

Retomando a Saint-Simon, Marx concibió el comunismo como el tránsito “del reino de la *necesidad* al reino de la *libertad*”. Luego de todo lo dicho, estamos en condiciones de apreciar la riqueza de esta afirmación. El comunismo permitiría a los hombres emanciparse finalmente de la necesidad natural y de las relaciones sociales forzosas impuestas por el escaso desarrollo de las fuerzas productivas en el pasado, para alcanzar una libertad auténticamente *humana*: una libertad de los hombres en cuanto hombres y de alcance plenamente universal.

Reflexiones finales

A lo largo del presente trabajo hemos analizado la concepción marxista de la *libertad humana* y en qué medida ella puede ser entendida como una *herencia*, una *ruptura* y una *superación* del pensamiento político moderno.

A 130 años del fallecimiento de Marx, nos ha parecido relevante recuperar sus ideas acerca de la libertad por razones fundamentalmente políticas. En efecto, cuando en el contexto argentino y latinoamericano asistimos al agotamiento de las experiencias nacionalistas burguesas surgidas a hace una década, de gobiernos que coquetean con las reivindicaciones de los trabajadores e intentan presentar el intervencionismo estatal como algo esencialmente positivo y desinteresado, es importante recordar lo que Marx decía sobre el Estado y el rol de los explotados frente al mismo. Como garante del orden existente, el Estado es siempre un *Estado de clase* que, aunque se presente como “popular” o afecte coyunturalmente los intereses de un sector de la clase dominante, tiene por objetivo salvaguardar los intereses de conjunto de esa clase; y que aquellos que aspiren a una verdadera emancipación, deberán mantener su independencia política de los opresores y barrer con ese órgano que reproduce la dominación social. Por otro lado, y en el contexto más general de la crisis capitalista mundial que, una vez más, se descarga sobre los sectores populares, hundiendo a millones de personas en la miseria y la desesperación, recobra todo su vigor la famosa consigna de “socialismo o barbarie” y el grito de “¡guerra al estado de cosas existente!”

Creemos que nuestro presente histórico plantea más que nunca la vigencia del legado teórico y político de Marx y que el desafío de nuestra época no puede ser otro que el de superar su pensamiento, puesto que dicha superación sólo será efectiva cuando del mundo haya sido desterrada la opresión del hombre por el hombre, cuando los seres humanos se reconcilien con la naturaleza y consigo mismos, cuando la humanidad haya conquistado la auténtica libertad...

Notas

¹ También por eso es un error derivar como una consecuencia lógica del marxismo la política censuradora, represiva y asesina del estalinismo, la cual sólo puede entenderse por su carácter de proceso *contrarrevolucionario* y en beneficio de una burocracia establecida.

² “¿Sobre qué descansa una revolución parcial, únicamente política? Sobre el hecho de que una *parte de la sociedad civil* se emancipe y logre la dominación general de la sociedad, partiendo de su *situación particular*”. Ver *Introducción a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, pág. 67.

³ En los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Marx distingue cuatro dimensiones de la alienación: con respecto al producto del trabajo, al propio trabajo como actividad humana, a la especie y a los otros hombres.

⁴ “(...) Esta consolidación de nuestros propios productos en un poder material erigido sobre nosotros, sustraído a nuestro control (...) es uno de los momentos fundamentales que se destacan en todo el desarrollo histórico anterior y precisamente por virtud de esta contradicción entre el interés particular y el interés común, cobra el interés común, en cuanto *Estado*, una forma propia e independiente, separada de los reales intereses particulares y colectivos y, al mismo tiempo, como una comunidad ilusoria, pero siempre sobre la base real de los vínculos existentes (...) y, sobre todo, (...) a base de las clases (...) entre las cuales hay una que domina a las demás.” Ver *La ideología alemana*, pág.35.

⁵ En *La ideología alemana*, Marx sostiene que “en los sustitutos de la comunidad que hasta ahora han existido, en el Estado, etc., la libertad personal sólo existía para los individuos desarrollados dentro de las relaciones de la clase dominante y sólo tratándose de individuos de esta clase”.

Referencias

Bobbio, N., “Hegel y el iusnaturalismo” en VV. AA. *Estudios sobre la filosofía del derecho de Hegel*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989.

Marx, K., *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Ediciones del signo, Buenos Aires, 2005.

Marx, K., y Engels, F., *La ideología alemana*, Santiago Rueda Editores, Buenos Aires, 2005.

Marx, K. y Engels, F., *Manifiesto Comunista*, Editorial Catari, Buenos Aires, 1994.

Marx, K., *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Ediciones Colihue, Buenos Aires, 2004.

Marx, K., *Sobre la cuestión judía*, Prometeo libros, Buenos Aires, 2004.

Mészáros, I., *La teoría de la enajenación en Marx*, Era, México, 1978.