



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

Emancipación humana: Karl Marx y el marxismo fundacional latinoamericano

Yodenis Guirola Valdés

ADVERTIMENT. La consulta d'aquesta tesi queda condicionada a l'acceptació de les següents condicions d'ús: La difusió d'aquesta tesi per mitjà del servei TDX (www.tdx.cat) i a través del Dipòsit Digital de la UB (diposit.ub.edu) ha estat autoritzada pels titulars dels drets de propietat intel·lectual únicament per a usos privats emmarcats en activitats d'investigació i docència. No s'autoritza la seva reproducció amb finalitats de lucre ni la seva difusió i posada a disposició des d'un lloc aliè al servei TDX ni al Dipòsit Digital de la UB. No s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX o al Dipòsit Digital de la UB (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant al resum de presentació de la tesi com als seus continguts. En la utilització o cita de parts de la tesi és obligat indicar el nom de la persona autora.

ADVERTENCIA. La consulta de esta tesis queda condicionada a la aceptación de las siguientes condiciones de uso: La difusión de esta tesis por medio del servicio TDR (www.tdx.cat) y a través del Repositorio Digital de la UB (diposit.ub.edu) ha sido autorizada por los titulares de los derechos de propiedad intelectual únicamente para usos privados enmarcados en actividades de investigación y docencia. No se autoriza su reproducción con finalidades de lucro ni su difusión y puesta a disposición desde un sitio ajeno al servicio TDR o al Repositorio Digital de la UB. No se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR o al Repositorio Digital de la UB (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al resumen de presentación de la tesis como a sus contenidos. En la utilización o cita de partes de la tesis es obligado indicar el nombre de la persona autora.

WARNING. On having consulted this thesis you're accepting the following use conditions: Spreading this thesis by the TDX (www.tdx.cat) service and by the UB Digital Repository (diposit.ub.edu) has been authorized by the titular of the intellectual property rights only for private uses placed in investigation and teaching activities. Reproduction with lucrative aims is not authorized nor its spreading and availability from a site foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository. Introducing its content in a window or frame foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository is not authorized (framing). Those rights affect to the presentation summary of the thesis as well as to its contents. In the using or citation of parts of the thesis it's obliged to indicate the name of the author.



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

FACULTAD DE FILOSOFÍA

TESIS DOCTORAL

[FILOSOFÍA POLÍTICA]

**EMANCIPACIÓN HUMANA:
KARL MARX Y EL MARXISMO FUNDACIONAL LATINOAMERICANO**

DOCTORANDO: YODENIS GUIROLA VALDÉS

DIRECTOR: DR. JOSÉ MANUEL BERMUDO ÁVILA

TUTOR: DR. NORBERT BILBENY GARCÍA

PROGRAMA DOCTORAL HDK0C: CIUDADANÍA Y DERECHOS HUMANOS
LÍNEA DE INVESTIGACIÓN 101156: FILOSOFÍA POLÍTICA
FILOSOFÍA TEORÉTICA Y PRÁCTICA
FACULTAD DE FILOSOFÍA

BARCELONA, 2020

RESUMEN

La presente investigación doctoral plantea un estudio de la problemática de la emancipación humana, tanto en la obra de Karl Marx como en la obra de los primeros marxistas latinoamericanos que de manera significativa incorporaron y sistematizaron con sentido propio y desde una perspectiva latinoamericanista el materialismo dialéctico en América Latina. Se estudia el tratamiento de esta problemática a lo largo de toda la obra de Marx, y a lo largo de toda la obra de Aníbal Ponce, Julio Antonio Mella y José Carlos Mariátegui. Para ello se emplea un método analítico-crítico en base a la revisión y análisis de fuentes primarias, así como el contraste de múltiples estudios sobre las mismas, a modo de una cartografía filosófica o biografía de los conceptos. El estudio se compone de dos partes estrechamente interconectadas. Se ha tomado como punto de referencia epistémico el tratamiento de la problemática en Marx, a quien se le dedica la primera parte; y a partir de ello se delinea el tratamiento de esta misma problemática en el resto de los autores, a quienes se dedica la segunda parte a modo de tres monografías en paralelo. A partir del análisis particularizado de cada autor se realiza una valoración de contraste del conjunto de todos ellos, diagramando sintonías, puntos de inflexión y modulaciones propias. A lo largo de toda la tesis se definen y sistematizan particularidades del tratamiento de esta problemática a partir de conceptos claves y argumentos. Se analizan y contrastan elementos contextuales y fuentes referenciales, teniendo en cuenta su incidencia. Se determinan y valoran componentes epistémicos, filosófico-políticos, éticos y ontológicos, así como históricos y socio-económicos que inciden *en* o resultaron *de* la reconfiguración del tratamiento de la problemática de la emancipación humana tanto en Marx como en Ponce, Mella y Mariátegui.

ABSTRACT

This doctoral research develops a study of the problematic of human emancipation, both in the work of Marx and in the work of the first Latin American Marxists who in a significant way incorporated and systematized dialectical materialism in their own sense and from a Latin Americanist perspective. The treatment of this problematic is studied throughout the entire work of Marx, and throughout the entire work of Anibal Ponce, Julio Antonio Mella and José Carlos Mariátegui. An analytical-critical method is used based on the review and the analysis of primary sources, as well as the contrast of multiple studies on them, as a philosophical cartography or a biography of the concepts. The study is made up of two closely interconnected parts. The treatment of the problematic in Marx, to whom the first part is dedicated, has been taken as an epistemic reference point; and from this the treatment of the same problematic is diagrammed in the rest of the authors, to whom the second part is dedicated as three parallel monographs. From the individualized analysis of each author, a contrast assessment of all of them is carried out, taking into account common or equivalent arguments, inflection points and own perspectives. Throughout the thesis, particularities of the treatment of this problematic are defined and systematized based on key concepts and arguments. Contextual elements and referential sources are analyzed and contrasted, taking into account their incidence. Epistemic, philosophical-political, ethical and ontological components, as well as historical and socio-economic components in relation with the problematic of human emancipation are analyzed and valued both in Marx, Ponce, Mella and Mariátegui.

DEDICATORIA

A mis tres hijos

A mis padres

AGRADECIMIENTOS

A lo largo del desarrollo de esta investigación doctoral son muchas las personas y entidades que han contribuido a mi trabajo y a las que tengo que agradecer. En primer lugar al Dr. José Manuel Bermudo Ávila, director de mi tesis, por su acogida desde un primer momento, sus clases y textos, e indicaciones siempre precisas, muy atinadas y meticulosas, las cuales han sido en muchos aspectos fundamentales para el desarrollo de esta investigación. Así también al Dr. Francisco Fernandez Buey, quién lamentablemente marchó pronto, pero que desde un primer momento estando yo en Cuba, desde la Universitat Pompeu Fabra acogió con entusiasmo el desarrollo de mi investigación y mis progresos desde mi llegada a Barcelona. De hecho, la UPF siempre ha sido para mí una especie de casa en paralelo. Fue gracias a Buey que conocí a Bermudo y a Löwy.

Al Dr. Norbert Bilbeny, quien desde la proximidad asumió mi tutoría en el programa doctoral, y por su siempre atinada y atenta sugerencia para mi desarrollo profesional. Al Dr. Gonçal Mayos, por su proximidad de siempre, por la confianza, y por compartir más de un espacio de reflexión, así como por su paciencia como director, hoy, de mi programa doctoral. Así también a la Dra. Carmen Revilla, por su siempre diligente respuesta como directora en un inicio del programa de doctorado, así como por sus clases de Hermenéutica Filosófica. Igualmente un grato recuerdo para el Dr. Francisco López Frías, quien ya no está pero siempre fue muy próximo y atento durante mis estudios en Barcelona, incluidas sus clases y nuestras amenas conversaciones sobre Ortega y Gasset.

A la Generalitat de Catalunya y su programa de Formación Investigadora (FI), y de manera muy determinante al Ministerio de Ciencia e Innovación del Estado Español y su programa de Formación del Profesorado Universitario (FPU), mediación del esfuerzo contribuyente de los habitantes de esta parte del mundo, que me permitió a partir de sendas becas y bolsas de viaje, desarrollar mi investigación y facilitar mi movilidad académica. Así también a la Comisión de Recerca de la Universidad de Barcelona por el apoyo presupuestario en reiteradas ocasiones. Así también a los proyectos ministeriales financiados de los que he sido miembro a lo largo de estos años: “Pluralismo, humanitarismo y calidad de la ciudadanía” [HUM2005–01617], “Ciudadanía, derechos y emancipación” [FFI2009.11933], coordinados por el Dr. José Manuel Bermudo Ávila;

y “Nuevas formas de acción política en la era de la comunicación” [FFI2014-53982-P], coordinado por el Dr. Norbert Bilbeny. Así como al Grupo de Recerca consolidada: “Crisis de la razón práctica” de la Universidad de Barcelona, del que he sido miembro activo desde mi llegada a Catalunya.

Al Dr. Michael Löwy, por atenderme diligentemente en su recinto en París y comentar mi proyecto en un momento inicial, así como nuestra comunicación posterior. Al Dr. Marshall Berman, lamentablemente ya no presente, por su invitación de puño y letra a trabajar como *Visiting Scholar* durante un *Spring* y un *Summer semester* en el Graduate Center de City University of New York, y acogerme en su curso de master en *Political Science* del City College of New York. Me sorprendió la entrañable proximidad de Berman, a la vez que nuestras conversaciones y sus orientaciones en cuanto al *American marxism*, me fueron muy iluminadoras en muchos sentidos. Así también en Londres al Dr. Jonathan Woolf, por su amabilidad y por acogerme en sus clases del curso de *Marxism* en la University College London.

Al Dr. Eduardo Mendieta por su acogida y orientación siempre pertinente durante mi estancia en el Department of Philosophy de Stony Brook University en Long Island, así como por el acceso a las clases del Master in Philosophy en Manhattan, y sus relevantes referencias para mi estudio del *Latin american and latino`s thountg in the US*. Así como también, y de manera muy entrañable al Dr. Jorge Gracia, por su acogida en la University at Buffalo, a un montón de grados bajo cero y con la nieve al pecho, pero con una gran calidez humana, también por darme acceso a su clase de *Latin american philosophy* y poder interactuar en el marco de ella. Fue Gracia quien me recomendó a Mendieta. También por invitarme a la *One Hundred Fifth Annual Meeting of the American Philosophical Association*, en Philadelphia, y allí presentarme a muy buenos colegas que tendrían peso en mi investigación.

Al Dr. Renzo Llorente, a quien conocí en Philadelphia y desde entonces hemos bregado con las inquietudes del pensamiento, gracias por su importante ayuda bibliográfica, en especial por facilitarme las obras completas de Aníbal Ponce, el más reciente libro de Robert Ware, y el texto de Adler sobre la liberación en Marx, así como por nuestras interminables conversaciones sobre temas filosóficos, Marx, el marxismo, Cuba, etc. También por sus acotaciones sobre una parte inicial de mi investigación, y por invitarme en varias ocasiones como conferenciante a participar de su programa de *Latin American Philosophy* en Saint Louis University, campus Madrid.

Al Dr. Hugo Biagini, por más de una complicidad, una de ellas, la de darme acceso a su biblioteca personal y a la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires en la sección de Pensamiento Argentino y Latinoamericano; por compartir más de un panel de discusión sobre pensamiento alternativo a ambos lados del Atlántico; y por presentarme y alentarme a mi encuentro con el Dr. Arturo Andrés Roig. También por haberme abierto las puertas para dictar varias conferencias en la Universidad Nacional del Sur en Bahía Blanca en el programa de Historia de América y en la Universidad Nacional de Lanús en el programa de Filosofía Latinoamericana. También en Bahía Blanca a la profesora Adriana Rodríguez por su hospitalidad, más en medio de la sorpresa por un inesperado viento antártico, y en Lanús a la Dra. Cristina Ambrosini por su amabilidad y solidaridad bibliográfica.

Al Dr. Arturo Andrés Roig, a quien fui a ver a Mendoza rozando la Cordillera de los Andes, lamentablemente ausente poco después de nuestro encuentro, mi agradecimiento por su entrañable acogida en su entorno familiar, y por haber tenido la paciencia de una conversación-entrevista de más de cinco horas. También allí en Mendoza al Dr. Dante Ramaglia y la Dra. Marisa Muñoz de la Universidad Nacional de Cuyo, por la acogida y hospitalidad, y por el soporte bibliográfico y referencial.

Al Dr. Adalberto Santana, a quien conocí a través de Biagini, por su acogida en la UNAM y por facilitarme mucho mi trabajo en México abriéndome las puertas a más de un espacio docente o de discusión especializada para presentar y debatir ideas en el marco del programa de Estudios Latinoamericanos de la UNAM, y proveerme bibliográficamente tanto en tierra azteca como en su visita a Barcelona. También por la extensión de nuestras tertulias latinoamericanistas entre un buen grupo de colegas y amistades en su casa de la falda volcánica mexicana, por su énfasis en la carta a Vera Zasúlich, y por su testimonio de primera mano del maestro Leopoldo Zea, así como por y extender nuestro debate en los recovecos de la capital catalana después. También al Dr. Mario Margallón Anaya, por la sintonía y las veces que le pude escuchar en su curso de Pensamiento Latinoamericano en la UNAM. Así también al Dr. Ricardo Melgar Bao, con quien interactué entrañablemente en Cuernavaca en varias ocasiones, lamentablemente y hace muy poco ya no entre nosotros, gracias por su ayuda bibliográfica y por nuestro profuso diálogo en cuanto a Mella, Mariátegui y el Perú.

Al Dr. Gabriel Vargas Lozano, por su receptividad desde nuestro encuentro en DF., y por nuestra comunicación posterior, así como por su apoyo bibliográfico, sobre todo por compartirme sus *Intervenciones filosóficas* en un momento clave de mi investigación.

Al Dr. Aristides Obando Cabezas, en Colombia, con él fundamos en México la *Asociación Iberoamericana de Filosofía Práctica* y coordinamos el primer congreso en Barcelona. Una plataforma que dinamizó mi trabajo, y a través de la cual han salido varios textos míos, así como por su invitación y apoyo para el conjunto de mis intervenciones en múltiples espacios, incluidos la Universidad Libre de Cali, y la Universidad del Cauca en Popayán, así como su extensión conjunta en Buenos Aires. Así también por la conexión con la Universidad Autónoma del Estado de Morelos, desde donde me invitaron a participar del programa “Maestro visitante”. Igualmente por la acogida familiar, y así también a la Msc. Rosario Tejeda Díaz, lamentablemente ida muy pronto, por su amabilidad y buen diálogo a ambos lados del Atlántico, sobre todo allí en Cuautla, donde la tierra huele a ingenio como en el batey donde crecí.

En México a la Dra. Jeanette Escalera Boudrillon, y a Concepción Soto, Conchita, por haberme facilitado mucho las cosas durante mi estancia en el convulso D.F., como familia y casas atentas, así como también a Santiago Quetzalcóatl Rosales por su proximidad. Los lugares que visitamos, además, forman parte ineludible de mi perspectiva sobre lo originario ancestral del Valle de México, y la cultura Náhuatl, incluida la huella conquistadora.

En Buenos Aires, a mi amiga Virginia Suárez y su familia, incluidos sus padres y Juan, así como su hermano Tito, por facilitarme entrañablemente mi llegada y mi estancia en mi paso en varias ocasiones por la ciudad porteña. También en Buenos Aires a mi amigo Miguel Ángel Martínez, sacando espacio de entre su ajetreada militancia política para acogerme en su morada y abrirme las puertas de la ciudad, incluido a algunas instituciones emblemáticas, facilitar mi tránsito, así como por la orientación precisa y la ayuda con las formalidades que permitieron mi prórroga de estancia para poder seguir fichando y consultando textos.

Entre Londres y New York a mi amigo Lachlan Tiger Thom, por su ayuda y vivencia, por facilitarme las cosas y no tener que dormir en la calle, entre los suburbios de Harlesden y centro de Bloomsbury en Londres, así como entre el mainstream periférico del arte entre Williamsburg en Queens y la subsistencia en el centro mismo de la *Big Apple*. We always should remember, my friend, that *the power is insight you*, compadre!

En New York, a Josefina Monteys y su atenta acogida desde nuestro coincidir en un encuentro de la New School for Social Research entre murales de Orozco, donde alcé mi voz reivindicativa, así como a Sandra Ospina y Jose María García Armenter, Silvana Mantovano y Claudio Lourenco Peres, entre lo argentino, lo colombiano y lo canario, muy buenos amigos que nos hicieron la vida más agradable en el frío invierno neoyorkino y en su extremado calor de agosto. También en New York a mi amigo el Dr. Miguel Arisa, por más de un muy buen momento desde nuestro encuentro en el Graduate Center, y el buen compartir entre amistades que miran al mundo con ilusión y la mano extendida. Y en Buffalo a Joel Moreno y Nercy Nerey por la familiar acogida, así como también a Gilbertico Vásquez y Daisy Martínez por los gratos momentos. También en New York a Ramón Trigo Bode por la proximidad y el largo caminar. Y en New Haven, a Tliza Jaurigue y Marcus Zilioux, desde la amistad *native american* y la entrañable acogida.

A la Facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona, en especial al que fuera el Departamento de Filosofía Teórica y Práctica donde fui docente e investigador. Al Seminario de Filosofía Política de la Universidad de Barcelona, del que soy miembro, espacio de reflexión crítica donde hemos discutido por años sobre temas de filosofía. En especial al Dr. Luis Andrés Bredlow, quien lamentablemente marchó pronto, pero con quien siempre compartí buenos momentos de reflexión crítica más allá del recinto académico, incluida la conjunción crítica de la filosofía contemporánea y el pensamiento latinoamericano, en particular nuestros diálogos sobre la obra de García Linera y el indigenismo andino boliviano. Así como al Dr. Lluís Plá por más de una buena conversación sobre Marx, incluido el libro que coordinó para Horsori Editorial donde aparecen textos nuestros. Igualmente una mención agradecida a Rodolfo Ruiz Ligeró, Fito, lamentablemente ido pronto, por nuestras conversaciones en más de un timbiriche del Raval, y sus reveladoras confesiones políticas.

Al Dr. Andreu Grau y al Dr. Josep María Romero Baró en la Universidad de Barcelona, por haber organizado y compartido más de una jornada de reflexión sobre *Pensament Filosòfic Llatinoamericà, català i espanyol* en la *Societat Catalana de Filosofia* y la UB, por nuestras múltiples y muy amenas conversaciones sobre temas de filosofía y pensamiento latinoamericano; a Romero por sus clases y nuestros diálogos sobre el positivismo en América; y a Grau por nuestras conversaciones sobre Vasconcelos y el pensamiento latinoamericano y catalán, y por haberse ido conmigo hasta La Habana para reflexionar sobre la crítica marxista de la ideología de Galvano della Volpe.

A Margarita Pons, bibliotecaria de la Facultad de Filosofía, Geografía e Historia por su siempre atenta ayuda en la búsqueda, localización, y prórrogas con más de un buen cargamento de libros. Así como también al personal de la biblioteca del CIALC-UNAM /Torre de Humanidades, en México, D.F., siempre muy atentos y diligentes en mi búsqueda bibliográfica. También a Imma Murcia, secretaria de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona por su siempre atenta, amable y competente ayuda para todos los trámites y cuestiones burocráticas que he tenido que solventar.

A mis estudiantes de los cursos de Pensamiento Filosófico Latinoamericano que impartí en la Universidad de Barcelona, a partir de cuyo interés y preguntas entretejimos la reflexión desde el sentido crítico. También a mis estudiantes de Filosofía y Teoría socio-política en Cuba, así como a mis estudiantes venezolanos de la Misión Esperanza en el Frente Francisco de Miranda en las asignaturas de Marxismo y de Pensamiento Bolivariano, por abocarme a la complejidad del contraste de nuestros contextos, y permitirme el rigor del pensamiento como una praxis educativa concreta.

Al proyecto de la Universitat Comunista dels Països Catalans y su altruista grupo promotor, iniciativa a la que me vinculé desde sus inicios y vino a ser un espacio donde presentar más de una idea para reflexionar desde el compromiso, algo equivalente a lo que en su momento visualizó Mella con el rol de la Universidad Popular José Martí.

A los colectivos de teoría socio-política y filosofía de la Universidad Central de Las Villas, casa de altos estudios donde fui profesor durante varios años en la Facultad de Ciencias Sociales, por haber sido un sustancioso espacio de contraste y búsqueda. Allí en especial al Dr. Pablo Guadarrama, por su apertura en un ámbito poco dado a la heterodoxia, y exhortarme al vínculo con el estudio del Pensamiento Latinoamericano. La cátedra Enrique José Varona, sus publicaciones e impacto, marcaron un referente inicial en mis lecturas y en mi horizonte de trabajo. A Guadarrama además, por su siempre atenta respuesta y por su ayuda bibliográfica al facilitarme toda su producción escrita. Así como también al Dr. Jorge Jesús García Angulo, en Santa Clara, por su siempre atenta disposición para encontrar y ofrecer luz en nuestras conversaciones, entre otros muchos temas, sobre la dialéctica enajenación-libertad en Marx y América Latina, así como por sus consejos y reivindicación de mi humilde condición guajira desde que era yo un bisoño aprendiz en un claustro universitario. También al maestro Leonado Pérez Leyva, quien desde muy temprano en mis inicios, siendo mi primer profesor de filosofía a mi entrada en la Universidad Central de Las Villas, visualizó con

proximidad mi interés, me recomendó lecturas, y sus clases se convirtieron para mí en un grato ejercicio de pensamiento.

Al Dr. Albert Cots, del Departamento Didáctico de la Editorial VicensVives, por su confianza y flexibilidad, y porque durante más de diez años he podido trabajar como colaborador para esta prestigiosa casa editora y ganarme bien, y dignamente, el pan.

En Barcelona, a la familia Anton Martí, a Lluís, Francesca y Pau, parte de la familia en este otro lado del mundo, por su ayuda desde el primer momento. Muchas gracias.

A mis abuelos Zoila Rosa Torres y Tomás Guirola, porque nunca se han ido, y de ellos, entre otras muchas cosas, aprendí que el hambre a veces ennoblece, aun cuando solo se tenga caña seca para cocinar y un poco de leche de chiva recién ordeñada.

A mis abuelos María Josefa García, Fefa, y Medardo Valdés Mondeja, Tato, porque entre otras muchas cosas, de ellos he aprendido que el carretero que arrea la cuadrilla de bueyes y traga el surco, ha de ponerse en anda desde la madrugada temprana, darle alante al rocío y salir con la fresca hasta que el sol rompa el lomo y el sudor curta la frente.

A Martica, mi esposa y madre de nuestros tres hijos, desde la entrega más profunda, en el *Dóna'm la mà que anirem per la riba...*, soporte incondicional tanto en buenos como en malos momentos, y porque en cuanto a la tesis en concreto se refiere, su ayuda también ha sido fundamental en muchos sentidos en este bregar conjunto por el mundo.

A mi hermano Yovani Orlando, entre otras muchas cosas, por el aliento y apoyo permanente, incluso por su persistente no resistirse a hurgar y leer mis manuscritos, no precisamente los de filosofía. Y porque hemos guapeado siempre juntos.

A mis padres Basilia Mirella y Orlando Martel, porque entre otras muchas e infinitas razones, mi pasión por los libros y la investigación rigurosa me vienen de aquella intuición que tuvieron, campo adentro y en el batey de un central azucarero, siendo yo muy pequeño, que les hacía persistir desde las muy pocas letras en ahorrar los quilos para comprarme libritos y libretas para que escribiese; y secundarme a todos los confines imaginables, incluso hasta hoy y aquí; y apoyarme desde el estoicismo estajanovista en mi condición de estudiante perpetuo.

A toda mi familia en mi tierra, Cuba adentro, por la confianza y el crédito de toda la vida; y otra vez a mi hermano y a mis padres y a mi esposa, porque ellos también se doctoran conmigo.

ÍNDICE

EMANCIPACIÓN HUMANA: KARL MARX Y EL MARXISMO «FUNDACIONAL» LATINOAMERICANO

Resumen /3
Abstract /4
Dedicatoria /5
Agradecimientos /7

INTRODUCCIÓN

- I. A propósito de la presente investigación / 19
- II. Cuestiones metodológicas: objetivos y estructura del trabajo /26
- III. De las fuentes primarias para el trabajo con los autores /28

PARTE I

LA PROBLEMÁTICA DE LA EMANCIPACIÓN HUMANA EN KARL MARX *De lo universal abstracto a lo particular concreto*

CAPÍTULO 1. EMANCIPACIÓN HUMANA: *LEITMOTIV* Y *EPISTEME*

- 1.1. Emancipación humana como *leitmotiv* en la obra de Marx /37
- 1.2. De los términos y su relevancia en el tratamiento de la problemática emancipatoria /44
- 1.3. ¿Autoemancipación o autoliberación? Una acotación terminológica y conceptual /57
- 1.4. ¿Una «teoría de la emancipación humana» en la obra de Marx? /61

CAPÍTULO 2. LOS *QUID PRO QUO* DE LA EMANCIPACIÓN HUMANA EN KARL MARX

- 2.1. De los *falsos positivos* y *falsos negativos* de la emancipación en Marx /75
- 2.2. Emancipación humana *versus* emancipación política /81
 - 2.2.1. Emancipación de la religión /81
 - 2.2.2. Emancipación del Estado /92
 - 2.2.3. Emancipación y *Derechos del Hombre y del Ciudadano* /98
 - 2.2.4. Contradicción entre voluntad y capacidad en la administración del Estado /102
- 2.3. De la ontología tras la noción de trabajo en Marx /106
- 2.4. De la enajenación y su manifestación: de los *Manuscritos* a los *Gründrisse* /111
- 2.5. Emancipación humana *versus* enajenación /121
 - 2.5.1. *Kritik der Entfremdung* como alternativa epistémica emancipatoria /121
 - 2.5.2. Emancipación humana como *falso negativo* de *Entfremdung* /124
 - 2.5.3. Emancipación humana como *falso positivo* de *Aufhebung der Entfremdung* /128

CAPÍTULO 3. LA CRÍTICA ECONÓMICA DE MARX Y SUS IMPERATIVOS EMANCIPATORIOS

- 3.1. Crítica de la economía política y *condición de imposibilidad* /137
- 3.2. Formas del valor y el fetichismo de la mercancía /139
- 3.3. Dinero, del *Auri sacra fames* y su fetichización en los ciclos del capital /146
- 3.4. Plusvalía y grado de explotación de la fuerza de trabajo /157
- 3.5. El trabajo asalariado y su precio ante la ganancia /166
- 3.6. La propiedad privada y su *esencia subjetiva* como exterioridad /175
- 3.7. La ciencia y la máquina en la órbita del capital /178

CAPÍTULO 4. SUSTANTIVIDAD EMANCIPATORIA Y CONCEPCIÓN DE LA HISTORIA EN MARX

- 4.1. *Condición de posibilidad* y ¿*verdaderos positivos* de la emancipación humana? /187
- 4.2. Autoliberación proletaria y revolución /191
- 4.3. Dictadura revolucionaria del proletariado y poder político /200
- 4.4. Comunismo: humanismo positivo y negación de la negación /204
- 4.5. Hacia una dialéctica inclusiva de lo periférico /212

CAPÍTULO 5. MARX Y SU PERSPECTIVA SOBRE LA EMANCIPACIÓN EN AMÉRICA

- 5.1. De América y sus significantes emancipatorio anti-teleológicos en Marx /233
- 5.2. De América Latina y su lugar en la obra de Marx /235
- 5.3. Del connotado artículo de Marx sobre Bolívar: una relectura crítica /241
 - 5.3.1. De las fuentes y sus usos en cuanto a Bolívar a cargo de Marx /244
 - 5.3.2. Estrategia e iniciativa independentista latinoamericana según Marx /257
 - 5.3.3. Contextos en contraste en cuanto a Bolívar desde el texto de Marx /267
 - 5.3.4. El componente europeo independentista: la *British legion* según Marx /273
 - 5.3.5. ¿Un probable cambio *a posteriori* en la posición de Marx sobre Bolívar? /277
- 5.4. De la esclavitud en América según la crítica de Marx /285
- 5.5. De los EE.UU., y su rol *para y en* el “desarrollo” en América según Marx /302
- 5.6. Del oro californiano: semántica de la dominación en Marx y la prensa londinense /314
- 5.7. Del indígena como no-lugar anti-teleológico en Marx /332
- 5.8. Civilización y barbarie, o de los pueblos sin historia y el espíritu hegeliano /354
- 5.9. Hacia una valoración crítica de la perspectiva emancipatoria de Marx /361

PARTE II

EMANCIPACIÓN HUMANA Y MARXISMO FUNDACIONAL LATINOAMERICANO De lo *particular concreto* ante lo *universal abstracto*: lo propio como realización

CAPÍTULO 6. EMANCIPACIÓN EN AMÉRICA LATINA: ANTECEDENTES Y CONCOMITANCIAS

- 6.1. Complejidad ideológica del ideal emancipatorio en América Latina /369
- 6.2. Del “desembarco” *teleológico* de Marx en América Latina. /376
- 6.3. ¿“Latinoamericanización” de la crítica emancipatoria de Marx? /386

CAPÍTULO 7. ANÍBAL PONCE: EXAMEN DE CONCIENCIA Y HUMANISMO PROLETARIO

- 7.1. Renovación y contextualidad histórica en Aníbal Ponce /391
 - 7.1.1. Del positivismo en clave liberal a la dialéctica materialista como asunción /391
 - 7.1.2. Problemática emancipatoria en el Ponce marxista y sus referentes previos /394
- 7.2. Condición humana y matriz epistémica para la emancipación en Ponce /397
 - 7.2.1. *Ser social*, ontogénesis y sentido universal de lo humano /397
 - 7.2.2. De la *inteligencia* como proceso y como deontología /401
- 7.3. Educación y dialéctica histórica de la dominación de clase /411
- 7.4. Educación y crítica ponceana al modo de producción capitalista /420
- 7.5. Del inacabado espíritu ilustrado al humanismo como realización plena /436
- 7.6. *Nueva educación y hombre nuevo* como construcción emancipatoria /439
- 7.7. Del realismo y su correspondencia emancipatoria /442
- 7.8. Hacia una ontología de lo autóctono /447
 - 7.8.1. De lo primitivo y la «mentalidad primitiva» en Ponce /447
 - 7.8.2. De la cuestión indígena y la cuestión nacional en *nuestra América* /451
 - 7.8.3. América Latina como sujeto histórico colectivo y su complejidad referencial/457

CAPÍTULO 8. JULIO ANTONIO MELLA. PRAXIS Y EMANCIPACIÓN

- 8.1. Mella, del militante y del pensador /463
- 8.2. De la concepción de la historia en Mella /469
- 8.3. Hacia una teoría fundamentada *desde* y *para* la praxis /473
- 8.4. Crítica al modo de producción capitalista y su *realpolitik* en América Latina /477
- 8.5. Fracaso de la promesa emancipatoria liberal y capitalismo obrero como ilusión /487
- 8.6. La emancipación social y su diferenciación contextualizada en América Latina /489
- 8.7. La unidad latinoamericana como imponderable /494
- 8.8. La clase media y su lugar en México ante la problemática emancipatoria /497
 - 8.8.1. Conceptualización y fundamento socioclasista de la clase media mexicana /497
 - 8.8.2. De los problemas de la clase media, sus destinos y posible solución /502
- 8.9. Repensar el sujeto emancipador en América Latina /506
 - 8.9.1. De los componentes indígena, negro y mestizo /506
 - 8.9.2. La juventud y su responsabilidad emancipatoria /509
 - 8.9.3. Del «revolucionario profesional» y los «trabajadores de la revolución» /512
- 8.10. La emancipación como pragmática revolucionaria /515

CAPÍTULO 9. JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI. EMANCIPACIÓN E INDIGENISMO SOCIALISTA

- 9.1 José Carlos Mariátegui, itinerario y semántica referencial integradora /525
- 9.2 Por la emancipación de la América Latina /529
 - 9.2.1. Identidad y condición americana /529
 - 9.2.2. Indigenismo y reformulación socialista, una discusión necesaria /533
- 9.3. Mito y emancipación /539
 - 9.3.1. Del lugar y la semántica del mito en Mariátegui /539
 - 9.3.2. La civilización entre el *der Untergang* y el *der Aurgang* /547
 - 9.3.3. Del mito y su lugar en el discurso emancipatorio /549
- 9.4. Economía y política: del Inca a la República /553
 - 9.4.1. El factor económico como condición, su particularidad en el Perú /553
 - 9.4.2. Régimen colonial, colonialidad y modo de producción capitalista /563
- 9.5. *Factum* histórico: República y emancipación /569
 - 9.5.1. La independencia política como emancipación aparente /569
 - 9.5.2. Aspiración emancipatoria y muerte del mito liberal revolucionario /575
- 9.6. Problemática emancipatoria y el lugar de lo indígena //578
 - 9.6.1. El problema indígena y la cuestión de las razas /578
 - 9.6.2. El problema de la tierra y su complejidad peruana /588
 - 9.6.3. El *Ayllu* como unidad orgánica referencial /595
- 9.7. Socialismo indoamericano: creación heroica y *telos* práctico posible /602
 - 9.7.1. Fatalidad histórica y tradición autóctona /602
 - 9.7.2. Nación y condición de posibilidad del socialismo /605
 - 9.7.3. Pragmática política, revolución y solución al problema nacional /609
 - 9.7.4. Cultura, educación como pragmática revolucionaria /615

CAPÍTULO 10. CONTRASTES ARGUMENTALES: MARX, PONCE, MELLA Y MARIÁTEGUI ANTE LA PROBLEMÁTICA EMANCIPATORIA

- 10.1. De la emancipación humana como centralidad: de lo abstracto y lo concreto /623
- 10.2. Terminología y semántica emancipatoria /630
- 10.3. Formas ilusorias de emancipación /636
- 10.4. Imponderabilidad económica de la problemática emancipatoria /642
- 10.5. La condición americana /646
 - 10.5.1. El lugar referencial de las fuentes /646
 - 10.5.2. El rol de EE.UU., en América /651
 - 10.5.3. De lo autóctono como inclusión /654
- 10.6. Sustantividad y condición de posibilidad emancipatoria /657
- 10.7. Humanismo crítico dialéctico-materialista y concepción de la historia /661
- 10.8. A modo de resumen valorativo del contraste para con Marx /670

CONCLUSIONES /679

BIBLIOGRAFÍA /701

INTRODUCCIÓN

I. A propósito de la presente investigación

Hace algunos años tuve la ocasión de sostener una interesante conversación con Michael Löwy en su recinto en París sobre la problemática de la emancipación humana en Marx y en el marxismo latinoamericano. Su idea de la emancipación humana en Marx no ameritaba por entonces del contraste con la florida lista de autores marxistas que yo me enfrascaba en mostrarle advirtiéndole puntos de conexión entre unos y otros en relación a tal problemática. La idea de la emancipación humana en Marx era para Löwy clara y parecía sintetizarse en el concepto de la auto-emancipación proletaria. Al cabo del tiempo tuve efectivamente que desechar sin apegos buena parte de la lista de autores y comentarios que le presenté en su momento a Löwy, pues como exigencia de la investigación resultó que la respuesta a la problemática emancipatoria en Marx había que hallarla en la vuelta crítica al conjunto de toda la obra de Marx y no en lo que explícita y puntualmente Marx dejó escrito sobre ello en algunos textos juveniles.

Parecía claro que Marx habría desarrollado una perspectiva universalista sobre la emancipación humana y que habría cifrado la consumación de la misma en una sociedad que habría esbozado, para algunos *teleologizado*, bajo el rótulo del *comunismo*. Muchos de los trabajos más significativos sobre ello concordaban en afirmar que Marx tenía una idea bastante clara de las leyes que rigen el desarrollo histórico, y que unido a ello también intuía de modo más o menos definido el *telos* comunista futuro. Sin que ello quedase del todo resuelto el análisis se complejizaba cuando a partir de tal problemática en Marx se pretendían delinear los componentes epistémicos y filosófico-políticos que argumentalmente conectaban con el giro contextualizador de los primeros marxistas latinoamericanos que desde una perspectiva renovadora marcaron buena parte del desarrollo del pensamiento crítico latinoamericano a lo largo de todo el siglo XX hasta hoy. El estudio de la problemática emancipatoria en el conjunto de los autores marxistas latinoamericanos que apostaron por tal lectura contextualizada del aparato crítico de Marx resultaba sin embargo una tarea pendiente. A criterio de Löwy dos de esos pensadores marxistas «fundacionales latinoamericanos» que imprimieron equivalentemente de modo relevante tal giro eran el cubano Julio Antonio Mella (1903-1929) y el peruano José Carlos Mariátegui (1894-1930), a los cuales una vez avanzada la investigación y luego de haber valorado un conjunto

importante de autores referenciales de aquellas primeras décadas del siglo XX en América Latina, me fue posible hallar elementos suficientes para añadir también al argentino Aníbal Norberto Ponce (1898-1938).

Al tiempo que repensaba mi conversación con Löwy, rediseñaba mi proyecto doctoral que inscribiría después en la Universidad de Barcelona bajo la dirección del profesor José Manuel Bermudo con la cotutoría de Francisco Fernández Buey de la Universidad Pompeu Fabra. Con Buey había mantenido un estrecho vínculo desde que fungía yo como profesor en el departamento de «Marxismo» la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Central de Las Villas en Cuba. Desde entonces le había hecho llegar mi inquietud sobre la necesidad de construir una teoría política desde el sur, y de la necesidad de repensar el pensamiento marxista latinoamericano desde una vuelta crítica a los textos de Marx desligándolo de las interpretaciones al uso que se habían extendido en buena parte de la academia marxista. La idea de un Marx sin *ismos* me resultó tan reveladora como sideralmente contrapuesta a las oficialidades de la academia en mi medio de procedencia. Había encontrado en los textos de Buey una perspectiva próxima a lo que asumí como una necesidad para el desarrollo del pensamiento latinoamericano, y en especial para el pensamiento marxista cubano. Buey fue muy receptivo con esa intención y consideró además que sería idóneo poder encarrilar mi trabajo con la asesoría del profesor Bermudo en la Universidad de Barcelona y con la suya propia. La finitud de la vida impuso sus imponderables y lamentablemente poco después el profesor Francisco Fernández Buey hubo de marchar a las barricadas de la eternidad silente. A criterio de Buey, Marx habría de ser despojado de los atributos añadidos *ex profeso* que condicionaron interpretaciones arquetípicas, y yo había crecido en un ámbito formativo que no había hecho otra cosa precisamente que convertir a Marx en un gran *ismo*, a la vez que *istmo* y gran entelequia en la que hallaba legitimación forzada cualquier prosapia emancipatoria que invocase el santo nombre de Marx, y que *ad ex aequo* pretendiese engarzar la apuesta de otros pensadores cubanos y latinoamericanos en tanto adoptasen *fielmente* las directivas educacionales de Estado se presentaban *inequívocamente* atribuibles o en sintonía *cuasi-inequívoca* con Marx con un sentido pretendida y declaradamente científico. El “comunismo”, en muchos de aquellos contextos desde donde se le profesaba a nivel de Estado, el cubano incluido, se había convertido en una especie de “ciencia” exacta o *cuasi* exacta, una analogía como suerte de religión atea que invocaba la identidad trinitaria de Marx, Engels y Lenin.

Había llegado yo a la Facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona para hacer mi doctorado después de un largo periplo formativo en Cuba que había incluido la especialización en teoría sociopolítica, mis estudios en derecho y mi licenciatura en psicología, con una marcada proyección historiográfica y latinoamericanista. La elección del tema de mi investigación doctoral, no obstante, remonta sus orígenes a los ya lejanos días en que recibí las primeras *Lecciones de filosofía marxista* en Cuba hacia mediados de los años noventa. Básicamente porque finalmente inscribí como proyecto doctoral en la Universidad de Barcelona el desarrollo metodológico de aquella inquietud inicial que me llevó a advertir en mi contexto la necesidad de un replanteo de fondo y desde el conjunto de la obra de Marx, articulando el contraste con otros autores que indistinta y a veces maniqueamente también se invocaban por entonces.

Algo había en aquella perspectiva *cuasi mesiánica* en la que crecí, que me hacía dudar de cómo se presentaba a Marx en un mismo rótulo indisoluble e indistinguible de las concepciones de Engels y de Lenin, a los que iconográficamente se sumaban además las imágenes de perfil del propio Mella, el Ché Guevara y Camilo Cienfuegos. Todo el respeto para los mártires de la patria, pero la interpretación de la obra de cada uno de ellos como parte de un ejercicio metodológico riguroso de la obra escrita misma, necesariamente implicaría tomar en la medida de lo posible cierta distancia ideológica para centrarnos en el contenido textual. El camino hacia la sociedad comunista se había postulado como *cuasi-irreversible*, se estaba en el camino *correcto*, el capitalismo era cosa de pasado, al menos eso parece haberse llegado a creer o explícitamente a profesar desde el convencimiento o desde la arenga. Como pioneros cada mañana cantábamos el himno nacional alineados y en posición de firmes, llevándonos al unísono y con un gesto enérgico la mano derecha estirada y los dedos bien unidos haciendo tocar el pulgar con el primer tercio de la frente, a la vez que dejábamos salir con toda la fuerza posible la consigna: “¡Pioneros por el comunismo, seremos como el Ché!”. El comunismo en aquel contexto se perfilaba como un horizonte plausible y deseable, como la encanación de los mejores y más altos valores de la humanidad, de la sociedad humanamente emancipada acaso, una nueva sociedad a construir sobre los reductos de la “vieja” sociedad capitalista. Así se nos planteaba desde pequeños en la escuela, aún cuando fuese preciso la renuncia, explícita o no, a aquello que como niños campesinos o como urbanitas implicasen ciertas entelequias de la subjetividad que luego no tardarían en aflorar en el marco de la situación de crisis y de plaza sitiada permanente.

La voluntad primaba y había de primar por encima de cualquiera de los imponderables de la escasez o de la evidencia empírica que hacía constatable que las *cosas*, funcionasen o no, solo podían ser embutidas en los textos de Editorial Progreso de manera forzada. A principio de los años noventa el *factum* histórico había echado por tierra las entelequias edulcoradas y abrió paso a una transición en sentido inverso al que se había pregonado por décadas, desvaneciéndose así el sofisma del espejo ante el espejo. Los vaticinios del *deber ser comunista* se derrumbaban ante la necesidad de reabrirse paso en un orden mundial depredadoramente capitalista, aunque moralmente fortalecido por el innegable colapso del llamado «socialismo real» en el Este de Europa. Se hizo evidente que ciertos vaticinios atribuidos a Marx eran insostenibles ante la evidencia práctica. El «comunismo» tal y como se había escenificado en la práctica había “fracasado”, a la misma vez que el ímpetu neoliberal tragaba insaciable los reductos de una economía planificada absolutamente incapaz de hacerle frente a la competencia capitalista y que allí donde dejó de tener la protección del Estado socialista no resistió la impronta de la ley del valor y del eufemismo del llamado «libre mercado».

En medio de todo ello ganaba fuerza la constatación de que el marxismo desde América Latina ya había dado señales desde el primer tercio de siglo XX de la necesidad contextualizadora del aparato crítico desarrollado por Marx. Rescatar la autenticidad de tal perspectiva implicaba necesariamente desligarse de los prontuarios que legitimaban la validez del marxismo en base a la *fidelidad* para con la teleología atribuida a Marx. Y en tal sentido mi búsqueda y contraste intuitivo entre los textos de todos aquellos autores se comportó como una especie de instinto por la subsistencia, o de reafirmación, de lo que hasta entonces se había sido ideológicamente, y de lo que hasta entonces se había deseado o se había procurado que se desease ser.

Años más tarde ya asentado en Barcelona y con la exigente asesoría del profesor José Manuel Bermudo, tuve la posibilidad de hurgar, atender y justipreciar por mi mismo las múltiples y muy diversas perspectivas y/o enfoques sobre aquellos mismos textos y autores, en especial de Marx. Mi curiosidad me llevó a Londres, a la mismísima British Library y a las clases del profesor Jonathan Wolf en la University College London donde este impartía un curso sobre Marx. La escena del profesor Wolff analizando en su clase de la UCL el texto de Marx de 1843 sobre la cuestión judía, vista desde mi puesto en la última fila resultaba particularmente simbólica al saltar a la vista en las cabezas de múltiples estudiantes absortos, la *kipá* judía tradicional como testimonio de que la

problemática emancipatoria y su crítica para los “elegidos de Israel” en Europa tal y como Marx la planteó, no era ni podía ser cuestión de pasado.

Poco después, en Nueva York, asesorado por Marshall Berman en mi búsqueda en archivos del City College y del Graduate Center de la City University of New York de las aproximaciones a Marx desde el marxismo en EE.UU., incluida su recepción en la militancia obrera y en ciertas iniciativas alternativas con las que tuve alguna interacción como observador, me resultó todavía más revelador que el propio Berman en una de las muchas conversaciones que tuvimos, ya fuese en su despacho, al aire libre en el primer piso de la Cohen Library, entre unos pasillos y otros o caminando a plena calle por la peculiar fauna urbana del West Harlem, me alertase de que en Marx el punto más revolucionario de su crítica implicaba una paradoja, pues si bien criticaba al capitalismo, toda su crítica no hacía otra cosa que reconocer el carácter revolucionario del propio capitalismo. Hasta ahí, Berman resultaba absolutamente coherente con el capítulo primero de su conocida obra *All that is solid melts into the air* (1982), pero la acotación de Berman vino seguida de una demoledora crítica a la práctica real de la experiencia socialista en tiempo presente en mi propio país, Cuba, a la vez que reivindicaba el ejercicio de ciertas libertades «democráticas» en el ámbito sociopolítico neoyorkino en el corazón mismo del capitalismo. Los años en Harvard y Oxford pesaban demasiado en la trayectoria de Berman como para que yo osase desechar de un mero giro ideológico el argumento que analíticamente me presentaba mi sponsor en NY.

Conocí a Berman en una etapa final de su vida, pero en ciertos puntos en concreto su lucidez no dejó de ser entrañablemente clara, sobre todo cuando me habló de su propia vivencia en el Bronx y de sus azares y soledad en la academia norteamericana como marxista confeso. La cuestión para Berman radicaba, según creo haberle entendido o según llegué a pensar a partir de lo que él señalaba, en que ninguna de las experiencias históricas del socialismo realmente existente, dentro de ellas la cubana, había sido consecuente con el reconocimiento crítico de la referida paradoja advertida en Marx. Con claridad sideral Berman me remarcó que si bien el modo de producción capitalista se sustenta sobre la base de la ley del valor y de la obtención de plusvalía que implica la apropiación por parte de unos pocos del trabajo ajeno de la mayoría, al mismo tiempo unido al capitalismo también vendría aparejado el fundamento material de las libertades liberales que habrían sido en su momento las más revolucionarias de su tiempo, y como paradoja todavía seguían siéndolo. De modo que un sistema alternativo al capitalismo

no habría de negar sino más bien integrar, o en términos de Marx confirmé después, que sería *subsumir*, aquellos avances revolucionarios que había tenido el capitalismo. La propia revolución no sería entendible sin el dinamismo revolucionario de la burguesía que como escribe Berman “no puede existir sino a condición de revolucionar incesantemente los instrumentos de producción y, por consiguiente, las relaciones de producción, y con ello todas las relaciones sociales”¹ Para Berman la idea del comunismo defendida por Marx “es inconfundiblemente moderna ante todo por su individualismo”², y en esto: “Marx se encuentra más cerca de algunos de sus enemigos burgueses y liberales que de los exponente tradicionales del comunismo”³.

En Nueva York realicé dos largas estancias, una de ellas la ya comentada entre el Graduate Center de CUNY y el CCNY, donde además asistí durante un trimestre a las clases de Máster impartidas por el propio Berman. Y otra como *Visiting Scholar* en el Department of Philosophy de Stony Brook University con la asesoría de Eduardo Mendieta. Allí también pude consultar un número importante de bibliografía, vincularme al ámbito académico y asistir durante dos cuatrimestres a las clases del Master en Philosophy en la sede de Stony Brook at Manhattan. Durante mis dos estancias además tuve acceso como investigador independiente a los archivos de Columbia University que en términos biblio-historiográficos y de contraste de ciertos matices me resultaron sin duda determinantes.

La necesidad bibliográfica y el deseo que hallar en América Latina un espacio como el que había encontrado en New York en cuanto a referencias de los autores latinoamericanos se trata, me llevó a realizar estancias de investigación en la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires con la asesoría de Hugo Biagini que me permitió fichar y contrastar un volumen importante de referencias latinoamericanas, y más tarde a los fondos especializados del Centro de Estudios Latinoamericanos y del Caribe (CIALC) de la UNAM en México, D.F., con la asesoría de Adalberto Santana, y vincularme temporalmente como académico invitado en el programa de Estudios Latinoamericanos de la UNAM. En particular mi estancia en México me permitió contrastar lo que había leído, al escuchar en persona en más de una ocasión y en más de un espacio a un conjunto importante de autores referenciales, las más de las veces desde la atención inquisidora del

¹ Marshall Berman. *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. [1982] (Traducción de Andrea Morales Vidal) Siglo XXI de España Editores. Madrid. 1988. p. 7.

² *Ibidem.*, p. 93.

³ *Ibidem.*

estudiante anónimo, dentro de ellos al propio Enrique Dussel, Gabriel Vargas Lozano, Mario Margallón, Horacio Cerruti, o María Elvira Concheiro, incluso Terrel Carver, Marcelo Musto o Jorge Luis Acanda, estos últimos de paso ocasional por la UNAM.

Como punto de referencia y guía metodológica para el desarrollo de mi trabajo he contado durante todos estos años con la dirección de José Manuel Bermudo Ávila en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona. Desde sus clases, textos, lecturas y largas conversaciones sobre Marx, el marxismo y otros muchos demonios, he tenido la posibilidad de repensar, reescribir y contrastar extensamente cada uno de los puntos que progresivamente he ido trabajando en mi investigación. En tal sentido la guía de Bermudo ha sido en algunos puntos determinante y nuestra interacción se ha extendido por contextos y latitudes muy diversas, desde las aulas de la UB, el Seminario de Filosofía Política, los espacios alternativos de Barcelona, publicar en un mismo libro, o incluso en la interacción resultante de coordinar más de un evento internacional, dentro de ellos y en especial el Primer Congreso Iberoamericano de Filosofía Práctica en Barcelona y el Encuentro Iberoamericano que coordinamos en la Habana precisamente a propósito de la crítica de Marx ayer y hoy.

La exhaustividad ineludible de la investigación se vio pautada además por la avalancha editorial conmemorativa por el bicentenario del nacimiento de Marx, y la aparición en tal contexto de sendas obras y multiplicidad de artículos que resultarían de oportuna consulta para el cierre de nuestra investigación, así como la creciente reivindicación de los pensadores latinoamericanos incluidos en nuestro trabajo. Lo hemos hecho, hemos sido selectivos y en la medida de lo posible exhaustivos con la bibliografía consultada. Nos hemos visto precisados, no obstante, por cuestiones como quien dice propias de la vida, a engavetar en más de una ocasión nuestro manuscrito; pero lejos de ser un impedimento, ello propició extender nuestras lecturas y madurar nuestras ideas.

Finalmente, huelga decir que en el marco de una Europa en crisis, y de un Estado español en perpétua decadencia no solo económica, y unido a mi condición de ser uno de los pobres de la tierra con los que Martí quiso su suerte echar, sin la alcurnia ni de Martí ni de Marx, ni el mecenazgo de Engels; he priorizado siempre, a diferencia de Marx, la alimentación de mis hijos por encima de cualquiera de las entelequias del conocimiento. Eso lo he tenido claro. De manera que a lo largo de todos estos años he dispuesto de un material tanto bibliográfico como vivencial que me ha permitido pensar desde abajo, con rigor, y llevar a término y cumplir con los objetivos de mi investigación.

II. Cuestiones metodológicas: objetivos y estructura del trabajo

Como objetivo principal de investigación nos propusimos determinar cuáles son las particularidades del tratamiento de la problemática de la emancipación humana a lo largo de la obra de Karl Marx, así como las particularidades del tratamiento de esta misma problemática a lo largo de la obra de los primeros marxistas latinoamericanos que asumieron de modo contextualizado en América Latina la matriz crítica de Marx. De manera que planteamos una cartografía filosófica o biografía de los conceptos, lo cual nos llevó a definir una serie de objetivos específicos en cada uno de los casos que nos hemos encargado de ir solucionando a lo largo de toda nuestra investigación.

Como objetivos específicos en cada caso nos propusimos determinar qué elementos, qué lógica y qué argumentos, comunes o no, se evidencian en el tratamiento de la problemática emancipatoria en cada uno de los autores estudiados, así como en el conjunto de la obra de cada uno de ellos. Determinar en la medida de lo posible qué fuentes referenciales y qué incidencia tuvieron las mismas en el desarrollo del tratamiento de la problemática emancipatoria, primero en Marx, y luego Marx en los marxistas latinoamericanos aquí analizados. Analizar y valorar qué elementos contextuales y qué incidencia tuvieron los respectivos contextos en la reconfiguración de la matriz crítica de Marx por parte de los primeros marxistas latinoamericanos que latinoamericanizaron el materialismo dialéctico. Y determinar y valorar qué componentes epistémicos, éticos, ontológicos, políticos y socio-económicos tuvieron incidencia *en* y resultaron *de* la reconfiguración del tratamiento de la problemática emancipatoria tanto en Marx como en el «marxismo fundacional latinoamericano».

Como método de trabajo hemos empleado el analítico-crítico en base a la revisión y análisis de obras primarias de cada uno de los autores, así como el contraste de fuentes y estudios sobre tales obras y sobre conceptos claves en específico que hemos ido examinando a lo largo de la investigación.

En cuanto a la selección de los autores siempre tuvimos claro que por su relevancia Marx sería el primero de ellos. En cuanto a la selección de los autores latinoamericanos realizamos una amplia prospección bibliográfica inicial, triangulamos referencias e hicimos un primer acercamiento a un conjunto de textos significativos que nos permitió un primer bosquejo de diversos autores significativos declaradamente marxistas en las primeras décadas del siglo XX en América Latina. Tomamos en cuenta las referencias de múltiples especialistas que se han ocupado del tema y que especificamos según

corresponda, pero en última instancia nuestra elección ha estado determinada por nuestra propia revisión de la obra de estos autores. De entre todos ellos decidimos que tanto en Aníbal Ponce, en Julio Antonio Mella, como en José Carlos Mariátegui hay elementos suficientes que evidencian el desarrollo de una sólida obra teórica, articulada desde una decidida apuesta práctica, que permite que sean considerados como autores fundacionales del marxismo propiamente latinoamericano. Son de los primeros marxistas que en América Latina asumen electiva e integrativamente de modo crítico, sistémico y renovado, la matriz dialéctico-materialista de Marx como fundamento para contextualizar y particularizar la problemática emancipatoria en América Latina.

La extensión de esta tesis se justifica por el hecho de que cada uno de los cuatro autores ha sido tratado en detalle a partir de la revisión detallada de la integridad de sus respectivas obras. La hemos estructurado en dos partes interconectadas en base a una misma temática. Cada parte está integrada por cinco capítulos. Hemos destinado la primera parte al tratamiento de la problemática de la emancipación humana a lo largo de la obra de Marx, y la segunda parte al tratamiento de la problemática de la emancipación humana a lo largo de la obra de los tres autores marxistas latinoamericanos que hemos considerado fundamentales como representantes de lo que puede definirse como «marxismo fundacional latinoamericano». Los primeros cuatro capítulos de la primera parte están dedicados exclusivamente a la problemática de la emancipación humana en Marx, en tanto en el capítulo quinto de la primera parte nos hemos ocupado del análisis de la perspectiva de Marx sobre América Latina teniendo en cuenta precisamente el lugar de la problemática emancipatoria en el marco de esa perspectiva. Al final de la primera parte, como último epígrafe del capítulo quinto, hemos incluido un breve apartado donde resumidamente valoramos el contenido hasta entonces tratado. Ello funciona como recapitulación de la primera parte y permite situarnos puntualizando elementos esenciales a tener en cuenta para el desarrollo de la segunda parte.

En cuanto a la segunda parte, el capítulo sexto lo hemos destinado a la contextualización de la problemática emancipatoria en América Latina, así como a la recepción en América Latina de la obra de Marx. Este capítulo funciona entonces como complemento del último capítulo de la primera parte y como enlace e introducción de la problemática en los autores marxistas latinoamericanos a los que dedicamos los tres capítulos subsiguientes. Los capítulos séptimo, octavo y noveno, los hemos dedicado respectivamente al tratamiento de la problemática de la emancipación humana en las

obras de Aníbal Ponce, Julio Antonio Mella y José Carlos Mariátegui. Estos tres capítulos los hemos concebido como tres monografías en paralelo, que permiten presentar en detalle el pensamiento de cada uno de estos autores teniendo en cuenta el lugar y tratamiento de la problemática emancipatoria en cada uno de ellos. Lo hemos hecho así procurando presentar la perspectiva de cada autor desde la mayor imparcialidad posible y con rigor metodológico ajustado a los textos de cada uno de ellos. Para el desarrollo de estos tres capítulos hemos seguido una secuencia de análisis que es coherente y se ajusta a la lógica que ya habíamos aplicado en la primera parte para el análisis de la problemática en Marx. Y hemos dedicado el capítulo décimo y final como síntesis comparativa. En este último capítulo establecemos un contraste entre la perspectiva emancipatoria de Marx con las de Mella, Ponce y Mariátegui en su conjunto. Toda vez que a lo largo de los nueve capítulos anteriores hemos sido meticulosos en cuanto a las referencias y a calzar cada una de nuestras afirmaciones sobre la base textual disponible, hemos optado en el caso del capítulo décimo por hacerlo sintético y con un tono valorativo. Para la estructura de este último capítulo hemos tenido en cuenta la secuencia de análisis que aplicamos en Marx y que seguimos a lo largo de la primera parte, teniendo en cuenta a modo de síntesis los elementos más significativos tratados a lo largo de los nueve capítulos anteriores. Al final de este último capítulo hemos incorporado un apartado como resumen valorativo del contraste de los autores marxistas latinoamericanos tratados en relación a Marx. Esta valoración funciona como equivalente de cierre tal y como hicimos al final del último capítulo de la primera parte, y a su vez en este caso opera como antesala de las conclusiones finales. Por último, hemos destinado las conclusiones de la tesis a presentar de manera resumida lo que hemos considerado que son dimensiones transversales que resultan de nuestro propio análisis del tratamiento de la problemática emancipatoria en el conjunto de la obra de cada uno de los autores de los que nos hemos ocupado. Como parte de las conclusiones finalmente también hemos especificado de modo resumido tanto algunos de los aportes más significativos que consideramos tributa nuestra investigación, como el esbozo de algunas sugerencias investigativas para la continuidad de nuestro estudio.

III. De las fuentes primarias para el trabajo con los autores

Para el trabajo con las obras Marx en función de precisar el sentido originalmente empleado en sus textos, hemos optado siempre por manejar diversas traducciones y ediciones en lengua castellana. Y siempre que lo hemos considerado oportuno en casos

significativos que riesgosamente pudieran conducir a matizaciones interpretativas distantes del original, hemos corroborado la referencia con su original ya sea en alemán, en francés o en inglés según corresponda. Para ello hemos hecho uso en lo fundamental de las ediciones en alemán de Karl Marx-Friedrich Engels. *Werke*, de Dietz Verlag Berlin, y en inglés de Marx & Engels. *Collected Works*. Lawrence & Wishart Electric Book, especificando a pie de página volumen y año de edición según corresponda.

Para los textos juveniles de Marx hemos empleado Karl Marx; Friedrich Engels. *Obras*. Volumen 5. 1843-4. OME5. [Traducción y notas de José María Ripalda] Crítica. Grupo Editorial Grijalbo. Barcelona-Buenos Aires-México, D.F. 1978. Así como la edición de Karl Marx, Federico Engels. *Obras Fundamentales*. Tomo I. *Marx. Escritos de Juventud*. [Traducción de Wenceslao Roces]. Fondo de Cultura Económica. México, D.F. 1982. Para el caso de los *Manuscritos de 1844*, hemos empleado Karl Marx. *Manuscritos de economía y filosofía*. [Traducción y notas de Francisco Rubio Llorente]. Alianza Editorial. Madrid (1968), reimpresión de 2009. Para el caso de *Miseria de la Filosofía* (1846) hemos consultado la versión del original en francés en *Misère de la Philosophie*, Éditions Sociales, París, 1946. Para *La ideología Alemana* (1845-1846), hemos empleado Carlos Marx, Federico Engels. *La Ideología Alemana* [Traducción de Wenceslao Roces]. Ediciones Pueblos Unidos. Montevideo. Uruguay. & Ediciones Grijalbo, S.A. Barcelona. 1974.

En el caso del *Manifiesto del partido comunista* (1848), nos hemos visto precisados a contrastar según la semántica utilizada en cada caso, entre las tres versiones castellanas que consideramos, según sea el caso, las más atinadas, y que especificamos según corresponda a pie de página. Tales versiones son la edición dirigida por Manuel Sacristán Luzón, con traducción de José María Ripalda y donde participan en la edición y redacción Miguel Candel, Raquel Fosalba, Alfred Picó, Josep Roca, Joaquín Sampere y el propio Manuel Sacristán, publicada por Crítica, Grupo Editorial Grijalbo, en Barcelona. 1978. La traducción y notas de la colección dirigida por Wenceslao Rocés, FCE de México, 1982. Así como Karl Marx. *El Manifiesto Comunista* (1848). Edición cedida por Editorial Progreso, Moscú y editada por Editorial Sarpe, Madrid, 1983.

Para los trabajos económicos de Marx hemos empleado Karl Marx. *Grundrisse 1857 - 1858. Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*. [Traducción de Pedro Scaron]. Siglo XXI Editores. México, D.F. Volumen 1 [1971] vigésima edición 2007. Volumen II [1972] decimoquinta edición 2005, y Volumen 3 [1976] decimotercera

edición 2006. Para la consulta y citas de *Teorías de la Plusvalía* [1861-1863], hemos empleado Carlos Marx, Federico Engels. *Obras Fundamentales* (12, 13 y 14). *Teorías sobre la plusvalía*, tomos I, II y III respectivamente. FCE. [Traducción de Wenceslao Roces] México, D.F., 1980. Así mismo otras dos obras puntuales sobre temas económicos, Karl Marx. *Trabajo asalariado y capital* (1849), y Karl Marx. *Salario, precio, y ganancia* (1865), ambas en la edición de Ricardo Aguilera, Madrid, 1977.

En cuanto a las traducciones de *El Capital* hemos considerado oportuno y necesario hacer un uso contrastado de las tres traducciones más relevantes de esta obra de Marx en lengua castellana. Hemos tomado como eje y referencia fundamental para las citas *in extenso* la traducción de Pedro Scaron de los tomos primero y segundo, y de León Mames del tomo tercero también editado y corregido por Scaron, todos publicados en un total de ocho volúmenes por Siglo XXI Editores. Tomo I, volumen 1 (1975), vigesimooctava reimpresión 2008; Tomo I, volumen 2 (1975), vigesimocuarta reimpresión 2009. Tomo I, volumen 3, segunda edición aumentada (1988), octava reimpresión 2009. Tomo II, volumen 4 (1976), octava reimpresión 2008. Tomo II, volumen 5 (segunda edición aumentada 1987), sexta reimpresión 2009. Tomo 3, volumen 6 (1976), decimoséptima reimpresión 2009, Tomo 3, volumen 7 (1977) decimocuarta reimpresión 2009. Tomo III, volumen 8 (1981), undécima reimpresión 2009. Así mismo, hemos hecho uso de algunos elementos de la traducción de Wenceslao Roces publicada en tres volúmenes por FCE de México (1959), la cual si bien ha sido muy criticada por sus imprecisiones, crítica que compartimos, nos ha resultado todavía oportuna para el esclarecimiento y contraste en castellano de algunos pasajes de la obra económica de Marx. En este último sentido, ocasionalmente también en algunos casos puntuales y sobre todo en cuanto a algunas expresiones específicas, nos vimos precisados a contrastar la versión de Scaron y la de Roces, con la muy ajustada a la letra traducción de Manuel Sacristán de los libros I y II de *El Capital* que llegó a publicar Grijalbo en tres volúmenes. Libro 1 (1976) OME-40-41, Libro II (1980) OME-42, de los cuales también nos hemos auxiliado para el análisis de algunos pasajes. En todos los casos, siempre que una traducción u otra nos generaron duda o inquietud por el sentido de la expresión traducida o por la gramática resultante en castellano, corroboramos la terminología empleada en su original, auxiliándonos para ello, como ya hemos dejado dicho, de sus correspondientes ediciones en Karl Marx-Friedrich Engels. *Werke*, y en Marx & Engels. *Collected Works*. En el caso del capítulo inédito de *El Capital* hemos

empleado Karl Marx. *El Capital. Libro I, Capítulo VI. Inédito*. [Traducción y notas de Pedro Scaron, 1971]. Siglo XXI Editores. México, decimosexta reimpression, 2009.

Hemos hecho uso también, y según corresponda lo hemos especificado, de la edición de C. Marx; F. Engels. *Obras Escogidas* en tres tomos. Editorial Progreso, Moscú. 1980. Para el caso de las “Glosas marginales al programa del Partido Obrero Alemán” además, lo hemos hecho a partir de Karl Marx, Friedrich Engels. *El Manifiesto Comunista y otros ensayos*. [Traducción de Ediciones Progreso. Moscú] RBA Proyectos Editoriales, S.A. Madrid. 1983. Y remarcamos aquí que también contrastamos el texto con su original correspondiente.

Para las citas de textos de Marx referidos a América Latina, hemos optado en la mayor parte de los casos por las traducciones que directamente del alemán, el francés o el inglés hizo Pedro Scaron con el auxilio de Margarita Rittau publicadas en Karl Marx, Friedrich Engels. *Materiales para la historia de América Latina*. Siglo XXI de Argentina Editores, Tercera Edición, 1975. Y según fuese oportuno comprobamos en su original. Para el caso del texto de Marx sobre Simón Bolívar directamente lo hemos revisado en su original en George Ripley; Charles A. Dana (Eds.) *The New American Cyclopaedia*. New York, D. Appleton and Company. 1858. Vol. III., pp. 440-446.

Para los textos de los últimos años, o textos tardíos, de la obra de Marx, directamente relacionados con cuestiones etnológicas o del análisis de experiencias periféricas a Europa, hemos empleado las siguientes ediciones y traducciones. Lawrence Krader. *The ethnological notebooks of Karl Marx*. Assen, Van Gorcum & comp., 1972. La traducción de José María Ripalda aparecida como *Los apuntes etnológicos de Karl Marx*. Editorial Pablo Iglesias / Siglo XXI de España Editores, Madrid, 1988. Teodor Shanin. *Late Marx and the Russian Road. Marx and the peripheries of capitalism* (1983), en traducción de Graziella Baravalle de Monthly Review Press (1984), publicado como *El Marx tardío y la vía rusa. Marx y la periferia del capitalismo*. Editorial Revolución, SAL. Madrid. 1990. Así como también hemos empleado la selección de textos compiladas en las versión de *Karl Marx. Escritos sobre la Comunidad Ancestral*, editadas por Silvia de Alarcón y Vicente Prieto. Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, La Paz, 2015. Para el caso de los extractos del cuaderno de Kovalevsky clasificado como B140 por el Instituto de Historia Social de Holanda, hemos consultado el original publicado por Hans-Peter Harstick. *Karl Marx über Formen vorkapitalistischer Produktion : vergleichende Studien zur Geschichte des*

Grundeigentums 1879-80.: Campus-Verlag, Frankfurt/Main. 1977. Así como la traducción de Ernesto Bascope Guzmán de Karl Marx. “Cuaderno Kovalevsky (1879)”, aparecida en *Comunidad, nacionalismos y capital. Textos inéditos*. Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, La Paz, 2018., pp. 41-148.

Puntualizamos además que siempre que hemos considerado necesario hemos consultado y revisado en detalle las fuentes originales que el propio Marx cita en su trabajo, con lo cual hemos dispuesto de un material muy relevante para situar en contexto al propio Marx y releerlo no solo por lo que Marx mismo cita sino por lo que textualmente excluyó, omitió o interpretó a partir de las fuentes que explícitamente utilizó. Además de ello en igual sentido hemos consultado todas las fuentes contemporáneas o anteriores a Marx que hemos considerado significativas para nuestro objeto de estudio como contraste con Marx. En cada caso según corresponda hemos especificado a pie de página los detalles de cada fuente correspondiente.

Hemos concedido especial relevancia al tratamiento de las fuentes utilizadas por Marx tanto monográficas como periodísticas, para escribir su connotado texto sobre Bolívar y para otros textos menores en los que sus afirmaciones implican cuestiones sensibles para la América no anglosajona. Para ello hemos ido directamente a la revisión pormenorizada de las fuentes consultadas por Marx en su momento, en las mismas ediciones que Marx consultó, tomando en cuenta no solo lo que Marx afirma y cita sino lo que eludió o desestimó de la lectura que efectivamente hizo de las fuentes que consultó. Hemos hallado una lectura crítica a nuestro juicio muy solvente a partir del contraste de tales fuentes con lo sostenido por Marx en lo que explícitamente dejó dicho. Por lo general en la literatura sobre Marx cuando se refieren las fuentes empleadas por Marx para referirse a América Latina, se hace sin la pormenorización documental ni sobre la base del estudio de las mismas. Consideramos que el cuidado que hemos tenido en tal sentido aporta elementos relevantes para la discusión del lugar que ocuparon las cuestiones americanas desde la perspectiva asumida por Marx mismo.

Para el trabajo con los textos de Aníbal Ponce, para sus textos de factura declaradamente marxista, en lo fundamental *Educación y lucha de clases* (1934) y *Humanismo burgués y humanismo proletario* (1935), así como otros textos marxistas de estos años, hemos empleado en lo fundamental *Aníbal Ponce. Obras* Compilación y Prólogo de Juan Marinello editada por Casa de Las Américas en La Habana en 1975, así como selección realizada por Oscar Terán *Aníbal Ponce: ¿El marxismo sin nación?*

Ediciones del pasado y del presente. Siglo XXI Editores, S.A. México, D.F. 1983. Así mismo hemos hecho uso de la edición de *Aníbal Ponce. Educación y lucha de clases y otros escritos*, realizada por Nicolás Arata y Pablo Gentili. UNIPE Editorial Universitaria. Buenos Aires. 2015. Para el resto mayoritario de su obra, fundamentalmente su obra psicológica y escritos no incluidos en ninguna de las antologías mencionadas, hemos recurrido a Aníbal Ponce. *Obras Completas* en cuatro Tomos, editadas por Editorial Cartago, Buenos Aires, 1974.

Para el trabajo con los textos de Julio Antonio Mella, hemos empleado la selección *Julio Antonio Mella. Escritos Revolucionarios* editada por Siglo XXI, México, de 1978. Tal edición incluye textos escritos tanto en el periodo de Mella en Cuba como una parte de los escritos durante su exilio en México. Para los textos publicados en México en la principal de sus plataformas de publicación hemos empleado la antología realizada por Raquel Tibol. *Julio Antonio Mella en el Machete*. Casa Editora Abril. La Habana, 2007. Para otros documentos no contenidos en ninguno de las dos anteriores antologías nos hemos auxiliado de la obra de Christine Hatzky. *Julio Antonio Mella. Una biografía*. Instituto Cubano del Libro. Editorial Oriente., 1998. Así mismo, hemos consultado otras dos antologías: la realizada en dos volúmenes por Ana Cairo Ballester. *Mella: 100 años*. Editorial Oriente. Santiago de Cuba. 2003, específicamente la primera parte donde se incluyen textos de Mella y valoraciones que funcionan como documentos de contraste; y la compilación en dos tomos realizada por Julio Cesar Guanche. *Julio Antonio Mella. Textos escogidos*. Ediciones La Memoria, La Habana, 2017.

Para el trabajo con la obra de José Carlos Mariátegui, tanto de la que es considerada su obra medular o más sustantiva, como para sus trabajos iniciales, hemos tomado como bibliografía activa primaria la edición de sus obras completas en veinte tomos, dieciséis de los cuales contienen la casi totalidad de su producción escrita, editados por Amauta en diferentes años y ediciones según especificamos a continuación. Tomo 1: *La Escena Contemporánea*. Sexta Edición 1975. Tomo 2: *7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*. 46 edición (23 popular), febrero de 1984. Tomo 3: *El Alma Matinal y otras estaciones del hombre de hoy*. Cuarta edición, Lima 1970. Tomo 4: *La novela y la vida. Siegfried y el profesor Canella. Ensayos sintéticos reportajes y encuestas*. Sexta edición, mayo de 1976. Tomo 5: *Defensa del Marxismo. Polémica Revolucionaria*. Séptima edición, agosto de 1976. Tomo 6: *El Artista y la Época*. Sexta edición, enero de 1977. Tomo 7: *Signos y Obras*. Quinta edición, enero de 1977 Tomo 8: *Historia de la*

Crisis Mundial. Conferencias (años 1923 y 1924). Décima primera edición, setiembre de 1986. Tomo 11: *Peruanicemos al Perú*. Décima primera edición, enero de 1986. Tomo 12: *Temas de Nuestra América*. Cuarta edición, mayo de 1975 Tomo 13: *Ideología y Política*. Sexta edición, julio 1986. Tomo 14: *Temas de Educación*. Décima edición, julio de 1986. Tomo 15: *Cartas de Italia*. Tercera edición, Lima, 1975. Tomo 16: *Figuras y Aspectos de la Vida Mundial I. (1923-1925)* Novena edición, junio de 1988 Tomo 17: *Figuras y Aspectos de la Vida Mundial II. (1926-1928)*. Segunda edición, enero de 1977. Tomo 18: *Figuras y Aspectos de la Vida Mundial III. (1929-1930)*. Quinta edición, abril de 1986. Los otros cuatro restantes 9, 10, 19 y 20 se han tomado puntualmente en cuenta por sus referencias de terceros a la obra del Amauta, especificados según corresponda.

El resto de trabajos de Mariátegui no contenidos en las referidas *Obras Completas*, los hemos consultado y referenciado a partir de la vasta edición *Mariátegui Total*. Edición Conmemorativa del Centenario de José Carlos Mariátegui, en dos Tomos, Lima, Empresa Editora Amauta, 1994, 3905 páginas. Hemos consultado aquí las notas escritas por el propio Mariátegui a su obra medular, así como la obra fuera del marco de la que es considerada medular, la cual incluye la prolífera correspondencia de Mariátegui completada y aumentada en esta última edición, su obra juvenil incluyendo sus textos propiamente literarios en los cuales se traslucen contenidos filosóficos de relevancia para la problemática emancipatoria, sus crónicas y entrevistas diversas, así como otros materiales que aportan contrastes de interés para el desarrollo de nuestros análisis sobre la problemática emancipatoria en el pensador peruano. También para la consulta del cotejo de algunos textos de 1928 ha resultado oportuna la antología compilada por Manuel Pásara y Ricardo Melgar Bao. *José Carlos Mariátegui. Originales e inéditos 1928*, publicada por Ariadna Ediciones en Santiago de Chile en 2018.

Para las citas y el uso de las comillas, hemos optado por emplear el entrecomillado alto “...” para las citas textuales, y cuando dentro de la cita aparecen a su vez entrecomillas, éstas últimas han sido sustituidas por las comillas angulares «...». Así también hemos empleado cursivas para distinguir términos o expresiones, incluidas las originales en idioma no castellano. La lógica seguida para la presentación del análisis no ha sido cronológica ni se presenta unitariamente texto a texto, sino que hemos apostado por una presentación temática que a su vez toma en cuenta los componentes cronológicos, textuales y contextuales según corresponda y sea preciso considerar para cada caso.

PARTE I

LA PROBLEMÁTICA DE LA EMANCIPACIÓN HUMANA EN KARL MARX

De lo universal abstracto a lo particular concreto

CAPÍTULO I

EMANCIPACIÓN HUMANA: *LEITMOTIV* Y *EPISTEME*

“(…) contribuir a la emancipación del proletariado moderno, a quién él había infundido por primera vez (…) la conciencia de las condiciones de su emancipación: tal era la verdadera misión de su vida.”

F. Engels. *Discurso ante la tumba de Marx*

1.1. *Emancipación humana como leitmotiv en la obra de Karl Marx*

Dentro de los textos escritos por Karl Marx en los cuales la problemática de la emancipación humana es tratada de modo explícito o es directamente aludida, se encuentran en lo fundamental algunas obras escritas entre 1843 y 1844, especialmente en tal sentido desatacan *Sobre la cuestión judía*, *Crítica del Derecho del Estado de Hegel* y su “Introducción” a la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. En tales obras Marx se refiere a la «emancipación humana» como sinónimo de la «emancipación social», a la vez que realiza una especie de abstracción universalista que contrasta con la dimensión práctica y limitada de la emancipación política. En estos textos es perfectamente distinguible la diferenciación realizada por Marx en cuanto a la emancipación de la religión y a la emancipación del Estado como formas emancipatorias parciales, pero para ello no recurre a sus fundamentos económicos o de clase, cuestiones éstas últimas que por entonces Marx aún no había desarrollado, sino que lo hace fundamentalmente en su dimensión filosófico-política.

En 1844 Marx escribió una serie de manuscritos que después serían conocidos como *Manuscritos de economía y filosofía* o *Manuscritos de París*, en ellos por primera vez directamente trata la problemática de la enajenación en su relación con algunas categorías económicas que serían fundamentales para el resto de su obra, especialmente relevantes para el desarrollo de su concepción sobre la problemática de la emancipación humana. En tales *Manuscritos* Marx también se refiere explícitamente a la problemática emancipatoria fundamentando su análisis en base a la ontología del trabajo, la enajenación y su necesaria superación, sistematizando con ello la idea que ya antes había aludido en su crítica a Hegel en cuanto a que la superación positiva de la propiedad privada implicaría la emancipación plena de todos los sentidos y cualidades

humanas¹. Poco después, en 1845, en *La ideología alemana* Marx complementa y sistematiza junto a Engels su anterior crítica al idealismo y a la enajenación religiosa, volviendo sobre su idea del comunismo y haciendo referencia a los factores materiales y al funcionamiento histórico de las fuerzas productivas y las relaciones de producción, así como a la necesidad para el comunismo de echar por tierra la base de todas las relaciones de producción e intercambio anteriores². Dos años más tarde en 1847, en *Miseria de la filosofía*, a partir de su crítica a Proudhon, Marx trata nuevamente de manera explícita la problemática emancipatoria, refiriéndose entre otras cuestiones a la necesidad de la superación de las clases y a las condiciones materiales de la emancipación. Hacia finales de la década de los años cuarenta, en 1848, escribe junto a Engels el *Manifiesto del partido comunista*, en el cual se refiere muy puntualmente a las condiciones materiales para la liberación del proletariado [*die materiellen Bedingungen zur Befreiung des Proletariats*] haciendo sucinta y explícitamente clara su idea de la lucha de clases como motor de la historia y como mecanismo para derrocar el viejo régimen y fundar sobre sus cenizas uno nuevo que habría de ser a criterio suyo no otro que el *comunista*. Sobre ello volverá en otro manifiesto en 1864, el *Manifiesto inaugural de la Asociación Internacional de los trabajadores*, donde se refiere a la necesidad de la conquista del poder político por parte de la clase obrera en la lucha por su emancipación.

Hasta aquí la problemática emancipatoria no deja de estar explícitamente presente en el sustrato de la reflexión crítica de Marx. Existen además en estos años otros textos breves como *La lucha de clases en Francia* publicado en 1850, *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte* publicado en 1852, *Sobre la revolución española* publicado en 1854, y un poco más tarde *La guerra civil en Francia* publicado en 1871, que pudieran ser considerados todos ellos como estudios históricos o crónicas críticas de experiencias o casos de estudio de procesos de emancipación política, o de emancipaciones parciales e ilusorias en la contemporaneidad que Marx estudia.

En el grueso de sus textos económicos posteriores, la problemática emancipatoria por regla general no es explícitamente referida y queda en lo fundamental implícita en el análisis de sus condiciones de imposibilidad a través de la crítica al modo de producción

¹ Véase Karl Marx. *Manuscritos de economía y filosofía*. [Traducción y notas de Francisco Rubio Llorente]. Alianza Editorial. Madrid, 2009., p. 144.

² Véase Carlos Marx, Federico Engels. *La Ideología Alemana*. [Traducción de Wenceslao Roces]. Ediciones Pueblos Unidos. Montevideo. Uruguay. & Ediciones Grijalbo, S.A. Barcelona. 1974., pp. 81-82.

capitalista. Tal crítica puede ser entendida además, como el esbozo de los imperativos concretos que habrían de superarse para resolver la problemática de la emancipación humana en términos prácticos. Dentro de las obras en las que Marx sistematiza su crítica a los fundamentos del modo de producción capitalista se encuentran sus conferencias sobre *Trabajo asalariado y capital* publicadas en 1849; los borradores de *El Capital* o *Grundrisse der kritik der politischen ökonomie* escritos entre 1857 y 1858 y que permanecieron inéditos hasta la década del treinta del siglo siguiente; sus conferencias pronunciadas el 20 y 27 de mayo de 1865 en el Consejo General de la Asociación Internacional de los trabajadores publicadas por primera vez en Londres en 1898, los manuscritos de *Teorías sobre la plusvalía* escritos entre 1861 y 1863, ninguno de ellos tampoco publicados en vida de Marx; la *Crítica de la economía política* publicada en 1859; y *El capital*, culminado en 1865 pero publicado solo el primero de sus tomos en 1867. Además de ello, el tomo segundo y el tercero de *El capital*, editados por Engels luego de la muerte de Marx; así como el capítulo inédito publicado después de la muerte de Engels en el que se da continuidad y sistematización de la crítica de Marx al modo de producción capitalista.

En ninguno de ellos, a diferencia de como ocurre en los primeros textos ya referenciados de Marx, la problemática emancipatoria es tratada de modo explícito. De todos estos últimos textos fundamentalmente dedicados a cuestiones económicas, salvo en muy puntuales ocasiones, ni tan siquiera el término emancipación [*Emanzipation*] aparece explícitamente referenciado cuando Marx alude a la problemática de la emancipación humana como tal. En el tomo tercero de *El Capital* por ejemplo, aparece una memorable referencia a los *productores asociados* que regulan racionalmente su metabolismo con la naturaleza *poniéndolo bajo su control colectivo*³ [*die assoziierten Produzenten unter ihre gemeinschaftliche Kontrolle*]⁴. Pero Marx no se detiene en ello ni procura dar más detalles en cuanto a tal cuestión, como tampoco precisa el sentido que ello podría tener en términos concretos en cuanto a la problemática de la emancipación humana.

No fue hasta 1875 que en la *Crítica al Programa de Gotha* Marx vuelve de modo explícito a referirse a cuestiones relativas al comunismo como escenario posible de la

³ Véase Karl Marx. *El Capital*. Tomo III. Volumen 8. [Traducción de León Mames] Siglo XXI Editores. México, D.F., 2009., p. 1044. Llamamos la atención en cuanto a esta referencia que en América Latina de manera recurrente, todavía hoy, se sigue nominado “productores libres asociados” proveniente de la traducción de W. Roces.

⁴ Karl Marx Friedrich Engels. *Werke*. Dietz Verlag Berlin, 1964. Band 25., p. 823.

emancipación social. Y ya en los últimos años de su vida en algunos de sus textos breves, en especial en sus borradores para la carta a Vera Zasúlich y en la carta misma en 1881, Marx se refiere a las comunidades agrícolas en Rusia, a la emancipación de los campesinos y a la posibilidad de que las comunidades rurales extendiesen el desarrollo de la producción colectiva a escala nacional como parte de un posible tránsito hacia una forma de organización social superior a la marcada por la propia modernidad capitalista, en la base de lo cual parece haber estado la idea que Marx llegó a tener sobre la libertad en la sociedad de productores asociados y a la posibilidad de que el comunismo pudiese surgir allí en sociedades fundamentalmente agrícolas o a partir de ellas.

Si bien en todos los textos hasta aquí referenciados la problemática emancipatoria no deja de estar presente, es preciso advertir que no existe en toda la obra de Marx un tratamiento sistemático ni pormenorizado de tal problemática. Desde el punto de vista teórico la misma tampoco queda del todo resuelta y en especial Marx dice muy poco o nada de lo que sería la sociedad humanamente emancipada. Es, en efecto, una cuestión dispersa y en ocasiones difusa que tras la vuelta a los textos de Marx se advierte la existencia de ciertos remanentes epistémicos incompletos, o lo que David Leopold refiere como *series of fragments*⁵ que no acaban de encajar o que no encuentran del todo su lugar en el entramado de la enunciada imagen emancipatoria. El término «emancipación humana» por su propia etimología podría implicar la presuposición de un carácter concerniente a todo lo humano y al interés humano en general; no obstante, tal y como la expresión aparece en diversos momentos tratada por Marx, en ella tendrían cabida diferentes acepciones que podrían tener incluso un carácter restrictivo al sentido etimológico universalista de la expresión. En tal sentido pudieran distinguirse diferentes textos en los que Marx se refiere a la emancipación humana en términos diversos o con matizaciones, incorporaciones semánticas, epistémicas y ontológicas importantes, un punto sobre el cual entraremos en detalle en el epígrafe siguiente.

De modo que es una problemática que aparece a lo largo de toda la obra de Marx pero no de manera sistemática ni claramente localizada. A criterio de autores como J.J. Clarke la problemática de la emancipación humana en Marx se comporta como una

⁵ Véase David Leopold. *The Young Karl Marx: German Philosophy, Modern Politics, and Human Flourishing*, Cambridge University Press, 2007. El referido autor diría como sigue: “The little that is said about human emancipation is scattered throughout the early writing, and, as result, Marx’s views have to be pieced together from a series of fragments.” *Op. Cit.*, p. 183.

especie de *puzzle*⁶ que se complejiza por la propia “negativa” de Marx en tratar con tan poco detalle una noción tan importante. Las connotaciones semánticas de tal noción de *puzle* se configuran a partir de la condición del armar y el desarmar las piezas que integran el todo cuasi in-tangible de una imagen que a pedazos puede efectivamente llegar a armarse, o de una imagen que ya armada puede fácilmente desmembrarse en pedazos incongruentes desavenidos unos con otros; pero en cada uno de los cuales se halla una parte del todo de la figura enunciada. Precisamente por ese carácter fragmentario y no sistemático es que con frecuencia las referencias a la problemática emancipatoria en Marx no encuentran, y de hecho no hallan muchas veces, respaldo sustantivo en los propios textos de Marx.

Con frecuencia se ha asumido que la problemática de la *emancipación humana* como parte de cierto proyecto filosófico desarrollado por Marx, lo cual obedecería en lo fundamental a una preocupación de juventud que después Marx habría abandonado. Es lo que considera George Comninel al afirmar que después de completar los artículos para la *Deutsch-Französische Jahrbücher*, Marx abandonaría definitivamente la idea de que la emancipación humana *was either a project of philosophy or a collaboration between philosophy and the proletariat*.⁷ También es una idea que de modo similar defiende Jean-Philippe Deranty al plantear que a partir del giro metodológico que se produce en Marx al centrarse en las cuestiones económicas transitando de una crítica inicial de la enajenación a la formulación de una teoría del capital como *self-immanent process*, se produciría también un desplazamiento que relega su interés por la problemática emancipatoria y que implicaría que *the “action-theoretic” aspect of Marx’s theory of emancipation tends to recede into the background*.⁸ Es cierto que la

⁶ Para el mencionado autor tal noción de *puzle teórico* tendría implicaciones no solo epistémicas sino que en términos prácticos podrían haber sido lo que refiere como «extremely dangerous». Así diría que: “Karl Marx's views concerning the alleged "end of history" and the supposed emancipation of man represent both a puzzle to scholars and a scandal to his followers. At best his views on this matter appear to be triflingly absurd; 'at worst extremely dangerous.” En J. J. Clarke. ““The End of History”: A Reappraisal of Marx's Views on Alienation and Human Emancipation”. *Canadian Journal of Political Science*, Vol. 4, No. 3 (Sep., 1971), p. 367. Pudiera incluso remitirse al sugerente subtítulo “Ideas abstractas y horrores concretos” que en algún momento y para otros fines empleara Amartya Sen. Véase Amartya Sen, *La libertad individual como compromiso social*. Ediciones Abya-Yala, Quito, 2000.

⁷ George Comninel. “Emancipation in Marx’s Early Work”. *Socialism and Democracy*. Vol. 24, No. 3- November 2010., p. 62. Comninel también especifica que “*From the spring of 1844 onwards, Marx was clear that the emancipation of humanity belonged to a historical process grounded in the development of social relations (the material history of social humanity), and that the processes of class struggle that drove and informed the realization of real emancipation emerged from the interests of the working class in their immediate character as “common humanity,” and not from philosophy.*” *Ibidem*. p. 62..

⁸ Jean-Philippe Deranty. *Beyond Communication: A Critical Study of Axel Honneth's Social Philosophy*. Koninklijke Brill, Leiden, The Netherlands. 2009., p. 45.

perspectiva de Marx sobre el lugar de la filosofía en el posible proyecto emancipatorio del proletariado evoluciona; pero no por ello Marx abandona su idea de que la *filosofía sólo puede superarse realizándola*, y de que la teoría como crítica radical atacase la raíz de los problemas y prendiese *ad hominem* en las masas, convirtiéndose así en un poder material. Es precisamente la materialidad de la crítica uno de los componentes que filtra la evolución de la problemática emancipatoria en Marx.

El concepto de emancipación humana inicialmente tratado por Marx bajo el rótulo del término *menschliche Emanzipation* está estrechamente imbricado con los de enajenación (*Entfremdung*) y esencia genérica (*Gattungswesen*). En especial en relación a los procesos de superación de la enajenación (*Aufhebung der Entfremdung*) y recuperación o restauración (*Wiedergewinnung* o *Wiederherstellung*) de la esencia genérica. Se ha considerado sin embargo que tales conceptos básicos sobre los cuales pivota el análisis de Marx sobre la problemática emancipatoria en sus textos de 1843 y 1844, dejan de ser operativos en su obra posterior. Así Isabel Monal por ejemplo, reconoce en la triada *menschliche Emanzipation*, *Entfremdung* y *Gattungswesen* una tríada de interpretación y unidad teórica que epistémicamente opera en *Sobre la cuestión judía* y en *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel*; pero afirma que después se produce un abandono de tal tríada conceptual abstracta para dar paso a la fundación del materialismo histórico⁹. En cuanto a ello habría que señalar que aun cuando efectivamente la nomenclatura terminológica de la problemática emancipatoria cambie en la obra posterior de Marx, ello no sería sinónimo de abandono o desinterés por la problemática. Los términos al referirse a la problemática emancipatoria, tal y como más adelante pormenorizaremos, cambian; pero la evolución del materialismo histórico en la obra de Marx no sería entendible sin la necesaria relación entre crítica y abstracción, unido a la evolución del sentido de la problemática emancipatoria a lo largo de toda la obra de Marx. De hecho, el tratamiento a la problemática de la enajenación que Marx desarrolla en los *Manuscritos* de 1844 pudiera considerarse complementario al tratamiento de la problemática emancipatoria en sus textos previos de aquel propio año.

Continúan siendo recurrentes todavía hoy publicaciones y presentaciones académicas en las que el tratamiento de categorías como *menschliche Emanzipation* se basa en lo fundamental, sin ir más allá y reduciéndose a, textos como *Zur Judenfrage* (1843), o los

⁹ Véase Isabel Monal, “Ser genérico, esencia genérica en el joven Marx”. En Wolfgang Haug, (Coord). *Historische-kritisches Wörterbuch des Marxismus (Diccionario histórico-crítico del marxismo)* Tomo IV, Das Argument. Hamburgo, 1999.

Okonomisch-philosophischen Manuskripte (1844). Persistiendo directa o implícitamente la idea de que la *emancipación humana* en Marx es una mera cuestión de textos de juventud. En su trabajo sobre “La genealogía del Estado en Marx”, José Ernesto Castillo por ejemplo, muy a pesar de considerar la problemática del Estado como «omnipresente en Marx», no parece considerar lo mismo al responder qué está pensando Marx bajo el concepto de *emancipación humana*, pues circunscribe su respuesta y sus referencias a los referidos textos juveniles de Marx.¹⁰

A juzgar por las referencias textuales halladas a lo largo de toda la obra de Marx, tal y como especificaremos según corresponda, es posible afirmar que Marx no solo no abandona el tratamiento de la problemática emancipatoria sino que toda su obra podría ser entendida precisamente a partir del estudio de tal problemática. Muy a pesar de los diferentes momentos y matices distinguibles en su tratamiento, la problemática emancipatoria opera como una especie de *leitmotiv* o tema que articula todo lo escrito por Marx, y no como una teoría específica que formulase en un principio y que no sistematizase o de la que habría desistido o desatendido después.

El origen etimológico de la propia expresión *leitmotiv* ilustra el sentido desde el cual puede ser aplicado a la obra de Marx, el mismo alude a un motivo o tema central, (*leiten*: guiar, dirigir, y *Motiv*: motivo) principal y recurrente en el marco de toda una obra. Su empleo, aunque dado fundamentalmente en los ámbitos de la composición musical¹¹ o artística en sentido general, también se ha extendido a los ámbitos de la filosofía¹², siendo aplicable tanto a una obra específica como al conjunto de toda la producción intelectual de un determinado autor.¹³ En lengua castellana se le asigna como voz equivalente las de

¹⁰ Véase en Mabel Thwaites Rey (Comp.) *Estado y marxismo: un siglo y medio de debates* Prometeo Libros, Buenos Aires. 2007., pp. 40-43.

¹¹ Sobre los orígenes de sus primeros usos en Wagner, véase *The Concise Oxford Dictionary of Opera*, By John Warrack, Ewan West. Oxford University Press. Third Edition 1996, p. 285.

¹² La expresión *leitmotiv* en el estudio de determinados autores en la historia de la filosofía ya ha sido empleado por críticos y estudiosos en diversos casos. Vale apuntar por ejemplo, entre otros, más allá de su acierto o no, la relación entre apariencia y realidad no sensible vista como un *leitmotiv* en el pensamiento presocrático, tal y como es el criterio de Guthrie: “the contrast between appearance and (non-sensible) reality is a *leitmotiv* of Presocratic thought”. Véase W. K. C. Guthrie. *A History of Greek Philosophy*. Volume III. Cambridge University Press. (1969), 2000, p. 199. O en sentido similar, el lugar que ocupa en la filosofía de Schelling la identidad entre naturaleza y espíritu, tal y como afirma Jean Grondin: (...) the identity between nature and spirit becomes the great *leitmotiv* of Schelling’s philosophy of nature” Véase “Metaphisic after Kant?”, en Jean Grondin. *Introduction to Metaphysics: From Parmenides to Levinas*. Columbia University Press, NY, 2012, p. 171.

¹³ No obstante, el uso primero del término ha sido atribuido o identificado en momentos diferentes en diferentes autores. A juzgar por Warrack & West a partir del *Concise Oxford Dictionary of Opera*, el término fue utilizado por primera vez por F.W. Jahnsen en *Carl Maris von Weber in seinen Werken* (1871), to denote a short musical figure identifying a person, thing, event, or idea in music and above all in opera¹³. En tanto Kennedy & Bourne asumen en *The Concise Oxford Dictionary of Music*, que su

«motivo o tema» “acompañadas de los adjetivos *conductor, central, principal, recurrente*”¹⁴. De manera que asumir que la emancipación humana es en Marx un motivo central, es dar por hecho que Marx en ningún momento abandona su interés por el tratamiento de tal problemática sino que la misma además de estar explícitamente tratada en algunos de sus textos fundamentalmente de juventud, quedaría implícitamente contenida en el resto de su obra donde desarrolla su crítica al modo de producción capitalista. Marx es un crítico del capitalismo y no un teórico del comunismo, precisamente por ello no describe o no completa algo que pudiera definirse como «una teoría de» la emancipación humana, sino que se centra en la crítica a las condiciones de su imposibilidad a partir de lo realmente existente en una sociedad cuyos fundamentos están determinados por el modo de producción capitalista.

1.2. De los términos y su relevancia en el tratamiento de la emancipación en Marx

En los textos principales en los que Marx trata explícitamente la problemática emancipatoria, sobre todo en *Sobre la cuestión judía*, Marx hace valer la expresión *menschliche Emanzipation*. La misma podría ser considerada como la expresión literal que mejor condensa el sentido filosófico semántico de lo que Marx entre 1843 y 1844 concibió como «emancipación humana», aunque conomita con otras equivalentes. Explorar la presencia de tal expresión inicial y su uso y sus equivalentes en algunos textos posteriores que el propio Marx consideraría de cierta relevancia¹⁵ donde la problemática emancipatoria directamente aflora previo a la redacción de los borradores

primer uso estuvo dado por A. W. Ambros en un trabajo de 1865 sobre las óperas de Wagner [A juzgar por el *Concise Oxford Dictionary of Opera*: “The Leitmotiv became an obsession in with some of Wagner’s followers, as it never had with him: its first use is popularly ascribed to Hans Wolzogen in an article about the form of *Götterdämmerung* (1878), and it was employed in a study of *Tristan* by Heinrich Porges, written in 1866-77, although not published until 1902. Wagner’s own preferred term (in 1867) was *Hauptmotiv*; he made use of other terms, but only once mentioned ‘so-called Leitmotiv’]. Y especifica además que otros compositores adaptaron el principio del Leitmotiv para sus propios propósitos, como Strauss, Humperdinck y Kienzl. Véase *The Concise Oxford Dictionary of Opera*, By John Warrack, Ewan West. Oxford University Press. Third Edition 1996, p. 285.].

¹⁴ «La música abandona el tema para avanzar, siempre en el mismo tono subjetivo, a lo largo de todo el himno» (Monleón *Gallina* [Esp. 1983])” Véase *Diccionario panhispánico de dudas*, Real Academia Española, Asociación de Academias de la Lengua Española. Editorial Santillana, Madrid, 2005, p. 396.

¹⁵ Dentro de las pocas obras de las décadas del cuarenta y cincuenta que el propio Marx en 1859 salvaría del olvido, y que a los efectos del estudio de la problemática emancipatoria resultan relevantes hasta esos años, estarían en lo fundamental *Miseria de la Filosofía* (1847), el *Manifiesto del partido comunista* (1848), así como la *Ideología Alemana* (1846) a la que ni tan siquiera Marx concede mayor significación que la de un manuscrito destinado a la crítica de los roedores. Todas ellas en el marco de lo que Martín Nicolaus advierte en Marx como una especie de escepticismo que lindaba en el rechazo de buena parte de sus primeras obras. Véase “El Marx desconocido”, en *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. Grundrisse 185 -1858*. [Traducción de Pedro Scaron] Tomo I. Siglo XXI Editores. México, D.F. 2006., p. XI.

de *El Capital*, resulta particularmente ilustrativo de la evolución semántica de la perspectiva emancipatoria de Marx.

En el original alemán de *Zur Judenfrage* el término *Emanzipation* aparece en setenta y dos ocasiones¹⁶, de las cuales al menos nueve directamente nominan la noción de *menschliche Emanzipation*. Además de ello, en una ocasión se emplea el término *Emanzipation der Menschheit* (emancipación de la humanidad), y en una ocasión emplea el término *Emanzipation der Gesellschaft* (emancipación de la sociedad). En ninguna de las restantes ocasiones aparecen las expresiones alemanas que literalmente corresponderían a la “emancipación universal” o a la “emancipación general”. En múltiples otras ocasiones Marx emplea el término emancipación para referirse a formas parciales, en dieciocho ocasiones por ejemplo para referirse a *politische Emanzipation* (emancipación política), en cuatro ocasiones para referirse a *Emanzipation von der Religion* (emancipación de la religión), en cuatro para referirse a *Emanzipation des Juden* (emancipación del judío), en una en sentido igual al anterior a *Emanzipation der Juden* (emancipación de los judíos), o en dos para referirse a *Emanzipation des Staats* (emancipación del Estado). Y resulta destacable que el término *Befreiung* (liberación) aparece apenas en cuatro ocasiones en todo el texto, ya sea para referirse a *Befreiung des Juden* (liberación del judío), *Befreiung des Deutschen* (liberación del alemán), o en las restantes dos ocasiones para *Selbstbefreiung* (autoliberación). Y de manera similar de las seis contadas ocasiones en que aparece el término *befreit* solo en una de ellas se refiere al acto de liberarse políticamente en el marco de la expresión *indem er sich politisch befreit*, y en una al acto de no liberarse de la religión en el marco de la expresión *Der Mensch wurde daher nicht von der Religion befreit*. Tal balance consideramos que ilustra muy gráficamente la relevancia de ambos términos, *Emanzipation* y *Befreiung*, para el tratamiento que Marx hiciera de la problemática emancipatoria a la altura de 1843. Emancipar y liberar, aunque pudieran funcionar como sinónimos, en el contexto de su redacción Marx los distingue y los emplea con matices distintos. *Befreiung*, aunque usado aquí muy puntualmente, estaría más asociado a un sentido político, a la emancipación política; en tanto *menschliche Emanzipation* o algunos de sus equivalentes, tendría un sentido más universalista en relación a la emancipación humana o a la emancipación social en sentido general.

¹⁶ Véase el texto alemán *Zur Judenfrage*. En Karl Marx; Friedrich Engels. *Werke*. Band 1. Dietz Verlag Berlin, 1981., pp. 347-377.

En la “Introducción” a la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*¹⁷, escrita entre finales de 1843 y 1844, de las dieciocho veces que aparece el término *Emanzipation*, este es utilizado por Marx en al menos cinco ocasiones para referirse directamente a la emancipación humana, aunque cada una de las veces lo hace desde rótulos distintos. En una en términos de *menschliche Emanzipation* (emancipación humana propiamente dicha), en una en términos de *universelle Emanzipation* (emancipación universal), en otro en términos de *Emancipation des Menschen* (emancipación del hombre), en otra en términos de *allgemeinen Emanzipation* (emancipación general), y en otra muy similar a esta última en términos de *allgemeine Emanzipation der Gesellschaft* (emancipación general de la sociedad). En otras ocasiones lo hace desde una formulación más amplia no acotada a un término puntual sino que induce cierto cuestionamiento, por ejemplo al referirse a *die positive Möglichkeit der Deutschen Emanzipation* (la posibilidad positiva de la emancipación alemana). El resto de ocasiones en que aparece el término *Emanzipation* es para referirse a formas parciales de emancipación, por ejemplo *politischen Emanzipation* (emancipación política), o *theoretische Emanzipation* (emancipación teórica). Hasta aquí el sentido y las expresiones empleadas por Marx resultan más o menos equivalentes al que había empleado prácticamente unos días antes en su texto *Sobre la cuestión judía*.

La expresión *menschliche Emanzipation*, sin embargo, no volverá a aparecer con igual profusión en otros trabajos importantes donde Marx se refiere a la problemática emancipatoria. El *Manifest der Kommunistischen Partei* publicado en 1848, por ejemplo, al tener dentro de sus objetivos el de promover con fines prácticos el desarrollo de una conciencia política revolucionaria de tipo comunista, tendría necesariamente que hacer uso de una nomenclatura terminológica y de una lógica de análisis precisa y clara. En ningún momento del texto original en alemán sin embargo, aparece el término *menschliche Emanzipation*, ni siquiera aparece el término *Emanzipation*. Tampoco aparecen los términos *Entfremdung* (enajenación), ni *Enträusserung* (alienación), como tampoco aparecen los términos *Wiedergewinnung* (recuperación) o *Wiederherstellung* (restauración), así como tampoco aparece el término *Gattungswesen* (esencia genérica o ser genérico). Es cierto que tales nociones pudieran considerarse implícitas en la concepción general sobre la base de la cual se escribe el *Manifiesto*, pero lo cierto es que no están, no aparecen en ningún momento empleadas como episteme explícitamente definida sino que cuando más y en todo caso, quedarían implícitamente contenidas en la noción de *Kommunismus*, un término que por demás también aparecerá usado y referido a

¹⁷ Véase *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*. En *Ibidem.*, pp. 378-391.

diferentes contextos y con significaciones distintas, ya fuese el comunismo primitivo, el comunismo filosófico, el comunismo toscano, etc.

Indistintamente sin embargo, y con frecuencia además, se han traducido del *Manifiesto* expresiones para las cuales en su original en alemán Marx no hizo uso explícito del término *Emanzipation*. Así por ejemplo, la redacción original “*Vereinigte Aktion, wenigstens der zivilisierten Länder, ist eine der ersten Bedingungen seiner Befreiung*“, se ha llegado a traducir recurrentemente del siguiente modo: “La acción común, al menos de los países civilizados, es una de las primeras condiciones de su emancipación.”¹⁸ En este caso *Befreiung* se ha traducido como «emancipación»¹⁹. No obstante, la acepción epistémica más atinada sería «liberación», pues Marx no parece estar refiriendo en la cita original a otra cosa que no sea al acto de «liberarse» políticamente; o sea a una forma parcial de emancipación, la emancipación política y no a la emancipación humana en general. La referida traducción sin embargo no solo no aclara sino que fuerza el sentido interpretativo. Tal uso evidencia muy claramente uno de los componentes interpretativos de la problemática emancipatoria en la obra de Marx, en la cual allí donde Marx se refirió a la emancipación política se ha llegado a considerar que se estaba refiriendo a la emancipación en general, lo cual podría haber incidido en la idea de que Marx efectivamente desarrolla una teoría de la emancipación en general, cuando en realidad parece más lógico haber estado haciendo referencia no a otra cosa que a una forma específica de emancipación, la emancipación política.

Es cierto que *Befreiung* puede operar como sinónimo de «emancipación», pero no es el término «emancipación» propiamente dicho el que Marx emplea en la cita comentada del *Manifiesto*. De ser una mera cuestión de sinónimos sería factible asumir que allí donde aparece *Befreiung* Marx está haciendo referencia no a otra cosa que a *Emanzipation*; pero entonces Marx no tendría por qué haber empleado ambos términos para referirse a cuestiones distintas en *Sobre la cuestión judía* apenas cuatro años antes de escribir el *Manifiesto del partido comunista*. O bien cambió de parecer y se refiere a cuestiones distintas, o bien se refiere a la misma cuestión pero en otros términos. Parece ser que buena parte de los traductores han asumido que allí donde Marx emplea *Befreiung* en las obras posteriores a 1844 está haciendo referencia a la misma noción de

¹⁸ Véase Karl Marx. *El Manifiesto Comunista*. [Edición cedida por Editorial Progreso, Moscú y editada por] Editorial Sarpe. Madrid., 1983., p. 46.

¹⁹ Por regla general la traducción de ediciones Progreso en sus múltiples reimpresiones a cargo de otras editoriales en el mundo hispanoparlante han difundido esta acepción del término.

Emanzipation que empleó en textos anteriores. Hay, sin embargo, razones de peso para rechazar la idea de que allí donde Marx emplea el término *Befreiung* lo está haciendo en idéntico sentido que cuando emplea el término *Emanzipation* o *menschliche Emanzipation* en su crítica a Bauer de 1843, dado que ambos términos o expresiones remiten a cuestiones epistémicas distintas.

De ser términos intercambiables semánticamente entonces Marx no tendría en su crítica a Bauer sobre la cuestión judía por qué haber conectado ambos términos en una única expresión en la que no parece estarse refiriendo a «liberación» como sinónimo de emancipación política, ni a la «emancipación humana» como entelequia de un orden futuro deseable. Resulta particularmente revelador que al menos en una ocasión en *Zur Judenfrage* Marx conecta ambos términos en la noción de *menschliche Selbstbefreiung*, o sea la «auto-liberación humana», con lo cual se está refiriendo a un proceso en el que el sujeto liberador tiene un carácter autógeno, sin distinguir en aquella ocasión la condición de clase que distinguiría después en *Manifiesto del partido comunista*. La expresión *menschliche Selbstbefreiung* parece enfatizar cierta connotación del sentido de responsabilidad del sujeto, en este caso del proletariado, para consigo mismo así como de la humanidad para consigo misma en el proceso de «liberarse», pero parece estar muy marcada por su sentido político. La emancipación de la religión del Estado podría ser un acto exterior condicionado no solo por la voluntad expresa sino por la voluntad de hecho del Estado en emanciparse de la religión, es un acto político pero la emancipación de la religión tal y como más adelante se ilustrará no es un acto únicamente determinado por la voluntad del Estado como abstracción exterior al individuo, sino que estará también condicionada por la superación en el ámbito privado de la enajenación religiosa que deja de tener una connotación estrictamente política. La expresión *menschliche Selbstbefreiung* en tal sentido cuando Marx la emplea parece estarse refiriendo a ambos procesos, incluyendo la dimensión privada, interior, del acto de «liberarse», pero no hay nada definitorio en ella que permita afirmar que Marx con tal expresión esté enfatizando la dimensión general o universal y no la dimensión estrictamente política de la misma.

La ausencia que ya se produce en 1848 en el *Manifiesto del partido comunista* de los términos *Emanzipation* y *menschliche Emanzipation* es ya un indicador de que para referirse a la problemática emancipatoria o a la sociedad humanamente emancipada, Marx ya no volverá a emplear los términos iniciales asociados a la noción de *menschliche Emanzipation*, como tampoco la nomenclatura semántica asociada a los

términos *Entfremdung* y *Gattungswesen*. Sin embargo, en el *Manifiesto del partido comunista* sí que aparecen, y por demás en reiteradas ocasiones los términos *Aufhebung* (superación) y *Freiheit* (libertad), concretamente y enlazando ambos se halla la referencia a *die Aufhebung der Bourgeois-Persönlichkeit, -Selbständigkeit und -Freiheit*.²⁰

Sería entendible o anterior toda vez que Marx ya concebía por entonces tal orden emancipatorio como «reino de la liberad» que superaría o habría de superar las condiciones impuestas por el orden anterior del capital. Sin embargo, tampoco aparecen ninguno de los términos allí ausentes [*menschliche Emanzipation, Entfremdung* y *Gattungswesen*] en los *Grundsätze des Kommunismus*²¹ que había escrito poco antes, en los que esboza algunas cuestiones claves que aparecían desarrolladas después en el *Manifiesto del partido comunista*. Incluso en otros textos conjuntos casi inmediatamente anteriores en esos años, como en el apartado en que es tratado *Der Kommunismus* dentro de *Die Freien* (Los libres) en *La ideología alemana* [*Die deutsche Ideologie*] donde ambos autores sí que recurren explícitamente al menos en alguna ocasión a la noción de emancipación propiamente dicha, por ejemplo para referirse a *Emanzipation der Leibeignen*. ¿Por qué entonces no lo hicieron en el *Manifiesto*?

La respuesta a ello pudiera hallarse en que el *Manifiesto del partido comunista* no plantea ni pretende plantear una teoría de la *emancipación humana*, sino que en todo caso se comporta como una invocación, un llamado a las conciencias para la acción política, que viene a ser el *leit motiv* del propio *Manifiesto*; pero eso y no otra cosa. Y ello pudiera ser extraordinariamente significativo para el resto de la obra de Marx donde asoma la problemática de la *emancipación humana*. Pues independientemente de que Marx haga explícitamente uso o no de la literalidad de la expresión *menschliche Emanzipation*, no deja de enfatizar en el *Manifiesto del partido comunista* la necesidad práctica, política, de la emancipación. No se está refiriendo a una entelequia abstracta, sino a una condición de posibilidad que no prescinde ni puede prescindir de la dimensión política de la emancipación humana.

Resulta además particularmente revelador que en obras escritas por Marx casi inmediatamente anteriores al *Manifiesto del partido comunista*, como su crítica a Proudhon en *Misère de la philosophie*, originalmente en francés entre 1846 y 1847 y primera edición en alemán en *Das Elend der Philosophie* en 1884 justo el año posterior

²⁰ Karl Marx-Friedrich Engels. *Werke*, Dietz Verlag Berlin, 1977. Band 4., p. 476.

²¹ En *Ibidem.*, pp. 361-380.

a la muerte de Marx, la problemática de la emancipación permea la mayor parte del texto. En la edición alemana los términos *Befreiung* y *Emanzipation* apenas aparecen contadamente en las expresiones *materiellen Bedingungen ihrer Emanzipation* [condiciones materiales para su emancipación], *Befreiung des Proletariats* [Liberación del proletariado], *Die Befreiung der unterdrückten Klasse* [La liberación de la clase oprimida], y *Befreiung der arbeitenden Klasse* [La liberación de la clase obrera]. Sin embargo en su original en francés Marx sí que emplea las expresiones: “«*théorie révolutionnaire*» de *l’émancipation du prolétariat*” [teoría revolucionaria de la emancipación del proletariado] al referirse directamente a la idea emancipatoria de Proudhon que la formula con aspiración de erigirse precisamente en una teoría de la emancipación, “(...) *jusqu’à ce que les conditions matérielles de son émancipation fussent arrivées au point de maturité*” [(...)hasta que llegaron a su madurez las condiciones materiales para la emancipación], “(...) *du mouvement historique, mouvement qui lui-même produit les conditions matérielles de l’émancipation.*” [(...)del movimiento histórico, ese movimiento que crea por sí mismo las condiciones materiales de la emancipación.], y “(...) *servir aussi, dans certaines conditions politiques et économiques, à accélérer l’émancipation de la classe ouvrière*”[(...) y que en determinadas condiciones económicas y políticas, contribuya a acelerar la emancipación de la clase obrera]; pero en ningún momento del texto original en francés Marx llegó a emplear la expresión «*l’émancipation humaine*», aun cuando efectivamente se estaba refiriendo a la dimensión política de tal problemática.

Marx continuó refiriéndose y textualmente empleando el término *Emanzipation* aunque acotando su sentido. En su breve texto sobre Bestiat y Carey escrito en julio de 1857, Marx emplea el término *Emanzipation* en un sentido que conjuga tanto lo político como lo económico, al referirse a la “emancipación norteamericana de la sociedad burguesa”, pero lo hace en el marco de la contraposición entre proteccionismo o libre comercio, donde Carey “termina por postular la intervención estatal para que la influencia exterior no perturbe”²². La expresión original empleada es *die amerikanische Emanzipation der bürgerlichen Gesellschaft vom Staat*²³. Aquí el uso del término aparece textualmente asociado a un marco político, aunque el desarrollo de su análisis de Marx se enmarca fundamentalmente en su dimensión económica.

²² Karl Marx. *Grundrisse 1857 -1858. Elementos fundamentales para la crítica de la economía política.* [Traducción de Pedro Scaron] Tomo I. Siglo XXI Editores. México, D.F. 2006. Volumen. III., p. 94.

²³ Karl Marx-Friedrich Engels *Werke.* Dietz Verlag Berlin, 1983., Band 42., p. 5.

En el desarrollo de los *Grundrisse* (1857-1858) Marx vuelve a emplear el término *Emanzipation* en varias ocasiones. De ellas hay dos que resultan significativas en el marco de una misma expresión. En su original en alemán afirma que *Dies wird der emanzipierten Arbeit zugute kommen und ist Bedingung ihrer Emanzipation*²⁴. Aquí Marx se refiere tanto al trabajo emancipado, *emanzipierten Arbeit*, como a la condición de su emancipación, *Bedingung ihrer Emanzipation*. El hecho de establecer una relación condicional entre ellas sitúa o remite el análisis de Marx sobre la emancipación humana a una circunstancia muy concreta, donde enmarca la emancipación como parte de su crítica a la lógica intrínseca de funcionamiento del capital. La emancipación aquí queda condicionada por esa lógica concreta donde si bien reconoce una condición *para* la emancipación en la emancipación del trabajo, la propia emancipación del trabajo queda agotada en sí misma desde la lógica del capital. Pero sobre lo que queremos llamar la atención aquí es sobre el uso del término *Emanzipation* propiamente dicho. Y es que Marx ya no lo hace como categoría abstracta o difusa, como término eventualmente intercambiable por otros como *befreit* o *Befreiung*, pues en los *Grundrisse* mismos emplea en otras ocasiones estos dos últimos términos y lo hace en un sentido claramente referido o bien al ámbito de lo político o bien al ámbito de lo económico, por ejemplo *Staats befreit*²⁵, o *Befreiung des Kapitals*²⁶ respectivamente. De manera que terminológicamente la noción de *Emanzipation* empleada por Marx también gana concreción en el desarrollo de su obra de madurez.

También resulta significativo que en textos posteriores de gran envergadura como lo es *El Capital*, tampoco aparece la expresión *menschliche Emanzipation* cuando Marx puntualmente alude a la problemática emancipatoria. Ni tan siquiera emplea el término *Emanzipation* para referirse a la problemática que encierra tal expresión cuando esta se esboza como parte de su análisis, siendo contadas y escasas las ocasiones en las que emplea el término *Emanzipation* a lo largo de los tres tomos de *El Capital*.

A lo largo del tomo primero publicado en 1867, que fue por demás el único que publicó en vida y que por lo tanto el único que contó con su meticulosa revisión y anuencia para la edición final, el término *Emanzipation* aparece en tres ocasiones, en dos de ellas remite a una cuestión concerniente propiamente al ámbito de la jornada laboral, y en una tercera remite a la emancipación de la servidumbre medieval. En la primera Marx se

²⁴ *Ibidem.*, p. 598

²⁵ *Ibidem.*, p. 7.

²⁶ *Ibidem.*, p. 518.

refiere irónicamente a las regulaciones del trabajo infantil por parte del “reformado” parlamento británico entre los años 1834 y 1836, que “en su delicadeza exquisita para con los señores fabricantes”²⁷ seguía encadenando durante años a los niños menores de 13 años en el infierno de un trabajo fabril de 72 horas semanales”²⁸ en virtud del *act* de Emancipación que “también otorgaba la libertad con cuentagotas” prohibiendo a los plantadores “cansar a los esclavos negros más de 45 horas semanales”²⁹. Aquí el término aparece como referencia a la legislación inglesa³⁰. En la segunda ocasión se remite a la resolución del Congreso Obrero Internacional de Ginebra de septiembre de 1866 donde se declara como principio que “la restricción de la jornada laboral es una condición previa, sin la cual han de fracasar todos los demás esfuerzos por la emancipación.”³¹ [*Bestrebungen nach Emanzipation scheitern müssen*]³². Aquí el término remite en lo fundamental a la actividad política obrera encaminada a una reforma o regulación legislativa en el ámbito económico laboral.

En su tercera ocasión en el tomo I de *El Capital*, Marx emplea el término en una nota al pie de página del capítulo XXIV sobre la llamada acumulación originaria en la que se refiere a la temprana desaparición de las relaciones de servidumbre del siervo en Italia a partir de la incursión de la modernidad capitalista como forma de regulación del vínculo con la tierra. En el marco de tal mención, Marx afirma que “El siervo se emancipa aquí antes de haberse asegurado, por prescripción, algún derecho sobre la tierra.”³³ Tal emancipación transforma al siervo de manera brusca o muy rápidamente, en un proletario indefenso o proscrito³⁴, que además “encuentra a los nuevos amos, ya listos, en las ciudades procedentes en su mayor parte de la época romana.”³⁵ Aquí el término en su original aparece como condicionante de un nuevo tipo de enajenación o

²⁷ Karl Marx. *El Capital*. [Traducción de Pedro Scaron]. Tomo 1. Volumen 1., p. 338.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ Karl Marx. *El Capital*. [Traducción de Manuel Sacristán]. Tomo 1. OME-40., p. 302.

³⁰ Scaron traduce “*Ley de Emancipación*” en mayúsculas, como también antes Roces “*ley de emancipación*” en minúsculas. Sacristán es más apegado a la letra del original donde Marx emplea *Emanzipationsakt*. De hecho en inglés aparece como “the Emancipation Act”. Llamamos la atención sobre esto para no inducir a error, porque a lo que Marx se está refiriendo es a la legislación parlamentaria inglesa sobre la jornada laboral y su regulación en términos de tiempo en un contexto muy específico y no a una ley emancipatoria o a un referente en sentido abstracto general.

³¹ Karl Marx. *El Capital*. [Traducción de Pedro Scaron]. Tomo 1. Volumen 1., p. 363.

³² Karl Marx- Friedrich Engels *Werke*. Dietz Verlag Berlin, 1962. Band 23. p. 319.

³³ Véase Karl Marx. *El Capital*. [Traducción de Pedro Scaron]. Tomo 1. Volumen 3., p. 895.

³⁴ Scaron emplea la expresión proletario “enteramente libre” con lo cual se pierde el sentido desde el cual Marx utilizó en su original la expresión *vogelfreien Proletarier*. La precisión de Sacristán resulta más ajustada a la letra, aunque en la versión de Scaron en este caso hay una inducción interpretativa en cuanto a la noción de trabajo “enteramente libre”, como apariencia, en la modernidad capitalista que es coherente con la perspectiva ontológica general de Marx en cuanto al trabajo.

³⁵ Véase Karl Marx. *El Capital*. [Traducción de Pedro Scaron]. Tomo 1. Volumen 3., p. 895.

proscripción [“*Seine Emanzipation verwandelt ihn also sofort in eien vogelfreien Proletarier*”]³⁶ De manera que en las tres ocasiones en las que en el tomo I de *El Capital* Marx emplea el término *Emanzipation*, tal y como ha quedado claro, lo hace para referirse a algún elemento parcial de la emancipación política o económica en un contexto muy concreto en cada caso.

En tomo II de *El Capital* sucede algo similar, el término *Emanzipation* aparece empleado por Marx en una única ocasión, aunque también aparece en el prólogo de 1885 pero empleada por Engels. Al analizar la primera fase de la metamorfosis del capital Marx comenta para el caso de los terratenientes rusos que estos “a consecuencia de la llamada emancipación de los campesinos deben efectuar ahora la explotación agrícola con trabajadores asalariados.”³⁷ En su original Marx emplea el término *Bauernemanzipation* para referirse a la emancipación campesina, y como parte del uso del dativo [la preposición *mit*] en su redacción, equivalente al complemento indirecto en castellano, los “trabajadores asalariados” [*Lohnarbeitern*] reciben la acción [*Bauernemanzipation ihre Landwirtschaft jetzt mit Lohnarbeitern*]³⁸, son con los que los terratenientes rusos “explotan ahora sus propiedades”³⁹, en lugar de hacerlo “con sirvos” [*statt mit leibeignen*]⁴⁰ como hasta entonces lo habían hecho. El punto aquí a los efectos de nuestro análisis está en que en su redacción original Marx vuelve a emplear el término como condicionante de un nuevo tipo de proscripción acotado a un marco muy concreto, donde la emancipación campesina en este caso convierte al siervo en asalariado que trabaja la tierra que sigue siendo propiedad de los terratenientes rusos.

En el tomo III de *El Capital* el término *Emanzipation* aparece también en solo tres ocasiones. Dos de ellas en el capítulo XXXVI al analizar las condiciones precapitalistas o preburguesas, la primera al referirse a la exigencia de emancipación del comercio y la industria y del Estado con respecto a la usura⁴¹ [*der Emanzipation des Handels und der industria wie des Staats vom Wucher*]⁴². La segunda ocasión como referencia a la obra *Nouveau christianisme* de Saint-Simon donde a decir de Marx este se presenta directamente como vocero o portavoz de la clase trabajadora [*Worführer der arbeitenden*

³⁶ Karl Marx- Friedrich Engels. *Werke*. Dietz Verlag Berlin, 1962. Band 23., p. 744.

³⁷ Karl Marx. *El Capital*. [Traducción de Pedro Scaron]. Tomo 2. Volumen 4., p. 39.

³⁸ Véase Karl Marx Friedrich Engels. *Werke*. Dietz Verlag Berlin, 1963.. Band 24, 1963., p 39.

³⁹ Véase versión de Sacristán, en Karl Marx. *El Capital*. Libro II. OME-42, Crítica-Grijalbo. 1980., p. 32.

⁴⁰ Véase Karl Marx Friedrich Engels. *Werke*. Dietz Verlag Berlin, 1963.. Band 24, 1963., p 39.

⁴¹ Karl Marx. *El Capital*. [Traducción de Pedro Scaron]. Tomo 3. Volumen 7., p. 778.

⁴² Karl Marx Friedrich Engels. *Werke*. Dietz Verlag Berlin, 1964. Band 25., p. 617.

Klasse] y donde “declara que su emancipación constituye el fin último de sus desvelos”⁴³ [*ihre Emanzipation als Endzweck seines Strebens*]⁴⁴. Y la tercera ocasión en el capítulo XLVII como parte de su análisis de la renta capitalista de la tierra, al hablar de la reproducción constante de las condiciones imperantes como una necesidad para el mantenimiento de un determinado modo de producción, o como “la forma en que se consolida socialmente ese modo de producción, y por ende de su emancipación relativa con respecto a la mera arbitrariedad o al mero azar.”⁴⁵ Aquí Marx emplea el término en el marco de una construcción gramatical como parte de la cual la emancipación se presenta como una especie de garante del orden contrapuesto al caos, a la arbitrariedad o al azar [*ihrer relativen Emanzipation von bloßer Willkür und bloßem Zufall.*]⁴⁶ Pero donde el término funciona también como sinónimo de una especie de santificación de lo realmente existente, confiriéndole carácter de ley cuando el orden de cosas presente ha durado cierto tiempo y se consolida como costumbre o tradición. Aquí la emancipación está acotada y restringida también a un ámbito muy concreto donde su eventual uso como legitimación de la tradición se refiere concretamente al hecho de “que el productor directo no es propietario, sino solamente poseedor, y en los hechos, todo su plus trabajo pertenece de *jure* al terrateniente”⁴⁷. O sea, el término permite aquí a una forma legitimatoria de la enajenación realmente existente.

Ahora bien, resulta muy significativo que los usos que hace Marx del término *Emanzipation* a lo largo de los tres tomos de *El Capital* no remiten en ningún caso ni de manera específica a la noción de *menschliche Emanzipation* que explícitamente había tratado algunas décadas antes. Sin embargo, la problemática de la emancipación humana continúa estando presente a lo largo de toda su crítica de *El Capital*. Lo que esto confirma es la evolución terminológica en Marx con respecto a la problemática de la emancipación humana, y no el abandono de la misma. El ejemplo más claro, y probablemente el más connotado de ello, es cuando en el propio tomo III de *El Capital* Marx directamente se refiere a la problemática de la emancipación humana o de la emancipación social, pero no lo hace ya en términos de lo que antes había definido o tratado como *menschliche Emanzipation*, ni tan siquiera emplea en este caso el término *Emanzipation* propiamente dicho, sino que lo hace a partir del contraste entre reino de la

⁴³ Karl Marx. *El Capital*. [Traducción de Pedro Scaron]. Tomo 3. Volumen 7., p. 779.

⁴⁴ Karl Marx Friedrich Engels. *Werke*. Dietz Verlag Berlin, 1964. Band 25., p. 618.

⁴⁵ Karl Marx. *El Capital*. [Traducción de Pedro Scaron]. Tomo 3. Volumen 8., p. 1009.

⁴⁶ Karl Marx Friedrich Engels. *Werke*. Dietz Verlag Berlin, 1964. Band 25., p. 801.

⁴⁷ Karl Marx. *El Capital*. [Traducción de Pedro Scaron]. Tomo 3. Volumen 8., p. 1009.

necesidad [*Reich der Notwendigkeit*] y reino de la libertad [*Reich der Freiheit*]⁴⁸. Y es en el marco de tal contraste que se inscribe por entonces su perspectiva sobre la problemática de la emancipación humana, indisociable de las determinantes económicas de los diferentes modos de producción y del orden de cosas a ello asociado.

Hasta aquí resulta oportuno sinterizar que en el tratamiento de la problemática emancipatoria en Marx no es suficiente atribuir las disyuntivas generadas por el uso estricto de los conceptos al mero uso indistinto de unos términos como sinónimos eventuales de los otros. Hay razones también filológicas que permiten afirmar que cuando Marx después de 1844 vuelve, aun cuando nunca la abandonase, sobre la problemática de la *emancipación humana*, no lo hará ya sobre la base del término *menschliche Emanzipation* que inicialmente funcionó como pivote en su reflexión, ni en el sentido abstracto de la reflexión teórica sobre el mismo. La problemática sin embargo no desaparece por el no uso de la expresión, ni tampoco por el no uso explícito asociado a ello de los términos *Entfremdung* (enajenación), *Enträusserung* (alienación), *Wiedergewinnung* (recuperación), *Wiederherstellung* (restauración) o *Gattungswesen* (ser genérico). De manera que la expresión *menschliche Emanzipation* como constructo nominativo no alude a un concepto estático o a una metafísica restrictiva de lo posible. Antes bien, es una problemática que adopta rótulos distintos a lo largo de toda la obra de Marx, es por tanto una concepción que evoluciona y que estará filtrada de múltiples *quid pro quo* dados ya no solo en la propia crítica de Marx a lo que otros autores asumieron por tal cosa, tal y como más adelante especificaremos⁴⁹, sino que en Marx tal invocación estuvo marcada también por la evolución diferenciada de unos términos en otros.

El uso de los términos con relación a la problemática emancipatoria en Marx evidencia que la misma evoluciona desde los planos de lo filosófico y lo ontológico como ejercicio de racionalidad crítica, para adquirir una dimensión fundamentalmente práctica, contingente, en la que Marx parece apelar a ella de una manera más pragmática y menos deontológica o riesgosamente teleologizante, concediendo un lugar estratégico a la dimensión política de la problemática. La emancipación política, aunque expresión limitada y parcial, sería condición *sine qua non*⁵⁰ de la emancipación humana en general,

⁴⁸ Véase por ejemplo el apartado III del análisis sobre la llamada fórmula trinitaria [*Die trinarische Formel*] en Karl Marx Friedrich Engels. *Werke*. Dietz Verlag Berlin, 1964. Band 25., p. 828.

Y en Karl Marx. *El Capital*. Tomo III. [Traducción de W. Roces]. FCE. México, D.F. 1959., p. 759.

⁴⁹ Véase en tal sentido nuestro capítulo II sobre “Los quid pro quo de la emancipación humana en Marx”.

⁵⁰ Véase por ejemplo ya en *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*. En *Op Cit.*, p. 390.

e incluso terminológicamente ganaría espacio en su obra considerada propiamente comunista desde finales de la década de los años cuarenta del siglo XIX en adelante.

El uso de los términos por parte de Marx en relación a la problemática emancipatoria evidencia también que en Marx ciertamente se produce una evolución no solo terminológica, sino también semántica. Tal evolución no se comporta como el uso indistinto de unos términos como sinónimos eventuales de los otros, sino que semánticamente es posible y además necesario distinguir significados distintos en función tanto del uso gramatical como del sentido interpretativo que puede asociarse a los términos mismos empleados por Marx en su contexto gramatical. Se constata entonces una evidente evolución terminológica que evidencia no solo un desplazamiento en el uso filológico de la terminología y la semántica asociada o atribuible a los términos, sino también en el sentido o implicación filosófica que ello tiene para el análisis de la problemática emancipatoria en específico. Como parte de ello se evidencia que en Marx también se produce una evolución filosófica en la cual ganará espacio tanto terminológico como semántico la dimensión económico-política de la emancipación.

Esto permite situar jerárquicamente el nivel de relevancia que la dimensión política de la emancipación tendría para Marx a lo largo de su obra, en contraste incluso con la dimensión universalista o general que la emancipación humana podría haber tenido como abstracción en un principio. Tal desplazamiento terminológico permite entender además, y afirmar que en Marx no se produce un abandono de la problemática emancipatoria sino que esta evoluciona hacia la visibilización pragmática y crítica de las condiciones de imposibilidad de la misma. En este sentido, el tratamiento de la problemática emancipatoria se circunscribirá en lo fundamental a las condiciones de imposibilidad de la emancipación humana en general en un orden marcado por la lógica del capital. Lo cual, a su vez, pone en tela de juicio la existencia de una supuesta teoría de la emancipación humana en general en la obra de Marx, así como también exige precisar sobre el sentido de la *autoemancipación* o de la *autoliberación* según puede haber sido tratado por Marx o no. Los términos, por lo tanto, resultan a nuestro juicio extraordinariamente relevantes para dirimir el sentido de esta problemática y su ámbito de actuación en el marco de la episteme desarrollada por Marx a lo largo de su obra.

1.3. ¿Autoemancipación o autoliberación? Una acotación terminológica y conceptual

En ninguno de los textos a partir de los cuales se le atribuye a Marx la fundamentación de una teoría de la autoemancipación proletaria, Marx en su original en alemán emplea el término *Selbstemanzipation*. Lo más cercano conceptualmente a tal término pudiera ser *Selbsbeifreiung*. No obstante, *Selbsbeifreiung* se refiere literalmente de modo específico a *autoliberación*, siendo además un término que Marx emplea muy puntalmente en muy contadas excepciones. Lo que en el texto en sí pudiera ser asociado a este concepto de *autoemenacipación* sería *Befreiung des Proletariats*, la cual ha sido una expresión recurrentemente traducida como *emancipación del proletariado*, *emancipación proletaria* o *emancipación de la clase obrera*.

En *Sobre la cuestión judía* Marx emplea el término *Selbstemanzipation* en una ocasión, al referirse a que el verdadero judaísmo sería la autoemancipación de nuestro tiempo [*realen Judentum ware die Selbsteamanzipation unsrer Zeit*]⁵¹, así como también emplea el término *Selbstbefreiung* en dos ocasiones en el marco de una misma expresión al referirse a la autoliberación humana como forma de liberación política [*wo die menschliche Selbsbeifreiung unter der Form der politischen Selbstbefreiung sich zu vollziehen strebt*]⁵². En ambos casos los términos remiten a significaciones diferentes. De manera muy clara *Selbstbefreiung* es empleado por Marx en el ámbito de lo propiamente político, en tanto *Selbstemanzipation* parece remitir a un fenómeno que trasciende tal ámbito.

Es cierto que Engels reitera en los diferentes prefacios a las diferentes ediciones posteriores del *Manifiesto del partido comunista*, que la tesis fundamental y núcleo del mismo radica en una idea única y exclusivamente perteneciente a Marx. Tal ideal se resume en que el proletariado como clase explotada y oprimida no puede ya emanciparse de la clase que la explota sin emancipar al mismo tiempo a la sociedad entera de la explotación, la opresión y la lucha de clases. En la edición inglesa de 1888 Engels originalmente emplea la expresión “the emancipation of the working class must be the act of the working class itself”⁵³. El equivalente en alemán de lo dicho en inglés aporta información de contraste adicional en cuanto a los términos y el sentido original que pudo haberle dado Marx. En el prefacio a la edición alemana de 1883 aparece la

⁵¹ Karl Marx-Friedrich Engels. *Werke*, Band 1, Dietz Verlag Berlin, 1981., p. 372.

⁵² *Ibidem.*, p. 357.

⁵³ Marx & Engels. *Collected Works*. Lawrence & Wishart Electric Book. 2010. Volume 26., p. 517.

expresión *wo die ausgebeutete und unterdrückte Klasse (das Proletariat) sich nicht mehr von der sie ausbeutenden un unterdrückenden Klasse (der Bourgeoisie) befreien kann, ohne zugleich die ganze Gesellschaft für immer von Ausbeutung*⁵⁴. Y se ha de advertir aquí que el término empleado es *befreien* [liberar] para hacer referencia a una acción que habría ser llevada a cabo por el proletariado por sí mismo, pero en el marco de una construcción gramatical [*sich nicht mehr...*] como negación. En la edición alemana de 1890 Engels especifica que ya en 1847 tanto él como Marx tenían la convicción de que la emancipación de los trabajadores solo podía ser obra de la propia clase obrera y emplea la expresión *die Emanzipation der Arbeiter das Werk der Arbeiterklasse selbst sein muß*⁵⁵; pero ni Engels en ninguno de tales prólogos, ni ninguno de ambos autores en el texto original del *Manifiesto del partido comunista* de 1848, como tampoco en el prefacio a la edición alemana de 1872 firmada por ambos⁵⁶, emplean el término *Selbstemanzipation*, como tampoco el término *Selbsbefreiung* que Marx sí que había usado pocos años antes en *Sobre la cuestión judía*. Los términos y expresiones que más se aproximan a tal noción son los que hasta aquí se han comentado. De manera que el sentido asociado al término *Selbstemanzipation* es por tanto con toda evidencia una *addenda* interpretativa posterior.

Recurrentemente se ha traducido sin embargo, como «emancipación» el término *befreiung* allí donde aparece en lo fundamental en textos como el *Manifiesto del partido comunista*, en la *Crítica al programa de Gotha*, o en *La sagrada familia*, por solo citar tres casos, en tanto lo más ajustado habría de ser a nuestro juicio el término «liberación», con lo cual el sentido interpretativo cambia sustancialmente. Pues la liberación del proletariado remite a una condición fundamentalmente política, marcada precisamente por la contingencia de la necesidad política del cambio de condiciones de dominación, referida específicamente a la necesaria toma del poder político. La emancipación, sin embargo, remite a una condición que aun cuando supone la necesaria liberación política, no se restringe a ella sino que implicaría precisamente la superación de las condiciones marcadas por la mera liberación política. No habría entonces por qué no hacer la distinción y tomar lo uno por lo otro cuando ambos términos remiten a cuestiones muy distintas.

⁵⁴ Karl Marx-Friedrich Engels. *Werke*, Band 4, Dietz Verlag Berlin, 1977., p. 577.

⁵⁵ *Ibidem.*, pp. 585-586.

⁵⁶ *Ibidem.*, p. 575-576.

Probablemente quien primero incurrió en inducir a tomar en el texto de Marx lo uno por lo otro, fue el propio Engels en el referido prólogo al *Manifiesto del partido comunista* de 1890. Pero lo cierto es que Marx no elabora ni sistematiza nada que pudiera sintetizarse bajo el rótulo del término *Selbstemanzipation*. Los marxismos posteriores y los estudios sobre Marx en general asumieron la especificación de Engels en el referido prólogo y transliteraron el sentido dado por Engels a los propios textos de Marx donde Marx mismo no usó ni se refirió en los términos dados por Engels después.

Con regularidad se han empleado los términos autoemancipación y autoliberación de manera indistinta, tomándose con frecuencia lo uno como sinónimo eventual de lo otro. El uso que hace de ellos Marx, sin embargo, pudiera delimitarse de manera clara, y podría además ilustrar el sentido que habría de tener en base tanto al texto como a la circunstancia desde la que se interpreta el mismo. Resulta frecuente hallar en disímiles traducciones, en la mayoría de todas ellas, que allí donde Marx emplea el término *beifreiung* o *Selbsbeifreiung*, se traduce «emancipación» o «autoemancipación», con lo cual aunque muy sutil y prácticamente inadvertida, la desintonía resulta muy marcada.

Uno de los autores que con mayor resonancia ha tratado la idea de la autoemancipación proletaria en Marx es Michael Löwy. Resulta significativo en tal sentido que Löwy en su conocida obra sobre la teoría de la revolución en el joven Marx, por regla general respalde o calce sus afirmaciones sobre conceptos claves especificando intercaladamente los términos originales empleados por Marx; sin embargo, en lo referente a la denominada «autoemancipación del proletariado» en ningún caso Löwy remite a los términos originales que Marx emplea y a partir de los cuales pudiera fundamentarse semánticamente tal noción.

Algunos de los puntos en los que Löwy articula su idea de la autoemancipación proletaria en Marx pudieran sintetizarse como siguen. En cuanto a las *Glosas marginales al artículo “El rey de Prusia y la reforma social. Por un prusiano”*, escrito por Marx en 1844, Löwy identifica una nueva fase en el movimiento del pensamiento de Marx, “en la cual se constituye su teoría de la autoemancipación revolucionaria del proletariado”⁵⁷, donde Marx habría evolucionado de un razonamiento más bien abstracto a partir del hecho concreto de la sublevación de los tejedores de Silesia.

⁵⁷ Michael Löwy. *La teoría de la revolución en el joven Marx*. Siglo XXI de España Editores, S.A. Madrid, 1973., p. 148.

En la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, a criterio de Löwy se hallan tres elementos que “constituyen ya los primeros pasos hacia la teoría de la autoemancipación del proletariado”, y que conducirían hacia la categoría de la *praxis revolucionaria de las Tesis sobre Feuerbach*.⁵⁸ Tales elementos serían la relación entre el pueblo y la filosofía, donde lo segundo penetra lo primero; el socialismo presentado ya no como una teoría pura abstracta “nacida de la cabeza del filósofo” sino como *praxis*; y por último, que “el proletariado se convierte ahora, en definitiva, en el elemento *activo* de la emancipación”⁵⁹.

Al referirse a la teoría de la revolución comunista en Marx, Löwy puntualiza el momento de ruptura que podría haber implicado *La sagrada familia*, escrita en conjunto por Marx y Engels a partir del encuentro de ambos en 1844, y concluye que “por intermedio de la crítica de las teorías de Bauer, Marx se encamina hacia la idea de la autoemancipación proletaria”⁶⁰. Löwy no remite tampoco aquí al término del original que pudiera calzar tal afirmación, aun cuando en el párrafo siguiente sí lo hace para la *autoenajenación* [*Selbsentfremdung*] que sí emplea directamente Marx en el original⁶¹.

En cuanto a las *Tesis sobre Feuerbach*, Löwy afirma que “La categoría de la *praxis* revolucionaria es el *fundamento teórico* de la concepción marxista de la autoemancipación del proletariado por la revolución.”⁶² Y en tal sentido a partir del texto de Marx precisa que el “proceso histórico concreto a lo largo del cual se realiza este comunismo es el de la autoemancipación del proletariado a través de la toma de conciencia de su miseria, que lo conduce a la acción revolucionaria.”⁶³

En ninguno de los casos mencionados Löwy identifica el término o los términos que Marx habría empleado para referirse a tal noción de «autoemancipación». Tampoco hemos hallado que otros autores en línea con Löwy desde entonces hasta hoy reparen en la terminología original y su correspondencia con la aludida noción de la «autoemancipación proletaria». Y el punto está en que Marx no solo no emplea el término, sino que la semántica asociada al mismo difiere a nuestro modo de ver de la semántica que a tal concepto se le ha atribuido a Marx después. Teniendo en cuenta

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ *Ibidem.*, p. 155.

⁶¹ Löwy cita que “la propiedad, el capital, el dinero, el trabajo asalariado, etc., no son precisamente quimeras ideales de sus cerebros, sino creaciones muy prácticas y muy materiales de su autoenajenación [*Selbsentfremdung*]” *Ibidem.*, p. 156.

⁶² *Ibidem.*, p. 168.

⁶³ *Ibidem.*, p. 160.

esto, se hace evidente que si Marx no emplea en ningún caso el término *Selbstemanzipation* para referirse a la capacidad del proletariado para liberarse por sí mismo, entonces no habría porqué atribuirle tal nomenclatura conceptual a Marx.

1.4. ¿Una «teoría de la emancipación humana» en la obra de Marx?

A partir de los estudios realizados sobre diversas teorías desarrolladas por Marx a lo largo de su obra, puede afirmarse que parece existir muy pocas dudas en cuanto a que Marx efectivamente habría desarrollado una «teoría de la emancipación proletaria». Alrededor de los años setenta del siglo pasado se avanzó en el estudio de la problemática emancipatoria en lo fundamental a través del análisis de diferentes teorías ya desarrolladas o esbozadas por Marx desde sus escritos de juventud, dentro de las cuales se hallan la teoría de la enajenación (István Mészáros, 1970; Bertell Ollman 1971; Ludovico Silva, 1974), la teoría de la revolución (Michael Löwy, 1970); la teoría de la praxis (J. M. Bermudo Ávila, 1973); la teoría de las necesidades (Ágnes Heller, 1974), la teoría de la historia (Seiji Mochizuki, 1974), la teoría de la «realidad social» (Carol C. Gould, 1978)⁶⁴, o la teoría de la crisis (Michael Lebowitz, 1982), entre otras.

Por regla general en tales estudios cuando se hace referencia a la problemática emancipatoria se asume que Marx efectivamente habría formulado “la teoría de la autoemancipación proletaria base del comunismo científico”⁶⁵, y se concuerda en que la revolución y la apuesta por la superación de las alienaciones serían dos elementos fundamentales que constituyen lo que se nominaría como el “corazón mismo de la teoría marxista de la autoemancipación revolucionaria del proletariado”⁶⁶. Tampoco parece haber mayor desacuerdo, muy a pesar del tiempo transcurrido desde entonces hasta hoy, en cuanto a que Marx habría pensado o esbozado “la formulación acabada de la teoría de la emancipación proletaria”⁶⁷.

⁶⁴ Carol C Gould. *Marx's Social Ontology: Individuality and Community in Marx's Theory of Social Reality*, The MIT Press. Cambridge, Mass., 1978.

⁶⁵ José Manuel Bermudo Ávila. *El concepto de praxis en el joven Marx*. Ediciones Península. Barcelona. 1975., p. 545. [Investigación presentada en 1973].

⁶⁶ Michael Löwy. [La théorie de la révolution chez le jeune Marx, 1970] *La teoría de la revolución en el joven Marx*. [Traducción de Francisco Aramburu]. Siglo XXI Editores. SA. Madrid, 1973., pp. 178-179. Dentro de las muchas expresiones que también emplea Löwy se encuentran, por ejemplo: “teoría de la autoemancipación obrera”, “teoría marxista de la autoemancipación revolucionaria”, “teoría de la autoemancipación revolucionaria del proletariado”, etc. (*Ibidem.*, pp. 94, 177, 232 respectivamente). Unas veces lo trata como *idea de...*, otras como *teoría de...*, y otras como *concepción de...*, sin distinción.

⁶⁷ José Manuel Bermudo Ávila. *Op. Cit.*, p. 543.

En cualquier caso, aun cuando pudiera constatarse que efectivamente Marx desarrollase una teoría, o la «teoría de la emancipación proletaria», la misma sería parcial e incompleta. En lo fundamental la formulación desarrollada por Marx en este sentido como parte de su concepción dialéctica de la historia es que el desarrollo de las fuerzas productivas condiciona el desarrollo de las diferentes clases sociales a lo largo de la historia humana, y que como parte el desarrollo de los diferentes modos de producción se generan unas contradicciones irreconciliables entre fuerzas productivas y las relaciones de producción que condicionan la necesidad revolucionaria y conducen al estallido de la revolución. En el caso de las contradicciones generadas a partir del funcionamiento de las leyes del capital, se precisa de una revolución radical que a diferencia de todas las revoluciones anteriores habría de buscar no el mero reemplazo de un poder político por otro sino la toma del poder político para el reemplazo de la base económica de la sociedad anterior y la destrucción de las relaciones (culturales, políticas, ideológicas, sociales, etc.) propias de la sociedad burguesa y condicionar la construcción de un nuevo orden radicalmente nuevo. El sujeto histórico encargado de tal transformación sería a criterio de Marx el proletariado mismo. La «dictadura revolucionaria del proletariado» sería un periodo (indeterminado) de «transición» en el que se «destruirían» y reemplazarían las estructuras económicas, políticas, socioculturales etc., del anterior orden hasta llegar al punto de la desaparición de las clases sociales y la superación de los antagonismos generados por el sistema de relaciones de las clases con el capital. Como parte de ello el Estado como órgano al servicio de una clase que impone su voluntad sobre las otras dejaría de tener sentido porque las clases en sí mismas habrían dejado de existir al haberse superado los mecanismo enajenadores de la producción capitalista al mismo tiempo que serían socializados «a cada cual según su necesidad» los beneficios de la producción a cargo de los «productores libres asociados». Todo ello, de manera compleja, propiciaría la recuperación del *ser genérico* y el desarrollo pleno de las potencialidades humanas. Desde esta lógica el proletariado además, tendría no solo la misión histórica de emanciparse a sí mismo sino de emancipar a la sociedad en su conjunto.

Tal formulación, o en unos términos similares, pudiera ser el esbozo generalizador de lo que se ha asumido como «teoría de la emancipación» en Marx. Ahora bien, hay demasiados puntos débiles en el hilvanado de esta argumentación en Marx, como para que la misma pueda ser considerada en sí misma como una «teoría científica» o como

«teoría del comunismo científico», básicamente por sus escasas o muy precarias posibilidades de comprobación y de predictibilidad en base a los hechos, y porque a nivel epistémico la misma opera más como una hipótesis o esbozo que como una teoría científica en sí misma. Sería forzado además definir tal formulación como la «teoría de la emancipación humana», en lo fundamental porque toda vez que la «condición humana» trasciende a la condición de clase resultaría preciso distinguir que lo que se ha asumido como «teoría de la emancipación proletaria», «teoría de la autoemancipación del proletariado» haría referencia a la emancipación de un sujeto concreto, el proletariado; y porque la noción de *ser genérico* y su recuperación estaría más próxima a la de *ser natural de la especie* que a la noción de clase misma que maneja Marx. Sobre ello, y en vistas de aclarar lo concerniente a una posible «teoría de la emancipación humana» en Marx, valdrá la pena ilustrar cómo recurrentemente se ha tomado por «teoría de la emancipación humana» lo que Marx esbozó o habría concebido como la autoliberación del proletariado, noción esta última que por demás, y tal y como ya hemos argumentado, ha sido indistintamente tomada como sinónimo eventual de «autoemancipación proletaria» a partir de un término que Marx no empleó en su argumentación.

Si bien la problemática emancipatoria está presente a lo largo de toda la obra de Marx y en el curso de la misma adopta rótulos y matizaciones distintas, no hay elementos suficientes en el tratamiento de tal problemática que permitan afirmar que Marx efectivamente desarrolle algo que pueda ser definido como la «teoría de la emancipación humana» o como una «teoría de la sociedad humanamente emancipada». O lo que es lo mismo, no hay en la obra de Marx ninguna formulación cuya claridad y sistematicidad permitan afirmar que Marx desarrolle una «teoría del comunismo» o una «teoría de la sociedad comunista». En palabras de Giovanni Reale y Dario Antiseri, “A decir verdad, Marx no indica con demasiada precisión cómo se configura la nueva sociedad.”⁶⁸ Y no solo no lo indica, sino que a juzgar por la propia evolución terminológica como por la semántica deducible o asociable a ella, pareciera que Marx reúse o se percate de lo impropio de sugerir o dar mayores precisiones sobre tal sociedad eventualmente posible o futura.

⁶⁸ Giovanni Reale y Dario Antiseri. *Historia del pensamiento filosófico y científico*. Tomo tercero. Editorial Herder. Barcelona, 1995., p. 191.

Persiste sin embargo, incluso hoy y de manera muy extendida además, la idea de que Marx efectivamente sí que formula una «teoría de la emancipación humana», o «*theory of emancipation*»⁶⁹. Dennis K. Fischman por ejemplo, en su trabajo sobre Marx y la cuestión judía afirma que *Marx's theory of emancipation does not have to depend on a final smoothing out of contradictions for us to feel its liberatory thrust*⁷⁰, dando por hecho que ya en el propio texto *Sobre la cuestión judía*, Marx ya fundamenta tal teoría. También George E. McCarthy en su estudio sobre Marx y los antiguos sostiene que *Marx had brought together the elements of a grounded theory of emancipation_with the sensuous reality*⁷¹. Y es también el criterio que se maneja en *Democratic theory and technological society*, por parte de Richard B. Day, Ronald Beiner y Joseph Maciulli, donde directamente se afirma que *Marx's technological theory of emancipation invites skepticism from many directions*⁷².

Otras aproximaciones no se limitan a reconocer la existencia de tal “teoría” sino que apuntan a que Marx como parte de la misma también articula una crítica a las instituciones, es el criterio que se deja entrever en *Towards a just economy: a study document on capitalism and socialism* donde se afirma que *Marx however wanted to change society and therefore submitted a theory of emancipation and critique of government*⁷³. Si bien Marx critica la institucionalidad burguesa, ello no lo hace en relación a un ideal de sociedad futura, su crítica al pauperismo en Inglaterra por ejemplo, a la cual haremos referencia más adelante, parte del análisis de condiciones objetivas en un contexto muy específico en el cual se hace evidente la necesidad de

⁶⁹ Sería oportuno señalar que tanto en el ámbito de las lenguas romances, específicamente en castellano, como en el ámbito anglosajón, específicamente en lengua inglesa, hay coincidencia en definir el término «teoría», como conocimiento especulativo considerado con independencia de toda aplicación, como serie de leyes que sirven para relacionar determinado orden de fenómenos, o como hipótesis cuyas consecuencias se aplican a toda ciencia o parte muy importante de ella. (*Diccionario de la Real Academia Española*, múltiples ediciones); o «theory» como *a formal statement of rules on which a subject is based or of ideas that are suggested to explain a fact or event or, more generally, an opinion or explanation* (*Cambridge Advanced Learner's Dictionary*. Cambridge University Press, UK., NY..., 2008., p. 1507.) Sin embargo pareciera que en ocasiones tanto en un ámbito como en otro, sobre todo en el académico anglófono pareciera primar el sentido general de la expresión, considerando o refiriendo como «theory» aquella opinión o explicación de un autor con relación a un tema en específico, concurren para ello o no los elementos formales o reglas antes aludidas. Consideramos que defender la existencia de una «theory of human emancipation» en Marx solo es posible en el sentido de esta última acepción.

⁷⁰ Dennis K. Fischman. *Political Discourse in Exile: Karl Marx and the Jewish Question*. The University of Massachusetts Press. 1991., pp. 66-67.

⁷¹ Es el criterio que subyace en George E. McCarthy. *Marx and the Ancients: Classical Ethics, Social Justice, and Nineteenth-Century Political Economy*. Rowman & Littlefield. Lanham, MD., 1990.

⁷² Richard B. Day, Ronald Beiner, Joseph Masciulli. (Eds.) *Democratic theory and technological society*. [M.E.Sharpe, 1988] Routledge. London & New York., 2015., p. 199.

⁷³ Véase Hans Christian Johnson. *Towards a just economy: a study document on capitalism and socialism*. Methodist Church of Southern Africa. Christian Citizenship Dept. Johannesburg. 1991., p. 18.

superar una institucionalidad inoperante para resolver las consecuencias generadas por el orden de cosas existentes y no en base al deber ser de la sociedad futura.

Otros autores aun cuando reconocen que en la obra de Marx hay cuestiones que aparecen ciertamente tratadas pero sin llegar a constituir una «teoría», no aplican el mismo principio para el tratamiento de la problemática emancipatoria. Para Penner y Melissaris por ejemplo, resulta evidente que aun cuando Marx haya tratado diversas cuestiones propias del ámbito del derecho a lo largo de su obra, este nunca llegaría a formular una teoría legal, lo cual es correcto; sin embargo en la misma redacción los citados autores asumen que tanto Marx como Engels sí que formularían una teoría de la emancipación⁷⁴, lo cual tal y como venimos argumentando no es del todo exacto.

Por otro lado se ha atribuido a Marx el desarrollo posterior o el intento posterior de generar y fundamentar una «teoría marxista de la emancipación humana». Es lo que hace Moishe Postone, quien en *The Cambridge Companion to Critical Theory* define el marxismo como *as a historical theory of emancipation*⁷⁵. También Simon Tormey y Jules Townshend, afirman que *Marx and Marxism's claims to be the theory of human emancipation*⁷⁶. Probablemente uno de los referentes filosóficos que mayor peso referencial haya tenido en ello se halle en la apuesta crítica de la escuela de Frankfurt. Merece por ello, aunque muy brevemente, considerar cómo en algunos de los más importantes representantes de tal escuela se procuró hallar en la razón misma y sus vericuetos críticos la formulación de una teoría emancipatoria. Una apuesta que *mutatis mutandis* se ha tendido a aplicar a la propia crítica de Marx como si en Marx mismo la propia sistematización de la crítica se hubiese hecho en su momento con el mismo sentido teórico y epistémico por el cual apostaron algunos marxismos después.

Horkheimer y Adorno por ejemplo, hicieron de la crítica misma y del uso de la razón una construcción epistémica sistematizada que podría considerarse como la apuesta por construir una «teoría» de la emancipación humana en base a la razón crítica. En *Dialéctica de la ilustración [Dialektik der Aufklärung, 1947]* ambos autores comparten

⁷⁴ Penner y Melissaris en su apartado sobre “Marxist and Post-Marxist Theories of Law”. refieren que Marx y Engels “aimed at accounting for historical and social development and at formulating a theory of emancipation. Although Marx dealt incidentally with law, he never formulated a distinctive legal theory.” James Penner, Emmanuel Melissaris. *McCoubrey & White's Textbook on Jurisprudence*. 5th Edition. Oxford University Press. Oxford. 2008., p. 201.

⁷⁵ Moishe Postone: “Critique, state, and economy.” En Fred Rush (Ed.). *The Cambridge Companion to Critical Theory*. Cambridge University Press. Cambridge. 2004., p. 186.

⁷⁶ En Tormey, Simon; Townshend, Jules. *Key Thinkers from Critical Theory to Post-Marxism*. SAGE Publications Inc. London, California & New Delhi., 2006., p. 5.

la idea de que la razón es entendida como forma de dominio, a la vez que como víctima de las propias intenciones dominadoras, y aunque reconozcan sus determinaciones o condicionantes socioeconómicas, así como las leyes del capital que determinan el dominio de una clase sobre otra, no se centran sin embargo en ellas sino en la historia de la razón como instrumentalizadora de tal dominio. La liberación para ambos es posible precisamente desde el rescate del carácter crítico de la razón. Horkheimer en su obra *Eclipse de la razón* [*Eclipse of reason*, 1947], y más tarde en *Teoría crítica, una documentación* [*Kritische Theorie. Eine Dokumentation*, 1968] sistematiza su idea de la razón como instrumentalización para los fines de dominio. Y si bien para él, el dominio y la esclavitud se consolidan en el carácter dominador de la razón a lo largo de la historia, precisamente la razón sí y solo sí por medio de la crítica puede tener un carácter liberador. Adorno por su parte, de un modo similar, en *Dialéctica negativa* [*Negative Dialektik*, 1966] sistematiza que el pensamiento conceptual y los conceptos determinan generalizadamente al ente y lo hacen dominable, entre tanto el pensamiento liberador habría de dirigirse contra el carácter dominador de los conceptos. Y más tarde en *Minima moralia*, 1951, termina reivindicando el carácter crítico de la filosofía como *redención*⁷⁷. Para ambos autores tanto el dominio como la liberación operan en los ámbitos de la racionalidad, una «teoría de la emancipación humana» en ellos, por tanto, sería en sí misma argüible, plausible y sustentable desde la misma razón crítica. La referida intención y apuesta de Horkheimer y Adorno con frecuencia ha sido transferida a posteriori a la intención crítica de Marx.

También Habermas procura sistematizar una teoría emancipatoria sobre la base de la racionalidad crítica. Para él una crítica radical del conocimiento solo es posible en tanto teoría de la sociedad, y considera que tal idea ya estaría implícita en Marx “aun cuando no pueda derivarse de una autocomprensión ni marxiana ni marxista”⁷⁸. En su obra *Conocimiento e interés* [*Erkenntnis und Interesse*, 1968] Habermas considera que en Marx hay claves para restablecer una teoría del conocimiento, y haciendo valer el concepto de *ser genérico* plantea que “Marx evita las dificultades de un principio absoluto al atribuir la génesis de los elementos constitutivos de una experiencia posible al proceso de la reproducción social de la especie”⁷⁹ pero sin llegar a fundar la teoría del

⁷⁷ Véase Th. W. Adorno. *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada*. [Traducción de Joaquín Chamorro Mielke]. Ediciones Akal. S.A. Madrid, 2004., p. 257.

⁷⁸ Jürgen Habermas. *Conocimiento e interés*. Taurus Ediciones S.A. Madrid. 1982., p. 9.

⁷⁹ *Ibidem.*, p. 307.

conocimiento como teoría de la sociedad. Y en efecto, no fue la intención de Marx pero sí que sería la intención de Habermas al pretender formular su teoría de la «acción comunicativa» [*Theorie des kommunikativen Handelns*, 1981] como teoría crítica emancipadora de la sociedad y para la sociedad. Tal intención habermasiana resulta en ciertos contextos argüible de modo poco menos que incuestionable⁸⁰ y *mutatis mutandis* aplicable a la crítica de Marx, llegando a filtrar una parte importante de las referencias sobre la problemática emancipatoria en Marx después de Marx.

Es cierto que Marx reconoce en la crítica un rol emancipatorio no solo teórico y que la emancipación teórica tiene un interés específicamente práctico, tal y como sugiere al referirse a la historia revolucionaria alemana donde a su modo de decir, “la revolución comienza ahora en el cerebro del filósofo”⁸¹. Es cierto que la razón como crítica en Marx tiene un fundamento histórico y efectivamente sigue y pretende una lógica y un sentido emancipatorio, no obstante, fundar una posible teoría de la emancipación humana en Marx como lógica discursiva en sí misma, implicaría lo que Rodríguez Fouz afirma con relación a la crítica habermasiana al describirla como “el imperio de procesos discursivos que se guían por el mecanismo propio de la argumentación lógica, y que sólo con góticos escorzos mentales pueden suponerse concernientes a la compleja socialidad humana”⁸². La apuesta emancipatoria de Marx con toda intención trasciende el plano discursivo de la crítica. A nivel de mera abstracción filosófica podría argumentarse que efectivamente Marx esboza de modo más o menos impreciso una posible teoría de la emancipación humana centrada en lo fundamental en definir sobre la base de lo realmente existente lo que la emancipación humana no es. Pero la cuestión se complejiza cuando se intenta resolver cómo sostener que Marx desarrollase una teoría de la emancipación humana si en su obra se constata que no desarrolla una teoría de la sociedad humanamente emancipada o de la denominada sociedad comunista.

Tal y como se ha dicho, Marx desarrolló muy pocos argumentos que permitan plantear la existencia en su obra de una teoría de la sociedad comunista, mucho menos una formulación de las leyes que podrían operar en la base económica del modo de

⁸⁰ Para Eduardo Mendieta no cabe duda alguna de que Marx formula una «teoría de la emancipación humana», de que es algo que está suficientemente claro y que Marx mismo lo desarrolla con elocuencia en múltiples de sus trabajos. Decir lo contrario sería, literalmente así expresado por Mendieta: “un despropósito”, tal y como afirmó en relación a mi intervención en el *Seminar on Socialist Renewal and the Capitalist Crisis. Cuban-North American Exchange*. Havana, Cuba, June 16-30, 2013.

⁸¹ Carlos Marx. *Escritos de Juventud. Op. Cit.*, p. 497.

⁸² Marta Rodríguez Fouz. “La emancipación abreviada. Límites en la teoría social de Jürgen Habermas”. *Política y Sociedad*, No. 24, Madrid, 1997., p. 61.

producción de tal sociedad. Sí que fue algo más explícito al tratar lo referente a la dictadura revolucionaria del proletariado, no obstante esta última sería una cuestión que tampoco llegaría a sistematizar, como tampoco desarrolló algo que pueda ser definido como teoría de la transición socialista. Lo que sí desarrolló, y en detalle además, fue la crítica al modo de producción capitalista, orden en el marco del cual la emancipación humana sería para Marx imposible.

Imaginar o definir la sociedad humanamente emancipada solo sería argüible en Marx por negación del orden enajenante condicionado por el capitalismo. Quedaría no obstante por precisar si tal deducción de las características de un orden humanamente emancipado a partir de la negación de lo realmente existente, pudiera en sí mismo ser considerado como una «teoría de la emancipación humana» en Marx. Una teoría articulada sobre la base de la negación de la nominalidad preexistente resulta perfectamente plausible y epistémicamente viable⁸³. No obstante, para fundamentar que existe una «teoría de la emancipación humana» en Marx habría que constatar que efectivamente en Marx existe una formulación que incluye no solo el origen o la posible deriva de la historia hacia una sociedad nueva, sino que directamente analizase los fundamentos del modo de producción sobre la base del cual se desarrollase tal *formación económico-social*. Y en la obra de Marx se halla muy poco o nada que se parezca a ello, o a lo que podría sustantivamente ser la «sociedad comunista». Por lo que sería extraordinariamente forzado sostener que Marx desarrolla una teoría sobre la formación económico social comunista.

Marx asume la crítica al modo de producción capitalista como una necesidad histórica y configura su crítica como parte del análisis de unas determinadas leyes que rigen tal desarrollo histórico. Marx fue consciente de que al escribir su crítica al capital, estaba sistematizando una teoría científica sobre el funcionamiento del modo de producción capitalista, principios y leyes que le permitirían precisamente determinar con exactitud el comportamiento de determinadas variables. El objeto de investigación filosófica para

⁸³ La «dialéctica negativa» desarrollada por Adorno no sería entendible sin la negación de la nominalidad preexistente o de lo inmediatamente dado, en especial del carácter mitologizante del pensamiento filosófico. La «dialéctica negativa» apuesta precisamente por una crítica a fondo de toda filosofía, pensamiento o ideología, en tanto éstas en sus definiciones «positivas» implican el riesgo doctrinario y dogmatizador como lógica del dominio, y no siempre admiten la asunción de la historia como negación dialéctica. En lo referente a su crítica a Marx véase Th. W. Adorno. *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*. Ediciones Akal. S.A. Madrid., 2008., p. 227. Otras formulaciones que operan como negación de la nominalidad preexistente pudieran ser por ejemplo, la «teología negativa» de Juan Escoto Eriúgena (c. 810-c. 877), o el vanguardismo estético dadaísta que se define por negación de lo que en sí mismo no se es. En todos ellos se articula la definición de lo que se es a partir de lo que en efecto no se es o no se pretende ser.

Marx no se encuentra por encima de la experiencia cotidiana, no es un acto especulativo, meramente discursivo o de opinión, tal y como tempranamente dejaría claro en su crítica a la filosofía especulativa alemana como parte de su crítica a la filosofía del derecho de Hegel⁸⁴.

No es para Marx pensable una teoría social sin que la misma no se articule desde la experiencia humana. Tal y como precisa Ken Morrison, “Marx puso la teoría social al servicio de la experiencia humana y convirtió a esta en un requisito formal para el trabajo teórico⁸⁵. Toda vez que Marx explícitamente apuesta por trascender los marcos de la especulación filosófica, no sería atinado hablar de una teoría en Marx que no esté en relación a su análisis de tal experiencia histórica. Pensar una sociedad emancipada futura es concebir tal orden posible dentro de la historia y como parte del desarrollo de unas determinadas leyes históricas, y para Marx la historia no es una mera secuencia temporal de hechos que puedan llegar a describirse por parte del historiador, el sociólogo, el economista o el filósofo, o a predestinarse, sino que la *explicación* de los acontecimientos en la historia para Marx, tal y como señala Scott Gordon, debe realizarse “del mismo modo que deben explicarse los fenómenos que estudia la ciencia natural: es decir, mediante el descubrimiento de las leyes que los rigen”⁸⁶. Y tales leyes, evidentemente, en cuanto a las sociedades se refieren necesitan de la experiencia histórica como referente para el análisis.

Ahora bien, lo que después sería definido como teoría comunista pretendía precisamente esto que Gordon señala. Para Viktor Grigoryevich Afanasyev la «teoría del comunismo científico» sería una ciencia que indica los caminos y medios de exterminio del capitalismo, Marx sin embargo se limita a la crítica y no al cifrado de tal camino. La teoría científica del comunismo además procuraría el estudio de las leyes para la creación de la sociedad nueva, sus condiciones económicas, sociales y espirituales, así como la previsión, planificación y orientación de todos estos procesos con el objetivo de procurar y alcanzar en tal nueva sociedad un “desarrollo multifacético del hombre”, o del ser humano en sentido general.

Marx sin embargo, apenas hizo alguna alusión tangencial a ello. Afanasyev como buen representante del otrora marxismo manualístico soviético llegaría a afirmar que sólo

⁸⁴ Véase Carlos Marx. *Escritos de Juventud. Op. Cit.*, pp. 492-502.

⁸⁵ Ken Morrison. *Marx, Durkheim, Weber. Las bases del pensamiento social moderno*. Editorial Popular. Madrid, 2010., p. 76.

⁸⁶ Scott Gordon. *Historia y filosofía de las ciencias sociales*. Editorial Ariel S.A. Barcelona, 1995., p. 344.

Marx y Engels “convirtieron el comunismo en ciencia” y que no solo “definieron los rasgos más característicos del comunismo, sino que indicaron los caminos para llegar a él”⁸⁷. De lo cual no hemos hallado y consideramos que no existen evidencias textuales suficientes en Marx para afirmarlo, sino lo contrario. Evidentemente el interés ideológico forzaría este tipo de afirmaciones, pues no existe en la obra de Marx ningún trabajo explícito como tampoco ninguna referencia textual que permita sostener que efectivamente Marx más allá de alguna alusión escasa, definiese los rasgos e indicase los caminos y/o secuencias para llegar al comunismo.

Volver a los significados tras la noción del término «teoría», permite además clarificar desde dónde se juzga la existencia o no de una «teoría de la emancipación humana» en Marx. En tal sentido resulta útil la simplificación que realiza Ferrater Mora resaltando tres posibilidades. La teoría como una descripción de la realidad, “la cual puede ser o descripción de percepciones o descripción de datos de los sentidos”. En esta acepción se inscribe la visión de los antiguos donde *theoría* opera como sinónimo de contemplación o de especulación⁸⁸, cuestión esta última de la que Marx explícitamente se desmarca. La teoría como “una verdadera explicación de los hechos”, sobre los hechos y desde los hechos. En este sentido el desarrollo de la epistemología y de la ciencia moderna permite situar el sentido sistémico de una teoría a partir de un conjunto de proposiciones rigurosamente definidas en el marco de lo cual lo hipotético-deductivo opera de forma cuasi matemática⁸⁹, condicionando el resultado al análisis riguroso y metódico de los hechos. Cualquier especulación sucumbe ante la fuerza del método. Todo indica que Marx estaría más próximo de esta apuesta. Y por último la teoría como una especie de “simbolismo útil y cómodo”⁹⁰ que permite aglutinar desde la mera opinión personal hasta el solo acto de hablar o escribir con criterio de causa o no sobre un determinado asunto. En este sentido la acepción es más coloquial, y cualquier expresión o sentencia discursiva sobre un hecho o fenómeno puede ser referida como una suerte de *teoría sobre* el asunto que corresponda.

Dicho esto, y resumiendo la cuestión tratada en este epígrafe, con frecuencia quienes atribuyen la existencia de una teoría de la emancipación humana en Marx han discurrido

⁸⁷ En Víctor Afanasiev. *Manual de filosofía*. Akal Editor. Madrid. 1978., p. 220.

⁸⁸ La propia intención que articula la crítica desplegada en la *Ideología alemana* está dada en el interés de Marx y Engels por superar el carácter especulativo, ilusorio, de la filosofía. Véase el prólogo de Carlos Marx, Federico Engels. *La ideología alemana*. Ediciones Grijalbo S.A. Barcelona. 1970., pp. 11-12.

⁸⁹ Véase referencia a «teoría» según Aron. En Jaquelines Russ. *Léxico de Filosofía. Los conceptos y los filósofos en sus citas*. Ediciones Akal. Madrid, 1999.

⁹⁰ José Ferrater Mora. *Diccionario de Filosofía*. Tomo II. Editorial Suramericana. Buenos Aires, 1965., p. 777.

por la primera y la tercera de las acepciones antes comentadas, entretanto han desestimado que en Marx no sería argüible la existencia de una teoría que no esté fundamentada en base a experiencia de los hechos y desde los hechos. Téngase en cuenta además que explícitamente en sus “Glosas marginales al programa del Partido Obrero Alemán” en 1875, Marx a modo de pregunta se plantea cuáles transformaciones del Estado se darían en la posible sociedad comunista y cuáles funciones análogas al funcionamiento del Estado burgués se mantendrían, y su respuesta es que “sólo puede contestarse científicamente”, sin lo cual no se acercaría “ni un pelo a la solución del problema.”⁹¹ De modo que Marx tiene claro que pensar el funcionamiento de una sociedad solo es posible haciéndolo desde bases científicas. O sea, y parafraseando una de las críticas más arriba referenciadas, demostrar la existencia de una teoría de la emancipación humana en Marx, solo puede hacerse en base a las argucias del discurso, toda vez que los análisis de Marx operan sobre la base de la compleja socialidad humana como experiencia histórica práctica y concreta, y no como teleologización predeterminista y desiderativa de lo que el futuro sería o habría de ser.

A partir del estudio crítico y contrastado de la problemática de la emancipación humana a lo largo de toda la obra de Karl Marx, puede afirmarse que efectivamente Marx trata de modo explícito la problemática emancipatoria o alude a ella en diversos textos, y/o la complementa en otros en los que la misma queda implícita. Ahora bien, si se asume que una teoría de la emancipación humana en Marx necesariamente habría de ser definida en base a lo que Marx sustantivamente analizó sobre la sociedad humanamente emancipada o sociedad comunista, sus principios, leyes y mecanismos sobre la base de lo cual funcionase la emancipación social y no lo que la emancipación humana no habría de ser como contraste a lo realmente existente, entonces no habrá dificultad en afirmar que Marx nunca llegó a formular, ni a desarrollar ni a sistematizar tal teoría.

Así como Marx mismo en su crítica a Hegel y a Bauer, tal como más adelante detallaremos, considera que tanto la noción de «interés general» como la de «derechos humanos» se refieren respectivamente no a otra cosa que al «interés particular» de una clase elevado discursivamente a la categoría de «lo común», y a los derechos de *l'homme de la bourgeoisie*, elevados a categoría de universalidad en nombre de todo lo humano en general, sería aplicable el mismo principio a la problemática emancipatoria

⁹¹ Karl Marx. “Glosas marginales al programa del Partido Obrero Alemán”, en Karl Marx. *El Manifiesto Comunista y otros ensayos*. Sarpe. Madrid. 1983., p. 241.

en un orden transicional. O sea, cuando Marx escribe o se refiere a lo que pudiera ser asumido como autoliberación o liberación del proletariado por sí mismo [*Selbsbefreiung*], lo está haciendo en nombre de una clase social concreta, y no en base a una noción ontológica abstracta. La misión histórica de tal clase sería a criterio de Marx su liberación como clase y además, todo parece indicar que también, la de realizar la emancipación humana. Todo lo que Marx refiere con cierta claridad en cuanto a la problemática emancipatoria, no obstante, tributa a la primera parte de tales procesos, o sea, a la autoliberación del proletariado.

Marx no analiza, como no podía tampoco hacerlo, las leyes o principios que habrían de regir la sociedad comunista. Tal pretensión escapa de sus objetivos epistémicos y políticos. ¿Si no existe entonces en Marx una formulación clara y sustantiva de lo que la sociedad humanamente emancipada es o habría de ser, puede aun así seguir afirmándose que Marx desarrolle una teoría científica de la emancipación humana? La respuesta es no. Marx no desarrolla una teoría científica de la emancipación humana. Lo que sí desarrolla es una teoría científica del desarrollo histórico, analiza sus leyes y principios en relación al desarrollo de los diferentes modos de producción a lo largo de la historia, pero no formula ni se aventura a la crítica de las leyes o principios que habrían de regir una sociedad humanamente emancipada.

En resumen, consideramos que se ha tomado por «teoría de la emancipación humana» en Marx lo que Marx supuestamente habría desarrollado como «teoría de la emancipación del proletariado» o «teoría de la autoemancipación proletaria», siendo además que ninguna de ambas cuestiones tiene un tratamiento sistemático ni preciso en la obra de Marx, y en particular la segunda de ellas no encuentra correspondencia terminológica con lo que Marx sustantivamente trató o definió. Ambas nociones sin embargo, codifican para registros epistémicos y ontológicos distintos. La denominada «autoemancipación proletaria», término que en su original en alemán Marx no utiliza, implica una transliteración semántica de una noción atribuida a Marx, la cual opera sobre la base del reconocimiento de la “misión histórica” de un sujeto concreto, el proletariado. Tal proceso llevado a cabo por el proletariado mismo, no sería entendible sin la lucha de clases como motor de la historia y la revolución social como radicalidad que cambia la base económica del orden de cosas anterior.

El horizonte emancipatorio que se dilucida a partir de tal proceso sería la «dictadura revolucionaria del proletariado». A juzgar por la propia concepción sobre la

autoliberación proletaria de Marx, una «teoría de la emancipación humana» en cambio, solo sería entendible como teoría post-clasista. El sujeto histórico no es ya el proletariado, que de hecho habría dejado de ser como clase, ni ninguna otra clase social, sino el *ser de la especie o ser genérico* humano. Una «teoría de la autoemancipación proletaria» habría de operar en lo fundamental en el ámbito de lo político, una «teoría de la emancipación humana» habría de operar desde el ámbito de lo ontológico. Para ambos casos resulta determinante el análisis dialéctico del fundamento socioeconómico del modo de producción sobre el cual sería posible lo uno y lo otro. Marx sistematiza la crítica a las condiciones de imposibilidad de la emancipación humana en el marco del modo de producción capitalista; de modo que la autoliberación del proletariado a criterio de Marx sería posible si y solo sí a partir de las propias condiciones de imposibilidad para la emancipación que condiciona el propio modo de producción capitalista que dialécticamente y como negación engendraría a sus propios sepultureros.

Ahora bien, referirse a la liberación del proletariado no implica que Marx con ello se esté refiriendo directamente a la emancipación del proletariado propiamente dicha, o a su *autoemancipación* como proceso no solo político sino también ontológico. Tal y como se ha planteado, se ha asumido recurrentemente que Marx afirma que el proletariado se autoemancipa o se emancipa a sí mismo. Pero en todo caso a lo que parece referirse con ello es a la capacidad del proletariado como sujeto histórico para liberarse por sí mismo de la dominación marcada por las dinámicas del capital, o dicho de otra forma, de autoliberarse, liberarse políticamente, como sujeto histórico concreto.

La emancipación del proletariado en sentido general implicaría su propia disolución como clase social, un proceso además que no habría de estar desligado de la propia emancipación social en sentido general toda vez que habría de implicar la posible desaparición dialéctica de las clases sociales. Todo lo cual implicaría una contradicción en los propios términos: el proletariado para autoemanciparse como sujeto histórico habría de desaparecer como clase a la vez que con la desaparición de las clases se avanza y ¿se consigue? la emancipación social en sentido universal; pero no hay nada que garantice ni que permita determinar si efectivamente la desaparición de las clases, tanto de la proletaria como de la burguesa, o de todas las clases posibles, implicaría la efectiva emancipación humana. Marx no se refiere a ello. Su nominación conceptual en este sentido se limite al marco de la liberación política que en términos prácticos se traduce en la necesidad de la conquista del poder político. Por lo tanto, Marx en todo

caso lo que esboza es una formulación o presunción de la autoliberación del proletariado, un hecho u horizonte contingente de tipo político, y en tal sentido se encamina el *Manifiesto del partido comunista* de 1848, y como tal funciona en el marco de la contingencia política.

Marx señala algunas claves para el periodo de transición, en muchos casos próximo a lo que pudiera ser una “economía socialista”, pero no es un *impasse* de renuncia absoluta, sino que todo parece indicar que Marx concibe que ciertas características del viejo orden coexistirían y serían *subsumidas* en el nuevo orden. En relación a una sociedad *post-clasista*, sin embargo, Marx apenas llega a formular alguna invocación, en algunos casos incluso próximas a la ironía. Hay elementos suficientes a lo largo de la obra de Marx que permiten sostener que Marx efectivamente esboza lo que podría definirse como una «teoría de la autoliberación proletaria», no así de la autoemancipación del proletariado; así como también hay muy pocos elementos que permitan afirmar que Marx efectivamente desarrolle algo que pueda constituir una teoría post-clasista de la «emancipación humana» o de la «sociedad humanamente emancipada».

CAPÍTULO II

LOS QUID PRO QUO DE LA EMANCIPACIÓN HUMANA EN KARL MARX

“Hay en la vida momentos que son como hitos que señalaran una época ya transcurrida, pero que, al mismo tiempo, parecen apuntar decididamente en una nueva dirección.”

Karl Marx, *Carta al padre*, 1837.

2.1. De los *falsos positivos* y *falsos negativos* de la emancipación en Marx

El recurso de analizar cuándo *una cosa es dada por otra* fue regularmente utilizado por Marx desde sus escritos iniciales de juventud hasta sus textos más tardíos. Tal recurso sería especialmente provechoso para el desarrollo de la argumentación crítica de Marx a lo largo de toda su obra al tratar cuestiones muy diversas, y en particular para el análisis de la problemática emancipatoria resultaría especialmente útil.

En sus cuadernos sobre filosofía epicúrea redactados entre 1838-1839 por ejemplo, Marx en su crítica a la idea de que «sólo es verdad aquello que realmente se percibe o es captado por el pensamiento mediando una influencia», puntualiza que hay que “fijarse en cómo y partiendo de dónde se cancela el principio de la certeza sensible y en qué representación abstracta se establece como el verdadero criterio.”¹ La representación abstracta del fenómeno, tal y como Marx señala, no es el fenómeno mismo, la representación del movimiento de los átomos no es el movimiento mismo de los átomos, el *mundo concreto* es más que “la forma fingida de su idealidad, exterior a sí misma, y no como lo que se presupone, sino más bien como la idealidad de lo concreto”². Las determinaciones pueden confundirse y que se toma por *lo concreto* lo que en realidad no es otra cosa que la idealidad de la representación. Marx procura así desde un primer momento detectar y analizar de modo crítico los *quid pro quo* de la argumentación en cada una de las problemáticas que trata.

En sus tempranas obras sobre la concepción hegeliana, Marx considera que toda la filosofía del derecho de Hegel radica en una «confusión», entre otras cuestiones porque Hegel a criterio de Marx, da por objetivo o susceptible de prueba de objetividad el puro

¹ Véase “Cuadernos sobre filosofía epicúrea”, en Carlos Marx, Federico Engels. *Obras Fundamentales*. Tomo I. *Op. Cit.*, p. 75.

² *Ibidem.*, p. 74.

arbitrio, la pura subjetividad, lo cual “no es algo objetivo ni es, por ello, susceptible de ninguna prueba de objetividad ni, por tanto, de responsabilidad alguna, desde el momento en que un individuo es la *existencia consagrada y sancionada* del arbitrio”³. Entre otras muchos elementos en su *Crítica del derecho del Estado de Hegel*, Marx advierte sobre las particularidades estilísticas de Hegel que operan como “un producto del misticismo” en el tratamiento de las cuestiones del Estado. Con lo cual afirma que no solo el argumento mismo sino la propia redacción del texto original hegeliano inducen al lector a tomar un argumento por otro, como una suerte de lógica exotérica⁴. Uno de los errores de Hegel a criterio de Marx en el tratamiento de la contradicción entre la separación de la sociedad civil y la sociedad política sería que Hegel se concentra en *la apariencia de la cosa*, y no en la cosa misma⁵, no llamando a la cosa por su nombre conocido⁶.

En su crítica a Bauer en *Sobre la cuestión judía*, Marx manifiesta que Bauer había confundido dos nociones bien distintas de emancipación y había dado por *emancipación humana* lo que en efecto sería no otra cosa que la *emancipación política*. Sin embargo “la emancipación política no es el modo total y exento de contradicciones de la emancipación humana”⁷. El error de Bauer a criterio de Marx radicaría en tal sentido “en que no penetra en la *relación existente entre la emancipación política y la emancipación humana*, lo que lleva a poner condiciones que sólo pueden explicarse por la confusión, exenta de todo espíritu crítico, de dos cosas distintas: la emancipación política y la emancipación humana general.”⁸

La contundente embestida que Marx hiciera contra Proudhon se vale también del mismo recurso crítico. A decir de Marx, Proudhon confunde las ideas y las cosas. En *Miseria de la filosofía* en 1847 por ejemplo, Marx señala que Proudhon asume “el valor relativo medido por el tiempo de trabajo” como una “teoría revolucionaria” de la emancipación del proletariado, cuando tal cosa no sería más que la fatal fórmula de la esclavitud moderna del obrero.

En *La ideología alemana*, escrita junto a Engels en 1845, el análisis particularizado de cada argumento en su condición de *quid pro quo* resulta un recurso fundamental para

³ Véase “Crítica del Estado del Derecho de Hegel.” En *Ibidem*, p. 350.

⁴ En Carlos Marx, Federico Engels. Obras Fundamentales. Tomo I. *Op. Cit.*, pp. 325-326.

⁵ *Ibidem.*, p. 387.

⁶ *Ibidem.*, p. 387.

⁷ *Ibidem.*, p. 468.

⁸ *Ibidem.*, p. 466.

desmontar las concepciones de Feuerbach, Bauer, Stirner o Karl Grün, entre otros. Marx se encarga de especificar en cada caso cómo la representación del fenómeno o del hecho es tomada como el fenómeno o como el hecho concreto mismo.

“Para convertir una representación en otra o demostrar la identidad de dos cosas completamente dispares, se recurre a algunos eslabones intermedios, que, apoyándose en el sentido, en la etimología y en la simple consonancia de las palabras, sirvan para establecer una aparente coordinación entre ambas representaciones. Y luego, éstas se cuelgan en forma de aposición a la primera de las dos representaciones, de tal modo que se vaya uno apartando cada vez más de lo que sirvió de punto de partida y acercándose más cada vez al punto a que se quiere ir a parar.”⁹

El objetivo de la estrategia expositiva de Marx al analizar conceptos como conciencia, libertad, riqueza, pobreza, pueblo, dicha, Estado, socialismo, comunismo, etc., además de su implacable ironía, sería poner de manifiesto cómo a su modo de ver las relaciones reales quedan limitadas a la crítica de su representación, o a la crítica de la previa construcción discursiva de tal representación¹⁰. La promesa emancipatoria de la salvación teológica, la fe en la institucionalidad del Estado, el ideal francés y el ideal alemán del socialismo y del comunismo, etc., son filtrados en la crítica de Marx a través del contraste entre representación y carácter histórico y concreto del hecho.

“Después de convertir el comunismo y el socialismo en dos teorías abstractas, en dos principios, nada resulta más fácil, naturalmente, que fantasear una unidad hegeliana cualquiera de estas dos antítesis, bajo el nombre indeterminado que se nos antoje”¹¹.

En base a ello el propio ideal emancipatorio quedaría modulado por la lógica del discurso, por la abstracción más que por la dimensión concreta de la problemática emancipatoria.

También en todos sus textos de contenido económico, Marx continuaría identificando la existencia de múltiples *quid pro quo* en el desarrollo de la economía política y sus autores, a partir de los cuales engarza su propuesta crítica. Tanto en sus textos temáticos sobre *Salario, precio y ganancia*, en su *Contribución a la crítica de la economía política*, como en los *Grundrisse*, en *El Capital*, en sus *Teorías de la plusvalía*, o en el inédito de *El Capital*, etc., Marx recurre reiteradamente a tal recurso. Los ejemplos en tal sentido son múltiples y muy variados. En el Capítulo II de *Teorías de la plusvalía*, por ejemplo, al referirse a los fisiócratas y su concepción sobre el capital y sus formas como formas objetivas de existencia, y al capitalismo como una forma natural y eterna, Marx señala que,

⁹ Carlos Marx, Federico Engels. *La Ideología Alemana. Op. Cit.*, p. 317

¹⁰ Véase por ejemplo que Marx señala que “San Sancho critica las relaciones reales todas limitándose a declararlas como lo sagrado, y las combate combatiendo la representación sagrada que él se forma en ellas.” En *Ibidem.*, p. 327.

¹¹ *Ibidem.*, p. 550.

“Se trata de leyes materiales, y el error está simplemente en haber concebido como una ley abstracta, común a todas las formas de sociedad, lo que es [en realidad] la ley material que corresponde a una determinada fase histórica de la sociedad.”¹²

Tal referencia incluye el sentido de buena parte de los *quid pro quo* que Marx analiza en sus obras económicas: los fundamentos de la economía política y la fundamentación de sus autores operan para Marx de modo abstracto como *quid pro quo* del mejor orden posible, de un orden económico libre, emancipado. La emancipación económica en términos de la economía política tradicional y en términos liberales ocultaría el verdadero sentido enajenante y explotador del capitalismo.

Algunos de esos muchos *quid pro quo* relevantes en la crítica del capital y su efecto en la confusión del sentido enajenante de las leyes económicas sobre las que se sustenta el modo de producción capitalista, se hallan por ejemplo en el Tomo I de *El Capital* cuando se refiere a las contradicciones de la fórmula general del capital y señala que:

“Tras los intentos de presentar la circulación mercantil como *fuerza del plusvalor*, se esconde pues, las más de las veces, un *quidproquo*, una confusión entre valor de uso y valor de cambio.”¹³

En el inédito de *El Capital*, libro I, capítulo VI, al referirse a la producción de capitalista como producción de plusvalía, Marx puntualiza lo que considera los errores de los economistas en identificar formas elementales del capital –dinero y mercancía– en cuanto tales con el capital¹⁴, hallando en ello otro importante *quid pro quo*.

En el tomo II de *El Capital* en el Capítulo XI al tratar lo referente a “Teorías sobre el capital fijo y el capital circulante en Ricardo, Marx puntualiza que,

“Aquí hay que señalar que el capitalista, conforme al modo de expresarse de la economía política, adelanta en plazos distintos el capital desembolsado en salarios, según los pague, por ejemplo, semanal, mensual o trimestralmente. En realidad, las cosas ocurren a la inversa. (...) todo es un *quidproquo* capitalista, y el adelanto que el obrero le da en trabajo al capitalista se transforma en un adelanto que el capitalista le da en dinero al obrero.”¹⁵

También en el tomo II en el Capítulo XIX al referirse a la reproducción y circulación del capital social en Smith, afirma que aquí se acumulan o amontonan todo tipo de *quid pro quo* [so sind hier allerlei *Quidproquo* *zusammengehäuft*]¹⁶. Marx señala que,

“Cuando Adam Smith dice: “Salario, ganancia y renta son las tres fuentes originarias de todo ingreso, así como de todo valor de cambio; cualquier otro rédito deriva, en última instancia, de una de aquéllas” (...), se ha incurrido aquí en todo tipo de *quidproquos*.”¹⁷

¹² Carlos Marx, Federico Engels. *Obras Fundamentales 12. Teorías sobre la plusvalía, I*. Fondo de Cultura Económica. [Traducción de Wenceslao Roces] México, D.F., 1980., p. 37.

¹³ Karl Marx. *El Capital*. [Traducción de Pedro Scaron]. Tomo 1. Volumen 1., p. 193.

¹⁴ Karl Marx. *El Capital. Libro I, Capítulo VI. Inédito*. [traducción y notas de Pedro Scaron]. Siglo XXI Editores. México, 2009., p. 3.

¹⁵ Karl Marx. *El Capital*. [Traducción de Pedro Scaron]. Tomo 2. Volumen 4., pp. 263-264.

¹⁶ Karl Marx Friedrich Engels. *Werke*. Dietz Verlag Berlin, 1963.. Band 24, 1963., p. 372.

¹⁷ Karl Marx. *El Capital*. [Traducción de Pedro Scaron]. Tomo 2. Volumen 5., p. 455.

Tales *quid pro quo*, entre otros muchos y entre otras muchas cuestiones, serían relevantes para la crítica Marx a la interpretación de los fundamentos científicos de la explotación capitalista, así como para interpretación de los objetivos emancipatorios de *l'Association Internationale des Travailleurs* a cargo organizaciones con proyecciones emancipatorias como por ejemplo *L'Alliance de la Démocratie Socialiste* o como el *Partido Obrero Alemán*.

En sus textos más tardíos de la década de los años setenta, Marx continuaría identificando críticamente la existencia de múltiples *quid pro quo* en cuanto a la problemática emancipatoria. Así, cuando entre enero y marzo de 1872 Marx escribe junto a Engels “La pretendida escisión de la Internacional”, especificaría que hay una frase en *aquella redacción* de *L'Alliance de la Démocratie Socialiste* que remite a un contenido “contrario a la *tendencia general*” de *l'Association Internationale des Travailleurs*. La mencionada frase sería: “«Ella» (la Alianza) «quiere, ante todo, conseguir la *igualación política, económica y social de las clases*»”. Sin embargo, tal y como Marx especifica tal “igualación de las clases, interpretada literalmente, conduce a la *armonía entre el capital y el trabajo*, tan inoportunamente predicada por los socialistas burgueses”. El objetivo de *l'Association Internationale des Travailleurs* por el contrario, lejos de la igualación de las clases o de la *armonía entre el capital y el trabajo* sería el de «la *emancipación completa de la clase obrera*», o tal y como Marx lo especifica: “el gran objetivo de la *Asociación Internacional de los Trabajadores no es la igualdad de las clases* —contrasentido lógico de imposible realización— sino, por el contrario, *la abolición de las clases*, verdadero secreto del movimiento proletario.”¹⁸ De este modo, la problemática en su momento criticada en Bauer, el *quid pro quo* dado en la relación *emancipación política – emancipación humana*, vuelve a ser aquí advertido; esta vez en su dimensión política práctica a través de la organización internacional de la que Marx fue promotor.

En sus Glosas marginales al programa del Partido Obrero Alemán en 1875, Marx desmenuza críticamente cada punto relevante del programa. El recurso que emplea para ello es nuevamente el análisis de la formulación original ilustrando la interpretación plausible a partir del redactado, y clarificando críticamente de qué otra forma habría de haberse dicho para que el sentido fuese otro y no el que se derivaba del redactado original. Los *quid pro quo* del programa del Partido Obrero Alemán son varios, dentro

¹⁸ C. Marx; F. Engels. *Obras Escogidas* en tres tomos. Editorial Progreso, Moscú. 1980. Tomo II., p.149.

de ellos destacan, por ejemplo, la relación entre *emancipación del trabajo y fruto del trabajo* tal y como aparece en el punto tercero del referido programa. A criterio de Marx “Eso del «fruto del trabajo» es una idea vaga con la que Lasalle ha suplantado conceptos económicos concretos”¹⁹. Y en efecto, en función de clarificarlo Marx pregunta “¿Qué es el «fruto del trabajo»? ¿El producto del trabajo, o su valor? Y en este último caso, ¿el valor total del producto, o sólo la parte del valor que el trabajo añade al valor de los medios de producción consumidos?”²⁰

Dentro del punto cuarto del referido programa se postula que la emancipación del trabajo tiene que ser obra de la clase obrera, y en cuanto a ello Marx puntualiza que,

“La primera estrofa está tomada del preámbulo de los Estatutos de la Internacional, pero «corregida». Allí se dice: «La emancipación de la clase obrera debe ser obra de los obreros mismos; aquí por el contrario, «la clase obrera» tiene que emancipar ¿a quién?, «al trabajo». ¡Entiéndalo quien pueda!»²¹

Hasta aquí queda suficientemente claro que el recurso identificar diferentes *quid pro quo* e hilvanar a partir de ello la crítica, sería recurrente y extendido a lo largo de toda la obra de Marx.

Ahora bien, considerando el uso de tales *quid pro quo* a lo largo de toda la crítica de Marx, resulta particularmente útil y epistemológicamente viable analizar lo que pudiera definirse como *falsos positivos* y *falsos negativos* de la emancipación humana en Marx. Como *falso positivo* se define aquella figura dada por cierta cuya condición en base al hecho o a la experiencia concreta resulta ser *falsa* o solo *verdadera* en apariencia. Y como *falso negativo* se define justamente lo contrario, entiéndase aquella figura dada por *falsa* cuya condición resulta ser *verdadera* en base a la factibilidad del hecho o de la evidencia corroborable en la práctica²². Habría que señalar además que ambas cuestiones están filtradas por la idea suficientemente desarrollada por Marx, de que ni la representación ni el argumento o el discurso sobre la representación de un hecho o fenómeno, constituyen el fenómeno o el hecho mismo.

En relación a ello operan dos ámbitos relaciones en cada uno de los cuales se manifiestan tipos específicos de tales *falsos positivos* y *falsos negativos*. En primer

¹⁹ Karl Marx. “Glosas marginales al programa del Partido Obrero Alemán”. En Karl Marx, Friedrich Engels. *El Manifiesto Comunista y otros ensayos*. [Traducción de Ediciones Progreso. Moscú] RBA Proyectos Editoriales. S.A. Madrid, 1983., p. 228.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ibidem.*, p. 233.

²² Sobre tal cuestión y su implementación práctica para los ámbitos de las ciencias exactas, sobre todo en prospección médica y estadística existe una amplia literatura. Como tratamiento reciente de tal nomenclatura véase Gherri, Paolo. *Ricerca scientifica umanistica. Iniziazione pratica*. Reggio Emilia. 2011. Nota 6, p. 66.

lugar está la relación entre *emancipación política* y *emancipación humana*, donde lo primero viene a ser un *falso positivo* de lo segundo. Dentro de este punto resulta particularmente ilustrativo el argumento de Marx en cuanto a porqué la emancipación de la religión y la emancipación del Estado constituyen formas ilusorias de emancipación. Así también dentro de la emancipación del Estado tiene especial relevancia el argumento crítico de Marx en cuanto a porqué los derechos del hombre y los derechos del ciudadano implican una falsa invocación universalista y un falso sentido de universalidad que tributa al carácter ilusorio de la emancipación política.

En segundo lugar se encuentra la relación entre *enajenación* y *emancipación humana*. Y dentro de tal ámbito se inscriben: a) la *emancipación humana* como *falso negativo* de *Entfremdung*, y b) la *emancipación humana* como *falso positivo* de *Aufhebung der Entfremdung*. En cuanto al primer inciso, este radica en que se ha llegado a considerar que la *emancipación humana* se manifiesta y se realiza en Marx como negación y antítesis de la enajenación, aun cuando en términos epistémicos y prácticos ambas cuestiones remiten a dimensiones socioeconómicas e históricas distintas pero no necesariamente excluyentes. Y en cuanto al segundo inciso, este toma sentido toda vez que se ha llegado a considerar de modo recurrente que allí donde Marx alude a un orden humanamente emancipado, a la sociedad comunista o comunidad de productores libres asociados, lo hace en base a la idea de que serían superadas todas y cada una de las enajenaciones que Marx mismo se encarga de tratar en detalle tanto en los *Manuscritos* de 1844, como en los *Grundrisse* y en el resto de sus textos económicos sobre el funcionamiento del capital.

Cada uno de estos ámbitos relacionales hasta aquí esbozados, su evolución en relación a la problemática emancipatoria y los pares de *falsos positivo* y *falsos negativo* correspondientes en cada caso serán tratados en detalle en los epígrafes siguientes.

2.2. Emancipación humana versus emancipación política

2.2.1. Emancipación de la religión

La perspectiva que sobre la religión, y sobre Dios, sostiene Marx a lo largo de toda su vida adulta contrasta con las muy tempranas referencias en el primero de los párrafos escritos como parte de sus *Reflexiones de un joven a elegir profesión. Trabajo escrito para el examen de bachillerato* en 1837. En aquel texto queda claramente expresada la filiación que por entonces Marx profesaba a la idea de Dios, entendible además por el

ámbito de su ascendencia familiar²³. Al hombre, escribía Marx, “le ha trazado Dios un fin general”, una predeterminación dada en “ennoblecere a la humanidad y ennoblecerse a sí mismo”, sin que ello negase el libre albedrío humano. Dios le habría dado al hombre además el encargo de encontrar los medios para alcanzar tal fin general “dejando que sea él el encargado de elegir el puesto que dentro de la sociedad considera más adecuado para su persona y desde el cual pueda elevarse mejor él mismo y elevar a la sociedad.”²⁴ Por aquel entonces el jovencito Marx también consideraba que “Dios no deja nunca al hombre sin consejo y, aunque hable en voz baja, su voz es siempre segura.”²⁵ Hasta aquí no hay nada original en el argumento del jovencito Karl Heinrich, ni tampoco la pretensión de elaborar una crítica propia²⁶ sobre Dios o sobre la religión.

Cinco años después tras el paso por las universidades de Bonn y Berlín, el distanciamiento de Marx de la fe antes profesada y de la religión sería absoluto e irreversible. La racionalidad kantiana y el ateísmo feuerbachiana serían referentes determinantes en ello. La teología sería vista por Marx como una camisa de fuerza que inhabilita la libertad del teólogo para desempeñar un razonamiento “libre”. Así, en un breve trabajo que apareciera en *Anekdotia* y que escribiera a fines de enero de 1842, Marx al referirse a Lutero como árbitro entre Strauss y Feuerbach²⁷ en el debate sobre el problema del milagro, plantea que Strauss “aborda el problema todavía como teólogo, y, por lo tanto, sin libertad”; en tanto Feuerbach, “que lo aborda el margen de la teología”, lo estaría abordando, a decir de Marx, “libremente”. Strauss que “no sanciona el poder que el milagro atribuye al espíritu como un poder especial distinto del deseo, y Feuerbach que asume que el milagro es la atribución de un deseo natural o humano por la vía sobrenatural. En tal sentido, trayendo a colación una extensa cita de Lutero que versa sobre el pasaje bíblico de Lucas, 7., sobre el despertar de los muertos, Marx

²³ Tal perspectiva está en sintonía con la educación familiar que habría tenido Marx. Por un lado la herencia rabina de su padre y la posterior conversión de éste al luteranismo, y del otro la práctica judía de su madre quien en ningún momento de su vida renunciaría a tal filiación. Así, la asunción de Dios como creador no es extraño en el Marx adolescente a punto de entrar en la universidad.

²⁴ Véase “Reflexiones de un joven a elegir profesión. Trabajo escrito para el examen de bachillerato”, en Carlos Marx, Federico Engels. Obras Fundamentales. Tomo I. *Op. Cit.*, p. 1.

²⁵ *Ibidem*

²⁶ Los textos de esta primera etapa evidencian el interés creciente de un joven por hacerse con las herramientas cognoscitivas que le permitiera lo que él mismo refiriese poco después, en 1837, “buscar la idea en la realidad misma”. En tales inicios Dios no era más que una apelación de fe en la que Marx no se había detenido siquiera a cuestionar. Véase *Ibidem.*, p. 10

²⁷ Feuerbach afirmaría que “Ninguna doctrina religiosa se opone más, y además a conciencia, al entendimiento, al sentimiento humanos, como la luterana.” Véase la crítica de Feuerbach a Lutero en *Escritos en torno a la esencia del cristianismo*. Tecnos. Madrid, 2001., p. 3.

irónicamente sugiere que en ello se halla “la apología de toda la obra de Feuerbach”, e increpa la fe cristiana del modo que sigue:

“¿No os da *vergüenza*, ¡oh, cristianos, nobles y vulgares, sabios e ignorantes cristianos!, no os da *vergüenza* que tenga que ser un anticristo quien os muestre la esencia del *cristianismo* en su verdadera y desembozada faz?”²⁸

De modo que a criterio de Marx si los cristianos quisiesen llegar a la *verdad* y a la *libertad*, tendrían necesariamente que pasar por el «arroyo de fuego»²⁹ de la argumentación atea de Feuerbach, quien sería a decir de Marx el purgatorio de su tiempo³⁰. La crítica teológica necesariamente habría de pasar por el filtro de la crítica feuerbachiana al cristianismo, una crítica articulada desde un fundamento antropológico. Feuerbach en *La esencia del cristianismo* [*Das Wesen des Christentums*, 1841] pormenoriza que la verdadera esencia de la religión es antropológica y no teológica, la esencia teológica es una falsa esencia para Feuerbach y también lo es para Marx. En el cristianismo en particular la encarnación de Dios en el cuerpo humano de Cristo materializa esa pretensión, siendo Dios una especie de compendio de todas las cualidades humanas³¹, con lo cual el ser humano enajena su esencia, su deseo de omnipotencia, y sus necesidades humanas en la figura de lo divino. Es a fin de cuentas una enajenación que escapa al plano de lo teológico para situarse y operar estrictamente desde el ámbito de lo antropológico.

Esta perspectiva feuerbachiana articularía buena parte del discurso crítico de Marx sobre la religión. En *Sobre la cuestión judía* [*Zur Judenfrage*, 1843] publicado en los *Anuarios francoalemanes* [*Deutsch-Französische Jahrbücher*] en 1844 en París, Marx apunta que la crítica a la idea de cómo Dios es leído por cristianos, judíos o ateos no aportaría argumento relevante alguno a la discusión sobre la emancipación humana. Tanto judíos como cristianos, más allá de la emancipación política pretendida o rechazada por unos o por otros, tendrían en común el mismo problema o impedimento para pensar y procurar alcanzar la emancipación humana: la religión como forma de consciencia «extraviada».

A lo largo de toda su obra posterior Marx deja clara su implacable postura crítica a la religión como fenómeno de «consciencia extraviada» que no se limita a los planos de la

²⁸ Karl Marx, “Lutero como árbitro entre Strauss y Feuerbach”, en Carlos Marx, Federico Engels. *Obras Fundamentales*. Tomo I. *Op. Cit.*, p. 148.

²⁹ Marx se vale del juego de palabras contenido en el propio apellido de *Feuerbach*. En alemán *Feuer* significa *fuego*, y *Bach* significa *arroyo*.

³⁰ *Ibidem.*, p. 148.

³¹ Véase la sintética referencia a ello de R. Garaventa. En Franco Volpi. *Enciclopedia de obras de filosofía*. Volumen 1. Herder. Barcelona., 2005., p. 686.

consciencia sino que Marx examinaría la materialidad histórica y antropológica del fenómeno religioso como fenómeno socioeconómico³² y no como mero problema teológico. No obstante, en ningún momento de su obra³³ Marx llega a tratar de manera directa el problema de Dios, ni desplegaría su crítica en relación a cuestiones teológicas³⁴. Marx directamente parte del presupuesto³⁵ de la inexistencia de Dios, lo da por sentado asumiéndolo como una cuestión ya superada y no se detiene ni se interesa por fundamentar su ateísmo. Apenas tres años antes de publicar *Zur Judenfrage*, en las Notas al fragmento del Apéndice A de su Tesis doctoral en 1841, Marx había sellado lo que sería su criterio en cuanto a la discusión sobre la existencia o no de Dios afirmando que “las pruebas de la existencia de Dios no son más que *vacuas tautologías*”³⁶. Para él todas las pruebas de la existencia de Dios serían no otra cosa que “pruebas de su *no existencia, refutaciones* de todas las ideas de un dios”³⁷. Se refiere a ello en términos similares a como Feuerbach lo había hecho en *La esencia del cristianismo* [*Das Wesen des Christentums*, 1841] al referirse a las pruebas de la existencia de Dios y considerar que las mismas contradicen en su forma demostrativa la

³² Un extracto antológico sobre las referencias de Marx a la problemática religiosa a lo largo de toda su obra se halla en Karl Marx, Friedrich Engels. *Sobre la religión*. Ediciones Sígueme. Salamanca, 1976. Los extractos de los textos antologados evidencian que Marx no se limitaría a considerar la religión como fenómeno propio del extravío de la conciencia humana, sino que lo incorpora como parte de su crítica al modo de producción capitalista y al desarrollo económico a lo largo de la historia. La usura, la propiedad o las relaciones con el poder del Estado serían dimensiones muy terrenales del fenómeno religioso que Marx analizaría como parte de su crítica.

³³ Se ignora si en algún trabajo de los que se confirman como perdidos pudo Marx haber tratado alguna cuestión teológica, pero en toda la obra conocida y publicada no dedica espacio a ello.

³⁴ La subjetividad de las representaciones simbólicas humanas está condicionada por la propia contextualidad sociohistórica de la cultura que se trate, en la que la asignación de significados y su valor simbólico estará en relación a condicionantes históricas y no sujeta a verdades universales intangibles. La idea de la representación de Dios y su representación no operaría de modo diferente a como lo hacen otros procesos simbólicos y de asociación de significados. “Si nos presentamos con papel-moneda en un país en el que no se le conoce, —ejemplifica Marx— todo el mundo se echará a reír ante su representación subjetiva. Si llevo con mis dioses a otro país donde rigen otros dioses, se probará que me dejo llevar de imaginaciones y abstracciones. Y con razón. Quien presentara a los viejos griegos un dios giratorio habría aportado con ello la prueba de la inexistencia de este dios, ya que para los griegos no existía. Lo que un determinado país es para determinados dioses del extranjero ése es el país de la razón para Dios en general: un país en el que termina su existencia.” En “Notas al fragmento del Apéndice A. La Tesis doctoral”. En *Carlos Marx, Federico Engels. Obras Fundamentales. Tomo I. Op. Cit.*, p. 70.

³⁵ Tal y como comenta J. Díaz Murrugarren “Marx no ha elaborado nunca, de modo explícito y sistemático, una teoría atea, quiero decir, una negación lógicamente estructurada de Dios. Para el marxismo una visión atea del mundo era algo de por sí natural y evidente. Dios no es problema para Marx. La inexistencia de Dios no es objeto de discusión, sino presupuesto del que la teoría marxista arranca.” Véase J. Díaz Murrugarren al referirse a “La religión como alienación” en *La religión y los maestros de la sospecha..* Editorial San Esteban, Salamanca, 1989, pp. 28-29.

³⁶ Véase “Notas al fragmento del Apéndice A. La Tesis doctoral”. En *Carlos Marx, Federico Engels. Obras Fundamentales. Tomo I. Op. Cit.*, p. 69.

³⁷ *Ibidem*.

esencia de la religión pues la prueba sólo quiere demostrar que la religión tiene razón³⁸. Y Marx apelando a la razón asume que las pruebas “reales” de la existencia de Dios deberían plantear precisamente lo contrario de lo que usualmente plantean.

“Las pruebas reales deberían decir lo contrario: «Dios existe porque la naturaleza se haya mal organizada». «Dios existe porque existe un mundo irracional». «Dios existe porque no existe el pensamiento». Ahora bien ¿qué significaría esto si no decir que *si el mundo es irracional, Dios existe para quien, por tanto, es él mismo irracional? ¿O que la sinrazón es la existencia de Dios?*”³⁹

Más allá de tal afirmación el problema para Marx no radica en la dimensión teológica sino en la dimensión secular de la práctica religiosa. De modo que en tal sentido el ateísmo de Marx no tiene pretensiones anti-teológicas, o tal y como señala Denys Turner: “Marx’s atheism is not anti- but posttheistic. It is therefore posttheistic”⁴⁰. En su crítica a la religión entonces Marx incluirá otras problemáticas asociadas a la secularidad del fenómeno religioso no vislumbradas por Feuerbach ni por Bauer.

En *Sobre la cuestión judía*, Marx despliega una contundente crítica a Bruno Bauer⁴¹ a propósito de un tema que ya por entonces resultaba álgido en Alemania tanto desde lo filosófico y lo teológico, como desde los ámbitos de lo socioeconómico y lo político⁴². Así, en una de las cartas a Ruge, desde Kreuznacht en septiembre de 1843, Marx apunta que no podían negar una doble constatación: que la religión por un lado y que la política por el otro eran los dos ejes sobre los que los alemanes centraban la máxima atención en su tiempo⁴³. Tomando como base el texto de Bruno Bauer, *Cuestión judía [Die Judenfrage, 1843]* sobre la problemática de la emancipación del judío en Alemania, Marx despliega su argumento crítico en relación, entre otras cuestiones, al porqué la

³⁸ Ludwig Feuerbach. *La esencia del cristianismo*. Editorial Trotta. Madrid. 1995., p. 244.

³⁹ *Ibidem.*, p. 70.

⁴⁰ Denys Turner. “Religion: illusion and liberation.” En Terrel Carver (Editor). *The Cambridge companion to Marx*. Cambridge University Press. 2006., p. 337.

⁴¹ Bauer había sido discípulo de Hegel –quien incluso en algún momento había premiado al joven Bauer por su crítica a Kant–, y vendría a integrar algo así como la derecha del pensamiento hegeliano, contrastado con la militancia posterior que Marx tendría en los Hegelianos de izquierda. Marx, que en la práctica ya de hecho confrontaba la postura de quien habría sido en su momento también su maestro, no tardó en confrontar a Bauer. *Sobre la cuestión judía* es uno de esos puntos del despegue de esta crítica.

⁴² Tal coyuntura estaría en la génesis de lo que poco menos de un siglo después transitaría por un lamentable trance en los tiempos del III Reich. En tal sentido una oportuna descripción de aquel contexto complejo en el que Marx con 26 años en 1844 publica su texto sobre la cuestión judía en Alemania, es la que realiza Jonathan Wolff, quien señala que: “En 1816 se habían aprobado en Prusia unas leyes que otorgaban a los judíos muchos menos derechos que a los cristianos. El propio padre de Marx, Heinrich, por ejemplo, se convirtió al cristianismo un año después de que las leyes contra los judíos le impidieran seguir siendo judío y ejercer al mismo tiempo la abogacía. En 1843 el Parlamento renano había votado a favor de la emancipación judía, pero el rey finalmente vetó la propuesta de la ley. De ahí que la cuestión judía fuera objeto de un intenso debate entre los liberales e intelectuales de Prusia.” Véase Jonathan Wolff, [An Introduction to Political Philosophy, 1996] (Traducción de Joan Vergés Gifra). *Filosofía Política. Una introducción*. Ariel. Barcelona 2001., p. 158.

⁴³ Karl Marx; Friedrich Engels. *Sobre la religión*. Ediciones Sígueme. Salamanca. 1974., p. 429.

emancipación de la religión del Estado sería una forma específica de emancipación política pero que no dejaría de ser una «emancipación ilusoria».

La crítica a Bauer⁴⁴ en relación a ello ocupa diferentes dimensiones de la problemática política de la religión. Para Bauer la emancipación del judío en Alemania estaría condicionada al hecho de que el judío renunciase a su religión y aspirase a convertirse en ciudadano de un Estado laico que respetase y reconociese el derecho privado de profesión religiosa, entretanto la religión pasa de ser un asunto público a ser reconocida como un mero asunto privado. Al quedar relegada al ámbito de lo privado y habiendo renunciado el Estado a oficializar la religión a nivel de Estado, entonces el judío en su condición de ciudadano podría aspirar como cualquier otro ciudadano a la emancipación política a través de la mediación del Estado independientemente de su fe religiosa. En tal caso la emancipación política del judío al ser reconocido en el ámbito de lo público como ciudadano pleno de derechos en un estado laico, no implicaría la superación de la enajenación religiosa pues su religión se seguiría profesando en el ámbito privado, lo cual seguiría siendo una limitación para la emancipación humana.

El Estado cristiano adopta para Marx un comportamiento político hacia la religión y un comportamiento religioso hacia la política, y es preciso a su modo de ver superar ambas limitaciones. El comportamiento político hacia la religión radica en reconocer la religión y equipararla al interés general oficializándola como religión de Estado, a la vez que el comportamiento religioso de la política implica la sacralización de la gestión del Estado en nombre del derecho público como sinónimo del interés general. En ambos casos se produce una ilusoria identificación entre apariencia y la realidad. La resolución de tal cuestión trasciende el ámbito de lo religioso para operar en el ámbito de lo secular. Marx apuesta por no convertir los problemas seculares en problemas religiosos y asume que el problema de la relación entre la *emancipación política y la religión* sería “*el problema de la relación entre la emancipación política y la emancipación*

⁴⁴ Marx no escatima fuertes calificativos para referirse a Bauer, incluso en otros textos como en el que después sería su Prólogo a los *Manuscritos de París* de 1844, denominándole “recensor inepto” que habría tratado de disimular “su completa insipiente y pobreza mental”, pendiente aún de “dar la primera prueba de que tiene algo que decir” aparte de asuntos de familia. Le acusa incluso de abandono cobarde de ideas que antes defendía, y que claudica ante la duda generada por descubrimientos de otros. Le acusa también de apropiarse de ciertos descubrimientos feuerbachianos expresándolos como apotegmas propios. En otros textos como *La sagrada familia* o *La ideología alemana*, donde la crítica a Bauer ocupa un espacio relevante, Marx en su diatriba llega irónicamente a llamarle “San Bruno”. El radicalismo teológico de Bauer habría tenido un peso determinante en su expulsión de la cátedra de Teología de la Universidad de Bonn en 1841 cuando por entonces tenía una buena relación con su discípulo Marx. Tal expulsión pudo haber implicado el cierre de las puertas al posible sendero académico por el que Marx podría o quizá habría aspirado encarrilarse.

humana”⁴⁵. La crítica, por tanto no la dirige a la debilidad religiosa del Estado político sino que considera prioritario criticar al Estado político mismo en su estructura *secular*, *prescindiendo* de las debilidades religiosas⁴⁶.

El fundamento de la crítica irreligiosa para Marx es que el hombre hace la religión y no al revés, de modo que la emancipación de la religión no queda en el mero ámbito de lo religioso. La fuente de la religión para Marx, así también como para Feuerbach, se encuentra en las ataduras seculares y no en cuestiones teológicas o divinas, unas ataduras seculares que trascienden y condicionan la existencia religiosa del individuo religioso. Los judíos, en este caso, exigiendo una emancipación especial en calidad de su condición de judíos son, a decir de Marx, unos *egoístas*. Pues la propia condición usurera del judío contiene la limitación de su propia emancipación más allá de la emancipación política del Estado. La emancipación del judío como ser humano trasciende para Marx ya no solo la renuncia a la religión y la superación de la enajenación religiosa, sino la propia renuncia a unos mecanismos de subsistencia basados en la usura, en las que el dinero vendría a ser a criterio de Marx el dios secular de la existencia práctica del judío. Y Marx advierte en ello una problemática que trasciende la propia problemática de la emancipación política del judío en Alemania, pues emanciparse de la *usura* y el *dinero*, sería emanciparse del judaísmo práctico, real, a criterio de Marx “sería la autoemancipación de nuestra época”.⁴⁷

La emancipación del judío y su crítica opera también como crítica a la emancipación del cristiano. Tal y como afirma Marx, el cristianismo ha brotado del judaísmo y se ha disuelto nuevamente en él. Para Marx el cristianismo desde el primer momento sería el judío teologizante, en tanto “el judío es, en cambio, el cristiano práctico, que se ha vuelto de nuevo judío”⁴⁸.

La cuestión clave está en que aun cuando el judío pueda emanciparse políticamente y sea efectivamente reconocido como ciudadano del Estado independientemente de su derecho privado a ser o no religioso, el hecho mismo de aspirar a ser reconocido como ciudadano y de ese modo emanciparse políticamente constata la limitación de su aspiración emancipatoria. Si la sociedad burguesa no ha podido convencer al judío de la

⁴⁵ En Carlos Marx, Federico Engels. *Obras Fundamentales*. Tomo I. *Op. Cit.*, p. 468.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ *Ibidem.*, p. 485. Acotamos que en su original el término empleado por Marx fue *Selbstemanzipation*, Véase la referencia original: “realen Judentum wäre die Selbstemanzipation unsrer Zeit”. En Karl Marx, Friedrich Engels *Werke*. Dietz Verlag Berlin. 1981. Band I., p. 372.

⁴⁸ *Ibidem.*, p. 489.

irrealidad de su esencia *religiosa*, es a criterio de Marx “sencillamente, porque en la sociedad burguesa se realiza y se ha realizado ya de un modo general la esencia real del judío.”⁴⁹ El problema de la emancipación del judío y su capacidad para emanciparse estaría dado para Marx en la actitud del judaísmo ante la emancipación del mundo de la esclavitud impuesta por el desarrollo de la sociedad burguesa. Pero esto último estaría en sintonía con la propia actitud secular del judaísmo, no el judío sabático o su dimensión teológica, sino con el judío de todos los días⁵⁰ regido por su necesidad práctica. Y la necesidad práctica del judío a criterio de Marx no es otra que la misma que rige como principio a la sociedad burguesa, o sea, el egoísmo. La sociedad burguesa engendra ella misma en sus propias entrañas al judío práctico, al individuo egoísta.⁵¹

Emancipar la religión del Estado y emanciparse políticamente de la religión al ser reconocido el individuo religioso como ciudadano del Estado, no implica entonces en ningún sentido la superación de egoísmo porque el mismo es esencial a una condición y otra, tanto al Estado burgués como al individuo religioso. La escisión del hombre en ciudadano y judío, en ciudadano y protestante, en ciudadano y hombre religioso, no es para Marx una *mentira* urdida *contra* la ciudadanía sino que es la *emancipación política misma*. No es una evasión de la emancipación política sino que es el modo político de emanciparse de la religión⁵².

Ahora bien, el hecho de emanciparse políticamente de la religión, o sea que el Estado renuncie a una religión oficial y que reconociese y asumiese una heterogeneidad confesional es para Marx no solo la emancipación política misma de la religión del Estado y lo máximo que puede esperarse de la emancipación política de la religión, sino que es también la emancipación a la cual en la práctica podría aspirar el judío o el individuo religioso que no renunciase a su religión.

“Emancipar *políticamente* al judío, al cristiano, al hombre *religioso* en general, —señala Marx— es *emancipar al* Estado del judaísmo, del cristianismo y, en general, de la *religión* (...) El Estado se emancipa de la religión al emanciparse de la *religión de Estado*; es decir, cuando el Estado como tal no profesa religión alguna y se profesa a sí mismo como Estado. La emancipación *política* con respecto a la religión no es la emancipación de la religión total y exenta de contradicciones de la religión misma, porque la emancipación política no es el modo total y exento de contradicciones de la emancipación *humana*.”⁵³

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ *Ibidem.*, p. 485.

⁵¹ *Ibidem.*, p. 487.

⁵² *Ibidem.*, p. 472.

⁵³ *Ibidem.*, p. 468.

La emancipación de la religión sería un importante paso en el camino de la emancipación política⁵⁴, la cuestión seguiría siendo una vez ya alcanzada la emancipación política cómo se comporta ésta hacia la religión, y Marx toma por caso algunos Estados libres de Norteamérica y la experiencia del constitucionalismo francés reciente para afirmar que incluso allí donde se ha conseguido la emancipación política la religión no solo continúa existiendo sino que continúa teniendo una existencia lozana y vital⁵⁵. De manera que la emancipación del Estado con respecto a la religión no significa para Marx la emancipación del hombre real con respecto a la religión⁵⁶, a la vez que la enajenación religiosa continuaría determinando la vida privada de los individuos que como ciudadanos forman el Estado. El Estado puede haberse emancipado de la religión y no dejaría de ser un estado políticamente emancipado aun cuando la religiosidad de la *gran mayoría* de los ciudadanos continuase operando en el ámbito de lo puramente *privado*⁵⁷.

El Estado puede llegar a liberar de la religión, como puede haberse liberado en los estados de Estados Unidos de Norteamérica. En 1843 Delaware, Pennsylvania, New York, New Hampshire, etc., eran estados libres con sus respectivas leyes y una constitución común que había sido firmada en Philadelphia para todos los estados de la Unión. La emancipación política de tales estados implicó la emancipación de la religión del Estado, aunque la religión continuó existiendo en el ámbito privado de sus ciudadanos. En tal experiencia histórica Marx constata que la existencia de la religión no contradice la perfección del Estado y su funcionamiento.

En el Estado libre el comportamiento del Estado hacia la religión solo es el comportamiento hacia la religión de los hombres que forman el Estado. De donde se sigue que el hombre se libera *a través del Estado*, se libera políticamente. La religión estaría relegada en estos casos al mero plano de la consciencia individual, como derecho privado, y no en el ámbito del derecho público. Aun así el individuo no sería un ser humano emancipado, no alcanzaría con su emancipación política la emancipación humana en sentido general. El límite de la emancipación política con relación a la emancipación de la religión se manifiesta a criterio de Marx, enseguida en el hecho de

⁵⁴ Fernández Buey destaca precisamente que para Marx la emancipación política, aun cuando es no sea la última forma de emancipación humana, representa comparativamente un importante paso de avance con relación al actual orden del mundo al que Marx se refiere. Véase Francisco Fernández Buey. *Marx sin ismos*. El Viejo Topo, Barcelona, 1999., p. 77.

⁵⁵ En Carlos Marx, Federico Engels. *Obras Fundamentales*. Tomo I. *Op. Cit.*, p. 468.

⁵⁶ *Ibidem.*, p. 476.

⁵⁷ *Ibidem.*, p. 469.

que el Estado puede liberarse de una traba, tal y como es el carácter enajenante de la religión y su efecto cuando funciona como religión de Estado, “sin que el hombre se libere realmente de ella”, o sea que “el Estado puede ser un Estado libre sin que el hombre sea un hombre libre”⁵⁸.

Para Marx el hombre se emancipa *políticamente* de la religión cuando la destierra del derecho público al derecho privado. La religión ha dejado de ser a criterio de Marx el espíritu del *Estado* para convertirse en el espíritu de la *sociedad burguesa* cuyo espíritu es el *bellum ómnium contra omnes*, donde el ser humano, “aunque sea de un modo limitado, bajo una forma especial y dentro de una esfera especial— se comporta como ser genérico, en comunidad con otros hombres, sin embargo tal esencia no es ya “la esencia de la *comunidad*, sino la esencia de la *diferencia*.”⁵⁹

Sobre este asunto se referiría Marx también en la introducción a su crítica de la filosofía del derecho de Hegel en 1844, donde afirma que “La miseria *religiosa* es, por una parte, la *expresión* de la miseria real y, por otra, la *protesta* contra la miseria real”⁶⁰. También considera la religión como una especie de suspiro o queja de la criatura agobiada o afligida, pero eso y no por ello una posibilidad redentora real, “el estado alma de un mundo desalmado, porque es el espíritu de los estados del alma carentes de espíritu”⁶¹, o en otras palabras, el espíritu de un mundo sin espíritu. Y es aquí donde continúa con su muy conocida sentencia de que “es el *opio* del pueblo”⁶² [*Sie ist Opium des Volks*⁶³].

Con lo anterior Marx equipara el poder enajenante de la religión con los efectos narcóticos del opio, y reafirma su convicción de que aun cuando el ciudadano se emancipe políticamente de la religión por medio de la renuncia del Estado a sostener una religión oficial de Estado, y aun cuando la religión pasase del ámbito del derecho público al derecho privado, el hecho mismo de la profesión de fe religiosa condicionaría a criterio de Marx los límites de la emancipación, pues la máxima aspiración emancipatoria posible del individuo privado quedaría restringida a los límites de la mera emancipación política al no librarse de la enajenación religiosa.

⁵⁸ *Ibidem.*, p. 468.

⁵⁹ *Ibidem.*, p. 471.

⁶⁰ *Ibidem.*, p. 491.

⁶¹ *Ibidem.*

⁶² *Ibidem.*

⁶³ Para la referencia de la expresión original, véase Karl Marx, Friedrich Engels *Werke*. Dietz Verlag Berlin. 1981. Band I., p. 378.

Ahora bien, la enajenación religiosa como fenómeno, tal y como se ha dicho, trasciende el ámbito teológico y opera desde lo secular. La dimensión secular de la problemática religiosa sería retomada por Marx en varios momentos de su obra posterior. En el capítulo inédito de *El Capital*, Libro I, capítulo VI, por ejemplo, Marx establece una analogía entre la dominación capitalista sobre el obrero y la dominación de la religión sobre el ser humano. Algo que ya en su crítica a Bauer había apuntado al referirse a la usura y al dinero como dios secular de los judíos. Así también se refiere a la dominación capitalista sobre el obrero como la “dominación de la cosa sobre el hombre, la del trabajo muerto sobre el trabajo vivo, la del producto sobre el productor, ya que las mercancías se convierten en medios de dominación sobre los obreros” aun cuando los obreros son los productores mismos de las mercancías que terminan dominándolo. La religión es un producto humano y no divino pero termina dominando, sometiendo, enajenando al ser humano religioso. Y en ello a criterio de Marx se estaría dando “exactamente la misma relación que en el terreno ideológico se presenta en la religión: la conversión del sujeto en el objeto y viceversa.”⁶⁴

También al referirse al fetichismo de la mercancía, en el libro I de *El Capital*, Marx advierte que el mundo religioso no es más que el reflejo del mundo real, y que los mecanismos seculares desde los que opera el fenómeno religioso tienen en común con el funcionamiento del capitalismo, además, la abstracción del hombre real. Así señala:

“Para una sociedad de productores de mercancías, cuya relación social general de producción consiste en comportarse frente a sus productos como ante mercancías, o sea valores, y en relacionar entre sí sus trabajos privados, bajo esta forma de cosas, como trabajo humano indiferenciado, la forma de religión más adecuada es el cristianismo, con su culto del hombre abstracto, y sobre todo en su desenvolvimiento burgués, en el protestantismo, deísmo, etc.”⁶⁵

La emancipación de la religión, por tanto, como forma de emancipación política opera para Marx como una forma de emancipación ilusoria y como limitación de la emancipación humana posible. Sería preciso acabar con la esencia empírica del judaísmo, que no es teológica y que está dada en la secularidad de la usura y de su dios secular el *dinero*. Tal dimensión práctica no es exclusiva del religioso judaico sino que está en la base del funcionamiento concreto del capitalismo. *Emancipar socialmente al judío equivale a emancipar del judaísmo a la sociedad*, diría Marx; o sea: superar el conflicto entre la esencia individual sensible y la existencia genérica⁶⁶ del ser humano.

⁶⁴ Karl. Marx. *El Capital. Libro I, Capítulo VI. Inédito*. Siglo XXI Editores [traducción y notas de Pedro Scaron]. México, 2009., p. 19.

⁶⁵ Karl Marx. *El Capital*. [Traducción de Pedro Scaron]. Tomo 1. Volumen 1., p. 96.

⁶⁶ En Carlos Marx, Federico Engels. *Obras Fundamentales*. Tomo I. *Op. cit.*, p. 490.

Y más allá de la reivindicación judía, incluso la superación de la enajenación religiosa no implicaría tampoco la expresión consumada de la emancipación humana, sería preciso por tanto, aun cuando no fuese de naturaleza religiosa, la superación del referido *cultus* del hombre abstracto.

2.2.2. Emancipación del Estado

Para Marx la imagen conceptual del Estado moderno solo es posible porque el propio Estado moderno o bien se abstrae del hombre *real* o bien satisface al hombre *real* de un modo puramente imaginario. Es lo que fundamenta en la “Introducción” a la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* en 1844⁶⁷ y es uno de los presupuestos sobre los cuales articula su idea de la necesaria emancipación del Estado. A criterio de Marx la abstracción del *Estado como tal* sólo pertenece al Estado moderno, pues la abstracción de la vida privada es sólo un atributo de los tiempos modernos⁶⁸. Y en tal sentido la perspectiva hegeliana sobre el Estado sería precisamente la máxima expresión del derecho del Estado de su tiempo.

La conceptualización hegeliana de las relaciones entre familia, sociedad civil y Estado resultan particularmente ilustrativas de tal abstracción de la vida privada. Para Hegel el Estado es con relación a la familia y a la sociedad civil una “necesidad externa”, y Marx apunta que por “necesidad externa” solo puede entenderse “el que las “leyes” y los “intereses” de la familia y la sociedad tienen que ceder, en caso de conflicto, a las “leyes” y los “intereses” del Estado”, de manera que se hallan supeditados a éste. Si bien los intereses de la familia y la sociedad civil quedan supeditados a los del Estado, la existencia del Estado depende de aquellos a la vez que la voluntad y las leyes del Estado representan una necesidad para la “voluntad” y las “leyes” de la sociedad y la familia”⁶⁹. De modo que se da un vínculo de unidad entre unos y otros, al menos formal y nominalmente. Sin embargo, la “supeditación” y la “dependencia” al Estado de los intereses de la familia y la sociedad civil implican para Marx “cabalmente el lado de la enajenación dentro de la unidad”⁷⁰.

Tal unidad concebida como vínculo real existente entre el *fin último general* del Estado y el *interés particular de los individuos* plantea para Marx una antinomia no resuelta,

⁶⁷ *Ibidem.*, pp. 496-497.

⁶⁸ *Ibidem.*, p. 345.

⁶⁹ *Ibidem.*, p. 320.

⁷⁰ *Ibidem.*

dada al afirmar que los deberes de los individuos hacia el Estado y sus derechos hacia él son idénticos, por ejemplo el derecho de respetar la propiedad coincide con derecho del propietario⁷¹. La relación real entre familia y sociedad civil y Estado es subjetivizada por Hegel, quien a criterio de Marx trata la actividad real como una actividad *interna imaginaria*, a la vez que los sujetos reales son concebidos como cosas *irreales*. La familia y la sociedad civil como factores activos en su relación con el Estado, como parte de la especulación se invierte su relación y se presenta a la inversa. De modo que al subjetivarse tales factores reales se convierten en momentos objetivos *irreales*.⁷²

Marx reconoce que tanto la familia como la sociedad civil son para el Estado una *conditio sine qua non*, son el “material” y la “realidad finita” del Estado que se compone de ellas. Sin embargo, en el discurso hegeliano, que es la expresión más elevada del derecho del Estado de su tiempo, tal *conditio* se invierte y se presenta como obra de una idea subjetiva, distinta del hecho mismo. De modo que el hecho no se concibe como un hecho del cual se parta sino un resultado místico donde la condición pasa a ser lo condicionado, donde lo determinante se convierte en lo determinado, donde el productor es convertido en producto del producto, donde la realidad se torna un mero fenómeno, una mera abstracción. Siendo así, la idea no tiene más contenido que el mero fenómeno⁷³.

En *Sobre la cuestión judía* Marx considera que el Estado político se comporta hacia la sociedad civil tan espiritualmente como el cielo hacia la tierra, de un modo equivalente a cómo se comporta la religión en su contraposición con el mundo profano. O sea, “volviendo a reconocerla, restaurándola y dejándose necesariamente dominar por ella”.

“Allí donde el Estado político ha alcanzado su verdadero desarrollo, el hombre lleva, no sólo en el pensamiento, en la conciencia, sino en la *realidad*, en la vida misma, una doble vida, una celestial y otra terrenal: la vida de la *comunidad política*, en la que se considera como *ser colectivo*, y la vida de la *sociedad civil*, en la que obra como *particular*; ve en los otros hombres medios suyos, se degrada a sí mismo como medio de los otros y se convierte en juguete de poderes extraños.”⁷⁴

He aquí entonces se perfila que la *esencia genérica* del individuo real queda enajenada en tanto se establece una ilusoria identidad entre *comunidad política* y *ser colectivo*. Aquello que es concebido como *comunidad política* no es otra cosa que una abstracción, la cual en su dimensión práctica viene a ser ejercicio del interés y voluntad de la clase que administra el poder del Estado. Considerar que la *esencia genérica* del

⁷¹ *Ibidem*.

⁷² *Ibidem.*, p. 322.

⁷³ *Ibidem.*, p. 323.

⁷⁴ *Ibidem.*, p. 470.

ser humano se realiza a través de su representación en el Estado como mediador del interés colectivo, implica para Marx despojarse de su realidad al individuo real:

“El hombre, visto en su *inmediata* realidad, en la sociedad civil, es un ser profano. Aquí, donde ante sí mismo y a los ojos de los otros pasa, por ser un individuo real, es una manifestación *carente de verdad*. Por el contrario, en el Estado, donde el hombre es considerado como un ser genérico, es miembro imaginario de una imaginaria soberanía, se halla despojado de su vida real como individuo y dotado de una generalidad irreal.”⁷⁵

Ahora bien, la idea de que el individuo como ser *particular* se realiza en la *sociedad civil*, es también ilusoria. Por una parte porque al margen de la esfera del Estado las premisas de la vida egoísta se mantienen todas en pie como cualidades propias de la sociedad civil⁷⁶. Es precisamente en el ámbito de la sociedad civil donde figuran y se dan como condición los intereses privados. Y por otra, porque tales intereses privados no serían realizables sin su representación por medio del Estado en el *interés común*. El Estado político pleno sería entonces aquel que por su esencia es la *vida genérica* del hombre dada *por oposición* a su vida material. O sea, para que el individuo realice su *esencia genérica* ha de trascender su egoísmo como individuo en la sociedad civil para realizarse como *comunidad* en su condición de sujeto político representado en el Estado. Identificar *esencia genérica* del ser humano y *esencia* del Estado, no obstante, es solo posible por medio de una identidad ilusoria que se abstrae tanto del sujeto real como del verdadero carácter del Estado.

El Estado se presenta como *garante* del interés general, y en tanto *garante* del interés general sería *garante* del interés particular. Su garantía es la ley. Sin embargo, en *La ideología alemana* en 1845, Marx especifica que el Estado es la forma bajo la cual los individuos de una clase dominante hacen valer sus intereses comunes. De modo que el Estado sería la forma institucionalizada y legitimada desde la cual la clase en el poder impone su voluntad en nombre del interés general de la sociedad civil, siendo la consumación de una forma política de dominación. El carácter “mediador” del Estado al que se refiere Hegel es una abstracción, y en tanto ello es también un mecanismo ilusorio de representación del interés individual. La idea de que la ley se basa en la voluntad general representada en el Estado funciona en la práctica como una ilusión desgajada de su base real, que “reduce el derecho, a su vez, a la ley”⁷⁷.

En relación a tal idea Marx en 1852 ejemplifica en *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte* cómo en el parlamento “la nación elevaba su voluntad general a la ley, es

⁷⁵ *Ibidem.*, p. 470.

⁷⁶ *Ibidem.*

⁷⁷ Carlos Marx, Federico Engels. *La ideología alemana. Op. Cit.*, p. 72.

decir, elevaba la ley de la clase dominante a su voluntad general”⁷⁸. Lo cual implica que toda voluntad propia abdique y se someta a los dictados de la autoridad de un poder extraño legitimado en nombre del interés común.

“Cada interés *común* (*gemeinsame*) se desglosaba inmediatamente de la sociedad, se contraponía a ésta como interés superior, *general* (*allgemeines*), se sustraía a la propia iniciativa de los individuos de la sociedad y se convertía en objeto de la actividad del Gobierno, desde el puente, la escuela y los bienes comunales de un municipio rural cualquiera, hasta los ferrocarriles, la riqueza nacional y las universidades de Francia.”⁷⁹

La investigación de Marx sobre el Estado moderno le llevaría a afirmar en 1859 en el *Prólogo a la Contribución a la Crítica de la Economía Política*, que las relaciones jurídicas tal y como sucede con las formas de Estado no tienen una evolución intrínseca por sí mismas ni tampoco se explican por la llamada evolución general del espíritu humano, “sino que, por el contrario, radican en las condiciones materiales de vida”⁸⁰. Las leyes como resultado del ejercicio legislativo de Estado, aun cuando son una abstracción en toda regla, rigen de modo determinante la vida y las relaciones reales de los individuos reales. Son una abstracción que pesa sobre la vida real y que se formulan en teoría en base a tal dimensión de la realidad.

La irrealidad del Estado como representación del interés general encuentra en la experiencia histórica “moderna” casos en los que se constata de modo práctico y tangible cuán *ilusoria* es tal *representación*. Así, en el ya citado texto 1852, Marx caracteriza cómo el poder ejecutivo con su inmensa organización burocrática y militar y con su compleja y artificiosa maquinaria de Estado sería un “espantoso organismo parasitario que se ciñe como una red al cuerpo de la sociedad francesa y le taponan todos los poros”⁸¹. Como parte de tal análisis Marx puntualiza que el ejecutivo bonapartista se componía de “un ejército de funcionarios que suma medio millón de hombres, junto a un ejército de otro medio millón”. Tal maquinaria como parte del aparato del Estado lo que haría sería, contrario a lo que la idea abstracta de la mediación plantea, conservar los privilegios de las clases que integraron tal ejecutivo. Así puntualiza Marx que:

“Los privilegios señoriales de los terratenientes y de las ciudades se convirtieron en otros tantos atributos del Poder del Estado, los dignatarios feudales en funcionarios retribuidos y el abigarrado mapa-muestrario de las soberanías medievales en pugna en el plan reglamentado de un poder estatal cuya labor está dividida y centralizada como en una fábrica”.⁸²

⁷⁸ Karl Marx. *El Manifiesto Comunista y otros ensayos*. Sarpe. Madrid. 1983., pp. 197-198.

⁷⁹ *Ibidem.*, p. 199.

⁸⁰ *Ibidem.*, p. 214.

⁸¹ *Ibidem.*, p. 198.

⁸² *Ibidem.*, p. 198.

Ahora bien, cabría preguntarse si reformulando el Estado y librándolo de tales “vicios” podría aspirarse a que el individuo, la familia y la sociedad civil, se emancipen. O si tales “vicios” del Estado bonapartista en proporciones variables son en sí mismos constitutivos de la esencia del Estado. La respuesta a ello se halla en el propio análisis histórico que realiza Marx del caso francés. Así señala que:

“La primera revolución francesa, con su misión de romper todos los poderes particulares locales, territoriales, municipales y provinciales, para crear la unidad civil de la nación, tenía necesariamente que desarrollar lo que la monarquía absoluta había iniciado; la centralización; pero al mismo tiempo amplió el volumen, las atribuciones y el número de servidores del poder del Gobierno.”⁸³

Napoleón Bonaparte, tal y como Marx apunta, perfeccionó esta máquina de Estado, y sería precisamente lo que harían hasta entonces todas las revoluciones en Francia. La revolución política disuelve la vida burguesa en sus partes integrantes, sin revolucionar estas mismas partes ni someterlas a crítica, señala Marx en *Sobre la cuestión judía*⁸⁴. Y como resultado de tales revoluciones, tal y como Marx apunta en *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, “los partidos que luchaban alternativamente por la dominación, consideraban la toma de posesión de este inmenso edificio del Estado como el botín principal del vencedor.”⁸⁵ Sin embargo, muy a pesar de lo anterior, Marx reconoce en la conquista del poder político del Estado una necesidad y una herramienta emancipatoria. Dentro de los textos en los que Marx se refiere a ello se encuentran en lo fundamental *Miseria de la filosofía* en 1847, *El Manifiesto del partido comunista* en 1848 y la *Crítica al Programa de Gotha* en 1875. Los apuntes finales en el primero con relación a los últimos dos resultan contrastantes.

En el último apartado de *Miseria de la filosofía*, Marx tajantemente afirma que después de la caída de la antigua sociedad no habrá una nueva dominación de clase que se resuman en un nuevo poder político, sino que “no habrá ya poder político propiamente dicho, puesto que el poder político es precisamente el resumen oficial del antagonismo en la sociedad civil”⁸⁶. Sin embargo, apenas un año después de haber afirmado esto, en el *Manifiesto del partido comunista* presentaría el control del poder político del Estado como una *conditio sine qua non* para la emancipación política de proletariado y afirma que el primer paso de la revolución obrera sería “la elevación del proletariado a clase dominante, la conquista de la democracia”⁸⁷. A diferencia de las revoluciones donde “el

⁸³ *Ibidem.*, p. 199.

⁸⁴ Carlos Marx, Federico Engels. *Obras Fundamentales*. Tomo I. *Op. cit.*, p. 483.

⁸⁵ Karl Marx. *El Manifiesto Comunista y otros ensayos*. *Op. Cit.*, p. 199.

⁸⁶ Karl Marx. *Miseria de la filosofía*. Ediciones Folio, S.A. Madrid, 2002., p. 188.

⁸⁷ Karl Marx. *El Manifiesto Comunista y otros ensayos*. *Op. Cit.*, p. 48.

botín principal del vencedor” es la toma de posesión del «inmenso edificio del Estado», en la llamada *dictadura revolucionaria del proletariado* la conquista del poder político no sería en sí mismo el fin sino el medio para la emancipación social.

“El proletariado se valdrá de su dominación política para ir arrancando gradualmente a la burguesía todo el capital, para centralizar todos los instrumentos de producción en manos del Estado, es decir, del proletariado organizado como clase dominante, y para aumentar con la mayor rapidez posible la suma de las fuerzas productivas.”⁸⁸

Ahora bien, para Marx “la misión del obrero, que se ha librado de la estrecha mentalidad del humilde súbdito, no es, en modo alguno, hacer «libre» al Estado”. Así, en sus “Glosas marginales al programa del Partido Obrero Alemán” en 1875, Marx se pregunta en qué consiste un “Estado Libre”, y afirma que “consiste en convertir al Estado de órgano que está por encima de la sociedad, en un órgano completamente subordinado a ella”⁸⁹. Lo cual supone una inversión del sentido práctico hasta entonces manifiesto el poder del Estado en el sistema político

Marx plantea también que una vez que en el curso del desarrollo histórico hayan desaparecido las diferencias de clase y se haya concentrado toda la producción en manos de los “individuos asociados”, el poder público perderá su carácter político⁹⁰. La condición de la emancipación de la clase trabajadora según afirma Marx en *Miseria de la filosofía*, “es la abolición de todas las clases, del mismo modo que la condición de la emancipación del tercer estado, del orden burgués, fue la abolición de todos los estados y de todos los órdenes”⁹¹. No existiendo clases no existiría el dominio de una clase sobre otra, con lo cual el Estado como órgano al servicio de una clase dominante que impone su voluntad al resto, intrínsecamente perdería su razón de ser.

No obstante lo anterior, Marx se refiere con muy poco detalle a las funciones del Estado en un posible orden de transición a una sociedad comunista⁹², y pudiera ser considerado como un contenido vago en su obra. Lo que si queda claro es que la emancipación social no es esperable hallarla ni realizarla desde la esencia del Estado. Liberar o emancipar al Estado no implica la emancipación social, ni la recuperación de la esencia genérica del individuo en la figura del ciudadano. Como ciudadano su aspiración orbita en el ámbito de los derechos amparados en la condición de «ciudadanía» como abstracción del sujeto real, y como sociedad civil se limita al reconocimiento de su

⁸⁸ *Ibidem*.

⁸⁹ *Ibidem.*, p. 240.

⁹⁰ *Ibidem.*, p. 49.

⁹¹ Karl Marx. *Miseria de la filosofía. Op. Cit.*, p. 188.

⁹² Sobre la sustantividad de esta formulación nos referiremos a lo largo del apartado 3.2. de este trabajo.

interés privado por medio de la abstracción de su realidad. La necesaria emancipación del Estado es a fin de cuentas para Marx la consumación de la emancipación política; pero eso y no otra cosa, una emancipación ilusoria.

2.2.3. Emancipación y *Derechos del Hombre y del Ciudadano*

Una de las cuestiones muy significativas dentro de la argumentación de Marx en cuanto al carácter parcial de la emancipación política, está dado en su crítica de la perspectiva liberal de los «derechos humanos», la cual se inscribe en la relación entre los *derechos del Hombre* y *derechos del ciudadano*. No fue hasta 1843 que en su crítica a Bauer en *Sobre la cuestión judía* Marx aporta una perspectiva propia en cuanto a ello.

Los *derechos del hombre* y los *derechos del ciudadano* en principio habrían de nominar dos ámbitos distintos. Los primeros dados en relación a la condición que compete a todo ser humano por el hecho mismo de su condición de ser *natural*. Y los segundos dados por su competencia en el ámbito de lo político, derechos cívicos determinados en relación a la comunidad política. A partir de la crítica de Marx se puede afirmar que los primeros constituyen un *quid pro quo* de los segundos, o tal y como Marx lo refiere, tales derechos humanos en realidad son otra cosa que *derechos políticos*, los cuales solo pueden ser ejercitados en comunidad con otros seres humanos y no en abstracto.

“Su contenido es la *participación* en la *comunidad* y, concretamente, en la comunidad *política*, en el Estado. Estos derechos humanos entran en la categoría de los *derechos cívicos*.”⁹³

En el tratamiento de tales «derechos humanos» se pudiera distinguir lo que Carlos Eymar apunta como tres facetas en el pensamiento de Marx con relación a ello. Una faceta de un Marx crítico de los derechos humanos⁹⁴, otra que implica una visión funcionalista de los derechos humanos como “instrumento o medio de emancipación que puede ser utilizado por el proletariado”, y una tercera que sitúa a los derechos humanos “como fin utópico que una vez realizada la sociedad comunista haría innecesaria su reivindicación”⁹⁵. También Angelo Papacchini considera que muy a pesar de que en los primeros escritos del joven Marx publicados en prensa se halla una “posición netamente favorable a la teoría de los derechos”⁹⁶, la actitud de Marx hacia los derechos humanos en sentido general oscilaría entre la crítica radical de aquellas

⁹³ Carlos Marx, Federico Engels. *Obras Fundamentales*. Tomo I. *Op. cit.*, p. 477.

⁹⁴ En ello centra Carlos Eymar precisamente su obra *Karl Marx crítico de los derechos humanos*. Tecnos. Madrid. 1987.

⁹⁵ Véase Carlos Eymar. *Op. Cit.*, pp. 171-172.

⁹⁶ Angelo Papacchini. *Filosofía y derechos humanos*. Programa editorial Universidad del Valle. Cali., 2003, p 113.

demandas consideradas como reivindicaciones meramente burguesas y el reconocimiento de tales derechos como un momento importante de la liberación humana. Una ambigüedad que, tal y como apunta Eusebio Fernández García, acompañaría toda la historia del marxismo hasta hoy en lo concerniente a la actitud hacia los derechos humanos.⁹⁷

Habría que puntualizar no obstante, que la referida «ambigüedad» es relativa y queda en gran medida resuelta si se considera que hay pocos indicios en la obra de Marx que permitan afirmar que Marx renunciase después a la perspectiva crítica sobre los derechos del hombre y del ciudadano ya tuviese en 1843 cuando escribe su crítica a Bauer. Los argumentos que Marx maneja en *Sobre la cuestión judía* en cuanto a tales derechos seguiría siendo operativa para obras posteriores, incluso para aquellos textos donde Marx directamente hace referencia al comunismo y a la necesidad de la toma del poder político por parte del proletariado. Tampoco en los textos de su crítica económica se hallan elementos que sugieran un cambio de perspectiva sobre tal cuestión en Marx.

En la modernidad de los tiempos de Marx la nominalidad de unos derechos y otros estaría indisolublemente asociada al amparo de diferentes declaraciones universalistas, constituciones y leyes generales que en su tiempo reconocieron los *derechos del hombre* y los *derechos del ciudadano* desde una perspectiva estrictamente liberal. A decir de Prior Olmos, la tarea de Marx en su crítica a Bauer, sería “elucidar el carácter de la emancipación política en el contexto de las revoluciones burguesas y del pensamiento liberal”.⁹⁸ Y es efectivamente lo que Marx hace con relación a la nominalidad de tales derechos y su crítica.

En *Sobre la cuestión judía* en lo concerniente a los derechos del hombre y del ciudadano, Marx sustenta su análisis en base a diferentes textos franceses de 1791, 1793 y 1795, así como en las declaraciones de Pensilvania y New Hampshire en Estados Unidos de Norteamérica. La muy conocida primera *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* de 1789, sin embargo, no figura dentro de los textos que Marx analiza. La crítica que Marx despliega en cuanto a ello ilustra por qué de manera generalizada tales declaraciones esconden desde su misma formulación una falsa invocación universalista y un falso sentido de universalidad.

⁹⁷ Eusebio Fernández García. *Marxismo, democracia y derechos humanos*. Cuadernos “Bartolomé de las Casas”. 52. Editorial DYKINSON. S.L. Madrid, 2010., p. 52.

⁹⁸ Ángel Prior Olmos. *La Libertad en el Pensamiento de Marx*. Universitat de Valencia / Universidad de Murcia. 1988., p. 36.

En base a la Constitución francesa de 1793 en la cual se declaran como *derechos naturales e imprescriptibles*, la igualdad, la libertad, la seguridad y la propiedad, Marx despliega su crítica. Para su análisis de la libertad como derecho humano, Marx se basa en el artículo 6 de la Declaración de 1791. La libertad es *el derecho de hacer y emprender todo lo que no perjudique a los demás*. Se trata, a decir de Marx, de “la libertad del hombre considerado como un mónada, aislado, replegado sobre sí mismo.”⁹⁹ La crítica de Marx resalta que tal derecho humano a la libertad, tal y como es formulado en el mencionado Artículo 6, “no descansa sobre la unión del hombre con el hombre, sino que se basa, por el contrario, en la separación entre los hombres, el derecho del individuo *aislado*, limitado a sí mismo.”¹⁰⁰

El *privilegio de la creencia religiosa*, tal y como Marx lo concibe, estaría también “expresamente reconocido, ya sea como derecho humano o como corolario del derecho humano de la libertad”¹⁰¹. Para ello Marx ilustra su nominalidad en base al artículo 10 de la *Déclaration des droits de l’homme et du citoyen* de 1791, el artículo 7 de la *Déclaration des droits de l’homme* de 1793, el Artículo 354 de la Constitución francesa de 1795, el Artículo 3 de la Constitution de Pennsylvania y los artículos 5 y 6 de las Constitution de New-Hampshire. Tal y como en tales textos aparece nominado el derecho de culto o la libertad de consciencia, además de lo ya dicho sobre la enajenación religiosa, sería aplicable la crítica que Marx realiza a la libertad como derecho humano en términos liberales, como fundamento del individuo *aislado*, limitado a sí mismo, alienado de su ser genérico.

La explicación práctica del derecho humano a la libertad la encuentra Marx en el llamado derecho humano a la propiedad. Para ello se basa en el Artículo 16 de la Constitución de 1793 en el que se reconoce el derecho del ciudadano a disfrutar y disponer a su antojo o libre arbitrio [*à son gré*], de sus bienes, de sus rentas, de los frutos de su trabajo y de sus actividades. En cuanto a ello Marx señala que es un derecho uso y disfrute “sin preocuparse de los demás hombres, independientemente de la sociedad”, y que es por tanto el derecho del interés personal. La «libertad individual» y el «derecho de la propiedad» constituyen a criterio de Marx los fundamentos de la sociedad burguesa, como parte de lo cual “hace que todo hombre encuentre en los demás, no la *realización*, sino, por el contrario, la *limitación* de su libertad”. En tal

⁹⁹ Carlos Marx, Federico Engels. *Obras Fundamentales*. Tomo I. *Op. cit.*, p. 478.

¹⁰⁰ *Ibidem*.

¹⁰¹ *Ibidem.*, p. 477.

sentido a criterio de Jonathan Wolff al referirse a la noción de los derechos liberales en Marx, “no es solo que la posesión de estos derechos esté aún lejos de lograr la emancipación humana, lo más grave es que los derechos liberales constituyen un obstáculo en el camino hacia ello”¹⁰², de modo que el liberalismo con ello estaría haciendo no otra cosa que una *parodia* de la emancipación humana.

En cuanto a la igualdad Marx cita el Artículo 3 de la Constitución de 1795 en el cual se reconoce que la igualdad “consiste en que la ley es la misma para todos, así en cuanto protege como en cuanto castiga”¹⁰³. Con lo cual la igualdad en su sentido no político sería para Marx prácticamente lo mismo en cuanto al carácter restrictivo de la noción de «libertad» que antes había señalado a partir del Artículo 6 de la Declaración de 1791.

Por último, Marx referencia el Artículo 3 de la Constitución de 1795 para referirse al derecho humano de la seguridad. En el redactado del referido artículo se nomina que la seguridad “consiste en la protección que la sociedad otorga a cada uno de sus miembros para conservación de su persona, de sus derechos y de su propiedad.”¹⁰⁴ De este modo la seguridad sería “el supremo concepto social de la sociedad burguesa”, pues lejos de propiciar que la sociedad se sobreponga a su egoísmo lo que hace es que se convierte en la garantía de que la sociedad siga siendo egoísta.

Ninguno de los derechos nominados como derechos del hombre, sobrepasan a criterio de Marx la condición del hombre egoísta miembro arquetípico de la sociedad burguesa. Tales derechos se convierten en un garante del interés privado y del arbitrio individual disociado de la comunidad. Como parte de su reconocimiento y ejercicio el único nexo posible entre unos hombres y otros es el interés privado y la conservación de la propiedad como necesidad natural del individuo enajenado de su *esencia genérica*, de su ser social.

Marx critica además lo enigmático de que “los emancipadores políticos” lleguen a rebajar la *comunidad política* a la condición de simple medio para la conservación de los mencionados «derechos humanos». Tal protección se escenifica en la figura del ciudadano, sin embargo en la práctica la figura del *citoyen* viene a ser “servidor del *homme* egoísta”. El ciudadano que habría de operar en el ámbito de lo político queda supeditado a la defensa de un arquetipo de lo privado, al arquetipo del hombre burgués

¹⁰² Jonathan Wolff. *Op. Cit.*, p. 159.

¹⁰³ Carlos Marx, Federico Engels. *Obras Fundamentales*. Tomo I. *Op. cit.*, p. 479.

¹⁰⁴ *Ibidem*.

elevado a categoría de universalidad, como sinónimo de todo el interés humano en general. Como consecuencia de ello el hombre no es considerado *auténtico y verdadero* “en cuanto ciudadano, sino en cuanto burgués”¹⁰⁵. En tal sentido, sentencia Marx que:

“Finalmente, el hombre, en tanto que como miembro de la sociedad burguesa, es considerado como el *verdadero* hombre, como el *homme*, a diferencia del *citoyen*, por ser el hombre visto en su *inmediata* existencia sensible e individual, mientras que el hombre *político* es solamente el hombre abstracto y artificial, el hombre como persona *alegórica, moral*. El hombre real sólo es reconocido, aquí, bajo la forma de individuo *egoísta*; el *verdadero* hombre es reconocido solamente bajo la forma del *citoyen abstracto*.”¹⁰⁶

La diferencia clave entre *Les droits de l'homme* como derechos humanos, y *Les droits du citoyen* como derechos políticos, está en considerar que tal *homme* sería a decir de Marx no otro que *el miembro de la sociedad burguesa*. Marx se pregunta entonces ¿por qué se llama «hombre», hombre a secas? Y ¿por qué se llaman sus derechos *derechos humanos*? Y acto seguido responde que tal cosa ocurre por “las relaciones que median entre el Estado político y la sociedad burguesa, por la esencia misma de la emancipación política”¹⁰⁷ Tales *derechos* serían por tanto no otra cosa que un simulacro de universalización de unos derechos que a fin de cuentas responden al interés de *l'homme de la bourgeoisie*, no otra cosa que “los derechos del miembro de la sociedad burguesa”, alienado de su esencia genérica y social, y no a *l'homme* en sentido universal.

2.2.4. Contradicción entre voluntad y capacidad en la administración del Estado

La crítica al carácter ilusorio de la emancipación política en Marx incluye no solo el componente filosófico o su posible conceptualización abstracta sino que opera en base a la evidencia histórica práctica. La emancipación a la que puede aspirarse dentro del marco político del Estado como mero habitante de un territorio del Estado o como ciudadano con derechos humanos y políticos reconocidos es muy limitada. Y en tal sentido la administración como actividad organizativa del Estado¹⁰⁸ escenifica la propia limitación del Estado para procurar la emancipación y superar la desigualdad social a través de su propio perfeccionamiento como administración. Como parte de la crítica de Marx a Ruge publicada en el Número 60 de *Vorwärts* en agosto de 1844, se halla un temprano y muy relevante análisis de la insuficiencia de la administración del Estado para resolver el conflicto entre voluntad y capacidad en la resolución de un problema de

¹⁰⁵ *Ibidem.*, p. 480.

¹⁰⁶ *Ibidem.*, p. 483.

¹⁰⁷ *Ibidem.*, p. 478.

¹⁰⁸ Véase Glosas Críticas al artículo ‘El Rey de Prusia y la reforma social. Por un prusiano’. En Carlos Marx, Federico Engels. *Obras Fundamentales*. Tomo I. *Op. Cit.*, p. 513.

connotada relevancia social por entonces, el pauperismo. Así, en la primera parte de la referida crítica el pauperismo y su tratamiento ocupan un lugar relevante en el contraste entre los referentes prusiano e inglés de entonces.

El pauperismo en la primera mitad del siglo XIX es referenciado por Marx como una especie de «epidemia nacional de Inglaterra», que pone en evidencia la necesaria desigualdad que opera como trasfondo necesario para el mantenimiento del cómodo *status* legitimado de las clases sociales que controlan el poder político. En tal sentido Marx advierte la inoperancia de los dos partidos políticos, Tory y Whig, preponderantes en la Inglaterra de 1844, para determinar y enfrentar las causas del referido pauperismo. A su decir, ninguno de ambos partidos encuentra la razón de tal mal en la política a secas sino en la política del partido opuesto. Para los Whig el problema estaría en el monopolio del latifundio y la legislación prohibitiva de la importación de cereales por la cual apostaban los Tory, y para los Tory el problema estaría en el liberalismo, la competencia, el sistema fabril llevado a la exageración, por el cual apostaban los Whig. De modo que en uno y otro las causas reales del problema quedan fuera de tal discusión. En tal sentido la clave estaría no en la estrategia de un partido u otro dentro del propio sistema en que estos se desarrollan, sino en la «reforma de la sociedad», una reforma que después Marx particularizaría como parte de su idea de superación del *orden* capitalista. Sin embargo, tal y como éste apunta, una reforma de la sociedad es algo con lo que ambos partidos ni sueñan¹⁰⁹. De modo que tal superación queda agotada en el marco específico de tal ordenamiento de partidos. Habría que superar los marcos estrechos de tal discusión, así como los límites de tal ordenamiento, condicionante de su inoperancia para resolver los problemas reales determinantes *de* y determinados *por* el pauperismo.

Allí donde existen partidos políticos, afirma Marx, cada uno encuentra la razón de *todos* los males en el hecho de que es su adversario y no él quien se encuentra al *timón del Estado*. Una circunstancia ésta que con seguridad se reitera una vez que el partido fuera del poder se hace con el poder del Estado, y entonces los términos de la crítica, siendo prácticamente los mismos, cambiarían sólo en el orden de quien critica y quien recibe la crítica pero el orden de cosas seguiría siendo el mismo, o casi exactamente el mismo. En tal sentido, Marx afirmaría que, “la causa del mal no la buscarían, incluso los

¹⁰⁹ Marx, Karl; Engels, Friedrich. *Obras*. Volumen 5. 1843-4. OME5. [Traducción y notas de José María Ripalda] Crítica. Grupo Editorial Grijalbo. Barcelona-Buenos Aires-México, D.F. 1978., p. 231.

políticos radicales y más revolucionarios, en la *esencia* del Estado sino en una *forma* concreta de *Estado*, que es lo que quieren substituir por otra forma”¹¹⁰.

Generalizar las conclusiones a las que Max llega en el tratamiento del pauperismo en Inglaterra, y universalizar este análisis y este esquema para todas las experiencias de lo político contemporáneo sería inexacto. De hecho, Marx comenta el caso inglés en un mismo momento histórico en el que advierte las suficiencias y aciertos de lo político en órdenes como el constitucional norteamericano, sobrevenido luego de la declaración de independencia de las Trece Colonias y de la constituyente de Philadelphia. Pero el análisis del pauperismo en Inglaterra da pie a Marx para sentenciar su criterio en cuanto a la insuficiencia de la administración del Estado para resolver una problemática de tal proporción en el contexto inglés de entonces. Una particularidad que estará asociada al propio orden o *status quo* insuficiente para garantizar la realización de la libertad o la igualdad a la que en principio apela. El Estado, así como en la Inglaterra del siglo XIX, en Francia o en los Estados Unidos de Norteamérica, no perderá su carácter de órgano de poder representante de una determinada clase social, más que en órgano conciliador de clases, es la constatación de la composición de la voluntad de poder de una clase sobre otra, y en función de ello implementará los *modus operandi* propios y/o implícitos *en y para* ciertos mecanismos de la administración que en este caso pasan por la inoperancia de los partidos políticos dentro de la administración inglesa, así como de las administraciones «burguesas» a ella equivalentes.

En tal orden, las potenciales soluciones al pauperismo quedan agotadas toda vez que la burguesía parte de una interpretación *infantil* y *estúpida* del fenómeno. La solución al pauperismo queda ahogada, fracasada en todos los intentos de remediarla desde el momento mismo en que se asume ésta como *una eterna ley natural* al estilo malthusiano y se busca el remedio en normas de administración y beneficencia; y no en el propio orden que propicia la desigualdad. La propia legislación inglesa, a la que hace referencia Marx, aun cuando sustentaba la beneficencia legal, la obligación de parroquias a apoyar a sus trabajadores pobres y la tasa de los pobres; durante doscientos años había sido insuficiente para palear el pauperismo. El sistema, tal y como viene a quedar configurado, confirma entonces la falacia de la beneficencia. En tal sentido, a decir de Marx, en las *workhouses* inglesas o casas de beneficencia, esta última vendría a estar precisamente “entreverada con la *venganza* del burgués contra el mísero que apela

¹¹⁰ *Ibidem.*, p. 236.

a su beneficencia”¹¹¹. Se da entonces la paradoja de que aun cuando se apele a la beneficencia como principio y se intente remediarlo a través de la administración, ello resulta no solo insuficiente para erradicarlo sino que en la práctica funciona como perpetuador de tal orden. Y así, a decir de Marx, pese a las medidas administrativas, el pauperismo llega “a constituirse en una *institución nacional* y por tanto inevitablemente se ha convertido en el objeto de una administración complicada y enorme”¹¹². Lo cual demuestra además que tal administración que legisla y ejecutivamente gestiona este problema “ya no tiene por finalidad de erradicarlo, sino *disciplinarlo*, eternizarlo.”¹¹³

El pauperismo, como parte de la pobreza generada por un orden desigual como el capitalismo, necesita de tales diferencias, de tales ausencias de igualdad en la práctica para perpetuar un orden de cosas donde el depauperado, el pobre, el proletario y su descendencia, no encuentran en tal sistema más que la perpetuación de su condición de desigualdad y explotación, para sustentar con su trabajo el florecimiento y bienestar de unas clases que dominan sobre las otras.

“¡Buen aire puro la atmósfera pestilente de los sótanos habitados en Inglaterra!
¡Gran belleza natural los fantásticos harapos de los pobres ingleses y la carne ajada y encogida de las mujeres devoradas por el trabajo y la miseria; los niños que yacen en el estiércol, los abortos que produce el exceso de trabajo en la mecánica monótona de las fábricas! Y los más delicados detalles últimos de la praxis: ¡la prostitución, el asesinato y el patíbulo!”¹¹⁴

Ante una escena real y conmovedora como esta que describe Marx, la administración inglesa de entonces encarnaría no otra cosa que la contradicción entre *voluntad* y *capacidad*. Lo cual no queda condicionado por la ineficiencia o el acierto anglosajón para resolver una problemática social como esta, sino en la errada apelación que en tal administración y en las que como ella, se haga a la beneficencia como principio, el cual a fin de cuentas conduciría a la perpetuación, y no a la superación del orden de cosas que genera tal circunstancia donde el pauperismo florece¹¹⁵. La no solución del pauperismo entonces, a fin de cuentas no estará dada por la aplicación ineficiente de unos mecanismos de gestión administrativa, sino por la propia condición generadora del pauperismo. Para Marx la administración no es otra cosa que la actividad *organizadora* del Estado. Una actividad que se encuentra con la irresoluble contradicción en el marco

¹¹¹ *Ibidem.*, p. 234.

¹¹² *Ibidem.*

¹¹³ *Ibidem.*

¹¹⁴ *Ibidem.*, p. 231-232.

¹¹⁵ Una crítica contemporánea equivalente la hace David Rieff en [A Bed for the Night: Humanitarianism in Crisis (2003)] *Una cama por una noche. Humanitarismo en crisis*. Taurus. Madrid. 2003.

del propio Estado, entre el carácter y la buena voluntad de la administración por una parte y sus medios y capacidad por la otra¹¹⁶.

El Estado se basa en esa contradicción entre la vida pública y la vida privada, entre los intereses generales y los intereses particulares.¹¹⁷ Y así como el suicidio es antinatural, el Estado no puede creer en la impotencia *interna* de su administración, o sea de sí mismo. *Todos* los Estados, afirma Marx, buscan la causa en fallos *accidentales o intencionados* de la *administración*, de suerte que el medio consistirá en *corregir* la administración.¹¹⁸ El *Estado* no encontrará *nunca* la causa de las dolencias sociales en el «*Estado y la organización social*»; en tanto lo único de que es capaz es de reconocer defectos formales y tratar de remediarlos. En tal sentido, a criterio de Marx la razón *política* piensa *sin salirse* de los límites de la política, y cuanto más aguda y viva, tanto más *incapaz* de comprender las dolencias sociales.

“El Estado no puede superar la *contradicción* entre la disposición de la buena voluntad de la administración, de una parte, y de otra sus medios y su capacidad sin destruirse a sí mismo, ya que *descansa* sobre esta misma contradicción. Descansa en la contradicción entre la *vida pública* y la *vida privada*, es la contradicción entre los *intereses generales* y los *intereses particulares*. De ahí que la administración deba limitarse a una vida *formal y negativa*, pues su acción termina allí donde comienza la vida civil y su labor.”¹¹⁹

De manera que el Estado encuentra así la exoneración perfecta de su incapacidad para resolver los problemas que por su propia condición es incapaz de superar. Tal y como se ha argumentado entonces, cualquier emancipación o promesa emancipatoria en el marco de la institucionalidad que ofrece el Estado quedaría en sí misma abocada en su límite.

2.3. De la ontología tras la noción de trabajo en Marx

La centralidad del trabajo no fue un descubrimiento de Marx pero sí que adquiere con la obra de Marx una nueva dimensión crítica. La dimensión ontológica del trabajo ya había sido tratada por diversos autores previos a Marx. Tanto para Hegel como para Feuerbach es una categoría relevante en sus respectivos sistemas filosóficos. En los comienzos de la modernidad europea marcados todavía por la impronta creacionista un autor como Paracelso [Aureolus Philipp Theophrast Bombast von Hohenheim (1493-1541)] concebía el *trabajo* como el elemento de realización del ser humano, determinante para

¹¹⁶ Marx, Karl; Engels, Friedrich. *Obras*. Volumen 5. *Op. Cit.*, p. 237.

¹¹⁷ Véase “Glosas Críticas al artículo ‘El Rey de Prusia y la reforma social. Por un prusiano’. En Carlos Marx, Federico Engels. *Obras Fundamentales*. Tomo I. *Op. Cit.*, p. 513.

¹¹⁸ Marx, Karl; Engels, Friedrich. *Obras*. Volumen 5. *Op. Cit.*, p. 236.

¹¹⁹ Glosas Críticas al artículo ‘El Rey de Prusia y la reforma social. Por un prusiano’. En Carlos Marx, Federico Engels. *Obras Fundamentales*. Tomo I. *Op. Cit.*, p.513.

el desarrollo del «hombre interior», un *hombre* que a su modo de ver habría sido “creado” completo desde sus inicios pero que solo podría manifestarse como esencia humana «para descubrir lo que Dios» le habría dado, precisamente a través del trabajo. Es por así decirlo una centralidad que opera desde los fundamentos mismos del pensamiento filosófico judeocristiano¹²⁰ anterior a Marx, además de que como categoría económica ya configuraba de modo relevante el desarrollo de la economía política en tiempos de Marx en autores como Ricardo, William Petty, A. Smith o Proudhon; pero en Marx se produce un giro determinante al concebir el trabajo como precondition material y como centralidad ontológica histórica y socialmente determinada.

En la crítica desarrollada por Marx, tal y como advierte Erich Fromm, el problema central es el de la existencia del individuo real cuya "naturaleza" se desarrolla y se revela en la historia¹²¹. Si bien para Hegel el *trabajo* ya era una categoría fundamental como *esencia* del hombre, Marx critica que Hegel ve solo el lado positivo del trabajo y no el negativo, pues el único trabajo que Hegel conocería y reconocería sería “el abstractamente espiritual”¹²². La centralidad del trabajo en Marx implica entonces un giro crítico cuya ontología conjuga la dimensión abstracta del concepto con su condición material histórica y económicamente condicionada, lejos de cualquier glorificación o idealización¹²³. Marx no realiza ni invoca un tratamiento idealizado del *homo faber* sino que asume el trabajo como *conditio sine qua non* del *ser social*¹²⁴ a lo largo de la historia, no solo pasada y presente sino también futura. La centralidad ontológica del trabajo en Marx hallará su sistematización en su crítica de la economía política, pero no se restringe a ello. En tal sentido en el presente apartado serán esbozadas de modo general algunas cuestiones epistémicas claves sobre la ontología del

¹²⁰ En la tradición judeocristiana de la cual el propio Paracelso forma parte el trabajo habría sido identificado como condición de subsistencia y como precondition de castigo. En el relato bíblico del Génesis 3:19, por ejemplo, la voz de Iahvé condena la desobediencia y sentencia que: “*Con el sudor de tu rostro comerás el pan hasta que vuelvas a la tierra, porque de ella fuiste tomado; pues polvo eres, y al polvo volverás*” [Según la traducción Reina-Valera de 1960]

¹²¹ Erich Fromm. *Marx y su concepto del hombre*. [Traducción de Julieta Campos]. Fondo de Cultura Económica. México, D.F. 1962., p. 5

¹²² Véase en el tercer manuscrito el apartado dedicado a la Crítica de la dialéctica de Hegel, en Marx, Karl; Engels, Friedrich. *Obras*. Volumen 5. *Op. Cit.*, p. 418.

¹²³ Un detallado estudio sobre el concepto de trabajo en Marx y la tradición marxista subsiguiente, en el que se apuesta por desmontar ciertos tópicos argumentales muy extendidos en cuanto a tal noción en Marx tales como el productivismo, la glorificación o el esencialismo del trabajo, es el que desarrollara José Antonio Noguera en *La transformación del concepto de trabajo en la teoría social. Las aportaciones de las tradiciones marxistas*, el cual fuera presentado como tesis doctoral en 1998 en la Universitat Autònoma de Barcelona y que tuviera continuidad volviendo a tales cuestiones dos años más tarde en “El concepto de trabajo y la teoría social crítica” en *Papers: revista de sociología*, Nº 68, 2002., pp. 141-168.

¹²⁴ Véase José Antonio Noguera, *Ibidem.*, p. 150

trabajo en Marx que operan como premisas para el análisis de las diferentes formas de enajenación que ya refiere hacia 1844.

Para Marx el ser humano es un ser corpóreo, sensible y natural a la vez que un ser dependiente y limitado por la exterioridad de la naturaleza que le condiciona¹²⁵. Así afirma en sus *Manuscritos* de 1844 que:

“La naturaleza es el *cuerpo inorgánico* del hombre; la naturaleza, en cuanto ella misma, no es cuerpo humano. Que el hombre *vive* de la naturaleza quiere decir que la naturaleza es su cuerpo, con el cual ha de mantenerse en proceso continuo para no morir. Que la vida física y espiritual del hombre está ligada con la naturaleza no tiene otro sentido que el de que la naturaleza está ligada consigo misma, pues el hombre es una parte de la naturaleza.”¹²⁶

El trabajo es en primer término un proceso de relación que media entre el ser humano y la naturaleza, por medio del cual se realiza, regula y controla lo que Marx llama ese metabolismo con la naturaleza [*sein Stoffwechsel mit der Natur*]¹²⁷. Por medio del trabajo el ser humano, que es al mismo tiempo parte de la naturaleza, construye riqueza y transforma la naturaleza. Así reitera Marx en 1867 en el tomo I de *El Capital* que:

“El hombre se enfrenta a la materia natural misma como un poder natural. Pone en movimiento las fuerzas naturales que pertenecen a su corporeidad, brazos y piernas, cabeza y manos, a fin de apoderarse de los materiales de la naturaleza bajo una forma útil para su propia vida.”¹²⁸

La naturaleza provee al ser humano como a cualquier otro ser viviente de medios de vida y de recursos para la propia reproducción de la vida, la producción de medios indispensables para la vida material misma, es ya en sí, el primer hecho histórico. Y no cabe duda para Marx, en cuanto a “que es éste un hecho histórico, una condición fundamental de toda la historia, que lo mismo hoy que hace miles de años, necesita cumplirse todos los días y a todas las horas, simplemente para asegurar la vida de los hombres.”¹²⁹ La diferencia con relación a otras especies está en que el ser humano transforma la naturaleza por medio del trabajo como actividad consciente y debidamente estructurada que es dirigida a fines cuyos objetivos no quedan restringidos a la mera reproducción material de la existencia física. El trabajo en tal sentido como *actividad vital* exclusiva del ser humano, es la *vida productiva misma*.

“La vida productiva es, sin embargo, la vida genérica. Es la vida que crea vida. En la forma de la actividad vital reside el carácter dado de una especie, su carácter genérico, y la

¹²⁵ Véase Miguel Briceño. *Marx Después del Marxismo*. Consejo de Publicaciones, Universidad de Los Andes. Mérida, Venezuela. 1993., p. 43.

¹²⁶ Karl Marx, *Manuscritos de economía y filosofía*. Op. Cit., p.112.

¹²⁷ Karl Marx Friedrich Engels. *Werke*. Dietz Verlag Berlin, 1962. Band 23., p. 192.

¹²⁸ Karl Marx. *El Capital*. [Traducción de Pedro Scaron]. Tomo 1. Volumen 1., p. 215.

¹²⁹ Carlos Marx, Federico Engels. *La Ideología Alemana*. Op. Cit., p. 28.

actividad libre, consciente, es el carácter genérico del hombre. La vida misma aparece sólo como *medio de vida*.¹³⁰

El animal también produce pero únicamente produce lo que necesita inmediatamente para sí o para su prole, produce tal y como afirma Marx, “únicamente por mandato de la necesidad física inmediata, mientras que el hombre produce incluso libre de la necesidad física y sólo produce realmente liberado de ella¹³¹. En ello radica la condición del ser genérico humano. En el tomo primero de *El Capital*, Marx se refiere al *proceso* de trabajo en función de sus elementos simples y *abstractos*, definiéndolo como:

“El proceso de trabajo, tal como lo hemos presentado en sus elementos simples y abstractos, es una actividad orientada a un fin, el de la producción de valores de uso, apropiación de lo natural para las necesidades humanas, condición general del metabolismo entre el hombre y la naturaleza, eterna condición natural de la vida humana y por tanto independiente de toda forma de esa vida, y común, por el contrario, a todas sus formas de sociedad.”¹³²

El ser humano por medio del trabajo no solo se apropia de los recursos de la naturaleza necesarios para la reproducción de la vida sino que además transforma consciente y creativamente la misma naturaleza, haciendo de su actividad vital el objeto de su voluntad y de su conciencia, afirmándose como *ser genérico* por medio de la elaboración del mundo objetivo donde la producción es su vida genérica activa. Marx concibe el trabajo como una forma genérica exclusiva del ser humano y que ontológicamente lo diferencia del resto de los animales vivos.

“Una araña ejecuta operaciones que recuerdan las del tejedor, y una abeja avergonzaría, por la construcción de las celdillas de su panal, a más de un maestro albañil. Pero lo que distingue ventajosamente al peor maestro albañil de la mejor abeja es que el primero ha modelado la celdilla en su cabeza antes de construirla en la cera. Al consumarse el proceso de trabajo surge un resultado que antes del comienzo de aquél ya existía en la imaginación del obrero, o sea idealmente.”¹³³

El objeto del trabajo constituye la *objetivación de la vida genérica*, pues por medio del trabajo el ser humano se desdobra no sólo intelectualmente, como en la conciencia, sino activa y realmente y se contempla a sí mismo en un mundo creado por él¹³⁴.

Ahora bien, los estudios sobre la noción de trabajo en Marx no han dejado de estar marcados por cierta tendencia a distinguir al menos dos visiones o dos momentos distintos, uno identificado por su carácter más abierto y amplio que se corresponde en lo fundamental con los escritos de juventud y otro que iría progresivamente aflorando hasta sus textos de madurez en los que se advertiría cierta restricción del trabajo a los

¹³⁰ Karl Marx, *Manuscritos de economía y filosofía. Op. Cit.*, p.112.

¹³¹ *Ibidem.*, p.113.

¹³² Karl Marx. *El Capital*. [Traducción de Pedro Scaron]. Tomo 1. Volumen 1., p. 223.

¹³³ *Ibidem.*, p. 216.

¹³⁴ Karl Marx, *Manuscritos de economía y filosofía. Op. Cit.*, pp.113-114.

planos fundamentalmente de lo productivista¹³⁵. Tal idea de dos visiones diferentes en cuanto al trabajo en Marx tiene un notorio antecedente en Lowith, quien muy tempranamente en 1939, apenas siete años después de que fuesen editados los *Manuscritos de 1844*, advertiría la existencia de una diferenciación entre el concepto de trabajo entre los escritos de juventud esencialmente humanistas y marcados por una visión amplia del trabajo, y una visión progresivamente más restrictiva marcada por una reducción a la perspectiva productivista en los escritos de madurez. En los últimos años tal perspectiva ha tenido continuidad en los trabajos de Heller (1974), Jay (1984) y Neredó (1987)¹³⁶. La crítica a tal postura recientemente ha sido retomada por Sean Sayers¹³⁷, para quien la contraposición de dos nociones de trabajo resulta argumentalmente insostenible e insatisfactoria¹³⁸; o como dijera Noguera en línea con Sayers: “deja de lado otra dimensión esencial para la constitución de la especie humana como tal”¹³⁹. Noguera no contrapone momentos distintos entre la obra de juventud y la obra madura de Marx, pero sí advierte la existencia en Marx de dos conceptos en contraposición, los de *trabajo reducido* y *trabajo amplio*. El primero se correspondería con una perspectiva de tipo instrumental y cuyo sentido estaría dado en la motivación extrínseca para con el trabajo, cuyas determinaciones estarían dadas en lo fundamental en los mecanismos que el propio capital tiene para incentivar la labor productiva del obrero. Mientras que la visión de *trabajo amplio* sería la que permitiría a partir del trabajo construir una sociedad donde el trabajo pueda constituir un fin en sí mismo.

Tal nomenclatura no obstante, pudiera ser reajustada, y más que dos “visiones” contrapuestas sobre el trabajo en Marx, en relación a la problemática emancipatoria sería factible hablar de dos momentos epistémicos distintos no contrapuestos sino complementarios de una misma perspectiva ontológica en la cual el trabajo es un condicionante *sine qua non* tanto de los procesos de enajenación como de la posible

¹³⁵ La propuesta de J. A. Noguera se encamina en este sentido, destacando dos momentos, “cuando se considera el trabajo y la producción, en sí mismos, como fines compulsivos de la existencia humana, o cuando se toma un modelo «laboral» de acción como punto arquimédico de la existencia humana, o cuando se reduce el trabajo únicamente a la realización de actividades económicas valorables en términos mercantiles” José Antonio Noguera. *Op. Cit.*, p. 147

¹³⁶ Véase *Ibidem*.

¹³⁷ Sayers afirma que “The standard accounts of Marx’s ideas in this area are fundamentally flawed (...) The view that Marx has a purely “productivist” model of labor — common as it is — is mistaken.” Sean Sayers. “The Concept of Labor: Marx and His Critics” *Science & Society*, Vol. 71, No. 4, October 2007, p. 432.

¹³⁸ “The productivist interpretation of Marx’s concept of labor is often treated as self-evident. Alternatively, as with Habermas and Benton, it is presented as a “plausible” reading of Marx’s language and imagery. These ways of interpreting Marx’s ideas are superficial and unsatisfactory.” —diría Sayers. *Ibidem*, p. 433.

¹³⁹ José Antonio Noguera. *Op. Cit.*, p. 155.

superación de tales procesos enajenadores. El primer momento se corresponde con la crítica de Marx al trabajo enajenado como condición de imposibilidad para la emancipación humana donde el trabajo en su dimensión concreta se comporta como antítesis para la emancipación del trabajador dominado por la exterioridad de su propia actividad. En tal sentido la crítica de Marx se centra en el “trabajo concreto en las relaciones de producción capitalista, y de la negación de la libertad en la sociedad burguesa”¹⁴⁰. Como parte de ello Marx despliega un meticuloso y sistematizado análisis de los múltiples elementos que operan en relación al lugar del trabajo en el modo de producción capitalista. Y un segundo momento que apenas queda perfilado como invocación desiderativa, en el cual el trabajo es perfilado como principio y como cuasi sinónimo de libertad y precondition para la emancipación social en tanto no sometimiento de la voluntad a la necesidad. Los contenidos fundamentales de ambos momentos serán respectivamente tratados en detalle en la primera y segunda parte del capítulo tercero de este informe. Preciado entonces hasta aquí en términos generales el lugar del trabajo en la obra de Marx, corresponde presentar las diferentes formas de enajenación que Marx analiza y cómo cada una de ellas opera en relación al trabajo humano como actividad.

2.4. De la enajenación y su manifestación: de los *Manuscritos* a los *Gründrisse*

Pudieran distinguirse sin mayor dificultad en la cronología de Marx dos momentos muy relevantes en el tratamiento de la enajenación. El primero de ellos se halla a la altura de 1844 en los *Manuscritos de Economía y Filosofía* o *Manuscritos de París*, donde la enajenación es tratada esencialmente desde una perspectiva mediada por cierto humanismo que en textos posteriores no quedará abandonado pero que desde tal perspectiva sí que tendría su máxima expresión con relación a la enajenación precisamente en aquellas páginas escritas en París y no después. O sea, Marx no abandonará la pretensión humanista que manifiesta en los referidos manuscritos, pero más allá de ellos no tendrá nunca más una proyección de esta índole en cuanto a la enajenación se refiere. ¿La abandona o contradice? No. Sencillamente cede paso a otra dimensión de la problemática por medio de la cual complementa el tratamiento que dio a la misma en aquellos textos iniciales. En los referidos *Manuscritos* de 1844 el énfasis está dado precisamente en la dimensión humanista, con especial relevancia de lo

¹⁴⁰ José Manuel Bermudo Ávila. *El concepto de praxis en el joven Marx. Op. Cit.*, p. 227.

antropogénico, dentro de lo cual no se excluye sino que ya está presente la dimensión económica de tal antropogenia.

El segundo momento se da unos catorce años después, entre 1857 y 1858 cuando escribe los borradores de *El Capital*. En los *Grundrisse* dedica especial atención a la dimensión económica de la enajenación. Así, tal y como apunta Martín Nicolaus “El concepto de alienación como categoría económica contenía también el núcleo de una idea diferente, pero Marx no lo puso suficientemente de relieve hasta los *Grundrisse*”¹⁴¹. Y así, el desarrollo posterior de la idea de la enajenación estará determinado por ese avance teórico que ya entre 1857 y 1858 habría tenido Marx, fundamentalmente gracias a su trabajo de asceta en los fondos de la British Library focalizando sus estudios en las cuestiones de la economía política tras la derrota de la revolución de 1848.

De modo que textos posteriores como en el propio tomo I de *El Capital* salido a la luz diez años más tarde en 1867, así como sus inéditos tomos II y III, o sus también inéditas *Teorías de la plusvalía*, en cuanto a la enajenación se refiere, operarían sobre la base de esta perspectiva que desarrolla en los *Grundrisse*. Resulta sin embargo muy significativo que hayan sido los Manuscritos de 1844 y no los *Grundrisse* los que tuvieran mayor impacto en cuanto al tratamiento de la enajenación en Marx, aun cuando ambos se editaran y salieran a la luz en la década de los años treinta del siglo veinte.

Además de la enajenación religiosa, la enajenación política o la enajenación a nivel subjetivo individual esbozada en las primeras obras de inicios de los años cuarenta del siglo diecinueve en Marx, se incorpora y de un modo determinante el análisis de otras formas de enajenación que se manifiestan como parte de la propia ontología del trabajo sobre la base de la cual Marx despliega su crítica. En tal sentido el gran descubrimiento histórico de Marx, a criterio de Mészáros es que las diversas formas de enajenación se pueden reducir a un común denominador en el campo de la *práctica social*, mediante el concepto, tangiblemente concreto y estratégicamente crucial, de “trabajo enajenado”: el foco central de ambas series de cuestiones, o sea del “por qué” (diagnos) y del “cómo” (superación)”¹⁴².

¹⁴¹ Véase “El Marx desconocido”, en Karl Marx. *Gründrisse*. 1857-1858. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*. [Traducción, corrección y notas de José Aricó, Miguel Murmis y Pedro Scaron]. Siglo XXI Editores, S.A. México, [1971], 2007. Tomo I., p. XV.

¹⁴² István Mészáros, [*Marx's theory of alienation*, The Marlin Press, London, 1970,] *La teoría de la enajenación en Marx*. [Traducción de Ana María Palos] Ediciones Era, S. A. México, D.F. 1978., p. 18.

Si bien el trabajo como actividad humana a diferencia de los animales no se restringe a la mera reproducción de la vida sino que es expresión del *ser genérico* humano como “*reencuentro del hombre consigo mismo*”, la enajenación del trabajo hace que el trabajo sea externo al trabajador y no pertenezca a su ser, y que de *actividad vital y vida productiva misma*, venga a quedar reducido a un mero “medio para la satisfacción de una necesidad, de la necesidad de mantener la existencia física”¹⁴³. De ese modo el trabajador “no se afirma, sino que se niega; no se siente feliz, sino desgraciado; no desarrolla una libre energía física y espiritual, sino que mortifica su cuerpo y arruina su espíritu”¹⁴⁴. Y en tal sentido Marx continúa precisando que:

“Como quiera que el trabajo enajenado (1) convierte a la naturaleza en algo ajeno al hombre, (2) lo hace ajeno de sí mismo, de su propia función activa, de su actividad vital, también hace del *género* algo ajeno al hombre; hace que para él la *vida genérica* se convierta en medio de la vida individual. En primer lugar hace extrañas entre sí la vida genérica y la vida individual, en segundo término convierte a la primera, en abstracta, en fin de la última, igualmente en su forma extrañada y abstracta.”¹⁴⁵

Como parte de su crítica a la enajenación del trabajo Marx analiza diferentes formas. La primera de ellas es la «enajenación del producto del trabajo». En cuanto a ella se da la paradójica relación de que siendo el obrero quien produce, el producto de su trabajo lejos de pertenecerle o contribuir a su emancipación, no solo se le expropia o no le pertenece sino que le esclaviza y subyuga. El obrero se empobrece, tanto más cuanto más riqueza produce, cuanto más aumenta su producción en riqueza y volumen¹⁴⁶. En esta relación el obrero se convierte en mercancía, tanto más barata cuanto más mercancía produce. En este orden se da una relación inversa en la que el valor del trabajador se deprecia en proporción directa con la acumulación del valor de las mercancías. *El obrero no tiene necesariamente que ganar con la ganancia del capitalista, pero necesariamente pierde con él*¹⁴⁷. El trabajo entonces, no solo produce mercancías y se produce a sí mismo, sino que en él, en el orden capitalista, el trabajador queda convertido también en una mercancía.¹⁴⁸

Se configura entonces la circunstancia en la que la realización del trabajo se da como irrealización para el trabajador. Una irrealización dada en la pérdida del objeto, una pérdida en la que, cuanto más objetos produce el obrero tanto menos puede poseer y tanto más le domina su producto a él y no al revés. En tal caso, el sujeto trabajador

¹⁴³ Karl Marx, *Manuscritos de economía y filosofía. Op. Cit.*, p.112.

¹⁴⁴ *Ibidem.*, p. 109.

¹⁴⁵ *Ibidem.*, p. 112.

¹⁴⁶ Marx, Karl; Engels, Friedrich. *Obras. Volumen 5. Op. Cit.*, p. 349.

¹⁴⁷ Karl Marx, *Manuscritos de economía y filosofía. Op. Cit.*, p.53.

¹⁴⁸ Marx, Karl; Engels, Friedrich. *Obras. Volumen 5. Op. Cit.*, p. 349.

pierde su autonomía como sujeto y queda a expensas, entre otros elementos, del dictado de su producto. Su producto, generado a partir de su trabajo, se convierte en un objeto ajeno, externo y extraño, que posee su autonomía con relación al trabajador y domina sobre éste y no al revés. He aquí una de las claves del fundamenten o del capital como también uno de los imponderables en el marco de tal orden de cosas al que tendría necesariamente que enfrentar la apuesta emancipatoria.

El producto del trabajo es la objetivación del trabajo. La realización del trabajo es su objetivación. Tal objetivación como realización del trabajo se presenta como *irrealidad* del trabajador, “la objetivación como *pérdida del objeto y esclavitud bajo él*, la apropiación como enajenación, como extrañación”.¹⁴⁹ En ésta radica una de las claves fundamentales. La objetivación del hombre es la praxis de la enajenación. En tal sentido se estaría hablando también de la pérdida del objeto que ha producido el trabajador, “el objeto producido por el trabajo, el producto de éste, se enfrenta a él como *algo ajeno*, como una *potencia independiente* del productor. El producto del trabajo es el trabajo plasmado en un objeto, convertido en cosa, es la objetivación del trabajo. La realización del trabajo es su objetivación.”¹⁵⁰

Así como la religión convierte al sujeto en un ser fantástico que se es *extraño*¹⁵¹ a sí mismo, el obrero como poseedor y portador material de la fuerza de trabajo, al venderla al capitalista deja de tener dominio sobre su propia fuerza de trabajo, tal y si se despojase de cualquier otra mercancía. Así también el producto resultante del trabajo del obrero se convierte en un objeto ajeno al obrero, que le enajena y domina.

En lo fundamental el trabajador se convierte en el esclavo de su objeto. En tal sentido Marx apunta que ello se da por dos circunstancias condicionantes. Lo primero dado por el hecho de que el obrero recibe el objeto de su trabajo, o sea *trabajo*, y segundo, porque recibe de éste *medios de subsistencia* tanto para existir como trabajador como para existir físicamente como sujeto. En cuanto a esto último Marx identifica como colmo de males en tal esclavitud, el hecho de que el trabajador como sujeto físico ya solo se puede “mantener como *trabajador*, y trabajador no significa más que sujeto físico”, una relación por tanto que deja atrapado al sujeto humano que es el trabajador de la cual no se libra en tal orden enajenante. Un retorno a su animalidad. Un humano que aún siendo

¹⁴⁹ *Ibidem.*

¹⁵⁰ En *Karl Marx, Federico Engels. Obras Fundamentales*, Tomo I. *Op. Cit.*, p.596.

¹⁵¹ *Ibidem.*

humano, en condiciones tales, retorna a su condición de bestialidad, en una especie de transmutación de lo humano y su subyugación como una suerte de bestia.

La segunda forma de enajenación que Marx analiza en tales *Manuscritos*, sería la «enajenación de la fuerza de trabajo». Desde este referente presentado por Marx ya en los *Manuscritos* en 1844, el obrero a fin de cuentas lo único de lo que en algún momento inicial de tal proceso dispone o pudiera disponer, es de su fuerza de trabajo, una fuerza cuya capacidad se manifiesta en el proceso de producción en el cual el obrero queda atrapado, y en el marco del cual necesariamente ha de vender eso que únicamente tiene o de lo que es poseedor y no propietario.

El obrero necesariamente vende su fuerza de trabajo como forma única, *-antinatural-* de supervivencia¹⁵² y queda así despojado de ella para no disponer sobre ésta, sino que ésta dispone de él como intermediación con el capitalista que le ha comprado, y al cual queda subyugado en una peculiar forma de esclavización que muy a pesar de continuar apelando a un cierto discurso de la economía política “tradicional” o «nacional» en el que la defensa de derechos y categorías legitimadas por las revoluciones inspiradas en el ideal de la ilustración, como el derecho de propiedad o la libertad en su contenido clásico liberal, no deja de ser un sutil modo de esclavización del sujeto que queda despojado de su única posesión cotizada por el mercado: su fuerza de trabajo.

Si el trabajo es una mercancía, precisaría Marx ya en *los Manuscritos de 1844*, es una mercancía con las más tristes propiedades¹⁵³. Una mercancía que como mercancía encarnaría todas las características que a la mercancía son atribuibles o identificables en ella. De modo que la existencia del obrero como «portador» de tal mercancía, queda reducida a la condición de existencia de cualquier otra mercancía. Y como mercancía queda a expensas de la suerte que le pueda deparar su propia condición de mercancía. “El obrero se ha convertido en una mercancía y para él es una suerte poder llegar hasta el comprador”¹⁵⁴, afirma Marx.

Tal condición de mercancía a la que obedece la fuerza de trabajo, encarna un tipo muy especial de mercancía, una mercancía con un carácter muy peculiar. El obrero, portador de la misma, no puede de ninguna manera separarse de la mercancía que vende, sino que el acto de la venta mismo implica la subyugación a quien le compra, pues fuerza de

¹⁵² J. M. Bermudo. *Op. Cit.*, p. 229.

¹⁵³ Karl Marx, *Manuscritos de economía y filosofía. Op. Cit.*, p.66.

¹⁵⁴ *Ibidem.*, p. 52.

trabajo y obrero son indisolubles. Fuerza de trabajo y ser humano como portador de la fuerza de trabajo que es mercancía son fácticamente inseparables, y he aquí uno de los principios por los cuales la propia venta de la fuerza de trabajo en condición de mercancía y su remuneración en términos de salario, implican necesariamente la enajenación de quien la vende.

“La naturaleza peculiar de esta mercancía específica, de la fuerza de trabajo, trae aparejado el que al cerrarse el contrato entre el comprador y el vendedor su valor de uso todavía no pase efectivamente a manos del adquirente. Su valor, al igual que el de cualquier otra mercancía, estaba determinado antes que entrara en la circulación, puesto que para la producción de la fuerza de trabajo se había gastado determinada cantidad de trabajo social, pero su valor de uso reside en la exteriorización posterior de esa fuerza.”¹⁵⁵

Se da entonces aquí un desfase en el tiempo que implica la enajenación de la fuerza de trabajo, algo que en principio pertenece y es corpóreamente inseparable del sujeto que la posee, en su ejercicio real y efectivo esta se manifiesta como exterioridad. Sin embargo, la fuerza de trabajo solo puede hacerse efectiva por medio de tal exteriorización¹⁵⁶.

“En el proceso laboral, pues, la actividad del hombre, a través del medio de trabajo, efectúa una modificación del objeto de trabajo procurada de antemano. El proceso se extingue en el producto. Su producto es un valor de uso, un material de la naturaleza adaptado a las necesidades humanas mediante un cambio de forma. El trabajo se ha amalgamado a su objeto. Se ha objetivado, y el objeto ha sido elaborado. Lo que en el trabajador aparecía bajo la forma de movimiento, aparece ahora en el producto como atributo en reposo, bajo la forma del ser.”¹⁵⁷

Ahora bien; si el trabajo se comporta como una mercancía más y opera como cualquier otra mercancía, cómo es que tal mercancía adquiere tal relevancia ontológica. Y es que “el uso de la fuerza de trabajo es *el trabajo mismo*”¹⁵⁸. Para Marx, tal y como define en lo tocante a ello, los elementos simples que intervienen en el proceso de trabajo son especificados por Marx como la *actividad orientada a un fin*, o sea, el trabajo mismo, su *objeto* y sus *medios*.¹⁵⁹ Y si bien el uso y fabricación de medios de trabajo ya estaría presente como germen en ciertas especies animales, es precisamente el *proceso de trabajo* específicamente humano. El que está caracterizado por una compleja elaboración y desarrollo de sus medios de trabajo.

Y es que, siendo la fuerza de trabajo no una mercancía cualquiera, sino un tipo especial de mercancía, una de sus peculiaridades es que:

“Para su conservación el individuo vivo requiere cierta cantidad de medios de subsistencia. Por tanto, el tiempo de trabajo necesario para la producción de la fuerza de trabajo se resuelve en el tiempo de trabajo necesario para la producción de dichos medios de

¹⁵⁵ Karl Marx. *El Capital*. [Traducción de Pedro Scaron]. Tomo 1. Volumen 1., p. 211.

¹⁵⁶ *Ibidem.*, p. 208.

¹⁵⁷ *Ibidem.*, p. 219.

¹⁵⁸ *Ibidem.*, p. 215.

¹⁵⁹ *Ibidem.*, p. 216.

subsistencia, o, dicho de otra manera, el *valor de la fuerza de trabajo* es el *valor* de los *medios de subsistencia necesarios* para la conservación del poseedor de aquélla.”¹⁶⁰

De este modo, el valor de la fuerza de trabajo se reduce al valor de una determinada suma de medios de vida. Cambia, por tanto, al cambiar el valor de éstos, es decir, al aumentar o disminuir el tiempo de trabajo necesario para su producción. Entonces aquí el valor de la fuerza de trabajo estaría en última instancia condicionado por el tiempo de trabajo, razón por la cual otra de las ideas claves que subyace en la perspectiva emancipatoria de Marx es precisamente la reducción de la jornada laboral como condición para la *emancipación humana*. No lo sistematiza, pero es algo que deja explícitamente planteado.

Marx puntualiza que tal condición lógica enajenante deriva de la venta de la fuerza de trabajo. En el mismísimo capítulo primero del tomo primero de *El Capital* justo en el segundo párrafo inicial, al ocuparse de la relación entre mercancía y dinero, Marx especifica que “La mercancía es, en primer lugar, un objeto exterior, una cosa que merced a sus propiedades satisface necesidades humanas del tipo que fueran.”¹⁶¹ Y es esta utilidad del objeto la que lo convierte en *valor de uso*. Y siendo así, el «hombre» convertido en mercancía es entonces externo a sí mismo, y viene a tener *valor de uso* en tanto su utilidad como mercancía.

Los dos elementos anteriores implican necesariamente la aparición y desarrollo de otras formas de enajenación que son fundamentales en el marco del análisis de Marx. Es la tercera forma de enajenación que Marx analiza en los *Manuscritos* como «enajenación del ser genérico». En tal sentido Marx considera que los seres vivientes en su vínculo con la naturaleza obtienen de ella los recursos necesarios para su subsistencia. La condición de lo meramente animal está determinada por la dependencia natural de tal provisión de recursos, sin embargo el ser humano a diferencia de otros animales, domina sobre las fuerzas naturales o se impone sobre ellas, no solo obteniendo sino transformando por medio del trabajo la naturaleza. La condición genérica que distingue al ser humano del resto de los animales con relación a su actividad vital en su vínculo con la naturaleza, es precisamente que el ser humano determina y domina sobre la obtención, transformación y uso de los recursos de la naturaleza, y no al revés. También el animal produce, pero lo hace en función de lo que estrictamente necesita para sí y su

¹⁶⁰ *Ibidem.*, p. 207.

¹⁶¹ *Ibidem.*, p. 43.

descendencia, produce unilateralmente en tanto el ser humano produce universalmente, más allá de la mera necesidad física y no dominado estrictamente por ella.

Las actividad vital humana es consciente, y por ello llega a ser una actividad libre, “sólo es su propia vida objeto para él, porque es un ser genérico”. Si bien el objeto del trabajo es la objetivación de la vida genérica del hombre, el trabajo enajenado, sin embargo, invierte esta relación y convierte el *ser genérico* del hombre en un ser ajeno a él. Convierte la vida genérica del trabajador en medio para su existencia física, lo cual transforma la conciencia que «el hombre» tiene de sí mismo, “de modo que la vida genérica se convierte para él simplemente en un medio”¹⁶²

Todo lo anterior se conjuga además con la cuarta forma claramente presentada en los *Manuscritos* como «enajenación del ser social». La cooperación en el proceso del trabajo, que fue una forma imperante desde los inicios de la civilización, una forma además necesaria y, en algunos casos, imprescindible para el desarrollo de determinados cometidos o actividades para las cuales la colectividad resultaba determinante, como en sociedades cazadoras o en la agricultura de sociedades indias. Esto según afirma Marx al referirse a ello en su análisis de la cooperación en el capítulo XI de *El Capital*, se funda en dos condiciones. Por una parte en “que *las condiciones de producción son de propiedad común*”, y por la otra que “el individuo, singularmente considerado, está tan lejos de haber cortado el cordón umbilical que lo liga a la *tribu* o a la *entidad comunitaria*”¹⁶³. En este último sentido el individuo consustancialmente comparte con la comunidad un mismo sentido de subsistencia. Ambas formas, sin embargo se distinguen de manera radical con la cooperación en el capitalismo.

La cooperación capitalista se presenta considerablemente distinta a aquella forma de cooperación que mantenía al individuo integrado por necesidad vital a su comunidad. La cooperación como forma presente en la civilización humana se manifiesta de modo distinto con el desarrollo de la sociedad; así, por ejemplo, lo que Marx llama la “aplicación esporádica de la cooperación en gran escala”, que se manifiesta en el mundo antiguo, en la Edad Media y en las colonias modernas, se basa en un «régimen directo de despotismo y servidumbre» que se corresponde por lo general con un régimen de esclavitud. Sin embargo, aún cuando en el orden capitalista la cooperación se presente también como necesidad, y aunque tenga mucho en común con esta forma despótica o

¹⁶² En Carlos Marx, Federico Engels. *Obras Fundamentales*. Tomo I. *Op. Cit.*, p.601.

¹⁶³ Karl Marx. *El Capital*. [Traducción de Pedro Scaron]. Tomo 1. Volumen 2., p. 406.

con la resultante esclavizadora de su aplicación, en el capitalismo la cooperación parte de un presupuesto distinto. La forma capitalista, tal y como Marx comenta, “presupone desde un principio, al asalariado libre que vende su fuerza de trabajo al capital.”¹⁶⁴. Con lo cual el sentido de la interacción, la necesidad social que lo fundamenta, y los efectos que produce, son radicalmente distintos de aquella cooperación primigenia ancestral.

El sentido originario del intercambio como necesidad imprescindible para el beneficio de todos entre los seres humanos queda adulterado en la lógica del capital. En los *Grundrisse* Marx sería otra vez claro en cuanto a ello.

“En la propia sociedad burguesa se incluye este rubro o categoría todo intercambio de prestaciones personales de servicios por réditos: desde el trabajo para el consumo persona, cocinar, coser, etc., jardinería, etc., hasta, en la cúspide, todas las clases improproductivas, funcionarios públicos, médicos, abogados, intelectuales, etc. Todos los menial servants, etc. Todos a través de sus prestaciones de servicios —a menudo forzadas. Se agencian una parte del plusproducto, de la *renta* del capitalista. Pero a nadie se le ocurriría pensar que el capitalista se pone como capital gracias al intercambio de su renta por tales prestaciones de servicios, es decir por su consumo privado. Antes bien, de esa manera se disipa los frutos de su capital. En nada altera la naturaleza de la relación el hecho de que las proporciones en las cuales se intercambia la renta por ese tipo de trabajo vivo, se determinen por las leyes generales de la producción.”¹⁶⁵

A criterio de Marx, además, el intercambio del obrero con el capitalista es un intercambio simple; cada uno obtiene un equivalente; el uno, dinero, el otro, una mercancía *cuyo precio* es exactamente igual al dinero pagado por ella; lo que el capitalista obtiene en este intercambio simple es un valor de uso: disposición del trabajo ajeno¹⁶⁶. Ahora bien, sucede que en el orden capitalista no sería precisamente la relación entre obrero y capitalista el elemento de interés para uno y para el otro, sino por el contrario. Marx diría que “es evidente que a él [al obrero] la determinación formal de la relación le interesa tan poco como al comprador de cualquier otra mercancía, de un valor de uso, el uso que el comprador haga de la mercancía vendida. Lo que vende es la disposición de su trabajo, el cual es un trabajo determinado, determinada pericia, etc.

La cooperación que había jugado un papel fundamental a lo largo de la historia humana, y cuyo efecto como cooperación simple “muestra sus características colosales en las obras ciclópeas de los antiguos asiáticos, egipcios, etruscos, etc.”¹⁶⁷, en el capitalismo se complejiza y adquiere una forma especial. La *cooperación* en el capitalismo es para la Marx la forma fundamental del régimen de producción, su *forma simple* se presenta como forma especial junto a otras formas más complejas. Contrario al intercambio bajo

¹⁶⁴ *Ibidem*.

¹⁶⁵ Karl Marx. *Grundrisse*. Tomo I. *Op. Cit.*, pp. 429-430.

¹⁶⁶ *Ibidem.*, p. 224.

¹⁶⁷ Véase Karl Marx. *El Capital*. [Traducción de Pedro Scaron]. Tomo 1. Volumen 2., p. 405.

reglas de igualdad para la coexistencia entre unos y otros, en el capitalismo el poseedor de la mercancía se opone al poseedor del dinero. Y cuando de fuerza de trabajo se trata, el poseedor de la fuerza de trabajo necesariamente se ha de enfrentar al comprador de la misma. Es una relación de cooperación desigual por principio.

De los *Manuscritos* de 1844 a los *Gründrisse* de 1857-1858, se produce un importante avance en el tratamiento de la enajenación. A diferencia de los primeros, marcados por un fuerte componente humanista y filosófico, en los segundos Marx profundiza desde una perspectiva mucho más centrada en los fundamentos económicos de la enajenación, de modo que en cuanto a ello reafirmamos que no tiene sentido sostener que existe una subdivisión taxativa entre un Marx joven y un Marx maduro¹⁶⁸. Lo que Marx hace en los *Grundrisse* permite asumir la enajenación como un concepto central de su teoría precisamente por su fundamento económico, a decir de Mészáros “no sólo no es verdad que cuando Marx se interesó en los problemas de la economía política dio la espalda al concepto de enajenación” sino que ocurriría exactamente lo contrario al comprender que “la enajenación económica era el eslabón común a todas las formas de enajenación y deshumanización”, con lo cual el concepto *enajenación* se convertiría en los *Grundrisse* en un *común denominador estructural* de un modo más profundo y amplio¹⁶⁹.

También Bertell Ollman, señala que la profundización del tratamiento de la enajenación en Marx permitiría mostrar desde sus elementos constituyentes “the devastating effect of capitalist production on human beings, on their physical and mental states and on the social processes of which they are a part”¹⁷⁰. Y más recientemente Terrell Carver vuelve sobre el contenido de los *Grundrisse* buscando respuestas al tratamiento de la alienación en Marx, “Taking the *Grundrisse* discussions of alienation as a transitional point between the *Economic and Philosophical Manuscripts* and *Capital*, vol. 1”¹⁷¹. En relación al tratamiento de la enajenación en el contraste entre los *Manuscritos de 1844* y los *Grundrisse*, y a si los segundos implican o no un paso más allá en el tratamiento de la enajenación, Carver se pregunta “Do we learn more about alienation in the *Grundrisse* than in the *Economic and Philosophical Manuscripts*?” Y su respuesta es que *indudablemente* “Marx’s specification of these terms is more complex and more

¹⁶⁸ Véase István Mészáros. *Op. Cit.*, pp. 214-219.

¹⁶⁹ *Ibidem.*, p. 220.

¹⁷⁰ Bertell Ollman. *Alienation: Marx’s conception of man in capitalist society*. Cambridge University Press. New York [1971], Second Edition 1976., p. 131.

¹⁷¹ Terrell Carver, “Marx’s conception of alienation in the *Grundrisse*”, en Marcello Musto (ed.), *Karl Marx’s Grundrisse: Foundations of the critique of political economy 150 years later*, Abingdon-on-Thames, Routledge, 2008, p. 54.

referential to the theory of political economy, to the history of production processes, and to contemporary social conditions”¹⁷². El tratamiento de la enajenación en los *Grundrisse* no discurre entonces por una lógica contrapuesta a la esbozada en los *Manuscritos de 1844*, como tampoco entra en contradicción con el resto de los textos económicos de Marx, sino que efectivamente profundiza en la dimensión económica de la *enajenación* como parte de su crítica al modo de producción capitalista.

2.5. Emancipación humana versus enajenación

2.5.1. Kritik der Entfremdung como alternativa epistémica emancipatoria

La problemática emancipatoria al tener un carácter fragmentario y poco sistemático en la obra de Marx ha implicado que su tratamiento haya sido recurrentemente derivado a partir de otras teorías que Marx si llegó a sistematizar y a tratar en detalle. La crítica de la enajenación, por ejemplo, se ha configurado como una alternativa epistémica válida para el tratamiento de tal problemática. De modo que reiteradamente se ha realizado un acercamiento a la problemática emancipatoria en términos fundamentalmente de la crítica a la *enajenación* como concepto central, y en relación a ello se han tomado como nociones epistémicas de enlace las de recuperación (*Wiedergewinnung*) o restauración (*Wiederherstellung*) de la *esencia genérica* o *ser genérico* (*Gattungswesen*). Es una alternativa expresamente reconocida por la que han apostado múltiples autores. J. J. Clarke por ejemplo, abiertamente considera que para resolver el *puzzle teórico* de la emancipación humana en Marx, habría necesariamente que derivar el análisis desde la crítica de la enajenación, *by a careful reconsideration of what Marx had to say about alienation*.¹⁷³ Tal apuesta sigue siendo hasta hoy un recurso al que se ha continuado apelando recurriéndose además al estudio de la relación entre la teoría de la enajenación en Marx y otras nociones que también forman parte de la problemática emancipatoria. Es el caso de Max Nothaft, quien señala que la crítica que Marx realizase al capitalismo es la vía por medio de la cual Marx indica el camino hacia «la libertad», [pudiera acotarse que como precondition en el curso hacia una sociedad humanamente emancipada]. Para ello, y presentando a Marx como *Freiheitsphilosoph*, Nothaft explora la noción de libertad en Marx precisamente desde el punto de vista de la enajenación¹⁷⁴.

¹⁷² *Ibidem.*, p. 61.

¹⁷³ Clarke literalmente afirma: “I believe that scandal and puzzle can both be dissolved by a careful reconsideration of what Marx had to say about alienation” En J. J. Clarke. *Op. Cit.*, p. 367.

¹⁷⁴ Véase en tal sentido el trabajo de Max Nothaft, *Freiheit bei Karl Marx unter dem Gesichtspunkt der Entfremdung*. GRIN Verlag, 2010.

Puede efectivamente afirmarse que la crítica de la enajenación en Marx es un elemento medular que se articula *como parte de, y tributa a*, la problemática de la *emancipación humana*; pero habría que acotar que la *emancipación humana* en Marx puede entenderse además como una macro-problemática en el marco de la cual se inscribe, entre otras muchas cuestiones, el tratamiento de la enajenación en sus diversas manifestaciones y no al revés. Tanto la síntesis antropológica que realiza Marx en los *Manuscritos de 1844* como la profundización del estudio de la dimensión económica de la enajenación en los *Grundrisse der kritik der politischen ökonomie* escritos entre 1857 y 1858, tributan a la complejidad del análisis de tal problemática.

Los conceptos “alienación” o “extrañamiento” [*Entfremdung, Entäußerung, Veräußerung*], tal y como señala Terrell Carver, no serían especialmente tenidos en cuenta en el marxismo o en los estudios sobre Marx antes de 1932, con excepción de la exégesis realizada por György Lukács en 1923 en *Historia y conciencia de clase* donde trata el concepto “reificación” [*Verdinglichung*] “as an important category of exposition)”¹⁷⁵. A criterio de István Mészáros la crítica de la enajenación parecía haber adquirido una «nueva urgencia histórica»¹⁷⁶, entre otras cuestiones por la publicación y difusión de los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, que habían estado inéditos hasta que David Ryazanov los hiciera públicos por primera vez en 1932 en la edición de MEGA, ochentaiocho años después de haber sido escritos por Marx. También George Novack, entre otros muchos autores, identificaría en aquellos *Manuscritos* y otras traducciones de obras tempranas de Marx, la “intensificación del interés por este tema”¹⁷⁷. Fue en estos *Manuscritos* donde Mészáros centra fundamentalmente el análisis de la enajenación, aunque deja dicho que situar el concepto de enajenación exclusivamente en el período juvenil de Marx, constituye una falsificación grosera del “Marx maduro”. De igual manera puede afirmarse que situar tal análisis exclusivamente en los trabajos del “Marx maduro”, sea en los *Grundrisse*, o en *El capital* o en algunos otros textos económicos desatendiendo los trabajos del “Marx joven”, también implicaría una falsificación tan grosera como aquella a la que Mészáros hace referencia, pues tanto el tratamiento de la enajenación en Marx como la problemática emancipatoria y la relación entre una cuestión y otra, han de ser entendidos en el marco

¹⁷⁵ Terrell Carver, “Marx’s conception of alienation in the *Grundrisse*”, en *Op. Cit.*, p. 48.

¹⁷⁶ István Mészáros. *Op. Cit.*, p. 11.

¹⁷⁷ Georges Novack. [*The Marxist theory of alienation*. Pathfinder Press Inc. New York. 1974] *La teoría marxista de la alienación*. (Traducción de Jaime Ferrer) Editorial Fontamara S.L. Barcelona, 1979., pp. 17-20.

global de toda su obra y no puntualmente reducidos, como con frecuencia continua sucediendo, a unos pocos textos en los cuales Marx hace mención explícita de ello.

Ahora bien, en el ámbito relacional de la *enajenación* con la *emancipación humana* pueden definirse tres premisas y tres contraargumentos que serán debidamente tratados en los epígrafes siguientes. La primera premisa es que de modo recurrente se ha asumido que allí donde haya enajenación en cualquiera de sus formas posibles, no habrá entonces *emancipación humana*; lo cual implica tomar la *emancipación humana* como *falso negativo* de la enajenación o *Entfremdung*. Segundo, que efectivamente se ha tratado la *emancipación humana* como sinónimo de *superación de cualquier forma de enajenación posible*; lo cual implica tomar la *emancipación humana* como *falso positivo* de *Aufhebung der Entfremdung*, así como *falso positivo* de la *recuperación del ser genérico* o *Gattungswesen*. Y por último, que de las dos premisas anteriores deriva una tercera, y es que ambos pares de *falsos positivos* y *negativos* no son excluyentes el uno del otro, sino que resultan complementarios en el tratamiento de la problemática de la *emancipación humana* en Marx. En ambos se conjuga la dimensión ontológica de la problemática y su necesario fundamento socioeconómico y político. A partir de ello es factible además, y necesario, perfilar tres contraargumentos debidamente fundamentados en la propia obra de Marx. Primero, que la enajenación en sí misma no solo no implica la negación de la *emancipación humana*, sino que dialécticamente resulta ontológicamente consustancial del proceso *hacia* la emancipación social. Segundo, que la *emancipación humana* no solo no implica la superación de cualquier forma de enajenación posible, sino que supone la posible coexistencia y/o subsunción de ciertas formas de enajenación previamente existentes, así como tampoco descarta el riesgo de un retroceso o vuelta a un orden de cosas anterior. Y tercero, que la superación de cualquier forma de enajenación posible, *Aufhebung der Entfremdung*, en las tipologías descritas por Marx para el orden capitalista, y la posible recuperación del ser genérico o *Gattungswesen*, no solo no implica la emancipación humana en sentido general sino que pudiera suponer incluso la aparición de inéditas formas de alienación consustanciales al nuevo orden social que Marx invoca aunque no particulariza. En los dos apartados siguientes nos encargaremos de tratar en detalle dos tipos de falsaciones que operan y pueden definirse en cuanto a la emancipación humana a partir de la obra de Marx.

2.5.2. Emancipación humana como falso negativo de *Entfremdung*

La razón por la cual con frecuencia se ha derivado el análisis de la problemática de la *emancipación humana* en Marx a partir de lo que Marx sistematizó en su crítica sobre los procesos de enajenación, es entendible tanto por el carácter contrapuesto de la etimología de cada uno de estos conceptos [*Emancipation* se contrapone a *Entfremdung*], así literalmente lo sintetiza Ferrater Mora¹⁷⁸], como por la poca sistematicidad del tratamiento del primero y lo muy extendido y sistematizado del tratamiento del segundo en Marx. Y en efecto, la alienación o la enajenación, pudiera ser entendida como un *außer sich sein*¹⁷⁹ o un estar fuera de sí¹⁸⁰, en tanto la emancipación humana [*menschliche Emancipation* en algunos textos tempranos de Marx] pudiera entenderse como un *retorno a*, o una *recuperación de*, la *esencia genérica* del ser social.

En el tratamiento de la enajenación en Marx los términos encuentran usos diversos e incluso su derivación semántica difiere de una referencia a otra¹⁸¹. Es lo que Ollman considera cuando destaca que Marx usualmente emplea una misma expresión para referirse a cuestiones diferentes, o de igual modo emplea en ciertas circunstancias expresiones diferentes para referirse a una misma cuestión¹⁸². Tal tratamiento, no obstante tendría una clara matriz hegeliana¹⁸³ que en los *Manuscritos de 1844* escenifican lo que Gellner denomina “the Hegelian *Schwärmerei* of the young Marx”; un perceptible “entusiasmo” que conducirá a Marx a buen puerto en el análisis de la

¹⁷⁸ Véase José Ferrater Mora. *Diccionario de filosofía*, Tomo II, RBA, Barcelona, 2005., p. 990.

¹⁷⁹ O léase también como un estado donde el hombre se convierte en un ser extraño a sí mismo, en el que „*die eigene Tat des Menschen ihm zu einer fremden gegenüberstehenden Macht wird, die ihn unterjocht, statt daß er sie beherrscht*“ Véase en su edición alemana *Marx und Engels 1845/1846, 1962*: „Die Deutsche Ideologie“, en MEW, Band. 3, S. 361.

¹⁸⁰ José Ferrater Mora. *Op. Cit.*, Tomo I., p. 106.

¹⁸¹ Un ilustrativo trabajo en tal sentido es el de Ludovico Silva. Véase por ejemplo, “Panorama de la alienación en Marx”. En *Nueva Sociedad*. Nro. 55 Julio-Agosto 1981, pp. 85-94.

¹⁸² Tal y como el professor de New York University afirma: “But if Marx often uses the same expression to refer to different things, he is equally capable for using different expressions to refer to what appears to be the same thing. Véase Bertell Ollman. *Op. Cit.*, p. 6.

¹⁸³ No pocos autores han advertido la necesaria consideración de la matriz hegeliana a la hora de Marx tratar tal problemática, y que partiendo de Hegel saltasen a la vista tres palabras que éste empleó para referirse a la alienación, sean estas: *Veräusserung*, *Enträusserung* y *Entfremdung*. *Veräusserung* remitiría a un proceso en el cual una persona entrega a otra la disponibilidad de sus servicios o los frutos de su trabajo. En tanto en su traducción de *Fenomenología del espíritu* Wenceslao Roces atribuye a la palabra *Enträusserung* el significado de «enajenación» y a *Entfremdung* el de «extrañamiento». Sin embargo J. Hippolite en *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu*, traduce *Enträusserung* como «alienación» y *Entfremdung* como «extrañación». Lo cual supone una considerable diferenciación, la alienación designaría «renuncia de sí», la «objetivación», en tanto extrañación añadiría a este concepto de alienación el «hacerse extraño a sí mismo». En cuanto a tal cosa, tal y como apuntaría J. Díaz Murrugaren, la identificación que pudiera encontrarse en Hegel entre «alienación» como equivalente a «objetivación» es uno de los aspectos “más duramente criticados por Marx”. En J. Díaz Murrugaren. *Op. Cit.*, p. 34. Habidas cuentas de ello en Marx resulta factible asumir *Entfremdung* como *enajenación*.

enajenación¹⁸⁴ y que solo hallaría serias dificultades epistémicas cuando se trata del proceso de superación real de la enajenación o de recuperación efectiva del ser genérico en una *sociedad humanamente emancipada*¹⁸⁵. Los fenómenos sociales, tal y como Mészáros señala en su análisis sobre la teoría de la enajenación en Marx, se hallan históricamente establecidos, de modo que no se pueden soñar ficticiamente fuera del propio desarrollo histórico¹⁸⁶. No tiene sentido, al menos desde la perspectiva de Marx, soñar el advenimiento de una «utópica edad de oro» en una sociedad donde el telos de la emancipación social signifique la inexistencia de cualquier resquicio de enajenación no solo a nivel de lo colectivo sino de lo individual. En primer lugar porque la existencia humana está indisolublemente condicionada por el reino de la necesidad que en Marx es entendido en base a su ontología del trabajo. La enajenación y su superación denotan en el sistema de Marx una necesidad ontológica¹⁸⁷, necesariamente hay que situar entonces el punto de análisis en el sujeto que es histórico y es social, y que está determinado material y económicamente, con lo cual la problemática trasciende la mera teleología finalista del *deber ser* de lo humano. Con relación a ello, P. Walton y A. Gamble apuntarían que Marx siempre parte del hombre como tal, y no de alguna concepción de lo que el hombre debería ser¹⁸⁸, parte de la condición de materialidad que condiciona lo humano. Así, cuando Marx escribe acerca de lo que el hombre puede llegar a ser “no lo ve como un potencial, sino que más bien se trata de un enunciado acerca del modo como los poderes naturales del hombre son constreñidos por circunstancias opresoras”¹⁸⁹.

Marx considera que la esencia humana no es una potencia general abstracta frente al individuo suelto, sino la esencia de cada individuo, su propia actividad, su propia vida, su propio espíritu, su propia riqueza, y en tal sentido es “la *verdadera comunidad* de los

¹⁸⁴ Esta matriz hegeliana del mecanismo de la enajenación que indudablemente filtra el tratamiento posterior que Marx daría a la *emancipación humana*, pudiera resumirse de modo efectivo tal y como Murrugaren apunta del siguiente modo: “1.) La alienación es el momento de la escisión y de la objetividad en general, ya que en la alienación el Espíritu se convierte en «objeto», se transforma a sí mismo en otro. 2.) La superación de la alienación es la supresión de la objetividad, con lo cual el Espíritu reconquista la unidad consigo mismo. 3.) La superación de la alienación es un momento que no puede no ser, porque en ella el Espíritu sale de sí mismo, y, por consiguiente, no puede dejar de constituir de nuevo la primitiva unidad consigo mismo.” En J. Díaz Murrugarren. *Op. Cit.*, p. 34.

¹⁸⁵ “To use only terms that are current or only the accepted meanings of such terms is to confine oneself to expressing ideas which are also current. In Marx’s case viewing capitalism as a passing phase is said to demand different concepts from those used by people who consider capitalism to be the eternal mode of production.” En Bertell Ollman. *Op. Cit.*, p. 4.

¹⁸⁶ István Mészáros. *Op. Cit.*, p. 228.

¹⁸⁷ *Ibidem.*, p. 108.

¹⁸⁸ Paul Walton, Andrew Gamble. *Problemas del marxismo contemporáneo* [1972]. (Traducción de Celia Amorós y J. V. Marqués). Grijalbo, Barcelona, 1977., p. 14.

¹⁸⁹ *Ibidem.*

hombres”, “la *comunidad humana*”. Pero tal “*verdadera comunidad*”, a su modo de decir, “no nace, pues, de la reflexión, sino que es el resultado de la necesidad y el egoísmo de los individuos”, o lo que es lo mismo: “se produce directamente mediante la manifestación de su existencia misma”¹⁹⁰. La condición determinante aquí no es el ámbito de la idea sino la dimensión concreta de la existencia humana, la cual de hecho y hasta donde se ha conocido, la enajenación en sus múltiples formas le ha sido consustancial. “No depende del hombre que esta comunidad sea o no”, considera Marx; “pero, mientras el hombre no se reconozca como hombre y, por tanto, organice el mundo de un modo humano, esta comunidad se manifiesta bajo la forma de la enajenación”¹⁹¹.

A diferencia de Feuerbach, para Marx tal enajenación más que un proceso que opera sólo en el plano de la consciencia, entre ella y sus productos, sería tal y como apunta Adolfo Sánchez Vázquez, una enajenación real, efectiva, que tiene lugar en el proceso real, efectivo, de la producción material¹⁹². Una dimensión que irremisiblemente habría de ocuparse de una serie de fenómenos que Marx identifica y sistematiza en el plano de lo económico como parte de su crítica a la economía política. Para Marx el desarrollo histórico implica la dialéctica de la negación de la negación, el comunismo desde su perspectiva sería precisamente “la posición como negación de la negación”. De manera que Marx lo asume como “el momento *real* necesario, en la evolución histórica inmediata, de la emancipación y recuperación humana”, y ya desde 1844 tiene claro que aun cuando el *comunismo* es la forma necesaria y el principio dinámico del próximo futuro, “en si no es la finalidad del desarrollo humano, la forma de la sociedad humana”¹⁹³. De aquí que asumir la *emancipación humana* no como superación sino como desaparición de la necesidad, al estilo *verschwindende Notwendigkeit*, sea precisamente una contradicción en los términos¹⁹⁴. Y de ahí que no tenga sentido, tal y como ya se ha apuntado y muy a pesar de algunas críticas todavía persistentes¹⁹⁵, hablar de una edad

¹⁹⁰ Karl Marx. “Extractos de Lecturas”. Escrito en la primera mitad de 1844. Extractos del Libro de James Mills. *Éléments d'économie politique*. [Traducción de J. T. Parisot]. París, 1823. Referencia en Carlos Marx, Federico Engels. *Obras Fundamentales*. Tomo I. *Op. Cit.*, pp. 527-528.

¹⁹¹ *Ibidem*.

¹⁹² Adolfo Sánchez Vázquez. *Filosofía de la Praxis*, Siglo XXI Editores. México, D.F. 2003., p.144.

¹⁹³ Véase Karl Marx. *Manuscritos de economía y filosofía*. *Op. Cit.*, p. 152.

¹⁹⁴ István Mészáros. *Op. Cit.*, p. 228.

¹⁹⁵ Para Darko R. Suvin, más allá de su declarada *lifelong fascination* por Marx y Brecht, y de su amplio trabajo y conocimiento de la obra de ambos, el autor nacido en la ex-Yugoslavia asume el comunismo como horizonte en el sentido brechtiano, pero identifica tal horizonte con la promesa del paraíso terrenal. Así afirma que: “Communism as horizon is the future Earthly Paradise of a class-less society. A society where oppositions will not be dealt with antagonistically, through murder and hunger: not by pistol but by

de oro utópica de la *emancipación humana*, como un mero horizonte sino que la *emancipación humana* puede ser perfectamente posible en términos prácticos y no únicamente desde la afirmación esencialista meramente teórica¹⁹⁶ como contraposición en abstracto de la enajenación o .

La enajenación se comporta como necesidad dialéctica del propio proceso *hacia* la emancipación social posible. Los sepultureros de la enajenación se engendran a partir de la enajenación misma. O tal y como también puntualiza Mészáros la necesidad de la enajenación se define como “una necesidad inherente a la teleología objetiva del «autodesarrollo y la autodeterminación humanos» en cierta etapa de desarrollo de la actividad productiva humana que requiere tales enajenación y reificación para la autorrealización –aunque enajenada– de las potencialidades humanas.”¹⁹⁷

Como ya hemos citado antes, Marx a la altura del tomo tercero de *El Capital* al tratar la llamada fórmula trinitaria afirma que en efecto, “el reino de la libertad sólo comienza allí donde cesa el trabajo determinado por la necesidad y la adecuación a finalidades exteriores”¹⁹⁸. Y lo que queremos resaltar aquí es y que aún cuando lo que Marx refiere bajo el rótulo de “reino de la libertad” o sociedad humanamente emancipada, esté “más allá de la esfera de la producción material propiamente dicha”¹⁹⁹, porque ello no significa que como proceso excluya o implique en sí mismo la negación de la enajenación, mucho menos de toda enajenación posible.

La necesidad de reproducción material de la vida como requisito *sine qua non* de la condición humana, y en consecuencia de las enajenaciones que ello conlleva, siguen operando en la base del vínculo entre el ser humano y la naturaleza. Sino que en todo caso de lo que se trata es de regular racionalmente ese “metabolismo suyo con la naturaleza”²⁰⁰, un metabolismo impuesto por la necesidad. No es algo exclusivo del

pencil, as Brecht says (...) As all horizons, it is orienting, often inspiring, and always unattainable, for it moves with the viewer and pursuer oriented toward it. Darko R. Suvin *Leviathan's Belly: Essays for a Counter-Revolutionary Time*. Wildside Press LLC, 2012., p. 233.

¹⁹⁶ Para Georges Comninel “From the spring of 1844 onwards, Marx was clear that the emancipation of humanity belonged to a historical process grounded in the development of social relations (the material history of social humanity), and that the processes of class struggle that drove and informed the realization of real emancipation emerged from the interests of the working class in their immediate character as “common humanity,” and not from philosophy.” George Comninel. “Emancipation in Marx’s Early Work”. En Marcello Musto. *Marx for Today*, Routledge. NY. 2012., p. 75

¹⁹⁷ István Mészáros. *Op. Cit.*, pp. 237-238.

¹⁹⁸ Véase Karl Marx. *El Capital*. Tomo III. Volumen 8. [Traducción de León Mames] Siglo XXI Editores. México, D.F. 2009., p. 1044.

¹⁹⁹ *Ibidem.*.

²⁰⁰ *Ibidem.*

capitalismo o de los órdenes anteriores, sino que ese “bregar con la naturaleza para satisfacer sus necesidades” y para “conservar y reproducir su vida”, opera en “todas las formas de sociedad y bajo todos los modos de producción posibles”²⁰¹. Con lo cual se hace evidente que dentro de tales “todas las formas de sociedad” [*in allen Gesellschaftsformen*] y dentro de tales “todos los modos de producción posibles” [*und unter allen möglichen Produktionsweisen*] también se incluye la sociedad humanamente emancipada posible o forma comunista de sociedad futura, cuyo “modo de producción comunista” como epítome de ese llamado “reino de la libertad” tampoco queda exento ni escapa de la necesidad de conservar y reproducir la vida. De lo que se trata aquí no es de excluir la enajenación como contrasentido de la emancipación humana, sino que la enajenación misma en sus diversas formas, opera como consustancialidad concreta de la emancipación posible.

2.5.3. Emancipación Humana como falso positivo de *Aufhebung der Entfremdung*

La expresión *Aufhebung der Entfremdung* tal y como Marx la empleó en su crítica conserva su matriz hegeliana al sintetizar tanto el momento de la superación de la enajenación como la posibilidad de recuperación del ser genérico o *Gattungswesen*. En tal sentido múltiples autores han asumido que la emancipación en Marx es un proceso dirigido en una dirección: la final e inevitable superación de la enajenación y su reemplazo por un mundo «verdaderamente humano»²⁰². Pero unido a ello también se da por supuesto que Marx estaría convencido de que la enajenación en esa sociedad futura, *comunista*, sería abolida en todas y cada de sus formas como consecuencia de la inevitable superación de los mecanismos que sustentan la explotación capitalista.²⁰³ De esta forma se toma la *emancipación humana* como *falso positivo* de *Aufhebung der Entfremdung*²⁰⁴, pues yendo a los textos de Marx apenas se hayan referencias que

²⁰¹ *Ibidem*.

²⁰² A criterio de Clarke “Even the more sympathetic commentators have assumed that emancipation according to Marx is a one-way process whereby the final and inevitable transcendence of man's estranged condition is achieved and in its place a "truly human" world established without surcease.” J.J. Clarke. *Op. Cit.*, p. 368.

²⁰³ A criterio de Alfred G. Meyer “Alienation would be abolished in all its features. There would be no more suppression and exploitation of man by man”. Alfred G. Meyer. *Marxism: The Unity of Theory and Practice*. University of Michigan Press, 1954., p. 83. Véase la crítica de J. J. Clarke en *Op. Cit.*, p. 368.

²⁰⁴ Esta es una relación que no pocos autores continúan identificando de manera directa. En tal sentido apunta Alexander Thomas al referirse al significado del concepto de alienación [*Entfremdung*] en relación con el de restauración [*Wiederherstellung*] de todas potencialidades humanas en la «sociedad comunista» a la que Marx aludiese. Así diría: „Die *Aufhebung der Entfremdung* und damit die *Wiederherstellung* der vollen Entfaltungsmöglichkeit des Menschen sehen sie im Kommunismus als Folge der *Aufhebung* von Arbeitsteilung, Privateigentum und der Klassentrennung.“ Véase Alexander Thomas. „*Entfremdung und*

permitan sostener que efectivamente Marx considerase que en una sociedad alternativa al orden enajenante capitalista la emancipación social fuese sinónimo de la superación de todas y cada de las enajenaciones anteriores.

Marx rechaza de plano, y desde muy temprano además, cualquier alternativa utópica, así como cualquier alternativa dogmática. Su apuesta se distancia del dibujo de un mundo perfecto, desconectado de la práctica. Y en particular en cuanto al comunismo se refiere, aunque su perspectiva no sería la misma a lo largo de su vida, ya en 1843 apuntaría un elemento con el que más allá de sus reajustes epistémicos posteriores continuaría estando en sintonía a lo largo de toda su obra. “De ahí que no esté a favor de plantar una bandera dogmática —diría Marx—, al contrario: tenemos que tratar a los dogmáticos para que se den cuenta del sentido de sus tesis”²⁰⁵

El sentido de asumir la *emancipación humana* como sinónimo de *Aufhebung der Entfremdung* en Marx, contravendría precisamente este principio antidogmático al que Marx invoca, entre otras cosas, porque el propio Marx agrega que: “el comunismo es una abstracción dogmática”, y que no entiende por comunismo “cualquier comunismo imaginario y posible, sino el comunismo realmente existente, tal y como lo enseñan Cabet, Dézamy, Weitling, etc.”²⁰⁶. Marx sería contundente con formulaciones utópicas al estilo de *Voyage a la Icarie* de Étienne Cabet, y a diferencia del utopismo tendría la expresa intención de situarse desde lo concreto, y no desde el ámbito de lo especulativo. En 1848, y como parte de su giro sobre la temática del comunismo, Marx especifica que “las tesis teóricas de los comunistas no se basan en modo alguno en ideas y principios inventados o descubiertos por tal o cual reformador” de la humanidad, sino que serían no otra cosa que “la expresión de conjunto de las condiciones reales de una lucha de clases existente, de un movimiento histórico que se está desarrollando ante nuestros ojos.”²⁰⁷

Tales condiciones materiales implican necesariamente, tal y como se ha resaltado, unos procesos que están estrechamente relacionados al proceso real, efectivo, de la producción material, de modo que la superación de la enajenación y la recuperación del *ser genérico*. Así, en una de las *notas a pie de página* del primer capítulo dedicado a

Anomie“, *Grundriss der Sozialpsychologie: Individuum – Gruppe – Gesellschaft*. Verlag für Psychologie, Göttingen, 1992., p. 302.

²⁰⁵ Marx, Karl; Engels, Friedrich. *Obras*. Volumen 5. *Op. Cit.*, p. 174.

²⁰⁶ *Ibidem*.

²⁰⁷ En Karl Marx, Friedrich Engels. *El Manifiesto Comunista y otros ensayos*. *Op. Cit.*, p. 41.

Feuerbach en *La Ideología Alemana*²⁰⁸, Marx se refiere al poder material que queda fuera de control del hombre y que se erige sobre éste subordinándole; y destaca que los hombres volverían “a hacerse dueños del intercambio, de la producción y del modo de sus relaciones mutuas”²⁰⁹ a partir de la regulación comunista de la producción. Una abolición que iría unida a la abolición de la enajenación que los hombres sienten ante sus propios productos, y a la superación de la propiedad privada. Pero en tal sentido la superación de la enajenación no es en sí misma el elemento determinante ponderado por Marx, sino en todo caso *uno* de los elementos que Marx identifica como parte de la recuperación del control de ese metabolismo impuesto por la necesidad.

Con esta “*enajenación*”, diría Marx, sólo puede acabarse partiendo de dos premisas *prácticas*, las cuales estarían dadas por la aparición de una masa de la humanidad absolutamente “desposeída”, engendrada a partir de las propias condiciones de enajenación condicionadas por los ritmos del capital y, a la par de ello, y en contradicción con un mundo existente de riquezas y de cultura, se habría de producir también lo que refiere como, “un gran incremento de la fuerza productiva” con un “alto grado de su desarrollo”. Tales premisas prácticas no obstante, tendrían que estar dadas en un ámbito “que entraña ya, al mismo tiempo, una existencia empírica dada en un plano *histórico-universal*, y no en la vida puramente local de los hombres”²¹⁰.

La cuestión estaría en determinar si en el punto en el que efectivamente el capitalismo como modo de producción haya sido superado, también con ello se habrían superado las enajenaciones asociadas a tal modo de producción. En relación a tal cuestión Ludovico Silva en su análisis sobre si la alienación sobrevivirá al “fin” del capitalismo, se remite a la experiencia histórica socialista, y advierte que aquellas “sociedades que, diciendo haber superado el capitalismo y ser ya “socialistas”, conservan, sin embargo, algunas formas fundamentales de alienación”²¹¹. Lo cual le lleva a cuestionar si tales sociedades representan más bien “¿una transición hacia el socialismo? ¿O están sus individuos humanos «universalmente desarrollados», según quería Marx (...), o sea aptos para

²⁰⁸ Para este caso, resulta particularmente significativo acudir a esta obra y no exclusivamente a los *Manuscritos* de dos años antes, donde la perspectiva predominante habría estado ciertamente muy marcada todavía por cierto humanismo post-hegeliano. En la IA, por demás también inédita hasta 1932 como los propios *Manuscritos de 1844*, Marx ya habría dejado claro su especie de ajuste de cuentas con su consciencia filosófica anterior, y su propósito de “esclarecer las cosas ante nosotros mismos” –diría, refiriéndose también a Engels; y en consecuencia habría afinado su perspectiva dialéctico materialista.

²⁰⁹ C. Marx, F. Engels. *Obras Escogidas* en tres tomos. Editorial Progreso. Moscú. 1981. Tomo I., p. 15.

²¹⁰ Carlos Marx, Federico Engels. *La Ideología Alemana. Op. Cit.*, p. 36.

²¹¹ Ludovico Silva. *La alienación en el joven Marx*. Editorial Nuestro Tiempo, S.A. México, D.F., 1979., p. 11.

superar la alienación?”²¹². También Nicholas Churchich puntualiza que Marx no prevé la posibilidad de alienación en el sistema comunista: “There are no explicit statements about alienation and unemployment in the communist future”²¹³. Y como elemento de contraste también se remite a la evidencia histórica concreta: “In communist praxis — señala Churchich—, however, workers are alienated and frequently experience unemployment as well”; aun cuando reconoce que la alienación sería considerablemente muy superior en el capitalismo, donde “they are merely left to...”²¹⁴. Pero ambos autores se remiten a la experiencia histórica como contraste del ideal teórico, y ni Churchich ni Silva buscan el contrargumento teórico crítico en la referencia directa al texto de Marx; lo cual es sintomático y entendible toda vez que Marx mismo en sus análisis de la enajenación y de las dinámicas enajenantes implícitas en el desarrollo del capital, apenas destina alguna referencia tangencial²¹⁵ a su idea de la sociedad humanamente emancipada y al lugar que la enajenación ocuparía en ella.

La superación de las enajenaciones consustanciales al capitalismo exige la propia superación del modo de producción capitalista y el *estatus quo* a ello asociado. La emancipación de la clase oprimida, tal y como Marx señala en *Miseria de la filosofía* (1847), implica necesariamente la creación de una sociedad nueva²¹⁶, reconfigurada en primer lugar desde sus propios fundamentos económicos y políticos. En tal sentido una de esas pocas referencias directas dadas por Marx se halla en la *Crítica al Programa de Gotha* en 1875 en la que explícitamente afirma que: “estos defectos son inevitables en la primera fase de la sociedad comunista, tal y como brota de la sociedad capitalista después de un largo y doloroso alumbramiento”²¹⁷. A juzgar por ello parece ser que Marx concibe la «dictadura revolucionaria del proletariado» como una etapa de necesaria coexistencia de procesos dirigidos a la *emancipación humana* y de procesos

²¹² *Ibidem*.

²¹³ Churchich, Nicholas. *Marxism and Alienation*. Fairleigh Dickinson University Press. Associated Universities Presses, NJ, London and Toronto, 1990., p. 210.

²¹⁴ *Ibidem*.

²¹⁵ Un significativo momento de tal proceder es cuando en la Nota 31 del Cap. XIII aparecida en la 2da Edición del tomo I de *El Capital*, sobre “Maquinaria y gran industria”, al referirse a que el capital no paga el trabajo invertido, sino el valor de la fuerza de trabajo aplicada, y teniendo en cuenta que para éste el empleo de la maquinaria tiene su límite en la diferencia entre el valor de la máquina y el valor de la fuerza de trabajo suplida por ella, Marx apuntaría que: “En una sociedad comunista, la maquinaria tendría, por tanto, un margen de acción muy distinto al que tiene en la sociedad burguesa”. De lo cual pudiera inferirse entonces, por negación de lo afirmado con anterioridad, cuál sería el lugar de la maquinaria en la sociedad humanamente emancipada; pero en todo caso como derivación negativa y no como formulación positiva para tal sociedad. En *El Capital*, Tomo I. *Op. Cit.*, p. 322.

²¹⁶ Karl Marx, *Miseria de la filosofía*. Ediciones Folio, S.A. Madrid, 2002., p. 188.

²¹⁷ Véase “Glosas marginales del programa del Partido Pobre Alemán”, en *El Manifiesto Comunista y otros ensayos*. RBA Proyectos Editoriales. S.A. Madrid, 1983., p. 232.

marcados todavía por la enajenación en algunas de sus diversas formas. No lo presenta como un *turning point* radical en el que la enajenación desaparecería de un día para otro con el advenimiento mismo de la revolución y con la imposición de un modo de producción [de productores libres asociados] distinto al anterior. Al menos durante ese periodo de «doloroso alumbramiento» Marx no deja de considerar que la enajenación continúe manifestándose en algunas de sus formas previas a la misma vez que se articula progresiva y complejamente en las dinámicas del nuevo orden que nace a partir del viejo. Uno de los conceptos que en tal sentido resulta particularmente útil es el que Marx aporta en el capítulo inédito de *El capital*, cuando se refiere a los procesos de *subsunción formal* y *subsunción real* del trabajo en el capital²¹⁸.

Si bien emplea tales conceptos para el análisis de cómo se produce la transición de un orden precapitalista al capitalismo mismo, en ello se hallan claves que permiten entender cómo podría producirse el equivalente de tal proceso transicional del capitalismo a un modo postcapitalista. La subsunción como proceso implica que ciertos elementos del viejo orden continuarán siendo operativos en el nuevo hasta tanto sean progresivamente superados los del viejo. El proceso de trabajo se subsume en el capital. La *subsunción formal* se refiere al proceso en el que “el capitalista se ubica en él como dirigente, conductor; para éste es al mismo tiempo, de manera directa, un proceso de explotación de trabajo ajeno”. Un rol similar al que desarrolla el capitalista en la subsunción formal es el que desarrollaría el proletariado en la dictadura revolucionaria del proletariado como dirigente y conductor del proceso de transformación. La *subsunción formal* del trabajo en el capital es a decir de Marx, “a la vez una forma *particular* respecto al modo de producción específicamente capitalista, desarrollado, ya que la última incluye la primera, pero la primera no incluye necesariamente la segunda”.²¹⁹ Es un proceso progresivo en el que no se ha efectuado *a priori* una mudanza esencial en la forma y la manera real del proceso del trabajo, o del proceso real de la producción.

“El carácter distintivo de la *subsunción formal del trabajo en el capital* se destaca — específica Marx—, con la mayor claridad, mediante el cotejo con situaciones en las cuales el capital ya existe desempeñando determinadas funciones subordinadas, pero no aún en su

²¹⁸ Sobre la relevancia de la subsunción del trabajo en el capital como referente conceptual para el análisis del tránsito al comunismo J.M. Bermudo apunta que para Marx es un “concepto que le permite describir con verisimilitud el proceso de cambio socioeconómico. (...) el comunismo surge de la base real ya existente.” José Manuel Bermudo Ávila. *Marx. Del ágora al mercado*. Batiscafo SL. 2015. España., p. 72.

²¹⁹ *El Capital. Libro I, Capítulo VI. Inédito*. Siglo XXI Editores [traducción y notas de Pedro Scaron]. México, 2009., p. 52.

función dominante, determinante de la forma social general, en su condición de comprador directo de trabajo y apropiador directo del proceso de producción.”²²⁰

La subsunción opera sobre la base de procesos y dinámicas preexistentes que resultan fundamentales para sobre la base de ellas articular la gestación del nuevo orden productivo. En la *subsunción formal* del trabajo en el capital, el modo capitalista de producción no se manifiesta aún en su mayor y más completa expresión.

“Por el contrario, está en la naturaleza del caso que la subsunción del proceso laboral en el capital se opere sobre la base de un proceso laboral *preexistente*, anterior a esta subsunción suya en el capital y configurado sobre la base de diversos procesos de producción anteriores y de otras condiciones de producción; el capital se subsume *determinado proceso laboral existente*, como por ejemplo el trabajo artesanal o el tipo de agricultura correspondiente a la pequeña economía campesina autónoma. Si en estos *procesos de trabajo* tradicionales que han quedado bajo la dirección del capital se operan modificaciones, las mismas solo pueden ser *consecuencias* paulatinas de la previa subsunción de determinados procesos laborales, tradicionales, en el capital.”²²¹

Es un orden transicional de un punto a otro, una transición en la que lo viejo hace posible y sustenta la aparición de lo nuevo. Resulta previsible entonces que las formas de enajenación preexistentes a lo nuevo, coexistan con lo nuevo mismo. Si bien la *subsunción formal* es un momento determinante en la gestación y aparición de lo nuevo, la *subsunción real* es la constatación de que un modo sui generis ya se manifiestan y operan los diferentes cambios propios del nuevo modo de producción²²².

“En la subsunción real del trabajo en el capital hacen su aparición en el proceso de trabajo todos los *changes* (...). Se desarrollan las *fuerzas productivas sociales del trabajo* y merced al trabajo en gran escala, se llega a la aplicación de la ciencia y la maquinaria a la producción inmediata. Por una parte el *modo capitalista de producción*, que ahora se estructura como un modo de producción sui generis, origina una forma modificada de la producción material. Por otra parte, esa modificación de la forma material constituye la base para el desarrollo de la relación capitalista, cuya forma adecuada corresponde, en consecuencia, a determinado grado de desarrollo alcanzado por las fuerzas productivas del trabajo.”²²³

Retomando el cuestionamiento formulado por Marx en su *Crítica al programa de Gotha* en cuanto a qué funciones sociales, análogas a las actuales funciones del Estado, subsistirán entonces en un orden transicional hacia el modo comunista, se hace evidente que así como ocurre con la subsunción formal del trabajo en el capital, Marx conciba lo equivalente a una *subsunción formal* de la institucionalidad política y económica en la *dictadura del proletariado*. La lógica de la *subsunción formal* del trabajo en el capital sería aplicable al periodo de transición entre el capitalismo y el comunismo, en tanto la *subsunción real* sería equivalente a la consumación de un nuevo orden efectivamente comunista [la consumación de la emancipación social como orden de cosas vigente]. En

²²⁰ *Ibidem.*, p. 58.

²²¹ *Ibidem.*, p. 55.

²²² *Ibidem.*, p. 72.

²²³ *Ibidem.*, p. 73.

este último punto del desarrollo humano ya habrían hecho aparición todos los cambios que codifican para un «modo de producción comunista». A diferencia de la *subsunción real del trabajo en el capital* a la que Marx directamente se refiere y explícitamente detalla, la *subsunción real del trabajo en el comunismo* es solo un proceso intuible a partir de aquella. Si se asume que tal lógica es epistemológicamente viable, entonces no habrá dificultad en aceptar que la emancipación humana en Marx no se comporta como la taxonómica superación efectiva de toda manifestación posible de la enajenación, sino que supone la subsunción de formas enajenantes previamente existentes. También en la *Ideología alemana* al referirse a la fase de la historia en la que sería superada la enajenación (en términos de propiedad privada y relaciones de intercambio entre individuos), Marx advierte que mientras que “en la historia anterior se manifestaba siempre como fortuita una especial condición [póngase pro caso la enajenación del ser social], ahora pasa a ser fortuita la disociación de los individuos mismos, la adquisición privada particular de cada uno.”²²⁴ O sea, Marx admite que incluso allí en un orden donde la enajenación se haya superado como condición generalizada, también podría aunque fortuitamente volver a manifestarse.

La hipotética superación de la enajenación en todas y cada una de sus formas no opera como garante de que no se manifiesten otras formas de enajenación como tampoco de que puedan reaparecer formas de enajenación previamente existentes. Para Marx el desarrollo de la producción sería una premisa práctica «absolutamente necesaria», “porque sin ella sólo se generalizaría la *escasez* y, por tanto, con la *pobreza*, comenzaría de nuevo, a la par, la lucha por lo indispensable y se recaería necesariamente en toda la inmundicia anterior”²²⁵. Al especificar el riesgo de *recaer* «en toda la inmundicia anterior», Marx implícitamente está reconociendo que la *superación de la enajenación* no es en sí misma *garante* para un orden humanamente emancipado. El riesgo de recaer en “toda la inmundicia anterior” es no solo potencial sino real, y en tal sentido el comunismo tal y como pocas líneas después el propio Marx especificase, “no es un *estado* que debe implantarse, un *ideal* al que haya que sujetarse la realidad”²²⁶, sino por el contrario, es la realidad la que condiciona dialécticamente el advenimiento de tal orden, y a la realidad y no al mero ideal quedaría sujeto. Resulta entonces difícil

²²⁴ Carlos Marx, Federico Engels. *La Ideología Alemana. Op. Cit.*, p. 80.

²²⁵ *El Capital. Libro I, Capítulo VI. Inédito*. Siglo XXI Editores [traducción y notas de Pedro Scaron]. México, 2009., p. 36.

²²⁶ *Ibidem.*, p. 37.

imaginar especulativamente y fundamentar en el argumento de Marx la certeza de que en tal hipotético orden emancipado futuro, aun cuando en términos generales se reemplazase la base económica y se superasen las formas de enajenación determinadas por el modo de producción capitalista, a nivel social la necesidad de reproducción de la vida no generase formas inéditas de enajenación correspondientes a las nuevas condiciones históricas. O de similar modo que aun cuando a nivel general sean superadas las enajenaciones derivadas de la enajenación del trabajo y de su producto, a nivel individual o privado no se conserven formas de enajenación ya conocidas como la religiosa o la política. Marx no parece descartar ni una cosa ni la otra.

Aun cuando en su fundamento económico las relaciones del productor con su producto, así como la relación del sujeto con el propio proceso productivo y con los demás sujetos en el proceso de reproducción material de la vida sean reconfiguradas en función de suprimir la enajenación en sus diversas formas, ello no necesariamente implica que la emancipación a nivel social implique la emancipación de la enajenación de todos y cada uno de los individuos a nivel privado. La enajenación se configura como un proceso complejo que implica no solo las dinámicas enajenadoras a nivel macrosocial sino su expresión en la subjetividad individual, así como la relación entre tal subjetividad individual o privada y la expresión colectiva de tales subjetividades.

Retomando la lógica que aplica Marx en su crítica a Hegel y a Bauer en cuanto a la relación entre lo *privado* y lo *común*, puede entenderse que la emancipación social de lo colectivo no necesariamente implique la superación de todas y cada una de las manifestaciones de la enajenación en el ámbito de lo individual. El hecho de que a nivel colectivo se emancipe la sociedad, no necesariamente implica que a nivel individual, privado, suceda lo mismo con todos y cada uno de los sujetos que integran una determinada sociedad. Si bien Marx puntualiza que la persona “sólo es la *idea real* de la personalidad en su existencia genérica”, también reconoce que la *personalidad* es una abstracción sin la persona²²⁷. Y la personalidad como estructura psicológica compleja sólo es pensable a partir de la condición primaria de ser *persona*, la cual en Marx no deja de estar condicionada por las determinaciones concretas de su materialidad. Personalidad y subjetividad son para Marx “solamente predicados de la persona del sujeto”, y afirma que “no cabe duda de que la persona es *Uno*”; pero puntualiza que el predicado, “la esencia, jamás agota las esferas de su existencia en *un Uno*, sino en

²²⁷ En *Carlos Marx, Federico Engels. Obras Fundamentales*. Tomo I. *Op. Cit.*, p. 340.

muchos Unos.²²⁸ No especifica sin embargo la relación entre esos *muchos Unos* y el *Uno*, pero sí queda claro que no es una condición metafísica especulativa ni tampoco un algoritmo matemático universalizable en que lo *Uno* y lo colectivo sean exactamente identificables, la esencia humana trasciende la existencia de *un Uno* aunque no es pensable lo colectivo sin los *muchos Unos*. Marx los distingue, pero no puede afirmarse que explícitamente asegure que allí donde en el ámbito de *lo Uno*, a nivel privado, se manifieste la enajenación en alguna de sus formas, la religiosa por ejemplo, no se manifieste la *emancipación* a nivel de *los muchos Unos* en su carácter genérico y social como expresión generalizada de lo colectivo. De manera que si algo queda suficientemente claro hasta aquí, es que para Marx el llamado “reino de la libertad” no es diametralmente opuesto ni resulta excluyente por definición de , es consustancial y necesariamente supone también

En tal sentido Marx en ningún momento descarta explícitamente que las nuevas formas de relación derivadas de ese vínculo de apropiación y regulación colectiva metabolizadora del reino de la necesidad, queden exentas de otras formas alienantes desde lo colectivo. Por el contrario, ello queda claramente implícito como parte de su generalización. De manera que, el supuesto de que la emancipación humana en una sociedad que opere sobre la base de la regulación colectiva del metabolismo con la naturaleza implicaría la superación de todas y cada una de las formas de enajenación posibles, es un falso supuesto que no haya fundamento explícito en la obra de Marx.

²²⁸ *Ibidem*.

CAPÍTULO III

LA CRÍTICA DE MARX Y SUS IMPERATIVOS

EMANCIPATORIOS

3.1. Crítica de la economía política y *condición de imposibilidad*

Desde sus primeros textos económicos hasta los últimos, Marx articula una concepción crítica de la Economía Política como parte de la cual desarrolla conceptos claves cuya argumentación relacional es detalladamente ilustrativa de cómo el modo de producción capitalista demarca en su ámbito de funcionamiento las condiciones de imposibilidad de la emancipación humana. También pudiera asumirse que tales elementos de la crítica de Marx al modo de producción capitalista constituyen *verdaderos negativos* de la emancipación humana, o sea lo que la emancipación humana en la práctica realmente existente constatablemente no es ni puede ser.

Dentro de tales conceptos y procesos que debidamente fundamentaremos en los epígrafes siguientes se hallan el fetichismo de la mercancía y las diferentes formas del valor en su relación con la compra-venta de la fuerza de trabajo, el dinero y su fetichización en los ciclos del capital, la plusvalía y el grado de explotación de la fuerza de trabajo, el salario, el precio y la ganancia, la propiedad privada como negación de la negación, las relaciones entre producción y consumo, los procesos de producción, así como el lugar de la ciencia y las máquinas para el desarrollo de los procesos productivos y sus implicaciones en términos antropológicos a nivel individual y social. Todos estos constructos y procesos a ellos asociados, lejos de contribuir a la emancipación humana, condicionan la enajenación del *ser genérico* y del *ser social* y se comportan a su vez como imperativos de la problemática emancipatoria en tanto no es posible pensar la emancipación social en Marx al margen de su crítica de la Economía Política, dentro de la cual tales cuestiones resultan determinantes. Y son imperativos emancipatorios además, en tanto operan como *factum* enajenante concreto, sin la superación de lo cual no es posible pensar la emancipación social desligandola de sus dimensiones económica y política, como tampoco de su dimensión ética en tanto deducción del *deber ser* de un orden que como principio general asume la emancipación humana como superación dialéctica del modo de producción capitalista.

No fue hasta mediados de la década de los años cuarenta del siglo diecinueve que Marx comienza a ocuparse en rigor de las cuestiones propiamente económicas. Resulta oportuno mencionar cada uno de los principales textos que concentran la crítica de la economía política desarrollada por Marx y que serán oportunamente referenciados según corresponda en cada caso. La sola enumeración de ellos deja ver una sistematicidad que también se hallará en el contenido de cada uno de ellos. En sus *Manuscritos de 1844* inéditos hasta 1932, Marx sintetiza esquemáticamente lo que serían puntos determinantes de su crítica a la economía política en su trabajo posterior; en *Miseria de la filosofía* publicada en 1847 ya se refiere directamente a la teoría del valor y la perspectiva que sobre ella manejan Proudhon y Ricardo, sobre la base de lo cual Marx articula parte de su crítica; dos años más tarde publica el primero de sus trabajos temáticos que resumen el núcleo teórico de su argumentación crítica sobre *Trabajo asalariado y capital* en 1849.

A ello siguió la profusión de una muy meticulosa obra de análisis de los diferentes factores económicos que configurarían su crítica al modo de producción capitalista. En los borradores de *El Capital* o *Grundrisse der kritik der politischen ökonomie* escritos entre 1857 y 1858, inéditos hasta que fueron publicados por el Instituto Marx-Engels-Lenin de Moscú entre 1939-1941, Marx despliega y sistematiza la mayor parte de los componentes de su crítica. Un año más tarde en 1859 publica la *Contribución a la crítica de la economía política* [cuaderno I], y le da continuidad con la redacción de los extensos manuscritos de *Zur Kritik der politischen Ökonomie* entre 1861 y 1863 que nunca llegó a publicar en vida. Poco después impartió sus conferencias sobre *Salario, precio y ganancia* los días 20 y 27 de mayo de 1865 en el Consejo General de la Asociación Internacional de los trabajadores, las cuales no fueron publicadas hasta 1898 en Londres. En 1865 ya había escrito la mayor parte de su crítica a la Economía Política, aunque convencido de que no poder publicarla tras su meticulosa revisión y ante las exigencias editoriales trabajó en 1866 en la versión definitiva del tomo primero de *El Capital*, el único que publicó en vida, editado por primera vez en 1867. Los tomos segundo y tercero serían editados por Engels en 1885 y 1894 respectivamente, a partir de extractos de los manuscritos de Marx de 1861-1863. La serie de *Teorías sobre la plusvalía* editada por Kaustky entre 1907-1915 también a partir de los mencionados manuscritos, así como el capítulo IV inédito de *El capital* publicado por el Instituto Marx-Engels-Lenin de Moscú en 1933.

En todas y cada una de las mencionadas obras, Marx sistematiza el análisis de los múltiples elementos que configuran el funcionamiento del modo de producción capitalista. Contrario a la tendencia que considera que en tales obras Marx abandona la dimensión humanista de su pensamiento anterior a modo de ruptura o giro epistémico con relación a las obras de juventud, consideramos que todas ellas completan la perspectiva filosófico-crítica que Marx comienza a cimentar desde sus textos juveniles. En especial desde los *Manuscritos de 1844* hasta el último de sus textos económicos se advierte una coherencia argumental que integra la pretensión política militante del *Manifiesto del partido comunista* de 1848 y otros textos políticos, con la crítica de la economía política. Tal y como advierte José Aricó en su presentación al capítulo inédito de *El Capital*, tales textos quedan «absolutamente soldados» como un único texto de valor teórico y político como parte del sentido y las razones críticas de Marx. Los textos juveniles de los años cuarenta, donde la problemática emancipatoria es directamente tratada o tangencialmente aludida, encontrarán en el desarrollo de la crítica de la economía política de Marx la complementación de su argumento. En lo fundamental porque es a lo largo de todos estos trabajos donde Marx sistematiza su ontología del trabajo y, en consecuencia, su perspectiva emancipatoria estará filtrada de manera determinante por tal ontología. En los apartados siguientes nos ocuparemos de algunos de esos elementos fundamentales representativos de la crítica de Marx a la economía política, haciendo una lectura de ellos como imponderables de la emancipación humana.

3.2. Formas del valor y fetichismo de la mercancía

Marx define la mercancía en primer término como un objeto exterior o cosa que “merced a sus propiedades satisface necesidades humanas del tipo que fueran”¹. y que aparece como unidad de dos determinaciones², *valor de uso* y *valor*. El *valor de uso* está dado en el aspecto material del objeto destinado a satisfacer las necesidades humanas y que puede ser común a las épocas de producción más dispares. El trigo, por ejemplo, “posee el mismo valor de uso si lo cultivan esclavos, siervos o trabajadores libres”, como tampoco “perdería su valor de uso si lloviera de los cielos como el maná.”³ El *valor de uso* solo toma cuerpo en el uso y consumo de los objetos, y se comportan además como soporte material para los *valores de cambio*.

¹ Karl Marx. *El Capital*. [Traducción de Pedro Scaron]. Tomo 1. Volumen 1., p. 43.

² Karl Marx. *Gründrisse*. Tomo II. *Op. Cit.*, p. 464.

³ *Ibidem*.

La *forma del valor* o *valor de cambio* se refiere a la cualidad de las mercancías de poder cambiarse en proporciones diversas por otras mercancías. Tal *valor de cambio* no sólo no se presenta determinado por el *valor de uso*, sino que la mercancía tan sólo se vuelve mercancía y se realiza como *valor de cambio*, en la medida en que su poseedor deja de comportarse frente a ella como frente a un *valor de uso*.⁴

En el prólogo a la primera edición de *El Capital*, Marx señala que la *forma de mercancía* que adopta el producto del trabajo o la *forma de valor* que reviste la mercancía es la “*forma celular económica*”⁵ [ökonomische Zellenform]⁶ o dicho de otra manera, la unidad básica del funcionamiento del modo de producción capitalista. Las mercancías son intercambiables en función de su *valor*, sin embargo Marx advierte que a primera vista pareciera que el *valor de cambio* aparezca como una mera “relación *cuantitativa*”, como si fuese algo puramente contingente y *relativo*, como si fuese algo inmanente intrínseco a la mercancía⁷. En tanto el *valor de uso* “se efectiviza únicamente en el uso o en el consumo”, constituyendo así “el contenido material de la riqueza, sea cual fuere la forma social de ésta”⁸. El punto neurálgico de esta relación entre *valor* y *valor de uso*, radica en que un *valor de uso* solo encierra un *valor* en la medida en que es *encarnación* o *materialización* del trabajo humano abstracto. No es pensable la intercambiabilidad de una mercancía por otra, prescindiendo de la cantidad de trabajo necesaria para producir los *valores de uso* que resulta del proceso productivo, en la base del cual *sine qua non* está la fuerza productiva que radica en la propia materialidad del ser humano. Las mercancías son a decir de Marx, cristalizaciones del trabajo humano, y todo trabajo necesariamente implica el “gasto de la fuerza humana de trabajo en el sentido fisiológico”⁹. Y en tal sentido en “cuanto cristalizaciones de esa sustancia social común a ellas, son valores”¹⁰

“Por ello, si en lo que se refiere al *valor de uso* el trabajo contenido en la mercancía sólo cuenta *cualitativamente*, en lo que tiene que ver con la *magnitud de valor*, cuenta sólo *cuantitativamente*, una vez que ese trabajo se halla reducido a la condición de trabajo humano sin más cualidad que ésta. Allí, se trataba del *cómo* y del *qué* del trabajo; aquí del *cuánto*, de su duración.”¹¹

⁴ *Ibidem.*, pp. 464-465.

⁵ Karl Marx. *El Capital*. [Traducción de Pedro Scaron]. Tomo 1. Volumen 1., p. 6.

⁶ Karl Marx Friedrich Engels. *Werke*. Dietz Verlag Berlin, 1962. Band 23., p. 12.

⁷ Karl Marx. *El Capital*. [Traducción de Pedro Scaron]. Siglo XXI Editores. Tomo 1. Volumen 1., p. 45.

⁸ *Ibidem.*, p. 44.

⁹ Karl Marx. *El Capital*. Tomo I. [Traducción de W. Roces]. FCE. México, D.F. 1959., p. 13.

¹⁰ Karl Marx. *El Capital*. [Traducción de Pedro Scaron]. Tomo 1. Volumen 1., p. 47.

¹¹ *Ibidem.*, p. 56.

De modo que el *valor de uso* de toda mercancía representa una determinada actividad productiva o trabajo útil encaminado a un fin, del cual interesa en lo fundamental su carácter cualitativo, su *clase y calidad*. En tanto en relación al *valor de cambio* lo que interesa del trabajo es su *cantidad*, su duración. No es algo intrínseco a la mercancía, sino que su determinante está en el trabajo humano como proceso social e histórico.

Y aquí precisamente radica uno de los fundamentos de la perspectiva crítica de Marx sobre la *ley del valor*. Marx sistematiza y particulariza cada uno de los elementos que intervienen y sustentan el funcionamiento del modo de producción capitalista, y como parte de su detallado análisis, las leyes económicas que objetivamente rigen tal funcionamiento se articulan sobre la base de una ley fundamental, la *ley del valor*, la cual es inherente a los procesos de producción mercantil, pero permite además considerar de modo profundo, porqué el funcionamiento del modo de producción capitalista determina estructuralmente la enajenación del ser social. Lo que en palabras de Samir Amin vendría a ser la “columna vertebral” de la crítica económica de Marx¹², o en términos de Werner Becker, la teoría del trabajo como teoría del valor objetivo de cambio de los bienes se convierte en la “teoría básica de *El Capital*”¹³. Y en efecto, no es posible completar la crítica de Marx al modo de producción capitalista como imperativos emancipatorios sin tener en cuenta su detallado análisis sobre las diferentes *formas del valor*.

La relación *más simple* del valor es la que se establece entre una mercancía y otra concreta y distinta, cualquiera que ella sea. La primera aparece bajo la forma de forma relativa del valor y tiene un papel activo, en tanto la segunda desempeña un papel pasivo y aparece bajo la forma. En esta relación reside el secreto de todas las formas del valor, el secreto “oculto bajo esta forma simple de valor”¹⁴. Ambos son extremos opuestos y antagónicos relacionados entre sí por la expresión del valor.

En cuanto a la forma relativa Marx señala que si se prescinde del aspecto cuantitativo de la relación entre dos mercancías, lo que queda es su dimensión cualitativa. Dos mercancías distintas cualesquiera, A y B, al ser intercambiadas en su forma simple representan dos polos distintos. Independientemente de las cantidades que representan,

¹² Samir Amin. [*La loi de la valeur et le matérialisme historique*, 1977] *La ley del valor y el materialismo histórico*. [Traducción de Eduardo L. Suárez]. Fondo de Cultura Económica. México, D.F., 1981, p. 7.

¹³ Werner Becker. *La teoría marxista del valor*. [*Kritik der marxschen Wertlehre*. 1972] [Traducción de Ernesto Garzón Valdés] Editorial Alfa Argentina, S. A., 1981., p. 171.

¹⁴ Karl Marx. *El Capital*. [Traducción de Pedro Scaron]. Siglo XXI Editores. Tomo 1. Volumen 1., p. 59.

el acto de intercambiar una mercancía por otra hace que ambas cualidades sean equiparables, no en la particularidad de cada una de ellas como valor de uso, sino por la cualidad del trabajo humano necesario para producir A y para producir B. Así por ejemplo, especifica Marx, “al equiparar la levita, como valor materializado, al lienzo, lo que hacemos es equiparar el trabajo que aquella encierra al trabajo contenido en éste”¹⁵. Ambos trabajos, el del sastre que hace la levita y el del tejedor que hace el lienzo son materialmente distintos, pero al equiparar el valor de la levita (producto A) con el valor del lienzo (producto B) en la proporción que corresponda en el mercado, se reduce el trabajo del sastre y el trabajo del tejedor a lo que hay de común en cada uno de ellos, o sea: ambos son trabajo humano. Y de este modo, a decir de Marx, dando un rodeo se afirma que no hay nada que diferencie el trabajo del sastre del trabajo del tejedor, en tanto ambos son trabajo humano abstracto¹⁶ [*also abstrakt Menschliche Arbeit ist*]¹⁷ En tal relación la fuente del *valor* no es el *valor de uso* de cada mercancía sino el trabajo humano, puro y simple, contenido en las diversas mercancías.

La forma equivalente [*Die Äquivalentform*] de una mercancía hace referencia a la forma que adopta una mercancía *que es directamente intercambiable por otra mercancía*¹⁸. La economía política tradicional había considerado que la expresión equivalente del valor de las mercancías es una relación puramente cuantitativa, sin embargo Marx advierte que *la forma de equivalente de una mercancía no encierra ninguna determinación cuantitativa del valor*¹⁹. Y la razón fundamental está dada en que, la materialidad corpórea de la mercancía es siempre “trabajo humano abstracto”, producto de un determinado “trabajo concreto, útil”. Donde tal trabajo humano concreto “se convierte en expresión de trabajo humano abstracto.”²⁰

La relación equivalencial entre las mercancías constituye expresión del trabajo humano contenido en el valor de cada mercancía. En tal sentido la primera particularidad que salta a la vista a decir de Marx, es que “el valor de uso se convierte en la forma en que se manifiesta su contrario, el valor”²¹. Ninguna mercancía puede referirse a sí misma como equivalente de sí, sino que irremediablemente ha de recurrir a otra mercancía, de la cual adopta su valor como valor propio. Dos levitas por ejemplo, pueden ser una

¹⁵ Karl Marx. *El Capital*. Tomo I. [Traducción de W. Rocés]. FCE. México, D.F. 1959., p. 17.

¹⁶ Karl Marx. *El Capital*. [Traducción de Pedro Scaron]. Tomo I. Volumen 1., p. 62.

¹⁷ Karl Marx Friedrich Engels. *Werke*. Dietz Verlag Berlin, 1962. Band 23., p. 65.

¹⁸ Karl Marx. *El Capital*. [Traducción de Pedro Scaron]. Tomo I. Volumen 1., p. 68.

¹⁹ Karl Marx. *El Capital*. Tomo I. [Traducción de W. Rocés]. FCE. México, D.F. 1959., p. 23.

²⁰ *Ibidem.*, p. 24.

²¹ Véase Karl Marx. *El Capital*. [Traducción de Pedro Scaron]. Tomo I. Volumen 1., p. 69.

considerada en su valor con relación a la otra, pero jamás indicar la magnitud del valor de dos levitas en relación a sí mismas como dos levitas. Se precisaría de una tercera mercancía como elementos equivalentes del valor. Con lo cual la forma natural de la mercancía, o sea, su *valor de uso*, se convierte necesariamente en expresión del valor. No hay misterioso en ello, pues las mercancías, siguiendo el lenguaje tradicional, son *valor de uso y valor de cambio*.

Pero la segunda particularidad que Marx refiere ya remite al carácter misterioso de la forma equivalente de la mercancía, pues la esencia del *valor* de la mercancía se presenta como algo distinto a su materialidad, algo que de modo equivalente representa la magnitud de un valor que no está determinado por su *valor de uso*, sino que se presenta como expresión que encierra una relación de orden social. El *trabajo concreto se convierte aquí en forma o manifestación de su antítesis, o sea, del trabajo humano abstracto*²². O sea, el trabajo concreto necesario para producir una determinada mercancía resulta equivalente al trabajo concreto necesario para producir otra mercancía distinta, con lo cual ambos trabajos concretos resultan equivalentes como trabajo humano abstracto.

Y la tercera particularidad de la forma de equivalente está dada en que *en ella el trabajo privado reviste la forma de su antítesis, o sea, del trabajo en forma directamente social*. La igualdad que se establece entre el *valor* de una mercancía y otra hace que el trabajo privado de cada individuo se haga equivalente al trabajo privado de cuantos producen mercancías en la proporción que corresponda, con lo cual la expresión del *valor* de la mercancía contiene en sí misma una forma que es directamente social²³. Hasta aquí queda claro entonces que todas y cada una de las características de la forma simple del *valor* están indisolublemente condicionadas por el carácter concreto y eminentemente social del trabajo humano.

Las otras tres formas del valor, la forma total o desplegada del valor, la forma general, y la forma del Dinero, tal y como el propio Marx plantea operan sobre una base similar a la de la forma simple de las mercancías. La segunda forma del valor que Marx analiza es la *forma total o desplegada del valor*, como parte de la cual analiza *la forma relativa del valor desplegada y la forma particular de equivalente*. La primera se refiere a la expresión del valor de una mercancía en otros elementos innumerables del mundo de las

²² Karl Marx. *El Capital*. Tomo I. [Traducción de W. Roces]. FCE. México, D.F. 1959., p. 25.

²³ *Ibidem*.

mercancías, no al acto singular de que una mercancía sea intercambiable por otra sino a que las mercancías sean entre ellas intercambiables independientemente del valor de uso de unas y otras. O sea, unas mercancías A, B, C, D o F, etc., pueden intercambiarse indistintamente con independencia del valor de uso de cada una de ellas, sean lienzos, levitas, hierro, café o azúcar. La serie “*infinita* de sus expresiones—apunta Marx— indica que al valor de las mercancías le es indiferente la *forma específica del valor de uso que puede revestir*. Y como parte de ello “el trabajo creador de valor se representa ahora *explícitamente* como un trabajo *equiparable a todo otro trabajo humano* cualquiera que sea la forma natural que revista.”²⁴ Siendo así, todo producto al ser considerado como mercancía, “adquiere carta de ciudadanía dentro de este mundo” de las mercancías.

La segunda forma contiene un fundamento diferente en tanto reconoce que si bien el intercambio en determinadas proporciones cuantitativas entre dos mercancías distintas puede tener un carácter casual, en la *forma particular de equivalente* tal carácter casual de la relación entre dos poseedores individuales de mercancías desaparece, pues las mercancías son intercambiables indistintamente unas por otras, en función de la propia magnitud del valor que es el que regula el cambio. Nuevamente aquí el tiempo de trabajo necesario es el que determina las magnitudes del valor. De modo que el vínculo entre los poseedores de mercancías queda intermediado abstractamente, aún cuando el poseedor de la fuerza de trabajo como mercancía especial sea corpóreamente indisoluble de su propia mercancía.

Las dos formas anteriores del valor se refieren a intercambios equivalentes del valor de las mercancías que, para el caso de la forma simple se da entre una mercancía y otra mercancía concreta distinta, y para el caso de la forma total o desplegada del valor se da entre una mercancía y una serie de diversas mercancías distintas, en la forma general del valor ocurre de un modo diferente. Si en ambas incumbe a cada mercancía darse su propia forma de valor en tanto las demás mercancías operan como equivalentes pasivos, en la forma general del valor sucede de modo distinto toda vez que el valor “brota por obra común del mundo todo de las mercancías”²⁵. Es decir, en el modo general, una mercancía “sólo puede cobrar expresión general de valor sí al propio tiempo las demás expresan todas su valor en el mismo equivalente, y cada nueva clase de mercancías que

²⁴ *Ibidem.*, p. 29.

²⁵ *Ibidem.*, p. 32.

aparece tiene necesariamente que seguir el mismo camino.”²⁶ Lo cual revela a criterio de Marx que la materialización del valor de las mercancías “sólo puede expresarse mediante su relación social”, y necesariamente ha de ser una forma que rija socialmente²⁷.

Ahora bien, la forma del equivalente general tal y como Marx señala es “una *forma del valor* en abstracto”, de modo que puede por tanto “recaer sobre cualquier mercancía”²⁸. Es una forma que se concreta como equivalente universal para todas las mercancías sean cuales sean éstas, y cuya forma natural incorpora socialmente su forma de equivalente. Históricamente, plantea Marx, este papel fue conquistado por una determinada mercancía: el oro. He aquí la aparición de la forma dinero como forma de equivalente general del valor, que hará que el objetivo de la producción capitalista no sea ya la mercancía propiamente dicha como *valor de uso* sino el valor dinero²⁹.

“La clase específica de mercancías con cuya forma natural se fusiona socialmente la forma de equivalente, deviene mercancía dineraria o funciona como dinero. Llega a ser su función social específica, y por lo tanto su monopolio social, desempeñar dentro del mundo de las mercancías el papel de equivalente general.”³⁰

Desde la forma simple del valor hasta la forma general entonces, se advierte un componente común a todas y cada una de las mercancías en el proceso de cambio, y es que entre unas mercancías y otras, todas y cada una de ellas se intercambian en función no de su *valor de uso* sino en función de la magnitud de su *valor* que, a su vez, encierra tanto la cualidad como la cantidad de trabajo concreto socialmente necesario para la producción de los valores de uso de cada mercancía. Y por consiguiente la relación que se establece entre las mercancías se comporta como una relación entre los valores de éstas, es decir, entre los correspondientes trabajos concretos contenidos en cada una de ellas. Así, las mercancías aparentemente de forma natural se relacionan entre sí como si se tratase de una relación social entre trabajos equivalentes socialmente establecidos. Aquí radica la clave de lo que Marx denomina fetichismo de la mercancía.

“Lo misterioso de la forma mercantil consiste sencillamente, pues, en que la misma refleja ante los hombres el carácter social de su propio trabajo como caracteres objetivos inherentes a los productos del trabajo, como propiedades sociales naturales de dichas cosas, y, por ende, en que también refleja la relación social que media entre los productores y el trabajo global, como una relación social entre los objetos, existente al margen de los productores.”³¹

²⁶ *Ibidem.*, p. 32.

²⁷ *Ibidem.*, p. 32.

²⁸ *Ibidem.*, p. 35.

²⁹ Karl Marx. *Gründrisse* 1857-1858. Tomo II. *Op. Cit.*, p. 104.

³⁰ Karl Marx. *El Capital*. [Traducción de Pedro Scaron]. Tomo 1. Volumen 1., p. 85.

³¹ *Ibidem.*, p. 88.

Siendo así, la mercancía como exterioridad determina sobre la esencia del ser humano y la enajena, pues se erige como un ser autónomo que domina sobre el propio productor de las mercancías que en el mundo de las mercancías ganan vida propia personificada. La apropiación por medio de la enajenación aquí, tal y como señala Marx, “es la forma básica del sistema social de la producción cuya expresión más simple, más abstracta, es el valor de cambio”³². Y si bien el *valor de uso* de la mercancía ya está presupuesto para la sociedad en general”³³ no lo está para su propietario, ni se establece un vínculo entre el propietario de la mercancía y la mercancía misma como valor de uso sino en tanto valor de cambio.

En la sociedad capitalista en concreto, además “la forma–mercancía es la forma general que revisten los productos del trabajo”, de modo que la relación social preponderante entre unos seres humanos y otros queda demarcada con la relación entre estos en tanto poseedores de mercancías. “Aquí, las personas solo existen unas para otras como representantes de la mercancía, y por ende como poseedores”³⁴ de tal o más cual mercancía, y no por la propia condición genérica del ser social.

3.3. Dinero, del *Auri sacra fames* y su fetichización en los ciclos del capital

Tal y como plantea Engels en el Prólogo al tomo II de *El Capital* en 1895:

“Marx investigó luego la relación entre mercancía y dinero y demostró cómo y por qué, en virtud de su propiedad inherente de ser valor, la mercancía y el intercambio mercantil generan necesariamente el antagonismo de mercancía y dinero; su teoría del dinero, basada en ello, es la primera exhaustiva y hoy se la acepta, tácitamente, de manera general. Investigó la transformación de dinero en capital y demostró que la misma se funda en la compra y venta de la fuerza de trabajo.”³⁵

Así es, el razonamiento desarrollado por Marx en cuanto al fetichismo de la mercancía, también resulta válido para la forma Dinero en tanto mercancía. No obstante, hay otros elementos propios de la forma Dinero que se han de analizar no solo por su propia condición de ser una mercancía especial, sino a partir de la metamorfosis que de ella se produce en los diferentes ciclos del capital.

En tal sentido sería oportuno volver sobre algunas referencias iniciales en las cuales Marx se vale del recurso metafórico para ilustrar el sentido del *Auri sacra fames* [maldito deseo de oro] como principio que habría operado a lo largo de la historia humana como símbolo de la codicia de bienes y de riquezas terrenales. Tanto el recurso

³² Karl Marx. *Gründrisse* 1857-1858. Tomo II. pp. 464-465.

³³ *Ibidem*.

³⁴ Karl Marx. *El Capital*. [Traducción de Pedro Scaron]. Tomo 1. Volumen 1., pp. 103-104.

³⁵ Karl Marx. *El Capital*. [Traducción de Pedro Scaron]. Tomo 2. Volumen 4., p. 20.

metafórico literario empleado, como el análisis económico tributan en este caso al mismo sentido crítico. Nos referiremos a ello porque en la semántica de la expresión y su uso por Marx, hay un contraste que permite complementar su perspectiva crítica de lo que hemos asumido como imponderables emancipatorios a lo largo de la obra Marx.

La referida expresión virgiliana procedente de la Eneida (29-19 a.C) está precedida por la locución *Quid non mortalia pectora cogis*³⁶ con la cual se cuestiona el hasta dónde tal maldita sed podría llevar a los mortales humanos en la atrocidad de los unos para con los otros. Tal interpelación, que sería retomada por Séneca y Shakespeare, es resemantizada de una manera particularmente distinta por Marx en su crítica del modo de producción capitalista. Ya en *Sobre la cuestión judía* en 1843, Marx afirma que el Dios de las *necesidades prácticas y del propio interés* en la sociedad burguesa es el dinero³⁷, y un año más tarde en los *Manuscritos de 1844* esboza la síntesis de lo que sería su meticuloso desarrollo posterior en cuanto al lugar del dinero en la circulación y reproducción del capital.

El *Auri sacra fames* como principio remite no solo a una denuncia de la denigrante condición que puede encarnar la avaricia y la acumulación de bienes materiales en el comportamiento humano, sino que semánticamente en el latín clásico la expresión juega con el sentido de lo *sacro* como sinónimo de lo divino y de lo *sacro* como alusión a lo aborrecible. Es probablemente el propio contraste de la expresión latina en su sentido original lo que llevó a Marx a echar mano de su semántica³⁸ en el apartado destinado al dinero en el texto de los *Manuscritos* de 1844. En el tercero de tales manuscritos Marx se refiere al dinero como «riqueza de la *humanidad* en forma extrañada», una extrañeza que implicaría la perversión y confusión de todas las cualidades humanas y naturales, la conciliación de los incompatibles, manifestado como poder tergiversador contra el individuo y contra los vínculos sociales, presentándose como algo autónomo y esencial.

³⁶ Véase Virgilio. *Aeneidos*. Lib. III. Vol. I. *The works of Virgil*. Rivington et. al. Printed by John Nichols and Son, London. 1821.. p. 305.

³⁷ En *Carlos Marx, Federico Engels. Obras Fundamentales. Tomo I. Op. Cit.*, p. 487.

³⁸ «Oro, vil ramera de todos los hombres». Sobre tal idea y su lugar metafórico en Marx, resulta oportuna la apreciación aparecida en *The Oxford Shakespeare. Timon of Athens*. Edited by John Jowett. Oxford, UK, 2004. Tal y como en la introducción a *The Oxford Shakespeare. Timon of Athens*, editada por John Jowett se enuncia que “Karl Marx, struck more forcibly by *Timon of Athens* than any other Shakespeare play, read Timon’s vitriolic attacks on the power of gold as a critique of capitalist money economy.” *Op.Cit.*, p. 53. Llevando a un lenguaje propio el texto de *Shakespeare* en cuanto al oro como sinónimo del uso del dinero en la sociedad capitalista. “*The echoes here suggestively conflate Timon’s critique of gold with his curse on Athens in Sc. 12; and indeed Timon does attempt to use his gold to bring his curses into effect, intending to demonstrate its power, in Marx’s words, of ‘turning an image into reality’.*” En *Ibidem*. En este último sentido Marx se presenta particularmente diestro en el empleo de la imagen shakesperiana.

En tal sentido el dinero sería la *inversión y confusión de todas las cualidades humanas y naturales*. La fuerza *divina* del dinero, a decir de Marx, “radica en su *esencia* en tanto que esencia genérica extrañada, enajenante y autoenajenante del hombre. Es el *poder* enajenado de la humanidad”³⁹

En la tradición literaria asociada a la Eneida la más palpable de las manifestaciones denigratorias de tal sed áurea quedaría encarnada en la actitud de Poliméstor rey de los tracios, quien para apoderarse del tesoro de Príamo da muerte al hijo del mítico rey de Troya con Hécuba. En cualquiera de las versiones literarias que aluden a la muerte de Polidoro lo que opera como telón de fondo de los conflictos es la sed de riqueza, de poder y de posesiones, de modo que ninguna de tales razones sería exclusiva del modo de producción capitalista. Marx es consciente de ello, pero recurre a la imagen literaria no para ilustrar el sentido de la *avaricia* en sí mismo sino para reflejar cómo el oro siendo un objeto metálico externo al ser humano, cobra por sí mismo vida y llega a dominar sobre la propia voluntad humana misma a lo largo de la historia.

El oro, como epítome del dinero, en cuanto posee la propiedad de comprarlo todo y en cuanto posee la propiedad de apropiarse de todos los objetos es en su condición de dinero, a decir de Marx, el objeto por excelencia cuya universalidad de su cualidad es la omnipotencia de su esencia.⁴⁰

Marx rescata además para su análisis el sentido desde el cual cita a Goethe se refiere al lugar del dinero en la Parte I escena IV del verso de *Fausto-Mefistófeles*.

¡Qué diablos! ¡Claro que manos y pies,
y cabeza y trasero son tuyos!
Pero todo esto que yo tranquilamente gozo,
¿es por eso menos mío?
Si puedo pagar seis potros,
¿no son sus fuerzas más?
Lo conduzco y soy todo un señor
Como si tuviese veinticuatro patas.

La idea contenida en la metafórica articulación del poema es empleada aquí como recurso para ilustrar el carácter fetichizado que adquiere el dinero como factor de cambio universal, como “alcahuete entre la necesidad y el objeto, entre la vida y los medios de vida del hombre.”⁴¹

³⁹ Karl Marx. *Manuscritos de economía y filosofía*. Op. Cit., p. 176.

⁴⁰ *Ibidem.*, p. 174.

⁴¹ *Ibidem.*

“Como el dinero, en cuanto concepto existente y activo del valor, confunde y cambia todas las cosas, es la *confusión* y el *trueque* universal de todo, es decir, el mundo invertido, la confusión y el trueque de todas las cualidades naturales y humanas.”⁴²

El dinero llega a convertirse en el vínculo que liga a los individuos a la vida *humana*, “que liga a la sociedad, que me liga con la naturaleza y con el hombre,” viniendo a ser “el vínculo de todos los vínculos”. Todo aquello que el individuo puede adquirir para sí por medio del dinero viene a ser lo que el sujeto mismo es, 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”.

“Lo que como *hombre* no puedo, lo que no pueden mis fuerzas individuales, lo puedo mediante el *dinero*. El dinero convierte así cada una de estas fuerzas esenciales en lo que en sí no son, es decir, en su *contrario*. Si ansío un manjar o quiero tomar la posta porque no soy suficientemente fuerte para hacer el camino a pie, el dinero me procura el manjar y la posta, es decir, transustancia mis deseos, que son meras representaciones; los traduce de su existencia pensada, representada, querida; a su existencia *sensible, real*; de la representación a la vida, del ser representado al ser real. El dinero es, al hacer esta mediación, la *verdadera fuerza creadora*.”⁴³

El dinero, cuya materialidad es externa al ser humano, sirve no solo como mediador para la vida, sino como “mediador también para los otros hombres”, llegando incluso a regir el vínculo entre el uno mismo y los otros⁴⁴, invirtiéndose la relación entre necesidad y dinero en términos económicos y ontológicos.

“El hombre, en cuanto hombre se hace más pobre, necesita más del dinero para adueñarse del ser enemigo, y el poder del dinero disminuye en relación inversa a la masa de la producción, es decir, su menesterosidad crece cuando el poder del dinero aumenta. La necesidad de dinero es así la verdadera necesidad producida por la economía política y la única necesidad que ella produce. La cantidad de dinero es cada vez más su única propiedad importante. Así como se reduce él en su propio movimiento a ser cuantitativo.”⁴⁵

Marx vuelve de modo extendido sobre ello entre 1857-1858, y así el cuaderno B' de los *Grundrisse*, tomo III, recurre nuevamente a tres referencias literarias para referirse metafóricamente al dinero. Retoma el mismo texto de Shakespeare, *Timón de Atenas*, y sobre la base del mismo anota que “Lo que se entrega a cambio de todo y contra lo cual todo se entrega, se presenta como el medio universal de corrupción y prostitución”⁴⁶. En el mismo pasaje se remite a la Antígona de Sófocles para ilustrar el carácter devastador y funesto del dinero como invención que pervierte y propicia la punible impiedad humana.

⁴² *Ibidem.*, p. 178.

⁴³ *Ibidem.*, p. 176

⁴⁴ *Ibidem.*, p. 174.

⁴⁵ *Ibidem.*, p. 153.

⁴⁶ Karl Marx. *Grundrisse*. 1857-1858. [Traducción, corrección y notas de José Aricó, Miguel Murmis y Pedro Scaron]. Siglo XXI Editores, S.A. México, [1976], 2006. Tomo III., p. 152.

Marx también se remite a los capítulos XVII y XIII del Apocalipsis, versículos 13 y 17 respectivamente para ilustrar cómo los seres humanos claudican ante la potencia y autoridad de la bestia [el dinero], y que para comprar o vender los seres humanos tendrían que tener su marca o el nombre de su marca. Es por tanto una perspectiva que insiste en el carácter negativo del dinero como componente no solo económico sino ontológicamente condicionante de la esencia humana. Opera entonces no solo como un mediador, sino como parte de la esencia misma de la enajenación del *ser genérico*, y viene a ser una especie de ser omnipotente con la capacidad de comprarlo todo, o casi todo, convertido en factor universal de cambio.

Marx ilustra cómo el dinero se manifiesta a modo de riqueza puramente abstracta que extingue todo valor de uso particular y toda relación individual entre el poseedor y la mercancía, manifestándose como exterioridad ajena al individuo. Una exterioridad condicionada, entre otras cuestiones, por las propias características del dinero como objeto. El uso de los metales como el oro y plata, o el algún momento también el cobre, por sus propias cualidades naturales específicas hacen que “sus propiedades económicas en cuanto valores de uso, corresponden a las funciones económicas que los habilitan – frente a todas las demás mercancías como portadores de funciones monetarias.”⁴⁷

Los metales preciosos como el oro y la plata tienen en la naturaleza una presencia “relativamente rara”, poseen de modo natural un peso relativamente grande en un reducido espacio, y por su ductilidad pueden ser presentados en formas distintas como lingotes o como monedas⁴⁸, además de que “son siempre reducibles, por fusión, a su estado puramente metálico”⁴⁹. Con lo cual de un modo natural el oro y la plata llegan a “representar de manera sensorialmente concreta el cambio de los caracteres determinados formales del dinero.”⁵⁰

“El valor de cambio en cuanto tal supone una sustancia común y que todas las diferencias se reduzcan a diferencias puramente cuantitativas. En la función del dinero como medida, ante todo se reducen todos los valores a cuantos meramente diferentes de la mercancía que mide. Tal es el caso de los metales preciosos, que de esta manera aparecen como sustancia natural del valor de cambio en cuanto tal.”⁵¹

En el tomo I de *El Capital* publicado en 1867 al volver sobre ello Marx profundiza sobre el carácter fetichizado del dinero como forma de equivalencia general que adquiere un carácter *natural* en los procesos de intercambio de valores:

⁴⁷ *Ibidem.*, p. 154.

⁴⁸ *Ibidem.*,

⁴⁹ *Ibidem.*, p. 156.

⁵⁰ *Ibidem.*

⁵¹ *Ibidem.*

“Veíamos que ya en la más simple expresión del valor — x mercancía A = y mercancía B— la cosa *en la cual* se representa la magnitud del valor de otra cosa parece poseer su forma de equivalente independientemente de esta relación, como *propiedad natural* de carácter social. Hemos analizado la consolidación de esa falsa apariencia. La misma llega a su plenitud cuando la forma de equivalente general se identifica con la forma natural de una clase particular de mercancías, cristalizándose así en la forma dineraria. Una mercancía no parece transformarse en dinero porque todas las demás mercancías representen en ella sus valores, sino que, a la inversa, éstas parecen representar en ella sus valores porque ella es *dinero*.”⁵²

El Dinero, siendo concebido por el ser humano en su carácter de factor de cambio, encierra en la doble condición de ser mercancía y de operar como valor de cambio.

“Estas cosas, el oro y la plata, tal como surgen de las entrañas de la tierra, son al propio tiempo la encarnación directa de todo trabajo humano. De ahí la magia del dinero. El comportamiento puramente atomístico de los hombres en su proceso social de producción, y por consiguiente la figura *de cosa* que revisten sus propias relaciones de producción — figura que no depende de su control, de sus acciones individuales conscientes—, se manifiesta ante todo en que los productos de su trabajo adoptan en general la *forma de mercancías*. El *enigma* que encierra el *fetichismo del dinero* no es más, pues, que el *enigma*, ahora visible y deslumbrante, que encierra el *fetichismo de la mercancía*.”⁵³

Esta doble condición adquiere en el capitalismo unas características especiales que Marx analiza como parte de su estudio de la fórmula general del capital. El capital se comporta como una entidad ajena al control del obrero. Se reproduce gracias a la intervención del obrero como fuerza de trabajo pero enajena de un modo sistémico al sujeto poseedor de la fuerza de trabajo.

Tanto en los *Grundrisse* en el capítulo dedicado al dinero, como en el capítulo IV de *El Capital* dedicado a la transformación de dinero en capital, Marx se encarga de analizar con detalle la relación entre dinero y mercancía en el marco de la circulación, analizando el funcionamiento de dos ciclos, sean estos: Mercancía-Dinero-Mercancía (M-D-M), y Dinero-Mercancía-Dinero (D-M-D). En su análisis de la fórmula general del capital Marx diferencia el *dinero en cuanto dinero* y el *dinero en cuanto capital*, y advierte que en un principio sólo se distinguen por su distinta *forma de circulación*⁵⁴.

La forma directa de la circulación mercantil es M-D-M, o sea, transformación de la mercancía en dinero y reconversión de éste en aquella, *vender para comprar*. En tanto en la forma D-M-D se produce una primera conversión del dinero en mercancía y luego una reconversión de la mercancía en dinero, *comprar para vender*. En esta segunda forma el dinero “se transforma en capital, deviene capital y es ya, conforme a su determinación, capital”⁵⁵. Ambos ciclos se componen de dos fases en las cuales se

⁵² Karl Marx. *El Capital*. [Traducción de Pedro Scaron]. Tomo 1. Volumen 1., p. 113.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ *Ibidem*., p. 180.

⁵⁵ *Ibidem*.

contraponen los dos mismos elementos. M-D como acto de vender, y D-M como acto de comprar. En los dos intervienen en cada acto dos personas que se contraponen, la figura del vendedor y la del comprador. En un ciclo la intermediación es a través de una mercancía, en el otro es a través del dinero. En ninguno de ambos ciclos, aunque ambos implican como mínimo dos personas, la intermediación se hace en base a la propia condición de ser persona, sino en tanto tal persona sea poseedora de una mercancía que vende o poseedora de dinero con el que compra una determinada mercancía.

En la forma directa M-D-M, se produce lo que Marx llama la primera metamorfosis de la mercancía en el ciclo M-D, es el *salto mortal* de la mercancía donde si fracasa quien se verá chasqueda no es la mercancía misma sino el poseedor de la mercancía⁵⁶. De manera que en el caso del poseedor de la fuerza de trabajo no es solo la metamorfosis del cuerpo de la mercancía sino del cuerpo mismo del poseedor de la fuerza de trabajo. Es una metamorfosis que ocurre con todas las mercancías en el acto de ser vendida, pero en el caso de la fuerza de trabajo como mercancía especial tal *salto mortal* atañe directamente a la materialidad corpórea misma de la persona trabajadora, pues la división social del trabajo condiciona la unilateralidad del trabajo del poseedor de la fuerza de trabajo, “tan unilateral como multilaterales son sus necesidades”⁵⁷. De manera que el poseedor de la fuerza de trabajo queda atrapado, y su existencia determinada, por el acto de vender ya desde la primera metamorfosis de su mercancía.

El segundo ciclo D-M es para Marx la *segunda metamorfosis, o final* de la mercancía donde el dinero vuelve a transformarse en una mercancía cuyo fin es el de prestar determinado valor de uso. De manera que con el acto de comprar el dinero se extingue definitivamente. Aquí, fuera de la circulación, el poseedor de mercancías no se relaciona más que con las mercancías de su propiedad, puede *añadir* valor por medio de su trabajo, pero no hacer que las mercancías *creen* por sí mismas valor. Lo cual determina que sea imposible que fuera de la órbita del proceso de circulación y sin entrar en contacto con otros poseedores de mercancías, el productor de mercancías *valorice el valor* y por consiguiente transforme el dinero o la mercancía en capital⁵⁸. Nuevamente la división social del trabajo “convierte en mercancía el producto del trabajo, y con ello torna en necesaria la transformación del mismo en dinero”⁵⁹.

⁵⁶ *Ibidem.*, p. 129.

⁵⁷ *Ibidem.*

⁵⁸ *Ibidem.*, pp. 201-202.

⁵⁹ *Ibidem.*, p. 132.

La intermediación aquí del dinero condiciona la propia relación entre las personas en la doble condición de *persona que vende-persona que compra, persona que compra-persona que vende*. La primera y la segunda metamorfosis son siempre a la vez una primera o una segunda metamorfosis contrapuesta, constituyen a la vez metamorfosis parciales e inversas. De manera que la metamorfosis final de la mercancía en su forma dineraria en esta primera fase, “constituye, pues, una suma de primeras metamorfosis de otras mercancías”⁶⁰. Lo que resaltamos aquí es el hecho de que el poseedor de la mercancía queda atrapado en el proceso mismo de la circulación, metamorfoseado por la metamorfosis misma de la mercancía en dinero. La *esencia genérica* del ser humano se diluye aquí entre una metamorfosis y otra al fetichizarse la mercancía en el dinero.

El capital no puede brotar de la circulación, afirma Marx, pero no puede tampoco brotar fuera de la circulación, con lo cual la transformación del dinero en capital se da en base a las leyes inmanentes al cambio de las mercancías. Es aquí donde el dinero adquiere un carácter determinante como factor de cambio. Es una dialéctica de la transmutación de la mercancía en el proceso de circulación mediado por el factor dinero.

“Como término de la primera transformación de la mercancía, el dinero es a la vez punto de partida de la segunda. De esta suerte, el vendedor del primer acto deviene comprador en el segundo, enfrentándosele aquí un tercer poseedor de mercancías en cuanto vendedor.”⁶¹

Así Marx considera que la condición primera de la acumulación “consiste en que el capitalista haya conseguido vender sus mercancías, y convertir en capital la mayor parte del dinero así obtenido”⁶² El capitalista que arranca directamente a los obreros el trabajo no retribuido (la plusvalía) dentro de la lógica de reproducción del capital no es el único propietario de la plusvalía, sino que ha de compartirla con otros capitalistas que no intervienen directamente en el proceso de obtención de plusvalor por parte del obrero, pero que desempeñan una serie de funciones en el conjunto de la producción social, como el terrateniente, el banquero, etc.⁶³ Es precisamente el dinero el factor de cambio universal que permite que otros capitalistas también sean beneficiarios del plusvalor arrancado al obrero. Sea cual sea el lugar donde se haya generado tal plusvalor, el producto que se intercambia por medio del dinero ya contiene en sí mismo el valor de la fuerza de trabajo necesaria para producirlo.

⁶⁰ *Ibidem.*, p. 135.

⁶¹ *Ibidem.*, p. 136.

⁶² *Ibidem.*, p. 692.

⁶³ *Ibidem.*

En el prólogo a la primera edición de *El Capital*, Marx especifica que la *forma de valor* cuya figura acaba en la *forma de dinero* es sumamente simple y desprovista de contenido⁶⁴, pero en ello radica precisamente la dificultad de su análisis.

“No obstante, hace más de dos mil años que la inteligencia humana procura en vano desentrañar su secreto, mientras que ha logrado hacerlo, cuando menos aproximadamente, en el caso de formas mucho más complejas y llenas de contenido. ¿Por qué? Porque es más fácil estudiar el organismo desarrollado que las *células* que lo componen.”⁶⁵

Y la simple célula a la que Marx hace referencia para el caso del análisis crítico de la sociedad capitalista, es precisamente “la *forma de mercancía*, adoptada por el producto del trabajo, o la *forma de valor* de la mercancía”⁶⁶. Ahora bien, los seres humanos no relacionan entre sí los productos de su trabajo como *valores* porque estos objetos les parezcan *envolturas simplemente materiales* de un trabajo humano igual, sino que sería precisamente al revés.

“Por consiguiente, el que los hombres relacionen entre sí como valores los productos de su trabajo no se debe al hecho de que tales cosas cuenten para ellos como meras envolturas materiales de trabajo homogéneamente humano. A la inversa. Al equiparar entre sí en el cambio como valores sus productos heterogéneos, equiparan recíprocamente sus diversos trabajos como trabajo humano. No lo saben, pero lo hacen.”⁶⁷

A la vez que el dinero opera como factor universal de cambio, condiciona la enajenación tanto del ser genérico como del ser social, donde el poseedor de la mercancía se enfrenta al poseedor del dinero, estableciéndose una dialéctica donde lo uno se enfrenta al otro a la misma vez que se expresa como equivalente en el Dinero.

“Pero así como en toda mutación de la mercancía coexisten sus dos formas — la de mercancía y la de dinero—, sólo que en polos opuestos, el mismo poseedor de mercancías se enfrenta como vendedor a otro comprador y como comprador a otro vendedor. Así como la misma mercancía discurre sucesivamente por las dos mutaciones inversas — de mercancía a dinero y de dinero a mercancía—, el mismo poseedor de mercancías desempeña alternativamente los papeles de vendedor y comprador.”⁶⁸

El ciclo M-D-M arranca del polo de una mercancía y se cierra en el polo de otra mercancía, que sale de la circulación y que entra en la órbita del consumo. Su fin es la satisfacción de unas determinadas necesidades de consumo, “en una palabra, el *valor de uso* es su objetivo final”⁶⁹. Pero por el contrario el ciclo D-M-D tiene otra finalidad, arranca del polo del dinero para retornar al polo del dinero. Su finalidad es por tanto “el *valor de cambio mismo*”⁷⁰ en el cual “el dinero incuba dinero”⁷¹.

⁶⁴ *Ibidem.*, p. 6.

⁶⁵ *Ibidem.*, p. 6.

⁶⁶ *Ibidem.*

⁶⁷ *Ibidem.*, p. 90.

⁶⁸ *Ibidem.*, p. 135.

⁶⁹ *Ibidem.*, p. 183.

⁷⁰ *Ibidem.*

⁷¹ *Ibidem.*, p. 189.

El dinero en tal ciclo continuaría operando como factor de cambio, no obstante constituye el punto de inicio y fin. En tal sentido señala Marx que:

“A primera vista, por ser tautológica, parece carecer de contenido. Ambos extremos tienen la misma forma económica. Ambos son *dinero*, no siendo por tanto valores de uso *cualitativamente* distintos, ya que el dinero es precisamente la figura transmutada de las mercancías, en la cual se han extinguido sus valores de uso particulares.”⁷²

La fórmula D-M-D' como *fórmula general del capital* implica para Marx que a primera vista el principio de “*comprar para vender más caro*” que sustenta la relación D-M-D' sólo fuese propia de una modalidad del capital, del *capital mercantil*. Pero en otras formas como las del *capital industrial* también el dinero se convierte en mercancía, para volverse a convertir después en dinero mediante la venta de aquella⁷³, es dinero que se convierte en mercancías que luego se reconvierten en más dinero.

La transformación del dinero en capital, sin embargo no es entendible sin la obtención de plusvalía, la cual no brota de la circulación sino del trabajo. De manera que la creación de la plusvalía y, por tanto, la transformación del dinero en capital, no encuentra su explicación en el hecho de que el *vendedor venda* la mercancía por *más* de lo que vale o que el comprador la compre por *menos* de su valor. De modo que sería erróneo plantear que la obtención del plusvalor radique en el acto de vender por mayor precio del adquirido. Y la razón está en que en el tránsito D-D' no se genera valor. En tal sentido, Marx señala que:

“Si afirmamos que para los productores el plusvalor surge de que los consumidores pagan la mercancía por encima del valor, ello equivale a enmascarar la simple tesis de que el poseedor de mercancías posee, en cuanto vendedor, el privilegio de vender demasiado caro. El vendedor ha producido él mismo la mercancía o representa a sus productores, pero el comprador, a igual título, ha producido la mercancía simbolizada en su dinero o representa a sus productores. El productor, pues, se enfrenta al productor. Lo que los distingue es que uno compra y el otro vende.”⁷⁴

He aquí una reformulación importante de la economía política realizada por Marx. Es en la circulación donde el producto se convierte en mercancía pero no es en la circulación donde se genera valor. O más específicamente, tal y como Marx vuelve sobre ello en el tomo tercero de *El capital*:

“La fórmula general del capital es D - M - D'; es decir, que se vuelca a la circulación una suma de valor para extraer de ella una suma de valor mayor. El proceso que genera esa suma de valor mayor es la producción capitalista; el proceso que la realiza es la circulación del capital.”⁷⁵

⁷² *Ibidem.*, p. 183.

⁷³ *Ibidem.*, p. 189

⁷⁴ *Ibidem.*, p. 197.

⁷⁵ Karl Marx. *El Capital*. [Traducción de León Mames]. Tomo 3. Volumen 6., p. 47.

El ciclo D-M-D' no explica entonces la obtención de plusvalía sino, entre otras cosas, el incremento de D. La *forma dinero*, a fin de cuentas, tal y como señala Marx, “no es más que el *reflejo*, adherido a una *mercancía*, de las relaciones entre todas las demás mercancías.”⁷⁶. La otra parte correspondiente a un exceso *cuantitativo* de trabajo es de donde brota la plusvalía, y lo que fundamenta la posibilidad del incremento de D en D', que es a fin de cuentas el interés del capitalista en que se complete tal circulación.

Marx continúa pormenorizando detalles del proceso y particulariza en sus análisis múltiples otros elementos que intervienen en la complejización de los ciclos del capital. Pero hasta aquí queda claro cómo se produce la fetichización de la mercancía en el dinero en diferentes ciclos contrapuestos aunque complementarios. También queda claro cómo el ser humano cosificado al convertirse en mercancía queda fetichizado en el dinero como valor universal de cambio, y queda claro además que el ciclo D-M-D' donde el *dinero incuba dinero* es la fórmula general del capital, de la cual al capitalista no le interesa más que saber que D se incrementa en D' atribuyendo erróneamente el incremento de su dinero adelantado al acto de vender más caro y no al hecho de que tal incremento radica precisamente en el plusvalor del trabajo, o sea en el trabajo ajeno del cual se apropia. En tanto el obrero dueño de la fuerza de trabajo, ignora que la intermediación del dinero, M-D-M, que une la venta de su propia fuerza de trabajo como mercancía con la compra de otras mercancías como valores de uso para reproducir su propia existencia, le convierte a sí mismo en una mercancía más equiparable a cualquier otra mercancía. Y a la misma vez ignora también que la base de todo el proceso no es el dinero como intermediación necesaria para poder vivir y comprar *valores de uso*, sino en su propia condición corporeizada como fuerza de trabajo que es donde se inicia la primera metamorfosis del capital. De manera que resulta evidente que ambos ciclos del capital comportan intrínsecamente la enajenación en sus múltiples formas, tanto para quien vende como para quien compra.

Lo que queremos remarcar aquí es la evolución del pensamiento de Marx en cuanto a la crítica del principio del *Auri sacra fames* desde una proyección más humanista económico-filosófica en 1844, a una perspectiva hacia 1857 en la que profundiza en los elementos propiamente económicos de tal principio que tiene su formulación más acabada y corregida por el propio Marx en el tomo primero de *El Capital* en 1867. Ambas perspectivas, no obstante se articulan coherentemente como parte de la crítica de

⁷⁶ *Ibidem.*, p. 110.

Marx a lo largo de toda su obra. Desde su uso metafórico de pasajes literarios de La Eneida, Fausto, Shakespeare, el Apocalipsis, etc., al análisis pormenorizado de la metamorfosis de las mercancías y su fetichización en los ciclos del capital transcurre poco más de una década, pero el sentido que subyace en la matriz de su crítica codifica para una misma idea: el *Auri sacra fames* evoluciona a lo largo de la historia humana y halla en el capitalismo la máxima expresión y complejización conocida de los procesos de enajenación del ser humano, donde el dinero suplanta el *ser genérico* articulándose como elemento indisociable de la explotación capitalista.

3.4. Plusvalía y grado de explotación de la fuerza de trabajo

El capítulo VII del libro primero de *El Capital*, Marx lo dedica a *Die Rate des Mehrwerts* o tasa de plusvalor o plusvalía⁷⁷. En su análisis inicial Marx plantea que el capital se descompone en dos partes: una suma de dinero invertida en medios de producción, y otra suma de dinero invertida en fuerza de trabajo, o lo que es lo mismo, la suma del *capital constante* más el *capital variable*. De modo que su fórmula básica es:

$$C = c + v$$

Donde

C: es capital

c: es la suma de dinero que se invierte en medios de producción, la parte del valor transformada en capital *constante*

v: es la suma de dinero invertida en fuerza de trabajo, la parte del valor convertida en capital *variable*

Ahora bien, si se consideran dos momentos distintos de la producción de bienes materiales, un primer momento A y un segundo momento B, donde al momento A corresponde un capital C y al momento B corresponde un capital C', el capital entre un momento y otro ha de incrementarse, o al menos ese es el objetivo del capitalista. O sea: $C \neq C'$ donde $C' > C$. Para $C = C'$ el capital no se incrementa, y para $C' < C$ se contraviene el sentido operante del capital que lo que busca y necesita es precisamente incrementar C en C'.

⁷⁷ Manuel Sacristán traduce *Die Rate des Mehrwerts* como “Cuota de plusvalía”, y *Der Mehrwert* como “La plusvalía”. En Karl Marx. *El Capital*. [Traducción de Manuel Sacristán]. Tomo 1. OME-40., p. 231. Scaron traduce *Die Rate des Mehrwerts* como “Tasa de plusvalor” y *Der Mehrwert* como “El plusvalor”. En Karl Marx. *El Capital*. [Traducción de Pedro Scaron]. Tomo 1. Volumen 1., p. 255.

Nosotros empleamos el término plusvalía en sentido general del análisis y plusvalor en el marco específico de las variables que intervienen en la fórmula del capital. Operamos en este caso además, con la expresión *tasa de plusvalor*..

En el momento B al transformarse C en C', la fórmula resultante contendría la fórmula inicial de C más el incremento del capital inicial. Tal incremento se explica no en base a que en el ciclo D-M-D el incremento de D en D' genere valor, pues no se genera valor en la circulación sino en el trabajo, sino en el exceso *cuantitativo* de trabajo de donde brota la plusvalía. El valor del capital constante (C en el momento A) se limitaría a aparecer en el producto⁷⁸. De modo que en la fórmula resultante el factor p (plusvalor) es lo que explica el incremento en C'.

Al finalizar el proceso de producción, tal y como Marx refiere, “brota una mercancía” cuyo valor es $(c + v) + p$. De modo que la fórmula básica resultante sería:

$$C' = (c + v) + p$$

El valor del capital constante se limitaría a reaparecer en C' en la parte de la fórmula correspondiente con $(c + v)$. Y en relación a ello Marx analiza dos supuestos.

a) Primer supuesto: si el capital constante c fuese cero,

“(…) si existieran ramos industriales en los que el capitalista no se viera obligado a utilizar medios de producción producidos —ni materia prima ni materiales auxiliares ni instrumentos de trabajo— sino únicamente materias que le brindara la naturaleza y *fuerza de trabajo*, no sería necesario transferir al producto ninguna parte constante de valor.”⁷⁹

Aquí no haría falta transferir ninguna parte del valor constante al producto porque el capitalista habría invertido cero en ello, dejando de existir “ese elemento del valor del producto”⁸⁰ Y en tal caso la fórmula resultante sería:

$$C = (0 + v), \text{ o lo que es lo mismo } C = v,$$

En este caso el capitalista solo tendría que invertir en el pago de la fuerza de trabajo, de modo que la resultante en C' sería: $C' = v + p$. Y como $C = v$ entonces $C' = p$.

En cuanto a este supuesto Marx apunta que podría parecer extraño a primera vista equiparar el capital constante a cero, pero que ello sería algo que se estaría produciendo a cada paso, continuamente en la vida diaria.

“Si alguien, por ejemplo, quiere calcular las ganancias de Inglaterra en la industria algodenera, lo primero que hace es descontar el *precio* pagado a los Estados Unidos, la India, Egipto, etc., por el algodón; esto es, igualar a 0 el valor del capital que se limita a reaparecer en el valor del producto.”⁸¹

El punto aquí está en que para que funcione el *capital variable*, tal y como Marx apunta, “es menester que se adelante *capital constante* en determinadas proporciones, conforme

⁷⁸ *Ibidem.*, p. 161.

⁷⁹ Karl Marx. *El Capital*. [Traducción de Pedro Scaron]. Tomo 1. Volumen 1., p. 257.

⁸⁰ *Ibidem.*

⁸¹ *Ibidem.*, pp. 258-259.

al carácter técnico determinado del proceso laboral”⁸². En el marco de tal fórmula, el poseedor de la fuerza de trabajo, el elemento activo que genera valor a partir del trabajo es no otra cosa que una variable económica más desprovista de su *ser genérico*.

b) Segundo supuesto: Si $p=0$.

O tal y como Marx lo refiere: “si la fuerza de trabajo cuyo valor se desembolsa en el capital variable sólo hubiera producido un equivalente”⁸³.

Entonces $C' = (c + v) + 0$, de modo que $C = C'$. Con lo cual “el capital adelantado *no* se habría valorizado”⁸⁴. Tal supuesto contravendría el sentido mismo del interés del capitalista, pues se correspondería en lo fundamental con la mera reproducción del valor de C . El sentido de un supuesto de este tipo habría que hallarse en el sistémico carácter que adquiere la fórmula general del capital que en su desarrollo no está estrictamente regido por una única operación simple, sino por la integración compleja de múltiples operaciones, en las cuales el sentido último es que el capital resultante se incremente. Que la sumatoria de todos los capitales parciales habría de generar un capital resultante mayor que la sumatoria de los capitales iniciales adelantados o desembolsados previamente. Con lo cual que el hecho de que se cumpla puntualmente que $p=0$, no significa que el capital en el conjunto de su sumatoria no se incremente.

De modo que:

$$\sum_{c'=0}^n [(c' + v) + p] > \sum_{C=0}^n C + \sum_{v=1}^n v + \sum_{p=0}^n p$$

Marx considera la existencia de al menos dos etapas o períodos en el proceso del trabajo. Una primera en la que se crea valor y se reproduce C como capital constante, cuyo tiempo coincide con el tiempo necesario para la reproducción de $c + v$. Y una segunda en la que el obrero rebasa en su jornada de trabajo las fronteras del tiempo necesario para la reproducción de $c + v$.

“El segundo período del proceso laboral, que el obrero proyecta más allá de los límites del trabajo necesario, no cabe duda de que le cuesta trabajo, gasto de fuerza laboral, pero no genera *ningún valor* para él. Genera *plusvalor*, que le sonríe al capitalista con todo el encanto cautivante de algo creado de la nada. Llamo a esta parte de la jornada laboral *tiempo de plustrabajo*, y al trabajo gastado en él, *plustrabajo* (surplus labour). Así como para comprender el *valor en general* lo decisivo es concebirlo como mero coágulo de tiempo de trabajo, como nada más que trabajo objetivado, para comprender el plusvalor es necesario concebirlo como mero *coágulo de tiempo de plustrabajo*, como nada más que *plustrabajo objetivado*.”⁸⁵

⁸² *Ibidem.* p. 259.

⁸³ *Ibidem.*, p. 257.

⁸⁴ *Ibidem.*

⁸⁵ *Ibidem.*, p. 261.

Lo relevante de la diferencia entre estos dos períodos antes mencionados es que precisamente en el plusvalor es donde se halla la condición determinante para el incremento de C en C'. Marx define el plusvalor (p) como el “excedente por encima del valor originario”⁸⁶, es decir el incremento v como la parte del capital invertida en fuerza de trabajo. Resultando finalmente que $v + p = v + \Delta v$, donde Δv es el incremento de v . La *producción de plusvalor* o la *extracción de plusvalor*, tal y como Marx señala, “constituyen el contenido y objetivo específicos de la *producción capitalista*”⁸⁷. Lo cual determina que el trabajador no solo produzca para reproducir su propia existencia material sino que garantiza la ganancia del capitalista.

Marx operacionaliza ambos conceptos y mediante el cálculo de la tasa de plusvalor, definida como la “valorización proporcional del capital variable”, determina lo que considera “la expresión exacta del *grado de explotación de la fuerza de trabajo por el capital* o del obrero por el capitalista”⁸⁸. Donde el plusvalor es al capital variable como el plusvalor al trabajo necesario, de modo que su ecuación simple es:

$$\frac{p}{v} = \frac{\text{plusvalor}}{\text{trabajo necesario}}$$

Ambas razones son expresión de una misma relación, donde el objetivo del capitalista es siempre, sí o sí, incrementar su capital por medio del aumento de la plusvalía. Y en tal sentido puede hacerlo por dos vías, o bien mediante la prolongación de la jornada de trabajo como plusvalor absoluto, o bien reduciendo el tiempo de trabajo necesario como plusvalor relativo por medio por ejemplo de la introducción de maquinaria y tecnología para aumentar la rentabilidad de la jornada laboral con el consiguiente cambio en la proporción de magnitudes concernientes a la proporción entre p y v .

Las magnitudes que Marx especifica que son relativas al plusvalor y al precio de la fuerza de trabajo están condicionadas por tres circunstancias:

“1) *la duración de la jornada laboral* o la magnitud del trabajo en cuanto a su extensión; 2) *la intensidad normal del trabajo* o su magnitud en cuanto a la intensidad, de manera que determinada cantidad de trabajo se gasta en un tiempo determinado; 3), y finalmente, *la fuerza productiva del trabajo*, con arreglo a la cual, y según el grado de desarrollo alcanzado por las condiciones de producción, la misma cantidad de trabajo suministra en el mismo tiempo una cantidad mayor o menor de producto.”⁸⁹

⁸⁶ *Ibidem.*, p. 184.

⁸⁷ *Ibidem.*, p. 359.

⁸⁸ *Ibidem.*, p. 262.

⁸⁹ *Ibidem.*, p. 630.

La diferencia entre ambas formas de plusvalor no obstante puede resultar ilusoria en tanto ambas persiguen un mismo fin en beneficio del capitalista.

“El plusvalor relativo es *absoluto*, pues trae aparejada una *prolongación absoluta de la jornada laboral*, por encima del tiempo de trabajo necesario para la existencia del obrero mismo. El plusvalor absoluto es relativo, pues condiciona un desarrollo de la productividad laboral que permite confinar el tiempo de trabajo necesario a *una parte de la jornada laboral*.”⁹⁰

Son dos formas que persiguen un mismo fin, aunque se corresponden a diferentes épocas del desarrollo del capital. Ambas formas se corresponden a dos formas separadas de lo que Marx llama la *subsunción del trabajo en el capital*, o dos formas separadas de la producción capitalista, donde la primera siempre es precursora de la segunda⁹¹. En el caso del plusvalor absoluto es el que funda la *subsunción formal del trabajo en el capital*, donde un trabajo que ya existe se subordina al capital, por ejemplo quienes antes trabajaban para sí mismos sin necesidad de un patrón, ahora trabajan bajo el control directo de un patrón capitalista en calidad de obreros asalariados a los que se les exige el aumento de la jornada laboral. Es la forma general de todo proceso capitalista de producción, a la vez que es también condición y premisa del trabajo en el capital⁹² y una forma *particular* respecto al modo de producción específicamente capitalista⁹³.

La obtención de plusvalor relativo por su parte se corresponde con la *subsunción real del trabajo en el capital*, como parte de la cual se busca modificar el proceso productivo mismo implicando un alto desarrollo de las fuerzas productivas en función de aumentar la productividad y por consiguiente los beneficios para el capital. Esta forma material consituye la base para el desarrollo de la relación capitalista⁹⁴.

“La producción del plusvalor relativo, pues, supone un *modo de producción específicamente capitalista*, que con sus métodos, medios y condiciones sólo surge y se desenvuelve, de manera espontánea, sobre el fundamento de la *subsunción formal del trabajo en el capital*. En lugar de la *subsunción formal*, hace su entrada en escena la *subsunción real del trabajo en el capital*.”⁹⁵

Lo que nos interesa resaltar aquí es que ambas formas del plusvalor están históricamente condicionadas y se expresan a lo largo de la historia de manera diferente, llegando en el modo de producción capitalista a tener su máxima expresión en términos de *subsunción real del trabajo en el capital*. La obtención de plusvalor relativo entonces forma parte de la lógica del desarrollo histórico de la explotación capitalista. “La

⁹⁰ Karl Marx. *El Capital*. [Traducción de Pedro Scaron]. Tomo 1. Volumen 2., p., 619.

⁹¹ Karl Marx. *El Capital. Libro I, Capítulo VI. Inédito*. [Traducción y notas de Pedro Scaron]. Siglo XXI Editores. México, 2009., p. 60.

⁹² *Ibidem.*, pp. 54 y 61.

⁹³ *Ibidem.*

⁹⁴ *Ibidem.*, p. 73.

⁹⁵ Karl Marx. *El Capital*. [Traducción de Pedro Scaron]. Tomo 1. Volumen 2., p. 618.

productividad alcanzada por el trabajo, en la que se *junda* aquella relación, no es un don de la naturaleza sino de la historia”⁹⁶. La obtención de plusvalor relativo es entonces el mecanismo por excelencia que obnubila y oculta el verdadero grado de explotación de la fuerza de trabajo en el capitalismo.

El otro concepto que permite completar este análisis y desentrañar el grado de la explotación en el capitalismo es el de tasa de ganancia en su relación con el plusvalor, y más específicamente en relación al plusvalor relativo. En tal sentido Marx define que:

“El plusvalor, o en su caso la ganancia, consiste precisamente en el excedente del valor mercantil por encima de su precio de costo, es decir en el excedente de la suma global de trabajo contenido en la mercancía por encima de la suma de trabajo remunerado contenido en ella. De este modo, el plusvalor, cualquiera que sea su origen, es un excedente por encima del capital global adelantado.”⁹⁷

De manera que se da una diferenciación determinante entre tasa de plusvalor y tasa de ganancia como forma del plusvalor. Ambas son dos mediciones diferentes de una misma magnitud, el plusvalor. El plusvalor y la tasa del plusvalor, a criterio de Marx serían “lo invisible y lo esencial”, lo que habría que desentrañar por su carácter oculto en la base de la explotación capitalista. En tanto la tasa de ganancia como forma del plusvalor se revela “en la superficie de los fenómenos”⁹⁸. Al capitalista lo que le interesa es la ganancia, no le importa los mecanismos particulares que están en la base de la misma, sabe que adelanta un capital que finalmente rinde una ganancia, y lo que le interesa es precisamente la proporción entre el capital adelantado y el plusvalor que le rinde como ganancia. No solo no le interesa no desentrañar los componentes internos del capital, sino “engañarse a sí mismo acerca de esa relación determinada de esa conexión interna”⁹⁹.

El plusvalor queda reflejado en la siguiente proporción:

$$\frac{p}{C} = \frac{p}{c + v}$$

Donde

C: es el capital global

p: es el plusvalor

c + v: es la suma de *capital constante* y *capital variable*

⁹⁶ Karl Marx. *El Capital*. [Traducción de Pedro Scaron]. Tomo 1. Volumen 2., p. 621.

⁹⁷ Karl Marx. *El Capital*. [Traducción de León Mames]. Tomo 3. Volumen 6., p. 49.

⁹⁸ *Ibidem.*, p. 49.

⁹⁹ *Ibidem.*, pp. 49-50.

En una proporción muy simple y elemental, pero refleja de manera muy clara que cuando se considera el plusvalor en su proporción con el capital global y no se toma en cuenta que C contiene a $c + v$, se oculta el verdadero carácter de la explotación capitalista, donde específicamente v es el que contiene el “misterio” del incremento del capital global C .

Para calcular la tasa de plusvalor Marx define su método del siguiente modo:

“El método para calcular la tasa de plusvalor es, en síntesis, el siguiente: tomamos el *valor global del producto* y equiparamos a 0 el *valor constante del capital* que no hace más que reaparecer en aquél. La suma restante de valor es el único producto de valor generado efectivamente en el proceso de formación de la mercancía. Si el plusvalor está dado, lo restamos de ese producto de valor y encontramos así el capital variable. A la inversa si está dado el último y buscamos el plusvalor. Si ambos son conocidos, queda únicamente por efectuar la operación final, calcular la relación entre el plusvalor y el capital variable.”¹⁰⁰

La tasa de plusvalor entonces, y por consiguiente la expresión exacta de la explotación en el capitalismo puede ser calculada matemáticamente. El punto está en que la ganancia del capitalista proviene de la venta de algo que le es ajeno y de lo cual se apropia. La fuerza del trabajo como materialidad corpórea pertenece y es intrínseca a quien trabaja, pero como parte del mecanismo

“La ganancia del capitalista proviene de que tiene para vender algo por lo cual no ha pagado nada. El plusvalor, o en su caso la ganancia, consiste precisamente en el excedente del valor mercantil por encima de su precio de costo, es decir en el excedente de la suma global de trabajo contenido en la mercancía por encima de la suma de trabajo remunerado contenido en ella. De este modo, el plusvalor, cualquiera que sea su origen, es un excedente por encima del capital global adelantado.”¹⁰¹

Marx considera entonces que la tasa de ganancia es a la tasa de plusvalor como el capital variable es al capital global:

$$g' : pv' = v : C;$$

“De esta proporción se desprende que g' , la tasa de ganancia, es siempre menor que pv' , la tasa de plusvalor, porque v , el capital variable, es siempre menor que C , suma de $v + c$, de los capitales variable y constante; salvo el caso único, y prácticamente imposible, en que $v = C$, es decir aquel en el cual el capitalista no adelantaría capital constante alguno, ningún medio de producción, sino solamente salario.”¹⁰²

La tasa de plusvalor calculada para el caso de la jornada de trabajo de un obrero en particular, al ser multiplicada por el número de obreros utilizados, da como resultado lo que Marx define como *masa de plusvalor*¹⁰³. Tal categoría permite entender que la explotación capitalista no funciona solo como un factor de apropiación del trabajo de un obrero en particular sino como sumatoria del conjunto de estas.

¹⁰⁰ Karl Marx. *El Capital*. [Traducción de Pedro Scaron]. Tomo 1. Volumen 1., p. 263.

¹⁰¹ Karl Marx. *El Capital*. [Traducción de León Mames]. Tomo 3. Volumen 6., p. 49.

¹⁰² *Ibidem.*, p. 58.

¹⁰³ Karl Marx. *El Capital*. [Traducción de Pedro Scaron]. Tomo 1. Volumen 1., p. 368.

“Pero, además, como la *masa* de plusvalor producido por el obrero individual — estando dado el valor de la fuerza de trabajo—, se determina por la *tasa del plusvalor*, tendremos entonces: *la masa del plusvalor producido es igual a la magnitud del capital variable adelantado multiplicada por la tasa de plusvalor*, o bien se determina por la razón compuesta entre el *número de las fuerzas de trabajo explotadas* por el mismo capitalista y el *grado de explotación de cada fuerza individual de trabajo*.”¹⁰⁴

El funcionamiento sistémico de la relación entre *tasa de plusvalor* y *masa de plusvalor* hace que la reducción o disminución de la tasa de plusvalor en un caso concreto de un obrero individual no repercuta directamente en el grado de explotación de la fuerza de trabajo como fenómeno colectivo.

Marx especifica además que “De la transformación de la tasa de plusvalor en tasa de ganancia debe deducirse la transformación del plusvalor en ganancia, y no a la inversa.”¹⁰⁵ La ganancia del capitalista no es la que permite que el obrero sea remunerado o que el capitalista invierta en fuerza de trabajo, sino que en el plusvalor del obrero es donde radica tal ganancia, la cual se ha de comportar como una magnitud constante. En tal sentido Marx asume además como presupuesto que “la tasa de plusvalor y la duración de la jornada de trabajo en todas las ramas de producción entre las que se divide el trabajo social en un país dado, tienen la misma magnitud”¹⁰⁶, con lo cual el grado de explotación del trabajo se comporta como una magnitud constante.

Las variaciones de la relación entre p y C , serán siempre proporcionales a la relación entre p y $c + v'$. Si el trabajo de un obrero A se paga más caro que el de un obrero B cada uno en una determinada rama de la producción u oficio, un orfebre, por ejemplo, con relación a un jornalero, “el trabajo sobrante del primero representa en la misma proporción una plusvalía mayor que la del segundo”¹⁰⁷, de ese modo a criterio de Marx la tasa de ganancia seguiría siendo proporcional a la tasa de plusvalía en cada caso. El capitalista, por tanto, igualmente seguirá apropiándose del trabajo ajeno y obteniendo ganancia a partir de ello de manera sistémica.

He aquí otro de los mecanismos por medio de los cuales la emancipación del poseedor de la fuerza de trabajo queda cooptada, atrapada en el marco de tal formulación. El capitalista ha adelantado capital variable para garantizar que el propio obrero esté en condiciones de reproducir su propia subsistencia, y de hecho garantizar su fuerza de trabajo a partir de la cual extraer plusvalor y obtener ganancia.

¹⁰⁴ *Ibidem*.

¹⁰⁵ Karl Marx. *El Capital*. [Traducción de León Mames]. Tomo 3. Volumen 6., p. 49.

¹⁰⁶ Véase Karl Marx. *El Capital*. Tomo I [Traducción de Wenceslao Roces] FCE., 1959., p. 62.

¹⁰⁷ *Ibidem*.

“El capital variable, pues, no es más que una forma histórica particular bajo la que se manifiesta el fondo de medios de subsistencia o fondo de trabajo que el trabajador requiere para su autoconservación y reproducción, fondo éste, que, en todos los sistemas de la producción social, tiene siempre que producir y reproducir. Si el fondo de trabajo afluye constantemente a él sólo bajo la forma de medios de pago por su trabajo, es porque su propio producto se aleja constantemente de él bajo la forma del capital Pero esta forma en que se manifiesta el fondo de trabajo en nada modifica el hecho de que el capitalista adelanta al obrero el propio trabajo objetivado de este último.”¹⁰⁸

Es de hecho, un círculo vicioso en el marco del cual queda agotada cualquier posibilidad emancipatoria regida desde la lógica del capital. El factor activo que genera valor con su trabajo, queda atrapado en el marco de los ciclos del capital.

A partir de las formulaciones anteriores se hace evidente que para Marx la explotación en el capitalismo opera de un modo matemático. Forma parte de unas leyes que son operativas y que sustentan el funcionamiento del modo de producción capitalista. Para que el capital funcione resulta inviable que el poseedor de la fuerza de trabajo que acude al mercado para vender su única posesión, lleve a vías de hecho su emancipación ni a nivel individual o privado ni a nivel colectivo o social.

La condición de imposibilidad de la emancipación en tal orden de cosas no forma parte de una mera invocación discursiva militante, sino que Marx a lo largo de su crítica económica analiza en detalle el carácter “científico”, matemático, sistémico de la explotación capitalista. Tal matemática en su carácter axiomático fundamenta la condición de imposibilidad de la emancipación para el poseedor de la fuerza de trabajo que en la fórmula aparece contenido en v . La sumatoria del capital desembolsado o adelantado por el capitalista en medios de producción y para mantenimiento de la fuerza de trabajo tributa estrictamente al sentido de incremento del capital resultante, no al beneficio del poseedor de v convertido en mercancía. A ello se agrega que no solo el obrero que irremediamente ha de vender su fuerza de trabajo queda atrapado en los ciclos del capital, sino que el capitalista mismo, aunque desde un aposición privilegiada, tampoco escapa a la enajenación del ser genérico y del ser social que implica el funcionamiento de los diferentes ciclos del capital.

¹⁰⁸ Karl Marx. *El Capital*. [Traducción de Pedro Scaron]. Tomo 1. Volumen 2., pp., 697-698.

3.5. El trabajo asalariado y su precio ante la ganancia

Aquí nos proponemos esbozar porqué el salario, visto como el precio que paga el capitalista por la fuerza de trabajo se comporta como un mecanismo que garantiza la enajenación del poseedor de la fuerza de trabajo y condiciona que cualquier aspiración emancipatoria en términos de salario en el capitalismo se comporte como expresión parcial y muy limitada de la emancipación social posible.

Si bien el trabajo efectivamente constituye una categoría ontológicamente determinante para la propia esencia del sujeto que trabaja, Marx advierte que el trabajo ni siquiera es considerado por el obrero como parte de su vida sino más bien es asumido como un sacrificio en la vida, cuyo único aliciente es, en todo caso, el salario. “Si el gusano de seda hilase para ganarse el sustento como oruga, sería el auténtico obrero asalariado”¹⁰⁹, sentencia metafóricamente Marx en *Trabajo asalariado y capital* en 1849.

El trabajo es para Marx la actividad racional encaminada a la producción de *valores de uso*, que implica la asimilación de las materias naturales al servicio de las necesidades humanas. Es una condición general del intercambio entre la naturaleza y el ser humano, una “condición de la existencia humana, necesidad natural y eterna de mediar el metabolismo”¹¹⁰ que necesariamente se ha de dar entre el ser humano y la naturaleza, y “por consiguiente, de mediar la vida humana”¹¹¹.

Marx define la fuerza de trabajo es una mercancía que su propietario, el obrero asalariado, vende al capital¹¹², como parte de lo cual el obrero se convierte en un productor de laboriosidad ajena en la cual habría una especie de reminiscencia de los “trabajos forzados precedentes”¹¹³ a lo largo de la historia humana. Una situación forzosa que el obrero no ha elegido y a la que éste se ve sometido más allá de su voluntad o de sus posibilidades reales para librarse de ello. Es una situación condicionada por la necesidad del obrero, en la cual el capital se convierte en la voz de mando. El capitalista, que es el *capital personificado*, su alma es el capital¹¹⁴, se las ingenia en su control para que el obrero ejecute su trabajo puntualmente y con el grado

¹⁰⁹ Karl Marx. *Trabajo asalariado y capital*. Editorial Ricardo Aguilera. Madrid. 1977., p. 27.

¹¹⁰ Karl Marx. *El Capital*. [Traducción de Pedro Scaron]. Tomo 1. Volumen 1., p. 53.

¹¹¹ *Ibidem*.

¹¹² Karl Marx. *Trabajo asalariado y capital*. Editorial Ricardo Aguilera. Madrid. 1977., p. 26.

¹¹³ Karl Marx. *El Capital*. Tomo I. [Traducción de W. Roces]. FCE. México, D.F. 1959., p. 248.

¹¹⁴ Karl Marx. *El Capital*. [Traducción de Pedro Scaron]. Tomo 1. Volumen 1., p. 279.

exigible de intensidad¹¹⁵, una intensidad que tributa en lo fundamental al interés del capital y no a satisfacer la plenitud de necesidades del sujeto que trabaja.

La cuestión está en que el trabajo humano crea valor pero no es de por sí *valor*, sino que se convierte en valor al corporeizarse o cobrar forma corpórea como *fuerza de trabajo*. Y como tal adquiere valor en tanto se vende como cualquier otra mercancía es vendida, con lo cual la condición corpórea misma del poseedor de la fuerza de trabajo queda determinada por las particularidades del propio mercado.

La necesaria venta de la fuerza de trabajo funciona como cualquier otro acto de compra-venta con la particularidad de que en el capitalismo la venta de la fuerza de trabajo no se realiza con el objetivo de satisfacer propiamente las necesidades personales del comprador, no es el capitalista como comprador quien determina y rige el proceso de compra-venta, sino que es el propio capital quien condiciona y subordina tanto el acto mismo de compra del comprador como el acto de venta por parte del poseedor de la fuerza de trabajo. Como exigencia intrínseca del capital, a lo largo de su desarrollo necesariamente se habría intensificado la fuerza productiva, y en ella se conjugan las necesidades del capitalista de que el obrero produzca, con las necesidades de subsistencia del obrero. El capitalismo en tal sentido, más que saciar las necesidades del obrero a partir de los productos de su propio trabajo, condiciona al obrero a quedar subordinado a las necesidades del capital, alienado *por, desde, y para* el capital.

Es un régimen donde el trabajador queda subordinado a las necesidades impuestas por el propio régimen de producción del capital. La propia riqueza material que crea el obrero está dirigida y pensada para garantizar las exigencias de reproducción y valorización del capital, el obrero existe para las necesidades de explotación en vez de existir la riqueza material para las necesidades del desarrollo del obrero¹¹⁶, dándose una analogía con otras formas de esclavización a lo largo de la historia humana. Así Marx señala que tal y como sucede en las religiones donde “vemos al hombre esclavizado por las criaturas de su propio cerebro, en la producción capitalista le vemos esclavizado por los productos de su propio brazo”¹¹⁷.

El ser humano está determinado por la propia necesidad de reproducir la vida, pero no es únicamente tal necesidad la que le obliga al obrero a vender su fuerza de trabajo, sino

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 376.

¹¹⁶ *Ibidem.*, p. 524.

¹¹⁷ *Ibidem.*, p. 524.

que tal y como Marx advierte, el capital va convirtiéndose además, en un *régimen coactivo* que obliga a la clase obrera a ejecutar más trabajo del que exige el estrecho círculo de sus necesidades elementales, convirtiéndose así el obrero en un productor de laboriosidad ajena¹¹⁸.

El capitalista se apropia del plusvalor del trabajo del obrero, y uno de los mecanismos “engañosos” por medio de los cuales lo consigue en el acto de compra-venta de la fuerza de trabajo, es por el precio fijado por la fuerza de trabajo en términos de salario. Dentro de los trabajos monográficos en los que Marx trata lo relativo a ello se encuentran *Trabajo asalariado y capital* (1849), y *Salario, precio, y ganancia* (1865). Ambos textos resultan complementarios y esquemáticos de lo que con mayor profusión desarrolla en los apartados correspondientes de los *Gründrisse* y *El Capital*.

En el primero de estos trabajos Marx precisa que el salario puede ser definido como el precio de la fuerza de trabajo en su condición de mercancía¹¹⁹. No es algo que pague el capitalista extrayéndolo de la circulación, o que aparezca a partir de la veta de las mercancías como parte del proceso de circulación, sino que “El salario es la parte de la mercancía ya existente, con la que el capitalista compra una determinada cantidad de fuerza de trabajo productiva.”¹²⁰ Es una fracción cuyo origen no queda del todo claro, ni para el capitalista ni para el obrero.

En el segundo artículo Marx vuelve a puntualizar que el *valor o precio del trabajo*, en realidad “no es más que el de la fuerza de trabajo medido por los valores de las mercancías necesarias para su manutención”, aunque en la práctica el *valor o precio de la fuerza de trabajo* reviste la apariencia de *valor o precio del trabajo* mismo. Lo cual es no otra cosa que mera apariencia condicionada por el hecho de que el obrero sólo puede cobrar su salario “*después* de realizar su trabajo” y no antes; y como sabe además “que lo que entrega realmente al capitalista es su trabajo, necesariamente se imagina que el valor o precio de su fuerza de trabajo es el *precio o valor de su trabajo mismo*.”¹²¹

Aun cuando realmente solo se retribuye una parte del trabajo del obrero y la otra queda sin retribuir, para el obrero así como para el capitalista pareciera que todo el trabajo fuese trabajo retribuido. “Esta apariencia engañosa distingue al *trabajo asalariado* de las otras formas *históricas* del trabajo”, llegando incluso dentro del sistema del

¹¹⁸ *Ibidem.*, p. 248.

¹¹⁹ Karl Marx. *Trabajo asalariado y capital*. Op. Cit., p. 28.

¹²⁰ *Ibidem.*, p. 26.

¹²¹ Karl Marx. *Salario, precio, y ganancia*. Editorial Ricardo Aguilera. Madrid. 1977., p. 57.

salario, al extremo de que en ciertos casos “hasta el trabajo *no retribuido* parece trabajo pagado”¹²². Es un *quid pro quo* que contribuye a legitimar al salario como mecanismo de explotación del capital. Pero tal carácter aparente no solo obnubila al obrero sino también la propia percepción del capitalista en su acto de pagar un determinado salario. Marx advierte que la categoría plus-trabajo no existe en la percepción del capitalista, y que erróneamente este piensa que al pagar el jornal al obrero está retribuyendo íntegramente con ello el trabajo del obrero. Marx sarcásticamente le llama a esta falsa percepción, una *jeremiada* pues ello evidencia que “en el cerebro de los capitalistas se refleja *sólo la apariencia de las relaciones de producción*”¹²³. Y que lo que el capitalista no sabe es que “también el *precio normal del trabajo* encierra determinada cantidad de trabajo impago, y que precisamente ese trabajo impago es la fuente *normal* de su ganancia”¹²⁴. Y a la misma vez, el capitalista, y por consiguiente el obrero asumen, que el llamado *tiempo extra* como prolongación de la jornada de trabajo, incluye también “*trabajo impago* de la misma manera que no incluye el precio de la hora de trabajo habitual”¹²⁵.

Marx incluye en su crítica del capital, el análisis de las que considera las dos formas más representativas de los tipos de salarios existentes. El análisis de los tipos de salario como formas transmutadas de la venta de la fuerza de trabajo permite fundamentar cómo funciona la apariencia engañosa a la que antes se ha hecho referencia. Así en el tomo I de *El Capital* con relación a los tipos de salario Marx distingue en primer lugar las diferencias entre *salario nominal* y *salario real*. El primero hace referencia a la suma o cuantía de dinero que el obrero percibe por su trabajo diario, semanal, etc., calculado o *estimado según el valor*¹²⁶; y cuya cuantía varía según la extensión de la jornada laboral. El *salario real* por su parte se distingue del salario nominal en que viene a ser la diferencia entre “el valor de cambio de la fuerza de trabajo y la masa de los medios de subsistencia en los que se convierte ese valor”¹²⁷, o sea lo que en la práctica el trabajador puede adquirir para la reproducción de su vida a partir de la cuantía nominal de su salario.

¹²² *Ibidem.*, p. 58.

¹²³ Karl Marx. *El Capital*. [Traducción de Pedro Scaron]. Tomo 1. Volumen 2., p. 670.

¹²⁴ *Ibidem.*

¹²⁵ *Ibidem.*

¹²⁶ *Ibidem.*, p. 662.

¹²⁷ *Ibidem.*, p. 661.

Marx se detiene brevemente en el análisis del *salario nominal*. A partir de su perspectiva sobre el cálculo del mismo pueden advertirse otras claves importantes de cómo funcionan los mecanismos de la explotación capitalista. En relación a los tipos de salario nominal, Marx define dos, el *salario por tiempo* y el *salario por piezas o a destajo*. El *salario por tiempo* está directamente condicionado por la extensión de la jornada de trabajo, en el marco de la cual es previsible que se genere una determinada cantidad de valor, y en función del cual se deduce el precio que el capitalista paga al obrero en términos de salario. En el caso del *salario por tiempo* Marx advierte que es preciso “distinguir entre *importe total del salario*, del jornal, del salario semanal, etc., y *precio del trabajo*.”¹²⁸ Son dos categorías distintas. Este último se obtiene a partir de la división entre el valor medio de la fuerza de trabajo y el *el número de horas de la jornada laboral media*. A partir de lo cual se determina el precio de una hora de trabajo, que funciona como unidad de medida para el precio del trabajo.

Por otra parte, el *salario por piezas* es la *forma transfigurada del salario por tiempo*¹²⁹.

“A primera vista, en el pago a destajo parece como si el *valor de uso* vendido por el obrero no fuera la función de su fuerza de trabajo, *trabajo vivo*, sino *trabajo ya objetivado en el producto*, y como si el precio de ese trabajo no lo determinara (...) sino la capacidad de rendimiento del productor.”¹³⁰

He aquí otro de los mecanismos por medio de los cuales se oculta el verdadero carácter de la explotación expresada en el salario a destajo. El precio del salario lo determina la proporción entre el valor diario de la fuerza de trabajo y la jornada laboral de un número determinado número de horas. Sin embargo, en la subjetividad del obrero persiste la idea de que su salario está determinado por su propia capacidad de rendir más en su puesto de trabajo, y no por el valor de la mercancía resultante que crea con su trabajo.

No obstante, aún cuando el salario por piezas esté nominalmente condicionado por las cuantías del producto generado en la jornada laboral, tal y como señala Marx es tan irracional como el salario por tiempo.

“El salario a destajo no expresa *directamente*, en realidad, ninguna proporción. El valor de cada pieza no se mide por el tiempo de trabajo materializado en ella, sino al revés: el trabajo invertido por el obrero se mide por el número, de las piezas que produce. En el salario por unidades de tiempo, el trabajo se mide por la duración directa de éste; en el destajo, por la cantidad de productos en que el trabajo se condensa durante un determinado tiempo.”¹³¹

¹²⁸ *Ibidem.*, p. 662.

¹²⁹ *Ibidem.*, p. 671.

¹³⁰ *Ibidem.*, p. 671.

¹³¹ *Ibidem.*, p. 463.

En la base de ello hay una falsa ilusión, en la que se hace creer al obrero que en él se combina la figura del artesado y con la del capitalista, o sea que hipotéticamente siendo el obrero sería su propio patrón aún cuando trabajen con el capital del empresario¹³². El salario por piezas o a destajo, implica entonces la puesta en práctica de un mecanismo que condiciona e induce al obrero a desear que la jornada de trabajo se intensifique y se prolongue para así aumentar el precio que recibe por la venta de su fuerza de trabajo.

Unido a lo anterior, el salario a destajo brinda al capitalista la posibilidad de tener un control riguroso y preciso de la intensidad del trabajo, lo cual condiciona además el control de la propia fuerza de trabajo del obrero¹³³. La pieza o el producto producido en el trabajo se convierten en el mecanismo de control, con lo cual aún habiendo empleado tiempo en horas para producir una determinada pieza, la forma de salario por pieza puede “convertirse en fuente abundantísima de descuentos salariales y fullería capitalista”¹³⁴. De esta forma el salario funciona aquí como un mecanismo de regulación del propio trabajo, que hace que se vuelvan superfluos ciertos mecanismos de vigilancia del trabajo porque el salario mismo funciona como vigilante de la actividad del obrero.

El pago a destajo además facilita la interposición de lo que Marx llama “*parásitos* entre el capitalista y el obrero”, o lo que es lo mismo, el *subarriendo del trabajo*. La ganancia de tales intermediarios “deriva, exclusivamente, de la *diferencia* entre el precio del trabajo pagado por el capitalista y la parte de ese precio que aquéllos dejan que llegue efectivamente a manos del obrero”¹³⁵, con lo cual recae sobre el valor que crea el obrero mismo con su propio trabajo, o tal y como Marx menciona en cuanto a ello, tal sistema no por causalidad recibe en Inglaterra el nombre de *sweating system*, o sistema de explotación del sudor¹³⁶. Todo ello, entre algunos otros factores, hace que el pago a destajo sea la forma más adecuada al modo de producción capitalista¹³⁷.

Ahora bien, sea por tiempo o sea por piezas, la proporción de la ganancia para el capitalista no se altera, ni deja el salario de ser con ello tampoco, una cantidad extraída del propio valor creado por el obrero. El precio de venta de la mercancía se divide para el capitalista en tres partes. La *primera* para reponer el precio desembolsado o adelantado en comprar materias primas, así como reponer el desgaste de herramienta,

¹³² Veáse nota al pie de página, en *Ibidem.*, p. 671.

¹³³ *Ibidem.*, p. 674.

¹³⁴ *Ibidem.*, p. 674.

¹³⁵ *Ibidem.*, p. 675.

¹³⁶ *Ibidem.*

¹³⁷ *Ibidem.*, p. 678.

máquinas y otros instrumentos de trabajo adelantados por él. La *segunda*, para reponer los salarios por él adelantados, y la *tercera* que es el remanente después de saldar las dos partes anteriores, es la ganancia del capitalista. La primera se limita a reponer valores que ya existían, la segunda y la tercera sin embargo, “salen en su totalidad *del nuevo valor creado por el trabajo del obrero* y añadido a las materias primas. De modo que tanto el salario como la ganancia son parte del producto del obrero.”¹³⁸

“Si bien, pues, el modo capitalista de producción se presenta por una parte como *necesidad histórica* para la transformación del proceso de trabajo en un proceso social, por la otra esa forma social del proceso de trabajo aparece como método aplicado por el capital para explotar más lucrativamente ese proceso, aumentando su fuerza productiva.”¹³⁹

El obrero, convertido en mercancía, alienado de su ser genérico y de su ser social, cosificado, y víctima de la fetichización en los procesos de reproducción y circulación del capital, convertido en mercancía y en objeto de cambio, no solo no escapa al *reino de la necesidad* sino que necesita de él para su subsistencia y en él queda circunscrito. La negación de la libertad del trabajador no reside en el carácter necesario del trabajo, sino en la necesidad del obrero de realizar su trabajo. La necesidad de vender su fuerza de trabajo niega su libertad.¹⁴⁰ Es una relación antitética entre la necesidad de vender y la no libertad de hacerlo.

La *necesidad* se comporta así como un imponderable en el marco de la cual una de las pocas alternativas que dentro del propio orden capitalista le queda al obrero, sería apelar al propio capitalista para mejorar su condición salarial, o al Estado como mediador. Es una aspiración cuya limitante está contenida en el propio marco desde el cual y al cual el obrero asalariado ha de apelar. En tal sentido Marx se refiere a la ley que limitó a doce horas el trabajo en fábricas y talleres en Francia, o la ley que limitó a diez horas la jornada laboral.

“Para “protegerse” contra la serpiente de sus tormentos, los obreros tienen que confederar sus cabezas e imponer *como clase* una ley estatal, una *barrera social* infranqueable que les impida a ellos mismos venderse junto a su descendencia, *por medio de un contrato libre con el capital*, para la muerte y la esclavitud.”¹⁴¹

Las mejoras que podría conseguir el obrero en términos de condiciones de trabajo, salarios o condiciones de vida, no determinarían el fin de su relación de dependencia al acto de vender su fuerza de trabajo, como tampoco evitarían la apropiación por parte del capitalista del plustrabajo generado por el propio obrero. O al y como puntualiza Marx:

¹³⁸ Karl Marx. *Trabajo asalariado y capital*. Op. Cit., p. 47.

¹³⁹ Karl Marx. *El Capital*. [Traducción de Pedro Scaron]. Tomo 1. Volumen 2., p. 407.

¹⁴⁰ José Manuel Bermudo Ávila. Op. Cit., p. 227.

¹⁴¹ Karl Marx. *El Capital*. [Traducción de Pedro Scaron]. Tomo 1. Volumen 1., p. 364.

“El capital está formado por materias primas, instrumentos de trabajo y medios de vida de todo género que se emplean para producir nuevas materias primas, nuevos instrumentos de trabajo y nuevos medios de vida. Todas estas partes integrantes del capital son hijas del trabajo, productos del trabajo, *trabajo acumulado*. El *trabajo acumulado* que sirve de medio de nueva producción es el capital.”¹⁴²

Además de ello en el acto de venta de la fuerza de trabajo como ocurre con la venta de cualquier otra mercancía se producen una serie de competencias que inciden el propio precio resultante, y por consiguiente en el perjuicio de quien vende su fuerza de trabajo como mercancía en el mercado de la fuerza de trabajo.

Hay competencia entre compradores y vendedores, donde unos quieren comprar lo más barato posible y los otros vender lo más caro que puedan. El resultado de tales competencias dependerá de cuál competencia predomine, si la competencia entre vendedores o si la competencia entre compradores. La cuantía de la remuneración subirá o bajará en función de la demanda y de la oferta entre compradores y vendedores.

“(…) cuando la oferta de una mercancía es inferior a su demanda, la competencia entre los vendedores queda anulada o reducida al mínimo. No obstante, tal y como Marx señala, con mayor frecuencia se da el caso contrario, es decir, “exceso considerable de oferta sobre la demanda; competencia desesperada entre los vendedores, falta de compradores; lanzamiento de las mercancías al malbarato.”¹⁴³

Hay también competencia entre compradores, la cual según considera Marx, hace subir el precio de las mercancías puestas a la venta.

Así como también hay competencia entre los propios vendedores de la fuerza de trabajo, con lo cual el obrero se sitúa en posición de oponente del propio obrero.

“Los vendedores se disputan mutuamente la venta, el mercado. Todos quieren vender, vender lo más que puedan, y, si es posible, vender ellos solos, eliminando a los demás.”¹⁴⁴ De modo que unos vendedores venden más barato que otros con tal de poder vender, y con ello se abarata el precio de la venta. Quien más barato venda más probabilidades tiene de “eliminar del campo de batalla a los demás vendedores y se asegura mayor venta.”¹⁴⁵

Siendo así, los efectos de la división del trabajo se acentúan y el resultado evidenciado es que *cuanto más trabaja el obrero, menos jornal gana*. Tal y como especifica Marx esta competencia hace que entre unos y otros se conviertan de compañeros a competidores, con lo cual como otros tantos competidores suyos, “se ofrecen al patrono en condiciones tan malas como él; es decir, porque en última instancia, *se hace la competencia a sí mismo, en cuanto miembro de la clase obrera.*”¹⁴⁶

¹⁴² Karl Marx. *Trabajo asalariado y capital*. Op. Cit., p. 37.

¹⁴³ *Ibidem.*, p. 31.

¹⁴⁴ *Ibidem.*, p. 29.

¹⁴⁵ *Ibidem.*

¹⁴⁶ *Ibidem.*, p. 59.

El salario además no es una cuantía absoluta, su aumento en términos absolutos no implica necesariamente el beneficio en términos absolutos, sino que es una cuantía relativa y proporcional que está determinada además por su relación con la ganancia y el beneficio que genera el propio trabajo del obrero para el capitalista.

“El aumento sensible del salario supone un crecimiento veloz del capital productivo”, a su vez provoca un desarrollo no menos veloz de riquezas, pero aunque aumenten los goces para el obrero, “la satisfacción, social que producen es ahora menor, comparada con los goces mayores del capitalista, inasequibles para el obrero, y comparada con el desarrollo de la sociedad en general. Nuestras necesidades y nuestros goces tienen su fuente en la sociedad y los medimos, consiguientemente, por ella, u no por los objetos con que los satisfacemos. Y como tienen carácter social, son siempre relativos”¹⁴⁷.

La reivindicación del aumento del salario como conquista implica un falso sentido de emancipación, pues incluso en el caso de que se consiga un aumento del salario, ya sea acortando la jornada laboral y manteniendo el mismo salario o aumentando el salario para una misma jornada de trabajo, lo cual no niega que sea un provecho para el obrero, con ello no se supera la condición de seguir siendo una mercancía, ni que proporcionalmente disminuya la tasa de explotación del obrero, la cual, como ya se ha dicho es una relación proporcional.

“El capitalista tiene que reponer nuevamente este salario del precio por el que vende el producto creado por el obrero; y tiene que reponerlo de tal modo, que, después de cubrir el coste de producción desembolsado, le quede demás, por regla general, un remanente, una ganancia.”¹⁴⁸

Es un ciclo en el marco del cual el obrero necesariamente queda atrapado, y para ello el capital despliega y reformula convenientemente todos aquellos mecanismos que haya de reformularse en función de garantizar la apropiación del plusvalor generado por el obrero. Todo se articula y queda subordinado a la apropiación por parte del capitalista del trabajo ajeno. Para ello el propio capital se encarga de garantizar el suministro de la energía física necesaria para que los ciclos del capital funcionen, pues ya no solo es necesario que el obrero como individuo invierta y agote su energía física de la cual dispone el capitalista, sino que ante el desfallecer de sus energías, el propio orden se encargaría de regenerarlas mediante el reemplazo por nueva fuerza de trabajo siempre disponible en lo que Marx denomina el «ejército industrial de reserva».

Tal “ejército” vendría a ser una resultante del propio desarrollo de los procesos de acumulación, a la misma vez que funciona como un garante de la fuerza de trabajo que necesita y demanda el capital. El ser social aquí queda centrifugado y cosificado a gran escala. En tal sentido Marx advierte que la sobrepoblación obrera es un producto

¹⁴⁷ *Ibidem.*, pp. 44-45.

¹⁴⁸ *Ibidem.*, p. 46.

necesario de la acumulación o del desarrollo de la riqueza sobre una base capitalista¹⁴⁹. Pero a su vez es una especie de palanca de tal acumulación, que incluso funciona como “*condición de existencia del modo capitalista de producción*” a disposición del capital como fuerza de trabajo disponible que garantiza el funcionamiento del capital. “Algo” que “que le pertenece a éste tan absolutamente como si lo hubiera criado a sus expensas”¹⁵⁰.

En tal sentido el capital, además de los límites morales, transgreda *las barreras máximas puramente físicas de la jornada laboral*, articulando todos sus mecanismos para garantizar la reproducción de la fuerza de trabajo.

“Usurpa el tiempo necesario para el crecimiento, el desarrollo, y el mantenimiento de la salud corporal. Roba el tiempo que se requiere para el consumo de aire fresco y luz del sol. Escamotea tiempo de las comidas y, cuando puede, las incorpora al proceso de producción mismo, de tal manera que al obrero se le echa comida como si él fuera un medio de producción más, como a la caldera carbón y a la maquinaria grasa o aceite.”¹⁵¹

La relación entre necesidad de conservación de la fuerza de trabajo no es lo que impone el límite de la jornada laboral, como tampoco la cuantía de salario que el capitalista paga en concepto de retribución por el gasto de la fuerza de trabajo, sino la necesidad del propio capitalista de disponer de fuerza de trabajo que garantice el funcionamiento del capital y de hecho su ganancia. El salario en tal sentido, como incentivo y tratado como pago por el trabajo del obrero, funciona como una categoría legitimadora del funcionamiento enajenante del capital. Oculta el verdadero carácter de la explotación capitalista y agota en él la aspiración emancipatoria.

3.6. La propiedad privada y su esencia subjetiva como exterioridad

A criterio de Marx la Economía Política parte del hecho de la propiedad privada, pero no lo explica¹⁵². A diferencia de los partidarios del sistema dinerario y mercantilista, tal y como es el caso de Adam Smith, Marx plantea que la propiedad privada no es una esencia *objetiva* del hombre, ni es una esencia *íntima* que determine intrínsecamente al sujeto, ni es tampoco el fundamento de la acumulación de la riqueza y del desarrollo del capital. La propiedad privada efectivamente es para Marx una exterioridad pero su *esencia subjetiva* no es otra que el trabajo¹⁵³, su exterioridad por el contrario no está dada en que sean objetos o bienes exteriores al ser humano que se presentan como la

¹⁴⁹ Karl Marx. *El Capital*. [Traducción de Pedro Scaron]. Tomo 1. Volumen 3., p. 786.

¹⁵⁰ *Ibidem*.

¹⁵¹ Karl Marx. *El Capital*. [Traducción de Pedro Scaron]. Tomo 1. Volumen 1., p. 319.

¹⁵² Karl Marx, *Manuscritos de economía y filosofía. Op. Cit.*, p. 104.

¹⁵³ *Ibidem.*, p. 130.

esencia misma del propietario, sino porque el trabajo como actividad intrínseca y propia del sujeto al manifestarse como *trabajo enajenado* en el capitalismo constituye ya en sí mismo el extrañamiento que aliena la esencia del sujeto.

En los manuscritos de 1844 Marx se refiere por primera vez con detalle, aunque de modo más bien breve a ello y considera que para resolver cómo se fundamenta tal extrañamiento, ya se gana mucho al transformar la cuestión del origen de la propiedad privada en la cuestión de la relación entre el *trabajo enajenado* con el proceso evolutivo de la humanidad. Así, “mediante el *trabajo enajenado* crea el trabajador la relación de este trabajo con un hombre que está fuera del trabajo y le es extraño”¹⁵⁴. Marx invierte entonces la relación entre propiedad privada y trabajo. La *propiedad privada* es a su modo de ver, “el producto, el resultado, la consecuencia necesaria del *trabajo enajenado*, de la relación externa del trabajador con la naturaleza y consigo mismo”¹⁵⁵. La relación entre propiedad privada y trabajo, sin embargo, se transforma además en una interacción recíproca, pues si bien en primer lugar la propiedad privada es un producto del trabajo enajenado, en segundo término “es el *medio* por el cual el trabajo se enajena”, o sea, “la *realización de esta enajenación*”¹⁵⁶.

El trabajo enajenado implica dos expresiones distintas de una misma relación, la *apropiación* que aparece como extrañamiento, como *enajenación* y la *enajenación* que aparece como *apropiación*, el *extrañamiento* como la verdadera *naturalización*¹⁵⁷. De modo que la propiedad privada “como expresión resumida, material, del trabajo enajenado abarca ambas relaciones, la *relación del trabajador con el trabajo*, con *el producto de su trabajo y con el no trabajador*, y la *relación del no trabajador con el trabajador y con el producto de su trabajo*.”¹⁵⁸

“La relación de la propiedad privada contiene latente en sí la relación de la propiedad privada como *trabajo*, así como la relación de la misma como *capital* y la conexión de estas dos expresiones entre sí. Es, de una parte, la producción de la actividad humana como *trabajo*, es decir, como una actividad totalmente extraña a sí misma, extraña a la conciencia y a la manifestación vital; la existencia *abstracta* del hombre y a la naturaleza y por ello totalmente extraña a la conciencia y a la manifestación vital; la existencia *abstracta* del hombre como un puro *hombre de trabajo*, que por eso puede diariamente precipitarse de su plena nada en la nada absoluta, en su inexistencia social que es su real inexistencia.”¹⁵⁹

¹⁵⁴ *Ibidem.*, p. 117.

¹⁵⁵ *Ibidem.*

¹⁵⁶ *Ibidem.*

¹⁵⁷ *Ibidem.*, p. 119.

¹⁵⁸ *Ibidem.*, p. 120.

¹⁵⁹ *Ibidem.*, p. 123.

La propiedad privada activa el sentido humano del *tener*, de la posesión de bienes no solo como medios de vida, sino que a través de ella la vida humana se convierte en *la vida de la propiedad*, el trabajo y la capitalización¹⁶⁰. Es por ello la consumación de la enajenación de todos los sentidos humanos al alimentar la estupidez y unilateralidad humana que solo concibe a un objeto como propio en tanto éste “existe para nosotros como capital o cuando es inmediatamente poseído, comido, bebido, vestido, habitado, en resumen, *utilizado* por nosotros.”¹⁶¹

En el *Manifiesto del partido comunista* en 1848, Marx junto a Engels precisa dos distinciones importantes en cuanto a la propiedad privada y su sentido en relación al desarrollo del capitalismo como modo de producción. La *propiedad personal* y la *moderna propiedad privada* adquirida por la burguesía. La primera sería para Marx fruto del trabajo y del esfuerzo humano, la segunda “se nutre de la explotación del trabajo asalariado, y que sólo puede crecer y multiplicarse, a condición de engendrar nuevo trabajo asalariado, para hacerlo también objeto de su explotación.” Ambas formas son antitéticas, en tanto la primera se basa *en el trabajo personal* del productor y la segunda se funda sobre la explotación del trabajo ajeno¹⁶². La economía política, sin embargo, tal y como Marx apunta en el capítulo XXV del tomo I de *El Capital* sobre la teoría moderna de la colonización, confunde ambas clases de propiedad, y olvida que la propiedad privada se funda en el “trabajo personal” o “en el trabajo propio del productor”, en tanto la propiedad privada capitalista “se funda en el trabajo ajeno”. La segunda no solo es contrapuesta sino que aniquila a la primera sino que además, florece siempre “sobre la tumba de ésta”¹⁶³.

“La propiedad privada erigida a fuerza de trabajo propio; fundada, por así decirlo, en la consustanciación entre el *individuo laborante* independiente, aislado, y *sus condiciones de trabajo*, es desplazada por la *propiedad privada capitalista*, que reposa en la explotación de trabajo ajeno, aunque form alm ente libre.”¹⁶⁴

Al final del capítulo XXV sobre la moderna teoría de la colonización Marx volvería sobre ello y afirma que en el régimen capitalista de producción y acumulación, la propiedad privada capitalista exige para su desarrollo *el aniquilamiento de la propiedad privada que se funda en el trabajo propio*, es decir, *la expropiación del trabajador*¹⁶⁵. Tal condición antitética implica precisamente la negación de la negación.

¹⁶⁰ *Ibidem.*, p. 144.

¹⁶¹ *Ibidem.*

¹⁶² Karl Marx, Friedrich Engels. *El Manifiesto Comunista y otros ensayos. Op. Cit.*, p. 44.

¹⁶³ Karl Marx, *El Capital*. Libro I. Volumen II. [Traducción de Manuel Sacristán] OME-41., p. 411.

¹⁶⁴ Karl Marx. *El Capital*. [Traducción de Pedro Scaron]. Tomo 1. Volumen 3., p. 952.

¹⁶⁵ *Ibidem.*, p. 967.

“El modo capitalista de producción y de apropiación, y por tanto la *propiedad privada capitalista*, es la *primera negación de la propiedad privada individual, fundada en el trabajo propio*. La negación de la producción capitalista se produce por sí misma, con la necesidad de un proceso natural. Es la *negación de la negación*.”¹⁶⁶

Su primera negación como *negación de la negación* en el marco del desarrollo del capital no obstante, no supera el extrañamiento ni su esencia subjetiva como exterioridad condicionada por el *trabajo enajenado*, sino que por el contrario, lo afirma y consolida.

3.7. La ciencia y la máquina en la órbita del capital

La transformación creativa de la naturaleza es un proceso eminentemente humano pues es el ser humano quien a lo largo de toda la historia ha sido capaz de modificar creativamente la naturaleza para su beneficio como especie de la que forma parte. Tal capacidad humanizadora tendría un importante impulso unido al desarrollo del capitalismo a través de la aplicación de la ciencia y la introducción de las máquinas de un modo renovado en la industria con el resultante aumento de la productividad del trabajo y de los medios para la circulación de las mercancías. Además del muy detallado análisis que Marx dedica en el capítulo XIII del tomo I de *El Capital* a la maquinaria y la gran industria, en algunos otros momentos de su obra también se refiere a ello.

Ya en los *Manuscritos de 1844* en varias de las referencias que Marx realiza al lugar de la ciencia natural en el desarrollo humano, se advierte cierto sentido ambivalente. Por un lado, tal y como Marx reconoce la ciencia natural contribuye a la humanización de la naturaleza y tributa a la emancipación humana, aunque por otra contribuiría en un sentido inverso, “en la medida en que, mediante la industria, la Ciencia natural se ha introducido *prácticamente* en la vida humana —señala Marx—, la ha transformado y ha preparado la emancipación humana”¹⁶⁷, sin embargo a la vez que esto sucede, su efecto inmediato habría sido llevar al colmo la deshumanización¹⁶⁸.

Por entonces Marx aún parece concebir la posibilidad de que la ciencia natural pudiera tener un efecto positivo en el complejo proceso de la *emancipación humana*, creía en ello, aunque reconoce su insuficiencia para hacerse efectiva en el orden capitalista. Es una idea que se problematiza, que no queda resuelta en aquel texto y que, tal y como sugiere José María Ripalda, se le hace problemática a Marx. También Nicholas

¹⁶⁶ Karl Marx. *El Capital*. [Traducción de Pedro Scaron]. Tomo 1. Volumen 3., pp. 953-954.

¹⁶⁷ Karl Marx, *Manuscritos de economía y filosofía*. *Op. Cit.*, p. 148.

¹⁶⁸ *Ibidem*. Véase también, Karl Marx, Friedrich Engels. *Obras*. Volumen 5. *Op. Cit.*, p. 385.

Churchich considera que Marx en sus *Manuscritos de 1844* es optimista en cuanto al positivo potencial del desarrollo tecnológico para la emancipación humana, aunque hay ciertamente una mezcla de optimismo y pesimismo a la vez en cuanto al efecto secundario de la automatización. Y en obras posteriores como en los *Gründrisse* o *El Capital* la perspectiva de Marx sobre la transformación cualitativa del trabajo “*in the communist-controlled technological process*” también sería a criterio de Churchich “*relatively optimistic*”. En tanto en *El Capital* “*he indicates that even under communism there might be residue of intrinsically disagreeable labor*”¹⁶⁹.

El desarrollo de la industria y la introducción en ella de la maquinaria acarrearían la división del trabajo, con lo cual se hace cada vez más unilateral y dependiente del fraccionamiento de su propia especialización. Con ello además, se produce la competencia no solo entre los hombres, sino también entre las máquinas, y toda vez que el obrero mismo ha sido “degradado a la condición de máquina, la máquina puede oponérsele como competidor”¹⁷⁰. Y en efecto se le opone tal y como si la máquina fuese un sujeto más, o como si el ser humano fuese degradado a la condición de mero objeto.

La introducción de la maquinaria, aun cuando efectivamente humaniza el trabajo, condiciona que gracias a su perfección, la duración del trabajo esclavo en las fábricas no haya “hecho sino aumentar para una numerosa población”¹⁷¹.

“La simplificación de la máquina, del trabajo, se aprovecha para convertir en obrero al hombre que está aún formándose, al hombre aún no formado, al *niño*, así como se ha convertido al obrero en un niño totalmente abandonado. La máquina se acomoda a la *debilidad* del hombre para convertir al hombre *débil* en máquina.”¹⁷²

En *Trabajo asalariado y capital* en 1849, Marx señala la introducción de la maquinaria impacta en el crecimiento del capital productivo, aunque extiende la división del trabajo y acentúa la competencia entre los obreros, incidiendo en que *cuanto más trabaja, menos jornal gana* el obrero.

“*La maquinaria* produce los mismos efectos en una escala mucho mayor, al sustituir a los obreros diestros por obreros inexpertos, los hombres por mujeres, los adultos por niños, y porque, además, la maquinaria, dondequiera que se implanta por primera vez, lanza al arroyo a masas enteras de obreros manuales, y, donde se la perfecciona, se la mejora o se la sustituye por máquinas más productivas, va desalojando a los obreros en pequeños pelotones.”¹⁷³

¹⁶⁹ Nicholas Churchich, *Marxism and alienation*, Associated University Presses. London, Toronto & NJ. 1990., p. 210.

¹⁷⁰ Karl Marx, *Manuscritos de economía y filosofía*. Op. Cit., p. 56

¹⁷¹ *Ibidem.*, p. 62

¹⁷² *Ibidem.*, p. 155.

¹⁷³ Karl Marx. *Trabajo asalariado y capital*. Op. Cit., pp. 59-60.

También en los *Gründrisse* (1857-1858) Marx afirma que de manera totalmente impremeditada, el capital “reduce a un mínimo el trabajo humano, el gasto de energías”, lo cual redundaría en beneficio del trabajo emancipado [*Dies wird der emanzierten Arbeit*], a la vez que es la condición de su emancipación¹⁷⁴ [*die Bedingung ihrer Emanzipation*]¹⁷⁵

En tal sentido la ciencia puede llegar a ser, y de hecho es para Marx, una necesidad para el perfeccionamiento de los procesos de humanización de la naturaleza, pero es también en tal camino y como contradicción, un factor enajenante en tanto su uso es puesto al servicio del capital y no de su potencial para la emancipación humana en sentido general. Es una emancipación circunscrita al mero ámbito del capital, donde el trabajo se emancipa con la introducción de la máquina pero a la misma vez condiciona la enajenación del trabajador que en función de la lógica concreta del capital es desplazado por la máquina. Tal y como advierte Marx, el necesario desarrollo de la producción material implica la intervención de las máquinas¹⁷⁶; pero también precisa que antes bien, “el capital solo emplea la máquina en la medida en que le permite al obrero trabajar para el capital durante una parte mayor de su tiempo, relacionarse con una mayor parte de su tiempo como tiempo que no le pertenece, trabajar más prolongadamente para otro.”¹⁷⁷

Es decir, la introducción de la maquina lejos de ser un elemento concebido para humanizar el trabajo del obrero y procurar su emancipación, se hace con el objetivo expreso de favorecer el exclusivo beneficio del capitalista por medio del aumento de la plusvalía relativa que, tal y como señala Marx en los *Gründrisse* en cuanto al “carácter industrial distintivamente histórico del modo de producción fundado sobre el capital”, se presenta de manera inmediata en lo que define como la “segunda forma de la plusvalía, [o sea] en cuanto plusvalía relativa”¹⁷⁸.

Tal aumento de la plusvalía relativa, sin embargo, no disminuye la tasa de explotación que pesa sobre el obrero. Si en menos tiempo se produce más, no por ello el capitalista acota la jornada de trabajo, sino que para un mismo número de unidades de tiempo serán mayores las unidades del producto, de modo que por medio de la máquina se

¹⁷⁴ Karl Marx. *Gründrisse*. 1857-1858. Tomo II., *Op. Cit.*, p. 224.

¹⁷⁵ Karl Marx-Friedrich Engels *Werke*. Dietz Verlag Berlin, 1983. Band 42., p. 598.

¹⁷⁶ Karl Marx. *Gründrisse*. 1857-1858. Tomo II., *Op. Cit.*, p. 228.

¹⁷⁷ *Ibidem.*, p. 234.

¹⁷⁸ *Ibidem.*, pp. 306-307.

abaratán los costes y aumenta la plusvalía relativa, pero la proporción entre *trabajo excedente* y *trabajo necesario* a criterio de Marx se mantendría constante.

$$\frac{P}{V} = \frac{\text{Trabajo excedente}}{\text{Trabajo necesario}}$$

Tal y como apunta Adolfo Sánchez Vázquez, las ciencias naturales “desempeñan un papel que resulta ambivalente pues por un lado preparan la emancipación del hombre, con sus necesidades, pero a la vez, cumplen un papel enajenante al “completar la deshumanización de este”¹⁷⁹. De modo que aun cuando las ciencias naturales pudieran contribuir a la emancipación humana, en la práctica el resultado habría sido precisamente su reverso, o como sentencia Daniel Bell al referirse a ello: *Dehumanization was a creature of technology*¹⁸⁰.

En el capítulo XIII del tomo I de *El Capital* Marx dedica especial atención a la relación entre la maquinaria y la gran industria. Para Marx toda maquinaria un poco desarrollada se compone de tres partes sustancialmente distintas: el *mecanismo de movimiento*, el *mecanismo de transmisión* y la *máquina-herramienta* o *máquina de trabajo*¹⁸¹. Las dos primeras remiten a cuestiones puramente instrumentales y tecnológicas (mecanismos de funcionamiento, artefactos, ruedas dentadas, poleas de transmisión, etc.) que funcionan como soporte de la *máquina-herramienta*. Esta última es a decir de Marx la que condensa en ella “los aparatos y herramientas con que trabaja el obrero manual, y el obrero de la manufactura, con la diferencia de que, en vez de ser herramientas en manos de un hombre, ahora son herramientas mecánicas, engranadas en un mecanismo”¹⁸². Los instrumentos de trabajo al convertirse en maquinaria adquieren “un modo material de existencia que implica el remplazo de la fuerza humana por las fuerzas naturales, y de la rutina de origen empírico por la aplicación consciente de las ciencias naturales”¹⁸³.

el medio de trabajo cobra

Marx analiza la evolución histórica de las máquinas-herramientas y su impacto en la revolución industrial cuando pasan de simples sustitutos mecanizados de las herramientas empleadas por el obrero, a la gran máquina motriz y a la *cooperación de muchas máquinas semejantes* y al *sistema de maquinaria*. Como parte de tal evolución

¹⁷⁹ Adolfo Sánchez Vázquez. *El joven Marx y los manuscritos de 1844*. Ítaca. México, D.F. 2003., p. 161.

¹⁸⁰ Daniel Bell. “A critique of alienation”. En Michael Curtis. *Marxism: The Inner Dialogues*. 2nd ed. New Brunswick. Transaction Publishers. New Jersey. 1997., p. 138.

¹⁸¹ Karl Marx. *El Capital*. [Traducción de Pedro Scaron]. Tomo 1. Volumen 2., p. 454.

¹⁸² Karl Marx. *El Capital*. Tomo I. [Traducción de Wenceslao Roces] FCE. 1959., p. 304.

¹⁸³ Karl Marx. *El Capital*. [Traducción de Pedro Scaron]. Tomo 1. Volumen 2., p. 469.

la máquina–herramienta que antes era un elemento aislado de la producción, “se reduce a mero *elemento* de la producción efectuada con máquinas”, multiplicándose el número de máquinas o el complejo de máquinas de trabajo accionadas simultáneamente, hasta convertirse en un aparato de considerable extensión¹⁸⁴, cada vez con mayor presencia en los procesos productivos. El desarrollo de los modernos sistemas de maquinaria articularían tanto la *cooperación simple* entre máquinas (máquinas de trabajo de la misma clase), como la combinación de máquinas *distintas* llegando al perfeccionamiento de los mecanismos de automatización en los cuales muy a pesar de necesitar de la supervisión del obrero, las propias máquinas a través de su perfeccionamiento llegarían a controlar autónomamente los procesos que antes eran competencia del obrero. Tan pronto como la máquina ejecuta por sí misma sin ayuda del operario todos los movimientos necesarios para la elaboración de la materia prima, aun cuando se requiera cierta asistencia ulterior, estamos ante un sistema *automático* de maquinaria¹⁸⁵.

Así, al llegar a determinada fase de desarrollo, la gran industria revoluciona el régimen de producción, haciendo técnicamente imprescindible el uso de la máquina como base de la producción. Y como parte de su desarrollo se incorporó la *producción de máquinas por medio de máquinas*, llegando en los primeros decenios del siglo XIX a que la maquinaria se apoderase “gradualmente de la *fabricación de máquinas-herramientas*”¹⁸⁶. Tal desarrollo condicionaría que fuesen las propias máquinas y no el obrero la fuerza imprescindible para la creación de nuevas máquinas, con lo cual se produciría el reemplazo de la propia fuerza corpórea del obrero.

“La parte operante de la *máquina de perforar*, por ejemplo, es un inmenso taladro movido por una máquina de vapor, sin el cual, a la inversa, no podrían producirse los cilindros de las grandes máquinas de vapor y de las prensas hidráulicas. El torno mecánico es la palingenesis ciclópea del torno corriente de pie; la cepilladora, un carpintero de hierro que trabaja en el metal con las mismas herramientas que el carpintero común aplica a la madera; el instrumento que en los astilleros de Londres corta las chapas, una gigantesca navaja de afeitar; las hojas de la cizalla mecánica que corta el hierro con la misma facilidad que la tijera del sastre el paño, una tijera monstruosa; mientras que el martinete de vapor opera con una cabeza de martillo ordinaria, pero de tal peso que no podría manipularlo ni el propio Tor.”¹⁸⁷

La introducción de la maquinaria y su consecuente impacto en el desarrollo de la gran industria condicionaría, tal y como Marx señala, la destrucción del régimen cooperativo basado en los oficios manuales y en la división del trabajo. La maquinización como

¹⁸⁴ Karl Marx. *El Capital*. [Traducción de Pedro Scaron]. Tomo 1. Volumen 2., pp. 460..

¹⁸⁵ *Ibidem.*, pp. 463-464.

¹⁸⁶ *Ibidem.*, p. 468.

¹⁸⁷ *Ibidem.*, p. 469.

fenómeno asociado al desarrollo mismo del capitalismo “impulsa la división *social* del trabajo mucho más que la manufactura, puesto que aumenta en una proporción mucho mayor la fuerza productiva de las industrias en que se implanta.”¹⁸⁸ Dentro de las múltiples consecuencias que tal implantación está que el desarrollo de la maquinaria condiciona la intensificación de la lucha entre el obrero y la máquina, donde la máquina se convierte en un instrumento de trabajo que *azota al obrero* y lo desplaza.

“En primer término en la maquinaria adquieren autonomía, con respecto al *obrero*, el movimiento y la actividad operativa del *medio de trabajo*. Se vuelve éste, en sí y para sí, un *perpetuum mobile* industrial, que seguiría produciendo ininterrumpidamente si no tropezara con ciertas barreras naturales en sus auxiliares humanos; debilidad física y voluntad propia.”¹⁸⁹

Es por ello que la maquinaria en manos del capital trae consigo *la prolongación desmedida de la jornada de trabajo*¹⁹⁰ y su intensificación.

“Si bien las máquinas son el medio más poderoso de acrecentar la productividad del trabajo, esto es, de *reducir el tiempo de trabajo* necesario para la producción de una mercancía, *en cuanto agentes del capital* en las industrias de las que primero se apoderan, se convierten en el medio más poderoso de *prolongar* la jornada de trabajo más allá de todo límite natural. Generan, por una parte, *nuevas condiciones* que *permiten al capital* dar rienda suelta a esa tendencia constante que le es propia, y por otra, *nuevos motivos* que acicatean su hambre rabiosa de trabajo ajeno.”¹⁹¹

Marx se refiere además al impacto del desarrollo de las máquinas en la incorporación del trabajo de la mujer y del trabajo infantil desde los inicios de la revolución industrial como parte de lo que refiere como *depauperación moral* y de la *degeneración intelectual* propia del desarrollo capitalista, serían convertidos artificialmente en “simples máquinas para la fabricación de plusvalía”¹⁹².

“La maquinaria, en la medida en que hace prescindible la fuerza muscular, se convierte en *medio para emplear a obreros de escasa fuerza física* o de desarrollo corporal incompleto, pero de miembros más ágiles. *Trabajo femenino e infantil* fue, por consiguiente, la primera consigna del empleo *capitalista* de maquinaria! Así, este poderoso remplazante de trabajo y de obreros se convirtió sin demora en medio de *aumentar el número de los asalariados*, sometiendo a todos los integrantes de la familia obrera, sin distinción de sexo ni edades, a la férula del capital.”¹⁹³

La máquina se convierte entonces en un instrumento de trabajo que *azota al obrero*¹⁹⁴ y lo desplaza, y que se convierte se convierte enseguida en *competidor del propio obrero*. El aumento del capital por medio de la máquina se halla en razón directa al número de obreros cuyas condiciones de vida anula ésta.”¹⁹⁵ Sólo allí donde existe la profusión de

¹⁸⁸ Karl Marx. *El Capital*. Tomo I. [Traducción de Wenceslao Roces] FCE. 1959..., p. 369.

¹⁸⁹ Karl Marx. *El Capital*. [Traducción de Pedro Scaron]. Tomo 1. Volumen 2., p. 491.

¹⁹⁰ Karl Marx. *El Capital*. Tomo I. [Traducción de Wenceslao Roces] FCE. 1959..., p. 336.

¹⁹¹ Karl Marx. *El Capital*. [Traducción de Pedro Scaron]. Tomo 1. Volumen 2., pp. 490-491.

¹⁹² Karl Marx. *El Capital*. Tomo I. [Traducción de Wenceslao Roces] FCE. 1959..., p. 328.

¹⁹³ Karl Marx. *El Capital*. [Traducción de Pedro Scaron]. Tomo 1. Volumen 2., pp. 480-481.

¹⁹⁴ Karl Marx. *El Capital*. Tomo I. [Traducción de Wenceslao Roces] FCE. 1959..., p. 358.

¹⁹⁵ *Ibidem.*, p. 356.

fuerzas laborales hace su aparición la maquinaria para reemplazar el trabajo, considera Marx, o lo que sería lo mismo, la maquinaria para su empleo presupone la existencia de «brazos excedentes».¹⁹⁶ La producción de *plusvalía relativa* como carácter distintivamente histórico del capitalismo aparece como desarrollo de la fuerza productiva de los obreros, e implicaría con respecto a la jornada laboral “la *reducción del tiempo de trabajo necesario*”, y con respecto a la población trabajadora su forma antitética, o sea, la “*reducción de la población trabajadora necesaria*.”¹⁹⁷

“La máquina produce *plusvalor relativo*, no sólo al *desvalorizar* directamente la fuerza de trabajo y abaratar indirectamente la misma mediante el abaratamiento de las mercancías que entran en su reproducción, sino también porque en su primera introducción esporádica transforma el trabajo empleado por el poseedor de máquinas en trabajo *potenciado*, eleva el valor social del producto de la máquina por encima de su valor individual y permite al capitalista, de esta suerte, sustituir con una *parte* menor de valor del producto diario el valor diario de la fuerza de trabajo.”¹⁹⁸

Las exigencias de los procesos productivos basados en la moderna maquinaria condicionan la supeditación técnica del obrero a la máquina, creando lo que Marx denomina “una disciplina cuartelaria, que se desarrolla hasta integrar *el régimen fabril perfecto*, dando vuelos al *trabajo de vigilancia* (...) y, por tanto, a la *división de los obreros* en obreros manuales y capataces obreros, en soldados rasos y suboficiales del ejército de la industria.”¹⁹⁹ A través del uso de las máquinas, en efecto se reduce a un mínimo el cuanto de trabajo necesario para la producción de un objeto dado, pero sólo para que un máximo de trabajo se valore en el máximo de tales objetos.”²⁰⁰

Las falsas esperanzas emancipatorias proclives al adormecimiento referidas en el Manifiesto inaugural de la Asociación Mundial de los Trabajadores escrito entre el 21 y el 27 de octubre de 1864, Marx las sitúa en un contexto muy concreto de segunda mitad del siglo XIX, y lo devela donde junto a los avances científicos aplicados a las diferentes ramas de la producción, el desarrollo inaudito de la industria en base a ello, entrarían a jugar otros factores marcados por el colonialismo y otros fenómenos propios de su tiempo; pero en línea con la crítica que hasta aquí se ha venido presentando, la acotación de Marx en tal texto resulta igualmente válida para la crítica a las falsas esperanzas de emancipación para una sociedad humanamente emancipada, contenidas en el desarrollo de la ciencia *per se*.

¹⁹⁶ *Ibidem.*, p. 224.

¹⁹⁷ Karl Marx. *Gründrisse*. 1857-1858. Tomo II. *Op. Cit.*, pp. 306-307.

¹⁹⁸ Karl Marx. *El Capital*. [Traducción de Pedro Scaron]. Tomo 1. Volumen 2., p. 495.

¹⁹⁹ Karl Marx. *El Capital*. Tomo I. [Traducción de Wenceslao Roces] FCE. 1959., pp. 350-351.

²⁰⁰ *Ibidem.*

En tal sentido, “ni el perfeccionamiento de las máquinas, ni la aplicación de la ciencia a la producción, ni el mejoramiento de los medios de comunicación”, afirma Marx, unido al auge de las nuevas colonias, de la emigración, de la creación de nuevos mercados, o del libre cambio; “ni todas estas cosas juntas están en condiciones de suprimir la miseria de las clases laboriosas”, sino todo lo contrario. A criterio de Marx, “mientras exista la base falsa de hoy”, o sea, el modo de producción capitalista como fundamento que ampara la propiedad y la riqueza en manos de unos pocos, tal y como refiere en el propio documento, “cada nuevo desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo ahondará necesariamente los contrastes sociales y agudizará más cada día más los antagonismos sociales”²⁰¹. Es por ello que el desarrollo y perfeccionamiento a niveles inimaginables de la ciencia aplicada a la industria y al desarrollo económico no es por tanto un elemento o condición emancipatoria *per se*. Sino que el resultado más inmediato de la maquinaria, a fin de cuentas, sería el aumento del plusvalor²⁰², y con ello de la tasa de explotación.

La maquinaria, si bien “humaniza” el trabajo, se integra como parte consustancial del perfeccionamiento del complejo mecanismo de explotación capitalista. La ciencia como expresión del más alto grado de desarrollo de la actividad inteligente humana, puesta al servicio de los procesos de producción en la órbita del capital, lejos de contronbuir a la emancipación social, viene a operar como elemento clave en el perfeccionamiento de los mecanismos enajenadores del ser social. No es un contrasentido lógico, sino que el modo de producción capitalista optimiza el saber y la experiencia científica con un fin enajenador en sí mismo, y no con un fin potencialmente emancipatorio. Elevar la productividad en base a la intervención de las máquinas implica no solo la cocificación sino el desplazamiento ontológico del sujeto tras la máquina. La máquina sin embargo, no es de por sí el elemento enajenante ni el componente cocificador del trabajo humano y del poseedor de la fuerza de trabajo que se ve desplazado y atomizado por la máquina, sino el marco que desde el cual se implementa la misma. Hasta aquí entonces queda claro que a partir de la crítica de Marx al modo de producción capitalista se halla el fundamento crítico de las condiciones de imposibilidad de la emancipación humana en un orden determinados por las leyes y dinámicas propias del capital.

²⁰¹ *Ibidem.*, p. 370.

²⁰² *Ibidem.*

CAPÍTULO IV

SUSTANTIVIDAD EMANCIPATORIA

Y CONCEPCIÓN DE LA HISTORIA EN MARX

4.1. Condición de posibilidad y ¿verdaderos positivos de la emancipación humana?

Los imperativos emancipatorios determinados por el desarrollo del modo de producción capitalista implican para Marx una doble condicionalidad. En primer lugar determinan las condiciones de imposibilidad de la emancipación humana en el marco del *status quo* que marca el funcionamiento del modo de producción capitalista, pues no es posible un orden socialmente emancipado que funcione sobre la base de los principios y leyes que rigen el funcionamiento del capitalismo. Y en segundo lugar, a criterio de Marx, al mismo tiempo que el modo de producción capitalista exige y posibilita el desarrollo de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción, engendra a quienes nomina como sus propios sepultureros y a las condiciones necesarias para la superación revolucionaria del *status quo* marcado por el desarrollo del capital, haciendo posible la materialización concreta de la emancipación humana en un orden social radicalmente nuevo como expresión de la negación de la negación del propio capitalismo.

El propio Marx apunta que “el mismo «régimen capitalista de producción se nos presenta, como una necesidad histórica para la transformación del proceso de trabajo en un proceso social»¹. De modo que Marx parece haber estado convencido de que la evolución de las propias contradicciones del régimen de explotación sustentado sobre la base de las leyes y dinámicas impuestas por el capital, condicionarían su propia negación y superación. Tal y como señalan Paul Walton y Andrew Gamble, Marx siempre parte del hombre como tal, y no de alguna concepción de lo que el hombre debería ser². Así, cuando Marx escribe acerca de lo que el ser humano puede llegar a ser en una sociedad emancipada futura “no lo ve como un potencial, sino que más bien se trata de un enunciado acerca del modo como los poderes naturales del hombre son constreñidos por circunstancias opresoras.”³ Marx habría sido consciente, tal y como señala Fernández Buey, de que “al tratar el tema de la emancipación humana se está

¹ *Ibidem.*, p. 270.

² Paul Walton, Andrew Gamble. *Problemas del marxismo contemporáneo* [1972]. (Traducción de Celia Amorós y J. V. Marqués). Grijalbo, Barcelona, 1977., p. 14.

³ *Ibidem.*

moviendo en la incomodidad de hacer mutuamente traducibles tres lenguajes: el de la economía política inglesa, el de la teoría política revolucionaria francesa y el de la tradición filosófica, dialéctica, hegeliana.”⁴

Ya hemos fundamentado que en Marx no existe una teoría de la sociedad comunista y que a lo largo de su obra Marx sistematiza el análisis de lo que pudiera ser entendido como crítica de las condiciones de imposibilidad de la emancipación humana o *imperativos emancipatorios* que habrían de superarse con tal de que la emancipación social fuese real y no ilusoria, tales imperativos constituyen tal y como se ha fundamentado *verdaderos negativos* de la emancipación humana, o sea la constatación de lo que la emancipación humana en la práctica realmente existente no es. Se ha fundamentado también que el conjunto de la crítica de Marx advierte o permite advertir la existencia de una serie de *falsos negativos* y *falsos positivos* de la emancipación humana que en lo fundamental constituyen formas parciales o ilusorias de emancipación. Se ha expuesto además que por regla general las definiciones o caracterizaciones atribuidas a Marx sobre una sociedad comunista futura parten en lo fundamental de la negación de las condiciones reales que Marx critica, pero no de caracterizaciones sustantivas que el propio Marx pueda haber llegado a formular. Queda no obstante por determinar y analizar el contenido de aquellas formulaciones que explícitamente Marx llegó a definir con relación a la sociedad humanamente emancipada, o lo que es lo mismo quedaría por precisar lo que Marx pudo haber definido como posibles *verdaderos positivos* de la emancipación humana.

La semántica del término *verdadero positivo* remite a aquella figura cuya condición en base al hecho o a la experiencia concreta permitiría constatar que efectivamente no es una verdad aparente o una figura ilusoria; por lo tanto la episteme de la expresión en Marx resulta problemática pues Marx mismo se resistió siempre a cualquier formulación que no partiese del análisis de la experiencia histórica y de los hechos realmente constatables. O tal y como ironiza en su crítica a Proudhon, “Nada hay más insulso que el *locus communis* puesto a fantasear.”⁵ Marx se resiste a sistematizar una caracterización de la sociedad futura, pues tal cosa sería solo posible a partir de lo

⁴ Francisco Fernández Buey., *Op. Cit.*, p. 110.

⁵ Karl Marx. *Gründrisse. Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. 1857-1858*. Traducción, corrección y notas de José Aricó, Miguel Murmis y Pedro Scaron. Siglo XXI Editores, S.A. México, [1971], 2007. Tomo I., p. 4.

realmente existente y no de lo que ilusoriamente imaginado o intuido como parte de un deseo de transformar radicalmente la sociedad, tal y como se enuncia en 1848:

“Estas fantásticas descripciones de la sociedad futura, que surgen en una época en que el proletariado, todavía muy poco desarrollado, considera aún su propia situación de una manera también fantástica, provienen de las primeras aspiraciones de los obreros, llenas de profundo presentimiento, hacia una completa transformación de la sociedad.”⁶

Existen escasos momentos en algunos pocos textos muy puntuales en los que Marx sustantivamente define [como condición posible] algunos elementos que pudieran llegar a constituir *verdaderos positivos* de la emancipación social.

Dentro de los múltiples estudios destinados a analizar tales enunciados en Marx nos resulta oportuno acotar brevemente dos que nos permiten esbozar algunos de los elementos que trataremos con más detalle en los apartados siguientes. Uno más general es el que defiende Vargas Lozano, al afirmar que “Marx no dejó una teoría de lo que debería ser el socialismo, sino sólo unas cuantas ideas debido a que no se había desarrollado ese tipo de sociedad.”⁷ En tal sentido Vargas Lozano señala algunas pocas cuestiones que habrían quedado explicitadas por Marx en algunos textos como *Crítica al programa de Gotha* y *La guerra civil en Francia*. Nosotros consideramos en tal sentido más específico el primer texto que el segundo. A partir del criterio de Lozano, tales puntos podrían sintetizarse en el reconocimiento de la propiedad social de los medios de producción, la remuneración de los trabajadores de acuerdo a su aportación, la necesaria supervivencia inicial del Estado y la desaparición posterior de este, así como lo que Lozano llama: “ampliación de la democracia” y “autogestión social”. Este segundo término lo consideramos claramente válido, el primero sin embargo requiere de cierta matización. Consideramos que Marx se aleja de lo que consideró en un primer momento de su obra el sentido de la democracia entendida en términos liberales; sin embargo, la participación por la que parece apostar Marx para una etapa de transición o dictadura del proletariado, sería necesariamente excluyente de una parte de la sociedad constituida por los diferentes componentes de la burguesía sometida al poder proletario, de manera que sería contraria al sentido liberal o tradicional de la democracia, aunque esta última abogue, eufemísticamente a veces, por la participación del conjunto de toda la sociedad. La negación de la negación, sin embargo, habría de suponer una reformulación de la participación democrática en el orden *a posteriori* que subsumiría la

⁶ Karl Marx, Friedrich Engels. *El Manifiesto Comunista y otros ensayos*. Op. Cit., p. 58.

⁷ Gabriel Vargas Lozano. “El marxismo hoy”. En *Revista Crítica Jurídica*. No. 25. Julio/Diciembre 2006., p. 149.

sociedad sin clases. Es entendible que el gobierno de tal sociedad sin clases habría de operar necesariamente sobre un principio democrático de participación, pero no ya como “ampliación” sino como reformulación por negación de la negación de la práctica y del sentido de la democracia hasta entonces entendida. En cualquier caso iremos al texto de Marx para corroborar estas afirmaciones.

El otro estudio, más específico y que resulta particularmente ilustrativo por su intento de síntesis es el que realiza Al Campbell, quien plantea que a partir de la obra de Marx pueden definirse un total de trece características⁸ de lo que Marx habría definido como la mejor sociedad posible. Dentro de tales características cabe resaltar como enunciación afirmativa en lo fundamental, la existencia de la propiedad común sobre los medios de producción, la propiedad personal sobre los medios de consumo propio, una nueva organización social del trabajo que supera la tradicional división del trabajo y que implica la reducción del tiempo trabajo socialmente necesario, la regulación racional del intercambio (Campbell lo refiere como *planificación social*), y un concepto radicalmente diferente del derecho y la justicia. Pero más allá de ello el resto de características son formuladas como negación, no mercado capitalista, no existencia del dinero, no producción de valor (cosa que Marx nunca llegó a afirmar de modo claro), etc.

Todas y cada una de las enunciaciones realizadas por Marx en cuanto a la posible sociedad comunista futura forman parte y se inscriben dentro de su concepción general del desarrollo histórico. La sociedad comunista como posible escenario práctico para la emancipación social se articula en Marx sobre la base de tres momentos epistémicos determinantes, que serán debidamente fundamentados en los apartados siguientes, dados en su idea de la autoliberación proletaria en su nexos con la revolución, la dictadura revolucionaria del proletariado como práctica posible y necesaria tras la toma del poder político, y su idea del comunismo como humanismo positivo que implicaría la negación de la negación. Para fundamentar tales momentos resulta imprescindible volver sobre

⁸ “1) A collective society 2) Democratic decision making 3) Common ownership of the means of production 4) Only the means of consumption can be individually owned. 5) Three ways to say the same thing: i) No production of value. ii) Individual labor no longer exists in an indirect fashion. iii) Individual labor will now be consciously applied as the combined labor power of the community. 6) No money. 7) The producers do not exchange their products. (...) 8) No capitalist markets 9) Social Planning (...) 10) (...) the «socialist» system that Marx described would pay everyone the «same wage»11) (...) the «exchange of equivalents». 12) “(...) the reduction of the work time socially needed to produce these goods,(...) This would involve both humanizing work and making humans aware that it is through work that they develop themselves as individuals and as a species.13) The fundamental concept of right or justice”. Véase Al Campbell. “Marx and Engels' Vision of Building a Good Society”, in *Alternative Perspectives of a Good Society*, John Marangos, ed., Palgrave Macmillan, New York, 2011., pp.16-17.

aquellos textos en los que directamente Marx se refiere de modo sustantivo a la sociedad comunista. Tales referencias se concentran en lo fundamental en *Los Manuscritos Económico Filosóficos* de 1844, *La ideología alemana* (1845/1846), *El Manifiesto del partido comunista* (1848), y la *Crítica al programa de Gotha* (1875), así como en algunos fragmentos breves escritos a propósito de la práctica militante de la Liga de los Comunistas, y en algunos apartados muy puntuales de los *Gründrisse* (1857/1858) y de los libros I y III de *El Capital*.

4.2. Autoliberación proletaria y revolución

Si bien es cierto que la perspectiva de Marx sobre lo político evoluciona, así como evoluciona su propia perspectiva emancipatoria y el uso terminológico desde el cual se perfila la misma en su obra, hay algunas cuestiones determinantes en su concepción emancipatoria que quedan tempranamente esbozadas y que continuarían estando integradas en su posterior perspectiva comunista en cuanto a la necesidad de lo político en términos emancipatorios. Y si bien también tempranamente Marx considera que la emancipación política es una forma parcial de emancipación y no la emancipación humana en general, la emancipación política no dejaría de ser un componente estratégico clave en la perspectiva comunista concebida por Marx en cuanto a la emancipación humana se refiere.

En tal sentido, uno de los textos tempranos donde aparece esbozada con cierta claridad la distinción entre formas parciales de emancipación y la emancipación humana en general es en la “Introducción” a la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Allí Marx emplea dos rótulos que resultan si no del todo antagónicos, si distinguiblemente diferentes en cuanto a los alcances de la emancipación se refiere. Marx emplea la expresión “*die partielle Emanzipation*”⁹, y la expresión “*die allgemein menschliche Emanzipation*”¹⁰. La primera como una forma parcial, la segunda como la emancipación humana en general. Y decimos que no del todo antagónicos porque en función del contexto Marx advierte tanto la posibilidad de que la primera forma fuese condición de posibilidad de la segunda, como también la posibilidad de que la segunda fuese condicionante de la primera. Por ejemplo, en tal sentido Marx afirma que en Alemania, “la emancipación universal es la *conditio sine qua non* de toda emancipación parcial”¹¹; en tanto en Francia la relación sería inversa, o sea que la emancipación humana en general se perfilaría desde el cometido de la emancipación parcial. Y la razón de ello radicaría en que a criterio de Marx, en Francia a diferencia de Alemania, hasta entonces, “la liberación gradual” sería la que

⁹ En Karl Marx; Friedrich Engels. *Werke*. Band 1. Dietz Verlag Berlin, 1981., p. 389.

¹⁰ *Ibidem*. p. 388

¹¹¹ En Carlos Marx. *Escritos de juventud. Op. Cit.*, p. 501.

procuraría “engendrar la libertad total” [*Befreiung die ganze Freiheit gebären*]¹². Unido al hecho de que en Francia, tal y como Marx señala, “toda clase es un *idealista político* y se siente, ante todo, no como una clase especial, sino como el representante de las necesidades de la sociedad en general”¹³. Lo que queremos subrayar aquí es que ajustado a su contexto, Marx advierte una relación que no es inequívoca ni unidireccional ni universalizable sin distinciones de contexto entre la emancipación política como forma parcial y la emancipación humana en sentido universal. Y queremos advertir además que a lo largo de su perspectiva comunista después, la emancipación política en tanto toma del poder político jugaría un rol determinante para Marx en cuanto a la posibilidad real de configurar en términos prácticos la emancipación humana. No sería una reducción de la posibilidad emancipatoria y su límite, sino una necesidad en términos prácticos que Marx ajustaría a sus marcos de referencia.

Ahora bien, también en la referida “Introducción” a su *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Marx esboza la diferenciación entre la emancipación humana general y la emancipación parcial, afirmando que:

“El sueño utópico, para Alemania, no es precisamente la revolución *radical*, no es la emancipación *humana general*, sino, por el contrario, la revolución *parcial*, la revolución *meramente* política, una revolución que deje en pie los pilares del edificio.”¹⁴

De aquí resulta clave advertir que la razón por la cual la emancipación política como emancipación parcial resulta un suelo utópico en relación a la emancipación *humana general*, no es porque sea una aspiración en el ámbito de lo político, sino porque su parcialidad radica en que deja intactos los fundamentos del orden de cosas vigentes hasta entonces. La radicalidad de la revolución estaría es superar de manera precisamente radical “los pilares del edificio” al que Marx se refiere. Marx se pregunta entonces, “¿Dónde reside la posibilidad positiva de la emancipación alemana?”, y acto seguido aporta una serie de razones que implican todas ellas el sentido de la relación entre lo particular y lo universal en cuanto al interés de clase se refiere.

“*Respuesta*: en la formación de una clase atada por *cadena radical*, de una clase de la sociedad civil que no es una clase de ella; de una clase que es ya la disolución de todas las clases; de una esfera de la sociedad a la que sus sufrimientos universales imprimen un carácter universal y que no reclama para sí ningún derecho *especial*, porque no es víctima de ningún *desafuero especial*, sino del *desafuero* puro y simple, que ya no puede apelar a un título *histórico*, sino simplemente al título *humano*; que no se halla en ninguna suerte de contraposición unilateral con las consecuencias, sino en contraposición unilateral con las premisas mismas del Estado alemán; de una esfera, por último, que no puede emanciparse a sí misma sin emanciparse de todas las demás esferas de la sociedad y, al mismo tiempo, emanciparlas a todas ellas, que representa, en una palabra, la *pérdida total* del hombre, por lo cual sólo puede ganarse a sí misma mediante la *recuperación total del hombre*.”¹⁵

¹² En Karl Marx; Friedrich Engels. *Werke*. Band 1. *Op. Cit.*, p. 390.

¹³ En Carlos Marx. *Escritos de Juventud*. *Op. Cit.*, p. 501.

¹⁴ *Ibidem.*, p. 499.

¹⁵ *Ibidem.*, pp. 501-502.

Si bien es cierto que Marx se está refiriendo aquí al caso concreto alemán, el cual se distingue por demás del caso francés entre otras cosas en el sentido del ideal político en uno y en otro, consideramos que la respuesta de Marx a su propia pregunta podría ser entendida como parte de su lógica en cuanto a la relación dialéctica que impone la *emancipación humana* en sentido general. En relación a esto y teniendo en cuenta la cita anterior, resaltamos tres cuestiones. La primera, que Marx distingue entre el interés de una clase en especial, sea cual sea esta, en tanto piense delimitada por su propio interés de clase y no por el interés humano en general. La segunda, en cuanto a la condicionalidad de la emancipación, pues a criterio de Marx no se emancipa la sociedad en general solo emancipándose una única clase constitutiva de la misma, incluso aún cuando la emancipación de tal clase se haga en nombre de la sociedad en su conjunto, sino que a juzgar por lo dicho sería preciso que se emancipen todas las esferas de la sociedad, o lo que es lo mismo, que una clase no puede emanciparse a sí misma en el sentido humano en general sin emancipar a toda la sociedad en su conjunto. Y lo tercero, muy relacionado con esto último, es en cuanto a la *recuperación total del hombre*, para lo cual Marx emplea la expresión “*die völlige Wiedergewinnung des Menschen*”¹⁶. Tal recuperación, tal y como Marx la menciona aquí, se refiere a *recuperar* lo que el ser humano ha perdido como parte de la *pérdida total* del hombre [“*der völlige Verlust des Menschen*”]¹⁷. Lo que queremos destacar en este tercer punto es que *Wiedergewinnung* y *Verlust des Menschen*, Marx los presenta en su redacción como contrapartes dialécticas, es decir, para que se produzca tal recuperación antes habría sido preciso la pérdida, y no cualquier pérdida sino la *pérdida total*. Consideramos que este esquema es válido no solo para los textos juveniles de Marx, sino que a lo largo de su obra, tal y como ya hemos tratado en nuestro análisis de los imponderables emancipatorios como parte de su crítica económica, Marx sistematiza el cómo se produce sistémicamente tal *pérdida total*.

La expresión con la que abre el *Manifiesto del partido comunista* en 1848, sitúa con toda intención una premisa determinante de la concepción dialéctico materialista de la historia, y es que la toda la historia humana puede ser entendida como la historia de la lucha de clases. Tal idea ya había sido esbozada con anterioridad en otros textos, y en especial tiene en *La Ideología Alemana* un claro antecedente en 1846 hacia el final de epígrafe sobre la base real de la ideología, donde se afirma que:

¹⁶ En Karl Marx; Friedrich Engels. *Werke*. Band 1. *Op. Cit.*, p. 390.

¹⁷ *Ibidem*.

“En el desarrollo de las fuerzas productivas, se llega a una fase en la que surgen fuerzas productivas y medios de intercambio que, bajo las relaciones existentes, sólo pueden ser fuente de males, que no son ya tales fuerzas de producción, sino más bien fuerzas de destrucción (maquinaria, dinero); y lo que se halla íntimamente relacionado con ello, surge una clase condenada a soportar todos los inconvenientes de la sociedad sin gozar de sus ventajas, que se ve expulsada de la sociedad y obligada a colocarse en las más resuelta contraposición a todas las demás clases; una clase que forma la mayoría de todos los miembros de la sociedad y de la que nace la conciencia de que es necesaria una revolución radical, la conciencia comunista, conciencia que, naturalmente, puede llegar a formarse también entre las otras clases, al contemplar la posición en que se halla colocada ésta.”¹⁸

La anterior formulación tiene además su más claro antecedente en el segundo texto que aparece con la firma de Marx en los artículos de *Vorwärts* publicados en el número 64 del 10 de agosto en 1844, “El Rey de Prusia y la reforma social. Por un prusiano”. En el mismo Marx completa sus notas críticas a Ruge, a partir de lo cual pueden desglosarse ya algunos elementos fundamentales que Marx se encargaría de sistematizar con relación a su idea de la autoliberación proletaria y su nexos con la revolución como proceso radical de cambio. En cuanto a esta crítica coinciden Löwy y Bermudo, cada uno por su cuenta, en apuntar su relevancia teórica. Löwy reconoce en ella la primera formulación de la teoría de la autoemancipación de la clase obrera por parte de Marx, cuestión esta a la que nos hemos referido ya; y Bermudo apunta que es, eso sí, la primera formulación *clara*, pues aunque como parte de una reflexión teórica a veces confusa y ambigua¹⁹, muy poco antes entre abril y agosto de 1844 ya Marx habría formulado su concepción en los *Manuscritos de 1844*.

Dentro de los puntos fundamentales que se han reconocido y que merecerían ser destacados como aportes de esta crítica se cuentan el carácter autónomo concreto de la práctica como fundamento de la teoría revolucionaria y no al revés, así como el desarrollo teórico revolucionario del socialismo como consecuencia de la práctica histórica y no de la mera teorización de individuos “intelectuales”, ganando explícitamente aquí ya la *praxis* un peso determinante en el desarrollo teórico revolucionario de Marx²⁰.

En relación a la problemática de la *emancipación humana* a partir del referido texto de la crítica a Ruge es posible identificar otras tres cuestiones claves muy relevantes. La primera de ellas está dada en el reconocimiento de la conciencia de clase como un factor fundamental en la lucha del proletariado. Pues Marx considera que no solo es preciso la revuelta o el estallido revolucionario que se rebela contra el orden existente, sino la

¹⁸ Carlos Marx, Federico Engels. *La Ideología Alemana. Op. Cit.*, p. 81.

¹⁹ Véase José Manuel Bermudo Ávila. *Op. Cit.*, p. 177.

²⁰ *Ibidem*.

toma de consciencia de la propia condición de clase explotada. En este sentido es preciso destacar dos puntos que derivan del análisis histórico y que conjugan lo práctico y lo teórico como unidad y no como demarcación aislada. El primer punto está referido al levantamiento de los tejedores de Silesia, un suceso que constituye la primera “revolución” que Marx analiza en los inicios de su obra crítica, a partir del cual advierte la maduración de la consciencia obrera como un factor distintivo en relación a otros acontecidos previos en Francia e Inglaterra donde los tejedores habían destruido solo las máquinas pero habían dejado intactas otras estructuras no visibles de la dominación. En el caso de Silesia sin embargo, Marx advierte que no solo fueron destruidas las máquinas al ser identificadas como rivales del trabajador, sino también los *libros de cuentas* y los títulos de propiedad, con lo cual se confirió a la acción política revolucionaria una dimensión de mayor calado al ser un movimiento dirigido ya no sólo contra el patrono como enemigo visible sino también contra el banquero como enemigo oculto. Lo cual evidencia para Marx un salto cualitativo en la consciencia de los tejedores de Silesia con relación a sus predecesores revolucionarios.

El segundo punto que evidencia el desarrollo de esta toma de consciencia por parte del proletariado es que el proletariado mismo habría devenido en el teórico de su propia emancipación. Los fundamentos filosóficos de la emancipación proletaria no vendrían prescritos por el discurso filosófico político burgués sino por la propia construcción teórica del propio obrero con relación a su condición de explotado y a su necesidad sentida tanto a nivel práctico concreto como a nivel teórico. En tal sentido Marx cuestiona qué obra podría mostrar la burguesía incluidos sus filósofos y escribas, “sobre su propia emancipación, la emancipación *política*, comparable con las «*Garantías de la armonía y la libertad*» de Weitling?”, un obrero autodidacta alemán devenido en teórico del comunismo²¹.

Las revoluciones liberales encabezadas por la vanguardia de la burguesía tuvieron sus propios teóricos pertenecientes a la burguesía, sin embargo el ideal revolucionario de la

²¹ En tal sentido vale apuntar la referencia de Marx a *Garantien der Harmonie und Freiheit*, 1842, de Wilhelm Weitling (1808-1871), obrero alemán autodidacta, teórico del comunismo, como el brillante «debut literario» de los trabajadores alemanes, en contraste con lo que cataloga como «mediocridad insípida y pusilánime de la literatura política alemana» de entonces. También aquí como en los Manuscritos el tono es similar, y en ambos es sensiblemente diferente a la mención crítica que había hecho en una de las Cartas a Ruge escrita poco más de un año antes en septiembre de 1843 y aparecida en los Anuarios Francoalemanes. A propósito de tal diferencia de matiz advertiría José María Ripalda, la evolución teórica que se produce en Marx en este punto, véase en cuanto a ello Marx, Karl; Engels, Friedrich. *Obras*. Volumen 5. *Op. Cit.* Nota 7, p. 240.

burguesía habría envejecido como ideal liberal que se agota al consumir su ilusoria emancipación, la mera *emancipación política*. No sería esperable que fuese la burguesía la que articulase el fundamento teórico emancipador y la práctica de la revolución proletaria. Marx nunca fue un proletario y procedía de la burguesía aunque su crítica respondía al interés de clase del proletariado, pero de lo que se trata para Marx no es únicamente de la teorización revolucionaria como actividad exclusivamente teórica, sino de la conjunción de ambos elementos teórico y práctico conjugados como conciencia de clase del proletariado. Los sucesos de Silesia ilustran para Marx no solo la revuelta o la protesta contra unas condiciones extremas sino también el necesario desarrollo del fundamento teórico por parte de quienes han de ser los artífices de su propia emancipación.

Marx no parece pretender presentar al mundo «la verdad», pero sí se plantea desde muy temprano la necesidad de reformar las conciencias y contribuir al desarrollo de ellas, dado “en hacer al mundo consciente de su propia conciencia, en hacer que despierte de los sueños que se hace sobre sí mismo, en *explicarle* sus propias acciones”²². Y la teoría de la revolución comunista se perfila en este sentido a criterio de Löwy evidentemente como “el momento en el que el carácter crítico-práctico de la obra de Marx se manifiesta con mayor claridad”²³, expresado en su estrecho vínculo con la práctica, en el interior de cuya estructura particular “todo elemento teórico puede tener, al mismo tiempo, una dimensión práctica, cada párrafo puede convertirse en instrumento de toma de conciencia y de organización de la acción revolucionaria”²⁴.

El proletariado a criterio de Marx tendría un cometido emancipatorio histórico no solo en relación a su sola condición de clase, sino en tanto interés de la humanidad en su conjunto; lo cual confiere carácter de universalidad al interés de clase del proletariado. Tal universalidad no obstante, no implica que la emancipación política del proletariado como clase deje de ser un elemento estratégico determinante, lo cual no deja de estar marcado por cierta ambigüedad del argumento. Para Marx el proletariado funciona como agente de la emancipación humana en sentido general, en tanto su interés emancipatorio como clase no se retringiría a la mera emancipación política, o a la mera revolución política [*die nur politische Revolution*]²⁵, tal y como critica en el contraste de

²² Karl; Engels, Friedrich. *Obras*. Volumen 5. *Op. Cit.*, p. 176.

²³ Michael Löwy. *Op. Cit.*, p.19.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Véase *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*. *Op. Cit.*, p. 388.

los casos alemanes y francés que comentamos de su “Introducción” a la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Es decir, que para Marx el proletariado en tal sentido sería un agente determinante para la realización la emancipación humana, un “agente universal” tal y como advierte Llorente al referirse en detalle a “*The Proletariat as the Agent of Universal Human Emancipation*”²⁶.

De maners que si bien el proletariado es identificado por Marx como sujeto de su propia emancipación, como clase tendría además a criterio de Marx, la *misión* histórica de procurar la *emancipación humana* de toda la sociedad, pues solo podría emanciparse a sí mismo en la medida en que emancipa a la sociedad en su conjunto. La emancipación de su condición de clase oprimida implica necesariamente la superación de la división clasista de la sociedad, lo cual es *sí y solo sí* posible superando las alienaciones condicionadas por las leyes del funcionamiento capitalista que tienen su base en el trabajo alienado. La misión del proletariado a criterio de Marx es emancipatoriamente universal en tanto su propia emancipación está condiciona por emancipar a la sociedad de las leyes de la explotación capitalista, o tal y como señala Nicholas Churchich, *Marx stresses the historical significance of the proletarian struggle against alienating forces in capitalist society*²⁷. La radicalidad de tal cambio se articularía así mismo como parte de un período transicional del cual la revolución sería precisamente es su antesala.

La segunda cuestión que deriva de la referida crítica de Marx a Ruge es el reconocimiento de la revolución como requisito *sine qua non* para el cambio.

“(…) que tanto para engendrar en masa esta conciencia comunista como para llevar adelante la cosa misma, es necesaria una transformación en masa de los hombres, que sólo podrá conseguirse mediante un movimiento práctico, mediante una *revolución*; y que, por consiguiente, la revolución no sólo es necesaria porque la clase *dominante* no puede ser derrocada de otro modo, sino también porque únicamente por medio de una revolución logrará la clase *que derriba* salir del cieno en que está hundida y volverse capaz de fundar la sociedad sobre nuevas bases.”²⁸

Marx por entonces ya está convencido de que un orden democrático de libertades liberales es estrictamente insuficiente para construir en la práctica la emancipación social. La clase antes revolucionaria se ha hecho ahora conservadora, y las revoluciones previas no estarían dirigidas a modificar radicalmente el orden de cosas anterior.

“(…) las anteriores revoluciones dejaron intacto el modo de actividad y sólo trataban de lograr otra distribución de esta actividad, una nueva distribución del trabajo entre otras personas, al paso que la revolución comunista está dirigida contra el *modo* anterior de

²⁶ Renzo Llorente. “Mar’s Concept of «Universal Class»: A Rehabilitation”. *Science & Society*. Vol. 77. No. 4. October 2013., pp. 546-556.

²⁷ Nicholas Churchich. *Op. Cit.*, p. 236.

²⁸ Carlos Marx, Federico Engels. *La Ideología Alemana. Op. Cit.*, p. 82.

actividad, elimina el *trabajo* y suprime la dominación de las clases al acabar con las clases mismas, ya que esta revolución es llevada a cabo por la clase a la que la sociedad considera como tal, no reconoce como clase y que expresa ya de por sí la disolución de todas las clases, nacionalidades, etc., dentro de la actual sociedad”²⁹.

En *La Ideología Alemana* precisa que dadas las características del proletariado la acción revolucionaria solo puede llevarse a cabo por medio de una “asociación universal, y por obra de una revolución”³⁰ La revolución es imprescindible para el cambio; pero para que lo sea no basta con una expresión local y aislada del estallido revolucionario. La asociación universal a la que se refiere Marx hallaría después continuidad militante en su idea de la *Internacional Comunista*; pero no como abstracción, sino partiendo del hecho de que como parte del desarrollo histórico de la acumulación del capital el propio modo de producción capitalista ya se habría internacionalizado y universalizado. La revolución que pretendiese desmontar tal orden de cosas no habría de limitarse a una expresión local, o a un mero aspecto singular, sino que habría de tener dimensiones también universales como universalizado es ya el modo contra el que se enfrenta.

La revolución como expresión de la lucha de clases es necesariamente un fenómeno de dimensiones universales, tal y como señala Marx en su *Crítica al programa de Gotha*.

“Naturalmente, la clase obrera, para poder luchar, tiene que organizarse *como clase* en su propio país, ya que éste es la palestra inmediata de su lucha. En este sentido, su lucha de clases es nacional, no por su contenido, sino, como dice el *Manifiesto Comunista*, «por su forma». Pero «el marco del Estado nacional de hoy», por ejemplo, del imperio alemán, se halla a su vez, económicamente, «dentro del marco del mercado mundial», y políticamente, «dentro del marco de un sistema de Estados».³¹

Tanto la revolución como el orden transicional de cosas instaurado tras la revolución habrían de cumplir, a juzgar por Marx, con este principio de *universalidad*. En lo concerniente a la revolución, Marx considera que ésta es engendrada en base a la contradicción misma del desarrollo, y que sobre la base de tal desarrollo es que ha de concebirse la propia radicalidad de su cambio. Así según publicara en 1853 en el *New York Daily Tribune* en cuanto a los futuros resultados de la dominación británica en la India, Marx afirma que solo cuando una gran revolución social se apropiase de las conquistas de la época burguesa, del mercado mundial y las modernas fuerzas productivas, sometiéndolos al control común de «los pueblos más avanzados», sólo

²⁹ *Ibidem.*, pp. 81-82.

³⁰ *Ibidem.*, p. 80.

³¹ Karl Marx. “Glosas marginales al Programa del Partido Obrero Alemán”. En Karl Marx, Friedrich Engels. *El Manifiesto Comunista y otros ensayos. Op. Cit.*, p. 235.

entonces el progreso humano habría dejado de parecerse a ese horrible ídolo pagano que sólo quería beber el néctar en el cráneo del sacrificado³².

La tercera cuestión es que la revolución sería primeramente y en lo fundamental un proceso de cambio político aunque no se limite a ello, pues el impacto de su transformación también determinaría sobre el cambio radical en lo económico y en lo social. Su dimensión es *política* en tanto derroca el poder anterior y es *social* en tanto desde el dominio de lo político disuelve o ha de disolver la *sociedad anterior*, lo cual es *sí y solo sí* posible, si la transformación se realiza modificando radicalmente la base económica del anterior orden. En *La Ideología Alemana* Marx vuelve sobre este punto y se refiere a ello en los términos siguientes:

“(…) una revolución en la que, de una parte, se derroque el poder del modo de producción y de intercambio anterior y la organización social correspondiente y en la que, de otra parte, se desarrollen el carácter universal y la energía de que el proletariado necesita para llevar a cabo la apropiación, a la par que el mismo proletariado, por su parte, se despoja de cuanto pueda quedar en él de la posición que ocupaba en la anterior sociedad.”³³

Los referentes de Marx en cuanto a la revolución hallan sus primeros trabajos en el análisis de experiencias históricas como la de los tejedores de Silesia, y encuentran su complementación como mecanismo de cambio social en las revoluciones Francesa y Norteamericana. En las de Silesia identifica la conciencia de clase como determinante, en la Francesa y la Norteamericana³⁴ reconoce su extraordinario avance pero sentencia su limitación, asfíxiada en la mera *emancipación política*. En tal sentido José Luis Villacañas puntualiza que “con demasiada frecuencia se supone que la actitud de Marx ante la Revolución Francesa se mantuvo constantemente positiva, hasta el punto de dar por sentado que la Revolución proletaria del futuro debía proseguir el modelo y la estructura de aquella burguesa de 1789. También a criterio de Villacañas, “la Revolución Francesa es más importante por lo que presagia que por lo que concluye.”³⁵

Marx advierte que efectivamente es un hecho que la Revolución Francesa trajo consigo “un levantamiento de abajo arriba” que implicó también la lucha por las instituciones en las cuales se proyectaban diferentes sistemas sociales³⁶, y que dentro del régimen de división del trabajo de su tiempo implicarían una nueva institucionalidad política. Pero

³² Karl Marx. “Futuros resultados de la dominación británica en la India”. En Carlos Marx. *El colonialismo*. Editorial Grijalbo S.A. México, D.F. 1970., p. 75.

³³ Carlos Marx, Federico Engels. *La Ideología Alemana. Op. Cit.*, p. 80.

³⁴ La Revolución haitiana sin embargo, no figura como referente de consideración equivalente a las dos mencionadas, aun cuando esta de hecho resultase tan importante como aquella, entre otras cosas por su impacto para los movimientos emancipadores posteriores especialmente en América Latina.

³⁵ José Luis Villacañas. *Kant y la época de Las Revoluciones*. Ediciones Akal, Madrid, 1997., p. 63.

³⁶ Carlos Marx, Federico Engels. *La Ideología Alemana. Op. Cit.*, p. 451.

la idea de una revolución comunista es para Marx diferente de aquella, en tanto aun cuando también procure una nueva institucionalidad, “la revolución comunista, al acabar con la división del trabajo, elimina por último las instituciones políticas”³⁷

La diferencia con relación a otros procesos revolucionarios anteriores está en que la pretensión del cambio revolucionario comunista no se limitaría a ciertas modificaciones de algunas condiciones de vida del orden previo, sino que según se afirma en *La Ideología Alemana*, estaría dirigida en contra del conjunto de todo el orden de cosas previo, o lo que Marx denomina *una conmoción total*.

“(…) o sea, de una parte, las fuerzas productivas existentes y, de otra, la formación de una masa revolucionaria que se levante, no sólo en contra de ciertas condiciones de la sociedad anterior, sino en contra de la misma “producción de la vida” vigente hasta ahora, contra la “actividad de conjunto” sobre que descansa, en nada contribuirá a hacer cambiar la marcha práctica de las cosas el que la *idea* de esta conmoción haya sido proclamada ya cien veces, como lo demuestra la historia del comunismo.”³⁸

El impacto de los propios cambios generados por el proceso revolucionario implicaría a criterio de Marx un cambio también a nivel ideológico en las múltiples estructuras tradicionales de pensamiento. “La revolución comunista —enuncia el *Manifiesto del partido comunista*— es la ruptura más radical con las relaciones de propiedad tradicionales”, de modo que tampoco tendría nada de extraño, que según se vaya implantando, rompa también “de la manera más radical con las ideas tradicionales”³⁹, incluyendo también, según se afirma en *La Ideología Alemana*, “la consciencia de los individuos acerca de sus relaciones mutuas”⁴⁰. De manera que la autoliberación proletaria entonces, a juzgar por lo que hasta aquí hemos argumentado, forma parte de un complejo proceso que Marx analiza en base a determinadas experiencias revolucionarias de su tiempo. Su análisis como dimensión política de la emancipación social, o como emancipación política, radica en la experiencia histórica y no en el deber ser de la experiencia futura posible.

4.3. Dictadura revolucionaria del proletariado y poder político

De modo explícito Marx señala en sus glosas marginales al programa de Gotha en 1875, que “entre la sociedad capitalista y la sociedad comunista media el período de la transformación revolucionaria de la primera en la segunda”, y que tal periodo constituye “un período político de transición, cuyo Estado no puede ser otro que la *dictadura*

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *Ibidem.*, p. 41.

³⁹ Karl Marx, Friedrich Engels. *El Manifiesto Comunista y otros ensayos*. *Op. Cit.*, p. 48.

⁴⁰ Carlos Marx, Federico Engels. *La Ideología Alemana*. *Op. Cit.*, p. 526.

revolucionaria del proletariado.”⁴¹ Para Marx resulta evidente, tal y como antes ya había expresa en la *Ideología alemana* (1846), que toda clase que aspire a implantar su dominación, aun cuando sea con el objetivo de demoler las bases del orden de cosas previo “tiene que empezar conquistando el poder político”⁴². Una idea sobre la cual en términos prácticamente idénticos volvería a recalcar en el *Manifiesto del partido comunista* en 1848: “el proletariado debe en primer lugar conquistar el poder político”⁴³.

La insistencia de Marx en esta idea no contradice su crítica al Estado como órgano de dominación de clases, sino que consideraría que por medio de la conquista revolucionaria del Estado el proletariado podría llegar a demoler las bases de la dominación clasista tradicionalmente impuestas por el Estado como órgano de dominación de clases, y superar positivamente las enajenaciones condicionadas por la práctica enajenada del trabajo. Tal superación positiva requiere para Marx la necesidad de una acción comunista *real*, que no es inmediata ni cambio lo realmente existente de un vuelco de página sino que implica como parte del propio desarrollo histórico ya no solo a nivel del pensamiento sino en la práctica “un movimiento que se supera a sí mismo” que “atravesará en la realidad un proceso muy duro y muy extenso”⁴⁴

“De lo que aquí se trata —señala Marx en su *Crítica al programa de Gotha*— no es de una sociedad comunista que *se ha desarrollado* sobre su propia base, sino, al contrario, de una que acaba de *salir* precisamente de la sociedad capitalista y que, por tanto, presenta todavía en todos sus aspectos, en el económico, en el moral y en el intelectual, el sello de la vieja sociedad de cuya entraña procede.”⁴⁵

En relación a lo anterior gana sentido la idea de que la dictadura revolucionaria del proletariado *subsume* y progresivamente supera las características del orden de cosas previo. En tal sentido la dimensión de lo político en Marx no es en lo absoluto residual sino que opera como una dimensión determinante para la transformación revolucionaria de lo realmente existente. Su muy conocida tesis once sobre Feuerbach en cuanto a la necesidad de transformar el mundo más que meramente interpretarlo, encuentra en la *dictadura revolucionaria del proletariado* un escenario concreto para su realización. La modificación de las circunstancias y de la actividad humana, tal y como Marx considera al final de la tercera de las referidas tesis, “sólo puede concebirse y entenderse racionalmente como práctica revolucionaria”. Y en efecto, la práctica revolucionaria es, en lo fundamental, aunque no limitado a ello, práctica política. Para Steven Seidman,

⁴¹ Karl Marx. “Glosas marginales al Programa del Partido Obrero Alemán”. En *Op. Cit.*, p. 241.

⁴² Carlos Marx, Federico Engels. *La Ideología Alemana*. *Op. Cit.*, p. 35.

⁴³ Karl Marx, Friedrich Engels. *El Manifiesto Comunista y otros ensayos*. *Op. Cit.*, p. 46

⁴⁴ Karl Marx. *Manuscritos de economía y filosofía*. *Op. Cit.*, p. 161.

⁴⁵ Karl Marx. “Glosas marginales al Programa del Partido Obrero Alemán”. En *Op. Cit.*, p. 230.

Marx habría entendido el orden socialista futuro [si por tal cosa se entiende lo que Marx llama *dictadura revolucionaria del proletariado*] como el cumplimiento de la promesa liberal de constituir una sociedad libre y democrática [*the fulfillment of the promise of liberalism and bourgeois society to institute freedom and democracy*]⁴⁶, libre en tanto reformula el carácter restrictivo, enajenante e *ilusorio* que tiene la noción de «libertad» en el capitalismo, y «democrático» en tanto representa el rearme real y el ejercicio efectivo del poder político en manos de la inmensa mayoría de la sociedad.

La gran dificultad estriba a criterio de Mészáros, en que “esa superación positiva debe comenzar con medidas políticas porque en una sociedad enajenada no hay agentes sociales que puedan restringir efectivamente, y mucho menos superar, la enajenación.”⁴⁷ Cómo se hace tal cosa es algo que Marx no se aventura a conjeturar, sino que tal y como se deriva de su contundente crítica al *idealismo alemán*, si bien la idea de que “de la contraposición entre burguesía y proletariado se llega al comunismo” resulta una obviedad, el “cómo se llega a ello (...) lo sabe *solamente* Stirner”, o sea alguien que Marx mismo acusa de tener una visión casi *mística*, edulcorada e irrealista del comunismo⁴⁸. Sin embargo, muy a pesar de ello Marx sí que apunta algunos elementos que ilustran preceptos posibles de ese tránsito.

En el *Manifiesto del partido comunista* se especifica que el proletariado organizado como clase gobernante se valdrá del poder político para ir despojando paulatinamente a la burguesía de todo el capital, “para centralizar todos los instrumentos de producción en manos del estado, es decir, del proletariado organizado como clase dominante” y procurando fomentar por todos los medios y “con la mayor rapidez posible la suma de las fuerzas productivas.”⁴⁹ El sentido de la nueva dominación de la clase proletaria, a criterio de Marx, sin embargo, no sería perpetuar el poder de una clase sobre otra sino propiciar por medio de acciones políticas concretas la demolición de las estructuras de clase previas y con ello la superación de la dominación de una clase sobre otra. De modo que, también a criterio de Marx, cuando por medio de tal gestión política del proletariado “hayan desaparecido las diferencias de clase y se haya concentrado toda la producción en manos de los individuos asociados, el poder público perderá su carácter

⁴⁶ Steven Seidman. *Liberalism and the Origins of European Social Theory*. University of California Press. Berkeley and Los Angeles. 1983., p. 104.

⁴⁷ István Mészáros. *Op. Cit.*, p.149.

⁴⁸ Carlos Marx, Federico Engels. *La Ideología Alemana*. *Op. Cit.*, p. 234.

⁴⁹ Karl Marx, Friedrich Engels. *El Manifiesto Comunista y otros ensayos*. *Op. Cit.*, p. 48.

político.”⁵⁰ Esto último resulta particularmente problemático tanto desde el punto de vista argumentativo como práctico, pues implica la negación de la negación misma, es un poder político que procura por medio de su gestión política la superación de la necesidad del propio dominio político, y Marx como ya se ha dicho no se detiene a fundamentar ni a sistematizar el *cómo* de tal negación.

Tal ideal sería precisado después en el *Manifiesto del partido comunista* como sigue:

“Si en la lucha contra la burguesía el proletariado se constituye indefectiblemente en clase; si mediante la revolución se convierte en clase dominante y, en cuanto clase dominante, suprime por la fuerza las viejas relaciones de producción, suprime, al mismo tiempo que estas relaciones de producción, las condiciones para la existencia del antagonismo de clase y de las clases en general, y, por tanto, su propia dominación como clase.”⁵¹

A criterio de Moïshe Postone si bien la crítica de Marx al capitalismo tributa directamente a la configuración más adecuada de una teoría de la historia, en caso de que la emancipación humana implicase la superación de la contradicción histórica, entonces un orden humanamente emancipado quedaría irremediabilmente fuera de la historia misma, lo cual sería epistémicamente insostenible en el marco de la propia concepción crítica de Marx. Para Marx la *dictadura revolucionaria del proletariado* surge de la necesidad histórica de transformación de lo realmente existente, su fundamento originario tanto teórico como su posibilidad práctica de viabilización parte de la contradicción y desde ella se instituye. Más allá de algunas líneas generales, Marx no se detiene en recrear el *día después* o el fin de la contradicción histórica, ese no es su objetivo, sino que su horizonte de análisis está situado en la contingencia histórica que exige la conquista del poder político, o tal y como afirma Dennis K. Fischman la concepción de Marx sobre la emancipación humana *does not have to depend on a final smoothing out of contradictions for us to feel its liberatory thrust*⁵².

Marx también considera que para el desarrollo transicional de la dictadura del proletariado se precisaría de un movimiento universal de cambio no solo local, sino articulado de todas las fuerzas proletarias en el poder a nivel internacional con tal de que efectivamente pueda darse un cambio radical y la superación real de las condiciones impuestas por el modo de producción capitalista. La acción coordinada de los proletarios, se enuncia en el *Manifiesto* de 1848, “al menos de los países civilizados, es una de las primeras condiciones de su emancipación”, y en relación a ello también en

⁵⁰ *Ibidem.*, p. 49.

⁵¹ *Ibidem.*

⁵² Dennis K. Fischman. *Op. Cit.*, pp. 66-67.

“la misma medida en que sea abolida la explotación” de unos individuos por otros, también desaparecería la explotación de unas naciones por otras.⁵³

La superación de la enajenación exige para Marx al menos dos premisas prácticas sin las cuales no podría operarse tal cambio real en el período transicional a una sociedad nueva. Retomando tales premisas esbozadas en *La Ideología Alemana*, estarían en primer lugar el propio capitalismo habría engendrado una masa absolutamente desposeída de trabajadores, la cual habría de darse simultáneamente en todos los pueblos como competencia general, “haciendo que cada uno de ellos dependa de las conmociones de los otros”, instituyendo “individuos *histórico-universales*, empíricamente mundiales, en vez de individuos locales.”⁵⁴ De manera que empíricamente el comunismo a criterio de Marx, sólo podría “darse como la acción “coincidente” o simultánea de los pueblos dominantes, lo que presupone el desarrollo universal de las fuerzas productivas y el intercambio universal que lleva aparejado.”⁵⁵ De no darse tales condiciones, el comunismo entonces a criterio de Marx, “solo llegaría a existir como fenómeno local, ni las mismas *potencias* del intercambio podrían “desarrollarse como *potencias universales* y, por tanto insoportables, sino que seguirían siendo simples “circunstancias” supersticiosas de puertas adentro”, con lo cual toda implicación del intercambio “acabaría con el comunismo local.”⁵⁶

4.4. Comunismo: humanismo positivo y negación de la negación

Marx plantea la idea de la sociedad comunista no como una mera abstracción sino como consecuencia lógica del desarrollo humano. Su concepción de la historia encuentra en la idea de la sociedad comunista la respuesta a cuál habría de ser aquella sociedad radicalmente nueva como alternativa a la sociedad capitalista. El comunismo en tal sentido en principio es para Marx “la posición como negación de la negación, y por eso el momento *real* necesario, en la evolución histórica inmediata, de la emancipación y recuperación humana”⁵⁷. Consideramos que tal idea aunque implícita ya en sus *Manuscritos de 1844*, continuaría estando implícita a lo largo de toda su obra posterior. La sociedad comunista implicaría para Marx la posibilidad real de un “retorno pleno,

⁵³ Karl Marx, Friedrich Engels. *El Manifiesto Comunista y otros ensayos. Op. Cit.*, p. 46.

⁵⁴ Carlos Marx, Federico Engels. *La Ideología Alemana. Op. Cit.*, pp. 36-37.

⁵⁵ *Ibidem.*, p. 37.

⁵⁶ *Ibidem.*

⁵⁷ Karl Marx, *Manuscritos de economía y filosofía. Op. Cit.*, p. 152.

consciente y efectuado dentro de toda la riqueza de la evolución humana”⁵⁸, sería la posibilidad de superar el *autoextrañamiento* del ser humano “como *apropiación* real de la esencia *humana* por y para el ser humano; por ello como retorno del hombre para sí en cuanto hombre *social*, es decir, humano”⁵⁹.

He aquí porqué la idea de la sociedad radicalmente nueva a partir de la crítica de lo realmente existente implica necesariamente en Marx el rescate y emergencia del humanismo⁶⁰. Algo que enuncia claramente en los *Manuscritos de 1844*.

“Este comunismo es, como completo naturalismo = humanismo, como completo humanismo = naturalismo; es la verdadera solución del conflicto entre el hombre y la naturaleza, entre el hombre y el hombre, la solución definitiva del litigio entre existencia y esencia, entre objetivación y autoafirmación, entre libertad y necesidad, entre individuo y género. Es el enigma resuelto de la historia y sabe que es la solución.”⁶¹

La clave de porqué el comunismo implicaría la negación de la negación en la historia está dada en que si bien el desarrollo del capitalismo tiene su fundamento en la apropiación del trabajo ajeno, en la enajenación del trabajo que condiciona a su vez el desarrollo de la propiedad privada como elemento fundamental para el desarrollo del capital, la nueva sociedad, a criterio de Marx solo sería posible a partir de la negación práctica del trabajo enajenado, y finalmente como “expresión *positiva* de la propiedad privada superada”⁶². Es fácil, según afirma Marx, “ver la necesidad de que todo el movimiento revolucionario encuentre su base, tanto empírica como teórica, en el movimiento de la *propiedad privada*, en la Economía.”⁶³ Ya en los *Manuscritos de 1844* Marx considera necesaria la superación del trabajo enajenado y con ello también del salario, pues ambos forman parte de una misma realidad. El salario es para Marx “una consecuencia inmediata del trabajo enajenado y el trabajo enajenado es la causa inmediata de la propiedad privada. Por consiguiente, al desaparecer la primera condición también habría de desaparecer la que se deriva de ella.”⁶⁴ La emancipación como proceso en su forma política implicaría intrínsecamente y como condición *sine qua non* superar positivamente la propiedad privada, o tal y como puntualiza Bertell

⁵⁸ *Ibidem.*, p. 139.

⁵⁹ *Ibidem.*

⁶⁰ Dentro de la literatura que ilustra tal emergencia en Marx, véase por ejemplo Gerson S. Sher. *Marxist Humanism and Praxis*, Volumen 9. Prometheus Books, 1978., p. 13. Juan David García Bacca. *Humanismo teórico, práctico y positivo según Marx*. Fondo de Cultura Económica. México, D.F. 1974., p. 69. También Ángel Prior Olmos. *Op. Cit.*, p. 200. Y más recientemente Peter Hudis. *Marx's Concept of the Alternative to Capitalism*. Historical Materialism 36. Leiden - Boston. 2012., p. 87.

⁶¹ Karl Marx. *Manuscritos de economía y filosofía*. *Op. Cit.*, p. 139.

⁶² *Ibidem.*, p. 136.

⁶³ *Ibidem.*, p. 139.

⁶⁴ *Ibidem.*, p. 118.

Ollman, *Emancipating the proletariat is said to be the 'political form' of abolishing private property because the two are internally related facets of the same whole*⁶⁵.

La superación positiva de la *propiedad privada* como apropiación de la vida *humana* es entonces para Marx, tal y como afirma en los *Manuscritos de 1844*, “la superación *positiva* de toda enajenación, esto es, la vuelta del hombre desde la Religión, la familia, el Estado, etc., a su existencia humana, es decir, *social*.”⁶⁶ No explica el *cómo* sino que solo enuncia el *qué*. Y en tal sentido, en *La Ideología Alemana* acota que “la abolición de la propiedad privada y de la división del trabajo es ya la unión misma de los individuos sobre la base establecida por las fuerzas de producción actuales y por el intercambio universal.”⁶⁷ No basta con la superación positiva de la propiedad privada, pero tal superación es un punto nodal de la radicalidad del cambio.

A criterio de Marx también resulta fácil descubrir en el comunismo una contradicción en cuanto a la propiedad se refiere, pues “evidentemente, aún *después* de suprimida la propiedad (*real*), seguirá habiendo en la sociedad comunista diversas cosas que podrán incluirse bajo el concepto de “la propiedad”⁶⁸. Pero en realidad, plantea Marx, el problema es exactamente el contrario, pues la propiedad privada real es la que los comunistas quieren abolir, no la propiedad personal.⁶⁹ Y en la continuidad de su análisis el comunismo no tendría ya ninguna propiedad personal que “abolir”, pues ya la propia evolución del capital habría negado la existencia de la propiedad personal ante el extrañamiento determinado por la propiedad privada capitalista.

El rasgo distintivo del comunismo en tal sentido, según enuncia el *Manifiesto del partido comunista*, no sería la abolición de la propiedad en general sino la abolición de la propiedad burguesa. La propiedad privada burguesa moderna es referida en 1848 como “la última y más acabada expresión del modo de producción y de apropiación de lo producido basado en los antagonismos de clase, en la explotación de los unos por los otros.”⁷⁰ Solo es propiedad privada “mía”, aquello de lo que puedo vender o de lo que puedo disponer, lo que no ocurre con mucho de lo que es mío propio.”⁷¹ Y el

⁶⁵ Bertell Ollman. *Op. Cit.*, p. 164.

⁶⁶ Karl Marx, *Manuscritos de economía y filosofía. Op. Cit.*, p. 140.

⁶⁷ Carlos Marx, Federico Engels. *La Ideología Alemana. Op. Cit.*, p. 526.

⁶⁸ *Ibidem.*, p. 264.

⁶⁹ *Ibidem.*, pp. 264-265.

⁷⁰ Karl Marx, Friedrich Engels. *El Manifiesto Comunista y otros ensayos. Op. Cit.*, p. 41.

⁷¹ Carlos Marx, Federico Engels. *La Ideología Alemana. Op. Cit.*, p. 264.

comunismo, a criterio de Marx, no priva a nadie de poder adquirir bienes y servicios; lo único que no admite, es que por estos medios, alguien se apodere del trabajo ajeno⁷².

“Solamente al llegar a esta fase coincide la propia actividad con la vida material, lo que corresponde al desarrollo de los individuos totales y a la superación de cuanto hay en ellos de natural; y a ello corresponde la transformación del trabajo en propia actividad y la del intercambio anterior condicionado en intercambio entre los individuos en cuanto tales. Con la apropiación de la totalidad de las fuerzas productivas por los individuos asociados, termina la propiedad privada. Mientras que en la historia anterior se manifestaba siempre como fortuita una especial condición, ahora pasa a ser fortuita la disociación de los individuos mismos, la adquisición privada particular de cada uno.”⁷³

La superación positiva de la propiedad privada y del trabajo enajenado exige para Marx el cambio radical desde la base económica de la sociedad.

“El comunismo se distingue de todos los movimientos anteriores en que echa por tierra la base de todas las relaciones de producción y de intercambio que hasta ahora han existido y por primera vez aborda de un modo consciente todas las premisas naturales como creación de los hombres anteriores, despojándolas de su carácter natural y cometiéndolas al poder de los individuos asociados. Su institución es, por tanto, esencialmente económica, la elaboración material de las condiciones de esta asociación; hace de las condiciones existentes condiciones para la asociación.”⁷⁴

La sociedad comunista, continúa considerando Marx, sería “la única donde el desarrollo original y libre de los individuos” sería posible, precisamente porque la cohesión de los individuos se daría en parte “en las premisas económicas mismas y, en parte, en la necesaria solidaridad del desarrollo libre de todos y, finalmente, en el modo universal de manifestarse los individuos sobre la base de las fuerzas de producción existentes.”⁷⁵ En palabras de Terry Eagleton, “Si la producción es un fin en sí mismo para el capitalismo, también lo es, aunque en un sentido diametralmente distinto, para Marx”⁷⁶. De hecho, Marx afirma en su crítica al programa de Gotha que:

“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 estos productos, como una cualidad material, poseída por ellos, pues aquí, por oposición a lo que sucede en la sociedad capitalista, los trabajos individuales no forman ya parte integrante del trabajo común mediante un rodeo, sino directamente.”⁷⁷

En varios momentos en los que Marx se refiere sustantivamente a la sociedad comunista esboza el contraste entre lo que llama *reino de la necesidad* y *reino de la libertad*. En primer lugar cabría remarcar que aun cuando positiva y efectivamente se hubiese superado la propiedad privada y el trabajo enajenado así como las enajenaciones propias del modo de producción capitalista, no por ello se habría superado la necesidad de

⁷² Karl Marx, Friedrich Engels. *El Manifiesto Comunista y otros ensayos*. Op. Cit., p. 44.

⁷³ Carlos Marx, Federico Engels. *La Ideología Alemana*. Op. Cit., p. 80.

⁷⁴ *Ibidem.*, p. 82.

⁷⁵ *Ibidem.*, p. 526.

⁷⁶ Terry Eagleton. *La estética como ideología*. Trotta, Madrid, 2006., p. 274.

⁷⁷ Karl Marx. “Glosas marginales al Programa del Partido Obrero Alemán”. En *Op. Cit.*, p. 230.

reproducir la vida, la cual es independiente de la forma social bajo la cual se organice la existencia humana. En el capítulo XLVIII del tomo III de *El capital*, por ejemplo, Marx señala que así como “el salvaje tiene que bregar con la naturaleza para satisfacer sus necesidades”, para encontrar sustento y reproducir la vida, también “debe hacerlo el civilizado” bajo todas las formas sociales y bajo todos los sistemas posibles de producción⁷⁸. La necesidad de sustento y reproducción de la vida humana va por tanto más allá de cualquier sistema productivo, incluido el de un posible modo de producción comunista. A su modo de ver, *el reino de la necesidad* no dejaría nunca de operar como condicionante básico de la existencia humana. A medida que se desarrolla el ser humano, se desarrollan también sus necesidades, extendiéndose así este “reino de la necesidad”⁷⁹, de manera que Marx considera que en la sociedad comunista también continuarían desarrollándose las necesidades humanas, “pero al mismo tiempo se extienden también las fuerzas productivas que satisfacen aquellas necesidades”⁸⁰.

Pero incluso el llamado *reino de la libertad* no dejaría de sustentarse sobre la base misma del reino de la necesidad, o tal y como señala Prior Olmos, “el comunismo no suprime el “reino de la necesidad”, del trabajo o actividad productiva, sino que éste permanece como base objetiva sobre la que se levanta el “reino de la libertad”⁸¹. Tal y como plantea Marx en el tomo tercero de *El capital* al referirse a ello:

“Pero éste siempre sigue siendo un reino de la necesidad. Allende el mismo empieza el desarrollo de las fuerzas humanas, considerado como un fin en sí mismo, el verdadero reino de la libertad, que sin embargo sólo puede florecer sobre aquel reino de la necesidad como su base.”⁸²

Otro de los elementos que conformarían la posibilidad de un humanismo positivo en la sociedad comunista que Marx piensa, es la superación de la división del trabajo, tal y como se enuncia en *La Ideología Alemana*.

“(…) en la sociedad comunista, donde cada individuo no tiene acotado un círculo exclusivo de actividades, sino que puede desarrollar sus aptitudes en la rama que mejor le parezca, la sociedad se encarga de regular la producción general, con lo que hace cabalmente posible que yo pueda dedicarme hoy a esto y mañana a aquello, que pueda por la mañana cazar, por la tarde pescar y por la noche apacentar el ganado, y después de comer, si me place, dedicarme a criticar, sin necesidad de ser exclusivamente cazador, pescador, pastor o crítico, según los casos.”⁸³

En el pasaje anterior Marx se recrea en una metafórica alusión a la sociedad comunista, y no ha de ser tomada en su sentido literal, pues de hecho la misma aparece en la

⁷⁸ Karl Marx. *El Capital*. Tomo III. Volumen 8. [Traducción de León Mames] *Op. Cit.*, p. 1044.

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ Ángel Prior Olmos. *Op. Cit.*, p. 30.

⁸² Karl Marx. *El Capital*. Tomo III. Volumen 8. [Traducción de León Mames] *Op. Cit.*, p. 1044

⁸³ Carlos Marx, Federico Engels. *La Ideología Alemana*. *Op. Cit.*, p. 33.

Ideología Alemana en un contexto en el que Marx está refiriéndose al desarrollo de la división del trabajo a lo largo de la historia. De hecho, las actividades que se refieren tales como cazar, pescar, apacentar el ganado, etc., remiten a una forma muy primigenia de la división, y no tipifican precisamente oficios pertenecientes a una fase del desarrollo industrial o tecnológico que implicase un relevante desarrollo de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción. Sacar el referido pasaje de su *contextualidad* original como con cierta frecuencia se ha hecho en los estudios o referencias sobre el comunismo en Marx, y caracterizar a partir de su metafórica imagen lo que la división del trabajo y la superación de la especialización en términos concreto habrían de ser en la sociedad que Marx enuncia como *sociedad comunista*, comportaría un sesgo. También con un sentido menos metafórico en sus Glosas marginales al programa de Gotha, Marx afirma sobre el comunismo que:

“En una fase superior de la sociedad comunista, cuando haya desaparecido la subordinación esclavizadora de los individuos a la división del trabajo, y con ella, el contraste entre el trabajo intelectual y el trabajo manual; cuando el trabajo no sea solamente un medio de vida, sino la primera necesidad vital; cuando, con el desarrollo de los individuos en todos sus aspectos, crezcan también las fuerzas productivas y corran a chorro lleno los manantiales de la riqueza colectiva, sólo entonces podrá rebasarse totalmente el estrecho horizonte del derecho burgués y la sociedad podrá escribir en sus banderas: ¡De cada cual, según sus capacidades; a cada cual según sus necesidades!”⁸⁴

La anterior sentencia, tampoco no exenta de cierto contenido metafórico, tiene su antecedente y explicación más clara en la crítica a la doctrina preconizada por Georg Kuhlmann, irónicamente referido por Marx como ideólogo *Ad maiorem Dei gloriam* de los comunistas en tanto fundamentaba una visión sobre el comunismo a criterio de Marx desarraigada de la práctica histórica. En tal crítica Marx apuesta por referirse a lo denomina el *meollo práctico* del asunto, y resume muy concretamente cuál sería uno de los horizontes en términos concretos de una sociedad alternativa al capitalismo.

“Ahora bien, uno de los principios más esenciales del comunismo, por el que se distingue de todo socialismo reaccionario, estriba en la concepción empírica, basada en la naturaleza del hombre, de que las diferencias referentes a la *cabeza* y a las capacidades intelectuales no condicionan absolutamente ninguna diferencia en cuanto al *estómago* y a las necesidades *físicas*; de que, por tanto, la tesis falsa, basada en nuestras condiciones actuales, de “a cada cual con arreglo a sus capacidades”, debe transformarse, referida al disfrute en sentido estricto, en la tesis de *a cada cual con arreglo a la necesidad*; de que, dicho en otras palabras, la *diferencia* en cuanto a las actividades, a los trabajos, no justifica ninguna *desigualdad*, ningún *privilegio* en cuanto a la posesión y al disfrute.”⁸⁵

He aquí entonces la idea de una nueva y necesaria redistribución, que implicaría además una necesaria reconfiguración de los supuestos jurídicos de la justicia. El derecho que

⁸⁴ Karl Marx. ““Glosas marginales al Programa del Partido Obrero Alemán”. En *El Manifiesto Comunista y otros ensayos*. RBA Proyectos Editoriales. S.A. Madrid, 1983, p. 232.

⁸⁵ Carlos Marx, Federico Engels. *La Ideología Alemana. Op. Cit.*, p. 658.

tradicionalmente se ha comportado como una norma igual para individuos desiguales habría de pasar a ser una norma desigual para individuos iguales. De modo que el criterio para la distribución y disfrute de los bienes no sería en base a las capacidades individuales, capacidades físicas para el trabajo por ejemplo, sino en base a las necesidades reales de unos individuos y otros.

“(…) unos individuos son superiores, física e intelectualmente a otros y rinden, pues, en el mismo tiempo, más trabajo, o pueden trabajar más tiempo; y el trabajo, para servir de medida, tiene que determinarse en cuanto a duración o intensidad; de otro modo, deja de ser una medida. Este derecho *igual* es un derecho desigual para trabajo desigual. No reconoce ninguna distinción de clase, porque aquí cada individuo no es más que un trabajador como los demás; pero reconoce, tácitamente, como otros tantos privilegios naturales, las desiguales aptitudes de los individuos y, por consiguiente, la des-igual capacidad de rendimiento. *En el fondo es, por tanto, como todo derecho, el derecho de la desigualdad.*”⁸⁶

Por último, otro de los elementos característicos que Marx nomina con relación a la sociedad comunista, aparece a modo de retazos y sin mayor detalle en varios de los textos ya citados, esbozando algunas cuestiones de tipo administrativo, en relación a la cultura, a la ideología, o el control de la educación en una posible sociedad comunista. En la crítica al *Programa de Gotha* se refiere a la distribución de los gastos administrativos y de los destinados a la producción. Los gastos generales de administración, no concernientes a la producción”, afirma que “serán “desde el primer momento, considerablemente reducida en comparación con la sociedad actual, e irá disminuyendo a medida que la nueva sociedad se desarrolle.”⁸⁷ A la vez que los gastos administrativos no relacionados con la producción se reducen, en comparación con la anterior sociedad desde el primer momento aumentarían los gastos destinados a satisfacer necesidades colectivas, “tales como escuelas, instituciones sanitarias, etcétera.”⁸⁸ Unido a ello la legislación progresaría en función de regular las actividades relacionadas con la producción, estableciendo límites no solo a la jornada de trabajo sino también de las edades de los individuos que participan en la producción real, siendo “reglamentada severamente la jornada de trabajo según las distintas edades y aplicando las demás medidas preventivas para la protección de los niños”, así como la “combinación del trabajo productivo con la enseñanza desde una edad temprana”, siendo esto tal y como Marx señala, “uno de los más potentes medios de transformación de la sociedad actual.”⁸⁹

⁸⁶ Karl Marx. “Glosas marginales al Programa del Partido Obrero Alemán”. En *Op. Cit.*, p. 231.

⁸⁷ *Ibidem.*, p. 229.

⁸⁸ *Ibidem.*

⁸⁹ *Ibidem.*, p. 244.

En el *Manifiesto del partido comunista* se enuncia además que en términos educativos, el objetivo de los comunistas sería, modificar el carácter clasista de la educación hasta entonces, y sustraerla de “la influencia de la clase dominante”⁹⁰. Aunque la posible “*educación popular a cargo del Estado*”, en su crítica al programa de Gotha plantea que esto “es absolutamente inadmisibles”, pues una cosa es “determinar, por medio de una ley general, los recursos de las escuelas públicas, las condiciones de capacidad del personal docente, las materias de enseñanza, (...) velar por el cumplimiento de estas prescripciones legales mediante inspectores del Estado, y otra cosa completamente distinta es nombrar al Estado educador del pueblo.”⁹¹

A criterio de Robert X. Ware se habrían introducido errores importantes en la interpretación sobre la concepción de Marx en cuanto a lo dicho en la *Crítica al programa de Gotha* con relación al desarrollo de fases históricas en una transición post-capitalista hacia el comunismo⁹². Ware critica la periodización esquemática de corte leninista que estable delimitaciones precisas de los periodos históricos, y sobre la base del texto de Marx propone una perspectiva alternativa a la posible fase post-capitalista que Marx podría haber pensado o intuido. Lo cierto es que el nuevo esquema alternativo propuesto por Ware necesariamente ha de resultar mucho más impreciso, como imprecisa fue la mirada de Marx sobre una eventual etapa de transición, y mucho más imprecisa aún en cuanto a la sociedad emancipada futura o sociedad comunista vista como una fase superior del desarrollo humano⁹³. Del esquema de Ware, no obstante, discrepamos en cuanto a que en su representación de la fase superior comunista, quedan ausentes las eventuales enajenaciones posibles, así como los elementos subsumidos de los órdenes anteriores. Siguiendo esta lógica, tanto en la nominada fase de transición habrían ya elementos de la sociedad futura, como en la sociedad futura o superior es previsible la existencia de elementos subsumidos de las fases anteriores. Pero en todo caso, todo ello atribuido a Marx corre el riesgo de caer en el ámbito de la especulación filosófica, pues Marx no sistematizó su perspectiva en cuanto a ello más allá de algunas afirmaciones sustantivas que dejó dichas y que hemos tratado en términos de sustantividad emancipatoria en Marx.

⁹⁰ Karl Marx, Friedrich Engels. *Manifiesto del partido comunista*. En *Op. Cit.*, p. 45.

⁹¹ Karl Marx. “Glosas marginales al Programa del Partido Obrero Alemán”. En *Op. Cit.*, p. 243.

⁹² Robert X. Ware. *Marx on Emancipation and Socialist Goals Retrieving Marx for the future*. Palgrave Macmillan. Switzerland AG. 2018., pp. 203-204.

⁹³ *Ibidem.*, p. 205.

Hasta aquí entonces hemos precisado aquello que en líneas generales Marx efectivamente llegó a enunciar sobre la sociedad comunista, y aunque pudieran nominarse algunas otras referencias muy puntuales, no hay mucho más en las obras conocidas de Marx que sustantivamente permita precisar con mayor detalle su idea de la *sociedad de productores libres asociados, reino de la libertad, modo comunista futuro posible o sociedad humanamente emancipada*. Si bien la idea del comunismo como un humanismo positivo se halla en lo fundamental y de manera más o menos explícita en los textos antes comentados, tal idea no queda agotada ni suficientemente desarrollada en ellos, de manera que lo dicho por Marx no deja de ser una especie de esbozo y no una precisión de lo que el futuro habría de ser.

4.5. Hacia una dialéctica inclusiva de lo periférico

La dialéctica de la historia pensada por Marx en base a los procesos de acumulación y desarrollo del capital como fenómeno global complejo, habría de incluir por definición la complejidad multiexperiencial de la humanidad en su conjunto. Sin embargo, a lo largo de la obra de Marx es apreciable una evolución marcadamente diferenciada en cuanto al sentido lineal o no de la historia humana y en cuanto al centro etno-epistémico *desde y para* el cual se contempla esta, si es que resulta demarcable la existencia de tal centro. Lo cual es particularmente relevante a los efectos del estudio de la problemática de la emancipación humana.

Múltiples autores han avanzado en el estudio de esta evolución en la obra de Marx, dentro de ellos en la década de los ochenta del siglo pasado se encuentran Shanin (1982) y Aricó (1982), en los noventa Dussel (1990, 1994) y Linera (1991), desde inicios del presente siglo Kohan (2003) y Anderson (2010), así como una larga lista de autores que se han referido a ello, en relación a la cual sin que haya total acuerdo coinciden en que efectivamente se constata un cambio de perspectiva en cuanto a las sociedades pre-capitalista y/o no occidentales, a lo largo de su obra⁹⁴. Nosotros insistimos en que solo si se toma en cuenta toda la obra de Marx en su conjunto es posible llegar a formarse un juicio atinado en cuanto al eurocentrismo⁹⁵ y al lugar de las experiencias periféricas en Marx. Consideramos también plausible en tal sentido el criterio de Kevin B. Anderson

⁹⁴ Para un esbozo de los diferentes criterios sobre la periodización posible en Marx en cuanto a la linealidad-multilinealidad, y lo etnocéntrico o no en Marx, véase George I. García. "Sobre Marx y América Latina (otra Vez). A propósito de un artículo de Hermann Güendel". *Praxis. Revista de Filosofía* N° 70, Enero- Junio 2013., pp.11-30.

⁹⁵ Véase Kolja Lindner. "Marx's Eurocentrism. Postcolonial studies and Marx scholarship". En *Radical Philosophy* 161, May/June 2010., p. 37.

en cuanto a que aun cuando la preocupación de Marx fue en lo fundamental el capitalismo occidental, en lo concerniente a sus escritos sobre el mundo no occidental pueden distinguirse con claridad al menos dos períodos diferentes a lo largo de su obra⁹⁶, en el marco de lo cual el texto escrito por Marx en 1853 sobre la colonización británica en la India demarca un punto de inflexión.

En los textos escritos por Marx a lo largo de las décadas de 1840 y 1850, muchos de los cuales fundamentan su perspectiva emancipatoria sistematizada en los textos posteriores, no se hallan menciones que permitan incluir lo periférico como parte de la vanguardia del desarrollo revolucionario; sino que por el contrario, la perspectiva explicitada por Marx a lo largo de sus textos en estos años juveniles y de madurez temprana, está muy marcada por una concepción *cuasi-lineal*⁹⁷ y europeamente centrada que excluye a las periferias al subordinarlas epistémicamente a la lógica histórica del desarrollo de la modernidad europea.

Los estudios descoloniales han enfatizado como parte de su crítica esta deriva etnocentrada y excluyente de lo periférico hallada en los textos de Marx sin tener en cuenta el giro registrado en su obra hacia las últimas décadas de su vida⁹⁸. Algunos otros estudios recientes probablemente enfrascados en la reivindicación ideológica de Marx remarcan y a nuestro modo de ver sobredimensionan la existencia de un cambio radical en la perspectiva epistémica defendida por Marx hacia los últimos años de su vida, llegando incluso a afirmar que se estaría ante “un nuevo paradigma de racionalidad histórica”⁹⁹ que marca una ruptura con la racionalidad eurocéntricamente centrada implementada por el propio Marx previamente. Tales dos perspectivas, más allá de que sean o no plausibles, tendrían que ser matizadas en base a los propios textos de Marx.

⁹⁶ Véase Kevin Anderson. “Unilinearism and Multilinearism in Marx’s Thought”. En Proceedings of the XXII World Congress of Philosophy. *Social and Political Philosophy*. Volume 50, 2008., pp. 13-19.

⁹⁷ Empleamos este término con cierto recelo a falta de uno más preciso.

⁹⁸ Ramón Grosfoguel por ejemplo, defiende la idea de un “epistemic racism” en Marx, y considera que para Marx “non-European peoples and societies were primitive, backwards, that is, Europe’s past” Véase Ramón Grosfoguel. “Decolonizing Western Uni-versalism: Decolonial Pluri-versalism from Aimé Cesaire to the Zapatistas” En *Transmodernity; Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*. University of California. Vol. 1. No. 3, 2012. p. 94. Coincidimos en que el lugar de enunciación siguió siendo en Marx desde su matriz epistémica euro-occidental, pero llamamos la atención en cuanto a que la afirmación de Grosfoguel aunque es válida y aplicable en lo fundamental para los textos de juventud y madurez temprana de Marx, se restringir a ellos y no incluye matizaciones importantes presentes en la crítica de Marx al colonialismo hacia el final de su vida.

⁹⁹ Véase la postura de Néstor Kohan. “Marx y el cuaderno Kovalevsky”. En *La Migrña. Revista de análisis político*. N.º. 30, 2018. Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia., pp. 104-120.

Retomando a Kevin B. Anderson, este remarca su desacuerdo con una posible ruptura epistemológica en Marx, procura ser cuidadoso y reconoce la preponderancia de la evidencia en cuanto a que en efecto se registran cambios importantes en el tratamiento que Marx da a sociedades diferentes y distantes del etnocentro europeo como la India, Rusia o Irlanda, pero puntualiza que los conceptos fundamentales desarrollados por Marx como su noción de la dialéctica, su teoría de la alienación y el fetichismo, así como su concepto del capital y la explotación del trabajo "run fairly consistently through the whole of his work, from the 1840's to the 1880's"¹⁰⁰. Y en efecto, consideramos que la consistencia epistémica de todo el trabajo crítico desarrollado por Marx a lo largo de toda su vida lejos de derivar en un nuevo paradigma de racionalidad histórica que rompe con lo anterior, lo que hace es que progresivamente incorpora en su configuración la inclusión de las experiencias periféricas, articulando y completando en base a ellas su episteme emancipatoria previa.

Si bien es cierto que la evidencia lleva a pensar que Marx reconoce que las condiciones reales son más complejas de lo que había supuesto, y que en efecto "breaks with the Eurocentric conception of development"¹⁰¹, consideramos que Marx nunca dejó de concebir la experiencia europea industrializada y proletarizante como eje referencial de su análisis del capital. Las experiencias periféricas tanto en su dimensión económica como en su devenir revolucionario posible seguirían siendo vistas por Marx como parte de ese eje epistémico crítico sistematizado a lo largo de más de tres décadas de trabajo teórico previo. Cabe la pregunta por tanto de hasta qué punto la reivindicación de un Marx fundamentalmente alter periférico en los últimos años de su vida demarcado por un cambio de paradigma lejano a toda la ortodoxia de su propio pensamiento, responde a una constatación sistémica hallada en los últimos textos o manuscritos salidos a luz como parte del más reciente trabajo editorial crítico y extensivo de las obras completas de Marx y Engels, *Marx/Engels Gesamtausgabe* o MEGA2, o si obedece a una necesidad re-interpretativa de lo que Marx como alternativa crítica al capitalismo en las periferias podría representar hoy en el siglo XXI.

El fundamento documental en cuanto al referido cambio de paradigma anti-eurocéntrico, periférico y multilineal, se hace no obstante en lo fundamental en base a

¹⁰⁰ Kevin B. Anderson. *Marx at the Margins. On the Nationalism, Ethnicity, and Non-Western Societies*. The University of Chicago Press. 1992. p. 253.

¹⁰¹ Kolja Lindner. "Marx's Eurocentrism. Postcolonial studies and Marx scholarship". En *Radical Philosophy* 161, May/June 2010., p. 34.

un conjunto reducido de textos o matizaciones halladas en diferentes manuscritos, algunos de ellos por mucho tiempo inéditos o parcialmente publicados, cartas y extractos de notas hacia el final de la vida de Marx. De manera que consideramos importante ir sobre algunos de los más connotados de tales textos y analizar hasta qué punto la inclusión de lo periférico en la obra de Marx condiciona efectivamente un cambio o no en cuanto a lo que Marx había concebido como la emancipación posible a lo largo de su obra previa.

Dentro de los textos tardíos en la obra de Marx a partir de los cuales se ha fundamentado el referido giro pudieran incluirse en lo fundamental la carta escrita en 1877 aunque nunca enviada por Marx al Consejo Editorial de los Anales de la Patria de Rusia, *Otechestvennye Zapiski*; los cuadernos de anotaciones etnológicas de Marx entre 1879 y 1881, y dentro de ellos muy en especial el cuaderno de Kovalevsky que data de 1879; la carta y los borradores para una respuesta a Versa Zasúlich en 1881; así como el prefacio a la segunda edición rusa de 1882 del *Manifiesto del partido comunista*. Tales textos han sido empleados por lo general como fundamentales para demostrar el mencionado giro anti-eurocéntrico y la multilinealidad de la historia asumida por Marx. No obstante esto, si bien es cierto que tales textos contienen elementos suficientes para fundamentar tal perspectiva en Marx, consideramos que a partir de ellos es también posible como necesario analizar hasta qué punto tal giro pudo haber incidido en el eventual giro o matización de la concepción emancipatoria de Marx.

En cuanto a la carta escrita por Marx en 1877 dirigida al Consejo Editorial de la revista *Otechestvennye Zapiski* contiene la respuesta a una interpretación sesgada de su propia obra realizada por N. K. Mijailovski publicada poco antes en octubre de 1877 en la propia revista. De lo señalado por Marx resulta oportuno destacar tres cuestiones. La primera es que Marx critica que se pretendiese transformar su “esbozo histórico de la génesis del capitalismo en Europa occidental en una teoría histórico-filosófica sobre la evolución general, fatalmente impuesta a todos los pueblos, o cualesquiera sean las circunstancias históricas en las que ellos se encuentren.

De manera que Marx concibe su propio trabajo crítico no como una teoría histórico-filosófica universalista sino que procura ajustarse a unas condiciones concretas en unos contextos determinados del desarrollo humano. Y toda vez que su crítica del capital constituye a su vez el estudio pormenorizado de las leyes que funcionan como imponderables emancipatorios en el capitalismo, resulta evidente que tales

imponderables tampoco los concebiría Marx como universalmente válidos para todos los contextos y todas las épocas. Y resulta relevante además que como contra-argumento a la errada interpretativa de Mijailovski, Marx remite a *El Capital* como punto de referencia de su reivindicación, señalando que acontecimientos de una semejanza extraordinaria, que tienen lugar en diferentes contextos históricos, llevan a resultados totalmente diferentes. De manera que Marx está convencido que en *El Capital* mismo su perspectiva ya concebía tal multilinealidad¹⁰². No es por tanto una eventual conversión tardía en su obra, que no lo haya expresado así literalmente como ahora en su carta es otra cosa.

Lo segundo es que Marx esboza una interrogante que será recurrente en otros trabajos o escritos de estos años a los que seguidamente haremos referencia, y que evidencian su interés en pensar la posibilidad de la revolución o la emancipación posible en y desde otros contextos diferentes al centro-Occidental pero no como fenómeno aislado sino en su incidencia probable en Europa misma. Así Marx se refiere a que si “la vieja y decadente Europa debía regenerarse por medio de la victoria del paneslavismo.” Ante lo cual señala que su valoración sobre el escritor que interpreta tal cosa de su obra puede ser correcta o no, “pero en ningún caso puede aportar la clave” de sus opiniones “sobre los esfuerzos del pueblo ruso por encontrar para su patria una vía de desarrollo diferente a la que ha seguido y todavía sigue Europa occidental.”¹⁰³ O sea, que Marx considera que la realidad de los hechos históricos no se ha de ajustar a su método de análisis, sino que en todo caso su perspectiva sobre el desarrollo histórico o incluso sus opiniones están condicionadas por la propia dimensión concreta de los fenómenos sociales.

Y lo tercero y muy en relación con lo anterior es que Marx comenta que no le gustaría dejar “nada por adivinar” o nada para los adivinos, de manera que de aquí se intuye que Marx considera que lo que explícitamente no haya dicho en su texto escrito no se puede atribuir interpretativamente a que lo haya dicho. Tal principio se habría de aplicar también a su perspectiva sobre el comunismo, o sea no completar la ausencia de afirmaciones explícitas en Marx con la interjección interpretativa que induce un contenido que Marx no llegó a fundamentar explícitamente.

¹⁰² *Ibidem.*, p. 174.

¹⁰³ Karl Marx: Carta al Consejo Editorial de *Otechestvennyye Zapiski*. En Teodor Shanin. *El Marx tardío y la vía rusa. Marx y la periferia del capitalismo*. Editorial Revolución. Madrid. 1990., p. 172.

En cuanto a los cuadernos etnológicos estos contienen el resumen de un extenso conjunto de textos donde Marx toma nota en lo fundamental las obras de Lewis Henry Morgan, *Ancient society*, Nueva York, London, 1877; John Budd Phear, *The Aryan village in India and Ceylon*, London, 1880; Henry Sumner Maine, *Lectures on the early history of institutions*, London. 1875; John Lubbock, *The origin of civilization*, London, 1870; así como de Maksim Kovalevsky el libro en su original en ruso *Obshchinnoe Zemlevladienie* [*Posesión comunal de la tierra*], Moscow, 1879. A lo largo de todas las notas y acotaciones que Marx inserta, se advierte que las mismas implican la búsqueda de respuestas en cuanto a cómo evolucionaron las formas de relación y apropiación colectiva o comunitarias en diferentes épocas y contextos, desde antes de cualquier contacto con el Occidente europeo, así como la evolución de las mismas luego de la irrupción e imposición normativa colonizadora en tales regiones fuera de Europa.

En cuanto al cuaderno de Kovalevsky¹⁰⁴, por su relevancia y connotada significación nos detendremos en detalle en algunas cuestiones que consideramos muy importantes para completar el análisis sobre la problemática de la emancipación humana en Marx. A criterio de García Linera, la relevancia del cuaderno de Kovalevsky estaría fundamentalmente en que “reafirman y desarrollan la concepción de Marx sobre el contenido “multilineal” de la historia que precede al capitalismo”, reconociendo la existencia de múltiples y diversos caminos posibles en el desarrollo civilizatorio humano no restrictivo del desarrollo tal y como se había dado desde tiempos ancestrales hasta la contemporaneidad moderna capitalista en la Europa que vivió Marx. Múltiples y muy diversos “cursos no capitalistas de la historia, empujados y obligados ahora a ser parte integrante de un solo devenir histórico capitalista”¹⁰⁵. Y estamos de acuerdo con Linera, pero agregamos que además de confirmar la perspectiva multilineal de Marx, confirman también que Marx halló en la evolución de las formas de propiedad de la tierra en diferentes contextos históricos y geográficos a lo largo de diferentes épocas, la posibilidad de pensar el lugar que las formas comunales habrían jugado en el pasado humano como referente de contraste con las formas privadas impuestas por la modernidad capitalista. Y que justamente tales formas comunales de uso y apropiación de los productos del trabajo continuaron teniendo para Marx un componente

¹⁰⁴ Véase referencia en Kevin B. Anderson. “Marx’s Late Writings on non-Western and precapitalist societies and gender”. En *Rethinking Marxism*. Vol. 14. No. 4., p. 92.

¹⁰⁵ Karl Marx. *Escritos sobre la Comunidad Ancestral*. Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, La Paz. 2015., p. 22.

potencialmente emancipatorio que, aun considerando sus diferencias y particularidades contextuales, procuraron representar siempre el interés mayoritario de la comunidad.

Marx concuerda con que en ningún otro país existe “tanta variedad de formas en las relaciones con la tierra como en la India”¹⁰⁶. Advierte la coexistencia compleja de múltiples formas de propiedad de la tierra, pormenorizando la coexistencia de formas comunales con formas privadas de pequeñas parcelas o con la gran propiedad privada y la gran propiedad administrada por el Estado introducidas por el sometimiento colonialista británico desestructurador de las formas ancestrales comunitarias.

Marx analiza la evolución del fenómeno agrario aplicando todo su aparato categorial desarrollado previamente a lo largo de toda su obra. No se circunscribe a la significación etnológica o sociológica de los casos que analiza a partir del libro de Kovalevsky, sino que acota críticamente, advierte y corrige en ellos aquellos elementos que en base a su propio método dialéctico considera sesgados o criticables. Por ejemplo, en cuanto a la evolución de la posesión de la tierra por grado de parentesco en propiedad privada y al principio de posesión a largo plazo como motivo para la adquisición de propiedad privada en algunas regiones de la India, Marx acota que desde la perspectiva de Kovalevsky lo segundo sería básicamente un mecanismo legal para esquivar el riesgo implícito en lo primero, sin embargo va más allá y puntualiza que:

“Es mucho más sencillo decir que: *la desigualdad en la distribución se ha hecho mayor*, lo que implicaría necesariamente otras varias desigualdades de riqueza, demandas, etc., en pocas palabras, una desigualdad social mucho mayor. Las disputas resultantes de ellos deben provocar, entre aquellos que son de facto privilegiados de esta manera, *la tendencia a tomar todas las medidas posibles para mantener su estatus de poseedores.*”¹⁰⁷

De manera que Marx analiza el fenómeno como parte de la evolución histórica de los conflictos sociales, a fin de cuentas como expresión contextualizada de la lucha de clases. Anota también que “la desigualdad en las parcelas conduce con frecuencia a que se produzcan peleas entre los miembros de la comunidad,”¹⁰⁸ donde los unos defienden la distribución presente y los otros piden una nueva distribución.

Para Kovalevsky, según anota el propio Marx, “la *comunidad rural* en la India, en proceso de disolución, se dirige hacia la *etapa de desarrollo* que predominaba en

¹⁰⁶ Karl Marx. “Cuaderno Kovalevsky (1879)”. En *Comunidad, nacionalismos y capital. Textos inéditos*. Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, La Paz. 2018., 46.

¹⁰⁷ *Ibidem...*, pp. 63-64.

¹⁰⁸ *Ibidem...*, p. 54.

Alemania, Inglaterra y Francia, durante la Edad Media”¹⁰⁹, sin embargo refuta la aplicación de la teoría de la sociedad feudal a la India y Argelia”¹¹⁰, afirmando que,

“Kovalevsky cree encontrar *feudalismo*, en el sentido de Europa Occidental. Kovalevsky *olvida*, entre otras cosas, la presencia de *siervos*, que no se halla en la India y que constituyen un elementos esencial.”

En la continuidad de su argumento Marx menciona otros elementos como el papel limitado de lo que serían en la India según Kovalevsky el equivalente de los señores feudales, así como otros elementos estamentales o circunstanciales propios de la India no presentes en Europa.

Resulta evidente que a lo largo de las notas al cuaderno de Kovalevsky se advierte el interés de Marx por entender cómo se manifiesta la evolución de las diferentes formas de propiedad a lo largo de la historia en contextos geográficos y culturales muy distintos al espacio moderno europeo. En el marco de tal evolución resulta relevante además que Marx advierte siempre que sea preciso el contraste entre las formas privadas, particulares o familiares y las formas comunales de apropiación y uso de la tierra¹¹¹.

Así, escribe que:

“Mientras más <se acercan> los *documentos legales* en el tiempo, mayor es la evidencia del *reconocimiento de la propiedad común* de la tierra como tipo dominante de las relaciones con la tierra en la India.”¹¹²

Como parte de la continuidad de su análisis sobre las formas de posesión comunal de la tierra en la India, Marx llama la atención sobre algunas de las fuentes empleadas por Kovalevsky, en especial algunos textos sanscritos antiguos, como es el caso del *Código de Manu*¹¹³ que incorporó el derecho consuetudinario ancestral indio como parte de la regulación jurídica y ética de la relación con la tierra. A propósito de ello Marx anota que “Los pasajes que se citan y que tienen que ver con los *límites* de los pueblos no indican de manera directa la existencia de propiedad común de los pueblos”¹¹⁴ No obstante, Marx señala que Kovalevsky *encuentra vestigios* en el libro de Manu “tanto de la *posesión de la tierra en común* como del surgimiento de la *propiedad privada* al mismo tiempo”¹¹⁵. La coexistencia de ambas formas de propiedad serían “mediante la *separación de porciones individuales a partir de tierras comunes*” o “cuando un *recién*

¹⁰⁹ *Ibidem.*, p. 58.

¹¹⁰ *Ibidem.*, pp. 41 y 102.

¹¹¹ *Ibidem.*, pp. 70-71.

¹¹² *Ibidem.*, p. 60.

¹¹³ El propio Marx advierte las divergencias en la datación histórica de las Leyes de Manu, oscilando entre el 900 a.C y el 1280 a.C. según Sir Williams Jones. En *Ibidem.*, p. 61.

¹¹⁴ *Ibidem.*

¹¹⁵ *Ibidem.*

llegado adquiriría uno u otro terreno en los campos baldíos comunes y en el bosque y los trabajaba con el arado”¹¹⁶. Pero lo relevante aquí es que Marx anota también que en ambos casos el proceso se produce “*siempre con el consentimiento de los clanes comunes.*”¹¹⁷ Como también resulta muy significativo que a propósito de libro IX, en su artículo 20 del referido código, donde se menciona la existencia de *sociedades cooperativas*, Marx acota como definición de estas últimas que se trata de “*personas que se reúnen con el objetivo de contribuir cada una con su trabajo para el logro de una iniciativa común.*”¹¹⁸

Lo relevante de esta última acotación es que Marx define sintéticamente un concepto ancestral en unos términos que aportan claridad, y resultan coherentes, compatibles y claves para entender, salvando las diferencias, la breve mención que realiza Marx en el tomo III de *El Capital* al referirse al llamado *reino de la libertad* y esbozar muy brevemente lo que denomina *productores asociados* que regulan racionalmente su metabolismo con la naturaleza *poniéndolo bajo su control colectivo*¹¹⁹, cuyo objetivo articulador en una sociedad configurada sobre la base de los mismos sería precisamente *contribuir cada una con su trabajo para el logro de una iniciativa común.*

Otro elemento relevante en el cuaderno de Kovalevsky es que como parte de su crítica al colonialismo británico Marx analiza el efecto del mismo en la desestructuración de las formas comunales de relación con la tierra en la India, anotando que,

“La amputación arbitraria de la *propiedad comunal* por parte de los “tontos” británicos tuvo consecuencias nocivas. La *división de las tierras comunes en distritos* debilitó el principio de ayuda mutua y apoyo, *que <es> el principio vital de las asociaciones de parentesco.*¹²⁰,”

La fragmentación forzosa de las comunas rurales en distritos miserables entre otras cosas limitaría la responsabilidad conjunta y demarcaría un vínculo alienado con la tierra a partir de las formas de propiedad insertadas desde el referente capitalista moderno europeo ajeno a la ancestralidad de las formas comunales indias.

Marx tiene claro que la incursión abrupta del colonialismo británico, lejos de suponer un paso de avance en el desarrollo civilizatorio en la India, tuvo un impacto demoledor para el vínculo comunal con la tierra. Así especifica que aquellos que poseían tierras en la comuna, “o bien han sido *expulsados de sus antiguos lugares*, o bien *permanecen en*

¹¹⁶ *Ibidem.*

¹¹⁷ *Ibidem.*

¹¹⁸ *Ibidem.*, p. 62.

¹¹⁹ Véase Karl Marx. *El Capital*. Tomo III. Volumen 8. Siglo XXI Editores. México, D.F., 2009., p. 1044.

¹²⁰ Karl Marx. “Cuaderno Kovalevsky (1879)”. En *Op. Cit.*, p. 117.

*ellos como simples arrendatarios. En lugar de la comuna propietaria de sus tierras”, lo que sucede es que la tierra que antes era comunal ahora es arrebatada “por un usurero urbano, ajeno al pueblo en su totalidad.”*¹²¹

Marx toma nota del efecto de la transformación de las tierras comunes en propiedad privada, acelerada por la facilidad con la que los usureros o prestamistas de dinero obtenían un mandato de ejecución para la venta de la parcela de su deudor¹²². Además de que el proceso de disolución de las asociaciones comunales, tal y como anota Marx “no se limita a la constitución de pequeñas propiedades campesinas sino que conduce inevitablemente a la gran propiedad terrateniente.”¹²³

A lo largo del cuaderno de Kovalevsky, Marx no trata en ningún caso ni de modo explícito la problemática emancipatoria ni como problema filosófico en general ni como cuestión ontológica en particular, pero sí que se encarga del estudio pormenorizado de la evolución de uno de los elementos que siempre habían resultado relevantes en la articulación sustantiva de su concepción emancipatoria: las formas comunales. A partir de lo apuntado y comentado por Marx en el cuaderno de Kovalevsky puede efectivamente comprobarse que hasta el final de sus días Marx continuó hallando en las múltiples y muy diversas formas colectivas de apropiación del producto del trabajo de la comunidad en su conjunto, una clave determinante para pensar los imponderables de la emancipación posible.

Si bien el cuaderno de Kovalevsky es fundamental como parte de la obra de Marx en sus últimos años de vida, se ha llegado al extremo de afirmar que el mismo obedece a un cambio de paradigma, donde Marx abandona “cualquier posible resaca de occidentalismo modernizante” y pone años luz de distancia de “toda tentación ingenua de culto unilineal al Progreso”¹²⁴. Consideramos que en cuanto a la emancipación humana se refiere, tal y como nos hemos encargado de sistematizar hasta aquí a lo largo de este trabajo, Marx nunca tuvo una visión claramente unilineal y teleológica del progreso humano. Aunque algunos de sus textos tempranos denotan una especie de

¹²¹ *Ibidem.*, p. 120.

¹²² *Ibidem.*, p. 122.

¹²³ *Ibidem.*, pp. 123-124.

¹²⁴ A criterio de Kohan, el cuaderno de Kovalevsky “es una pieza esencial donde Marx cambia de paradigma, no sólo abandonando cualquier posible resaca de occidentalismo modernizante sino además criticando duramente el colonialismo europeo y poniendo años luz de distancia entre la concepción materialista y multilineal de la historia frente a toda tentación ingenua de culto unilineal al Progreso.” Néstor Kohan. “Marx y el cuaderno Kovalevsky”. En *La Migración. Revista de análisis político*. N°. 30, 2018. Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia., pp. 110-111.

desarrollismo etno-epistémico centrado en lo fundamental desde y para la modernidad europea, en cuanto a la emancipación humana en concreto no es del todo válida la afirmación de Kohan. Marx siguió mirando al mundo desde su episteme crítica dialéctica no como renuncia a su perspectiva desarrollada por años sino como compleción de la misma a partir de la inclusión de lo periférico en ella.

Los apuntes etnológicos de Marx más que un cambio de paradigma o una agenda resemantizadora, en cuanto a la emancipación humana en concreto pudieran ser entendidos como un estudio de profundización realizado por Marx de la evolución de las diferentes formas de propiedad en contextos periféricos a Europa. Como parte de tal estudio tendrían especial relevancia las particularidades socio-históricas, económico-políticas y jurídicas del uso, posesión y propiedad de la tierra, es especial las formas comunales a lo largo de la historia. Tal evolución y su contraste con las formas impuestas por la modernidad capitalista reforzarían la idea de la emancipación social como necesidad histórica que si bien en tanto necesidad es universal, sus trayectos e imponderables resultan específicamente diferentes en unos contextos y otros. Marx no se cuestiona, al menos no explícitamente, sobre lo que la emancipación habría de ser en tales sociedades, sino que parte del análisis de las condiciones concretadas de existencia de las mismas a lo largo de la historia y se ajusta a ello. Ahora bien, de la aplicación de su método de análisis en todas y cada una de las experiencias que analiza deriva una constatación, y es que sea cual sea el itinerario o los escenarios múltiples y diversos del desarrollo dialéctico histórico, allí donde no se supere el principio del trabajo impuesto por la necesidad, y el factor de clase o estamental condicione la apropiación del producto del trabajo de unos, individual o colectivo, por parte de los intereses privados restrictivo de los otros, se agudiza el carácter necesario de la emancipación social.

En cuanto a la carta y los borradores para una respuesta a Vera Zasúlich de febrero/marzo de 1881, por regla general se resalta el punto donde Marx refiere la posibilidad del tránsito al comunismo en Rusia partiendo como base desde la comuna. Lo referido a ello en la propia carta ocupa escasamente una línea en la que Marx afirma que a partir del estudio especial de material original estaba convencido de que “la comuna es el punto de apoyo para la regeneración social de Rusia”¹²⁵. La respuesta finalmente enviada a la militante rusa es mucho más discreta que lo extenso y directo de la reflexión previa expresada por Marx en sus borradores. La carta en su edición

¹²⁵ Véase “Karl Marx: La respuesta a Zasúlich”. En Teodor Shanin. *Op. Cit.*, p. 162.

impresa suma apenas poco más de una página, sin embargo los cuatro borradores previos suman más de una treintena de páginas. Lo cual se corresponde con el proceder propio de Marx de preparar extensos borradores antes de presentar una idea definitiva, a la vez que entre otras cosas también confirma que Marx procuró pensar en detalle aquella posibilidad y prefirió escuetamente no precipitarse en dar respuestas definitivas.

A criterio de Dussel “la discusión de los revolucionarios rusos ayudó a Marx a clarificar un asunto fundamental: los sistemas económicos históricos no siguen una sucesión lineal en todas partes del mundo.”¹²⁶ Y en efecto, esto es cierto, pero advertimos que el hecho de que la historia no sigue una sucesión lineal es una de las tantas constataciones posibles y no necesariamente la más relevante de los borradores preparatorios para la carta a Vera Zasúlich. A lo largo de los borradores también se confirma que al pensar el caso ruso Marx continúa aplicando todo su aparato categorial y su episteme crítica diseñada precisamente a partir del análisis de los procesos de acumulación y desarrollo del capital en base a la modernidad capitalista europea. Incluso explícitamente reivindica y cita expresamente varios de sus trabajos previos escritos varias décadas antes. Sus estudios sobre el comportamiento y desarrollo del capitalismo en Europa occidental funcionan y son tomados por Marx mismo como elementos de contraste para el análisis del caso ruso, pero de ninguna manera considera que el caso ruso sea ajeno o sin conexos con el propio desarrollo de la modernidad capitalista europea.

Marx afirma que lo que amenaza la vida de la comuna rusa, “no es ni una inevitabilidad histórica ni una teoría”, sino “la opresión estatal y la explotación de los intrusos capitalistas a quienes el Estado ha hecho poderosos a expensas de los campesinos.”¹²⁷ Nótese que tanto la presencia del Estado que representa el dominio de una clase sobre las otras como la presencia aunque insipiente de los capitalistas son dos componentes claves de la concepción dialéctica de la lucha de clases en Marx. Tales elementos Marx los considera condicionantes determinantes en el caso ruso, de manera que la posibilidad de tal tránsito al comunismo desde la comuna no la concibe como un fenómeno intrínseco de la comuna misma como fenómeno periférico a la centralidad capitalista europea sino como parte de la interacción compleja con tal modernidad capitalista extendida hacia las periferias.

¹²⁶ Enrique Dussel. *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*. Editorial Siglo XXI. México, D.F.1990., p.261.

¹²⁷ Véase “Karl Marx: Borradores de una respuesta”. En Teodor Shanin. *Op. Cit.*, p. 138.

Lo expresado por Marx en sus borradores para la carta a Vera Zasúlich y la carta misma no rompe con el aparato categorial, ni con la episteme crítica, ni con el sentido emancipatorio de lo que previamente había desarrollado Marx como parte de perspectiva dialéctica crítica de la historia. Lo expresado por Marx aquí no contradice ni subvierte los textos en los que sistemáticamente Marx a lo largo de su vida, ni la idea del necesario desarrollo de las fuerzas productivas para el cambio social, como tampoco y en particular la necesaria toma de consciencia asociada a tal desarrollo, ya sea el proletariado con consciencia de clase o los miembros de la comuna en su toma de consciencia de la necesidad del cambio. Marx no sistematizó tal idea, de manera que la misma se ha tomar como una matización en su concepción dialéctica de la historia que, a fin de cuentas continua operando desde el principio de la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción.

De hecho, aun cuando en el cuarto borrador Marx afirma que el análisis de *El Capital*, “no aporta [nada] ninguna razón que pudiera ser utilizada en pro o en contra de la vitalidad de la comuna rusa”¹²⁸ e inserta también tal idea en la carta misma, no lo hace como renuncia sino como confirmación de la rigurosidad de su método. La intención de *El Capital* a diferencia del *Manifiesto del partido comunista*, no es política sino rigurosamente científica para el análisis de un fenómeno que aunque de trascendencia global, Marx tiene claro que no se manifiesta de igual forma en todos los contextos históricos. Así, tanto en los borradores como en la carta Marx remite como argumento al capítulo XXXII de *El Capital* para fundamentar que la propiedad privada basada en el trabajo personal es “*suplantada por la propiedad privada capitalista, que descansa en la explotación del trabajo de los otros, el trabajo asalariado*”.¹²⁹

En la referencia explícita a su trabajo previo, Marx reivindica la inevitabilidad de ciertos procesos, pero deja claro que tal “inevitabilidad histórica” en sus estudios la ha restringido expresamente a los países de Europa occidental”¹³⁰. Así, en el segundo borrador es todavía más explícito en su cita de sí mismo afirmando que,

“La propiedad privada, como antítesis de la propiedad social y colectiva, existe sólo donde... *las condiciones externas de trabajo* pertenecen a individuos privados. Pero según que esos individuos privados sean trabajadores o no trabajadores, la propiedad privada tiene carácter diferente.”¹³¹

¹²⁸ *Ibidem.*, p. 160.

¹²⁹ Véase “Karl Marx: La respuesta a Zasúlich”. En Teodor Shanin. *Op. Cit.*, p. 162.

¹³⁰ *Ibidem.*, p. 132.

¹³¹ *Ibidem.*

En el caso concreto de Rusia tal inevitabilidad se comportaría de una manera distinta en un contexto histórico social muy distinto al europeo Occidental en el que Marx se centra en *El Capital* y afirma que hasta el observador más ingenuo se percataría de que son dos casos muy distintos y se desmarca de cualquier atribución interpretativa sobre su obra aplicada de manera descontextualizada a un contexto periférico como el ruso.

“En todo caso, los que creen que la disolución de la propiedad comunal es una necesidad histórica en Rusia no pueden, bajo ninguna circunstancia, probar esa necesidad a partir de mi descripción del curso inevitable de las cosas en Europa occidental.”¹³²

Marx en tal sentido señala que por el contrario, en todo caso habrían de aportar argumentos muy independientes del proceso que el mismo analiza en su obra, y sugiere o pide, por favor, que se remita o compare “con la argumentación del capítulo XXXII” de *El Capital*, afirmando que,

“Mi respuesta es que, gracias a la combinación excepcional de las circunstancias rusas, la comuna rural, que todavía existe a escala nacional, puede gradualmente liberarse de sus características primitivas y desarrollarse directamente como un elemento de producción colectiva a escala nacional. Precisamente porque es contemporánea de la producción capitalista, la comuna rural puede apropiarse de todos sus logros positivos sin tener que pasar por sus [terribles] espantosas peripecias. Rusia no vive aislada del mundo moderno y no ha caído presa del poder conquistador extranjero, como las Indias orientales.”¹³³

De la cita anterior resalta el hecho de que el capitalismo sigue siendo para Marx a la altura de 1881 un elemento complejo que aunque marcado por la contradicción formaría parte irremediable del desarrollo histórico, incluso en Rusia aun cuando Rusia circunstancialmente no hubiese de pasar por el mismo curso de aparición y desarrollo del capitalismo a la usanza de Occidente donde tal proceso había durado siglos. Aún cuando la comuna rusa se desarrolló ancestralmente en su particularidad más allá de los ritmos del desarrollo en el Occidente de Europa, Marx afirma que en su tiempo también en Rusia “existe un contexto histórico moderno” precisamente porque “es contemporánea de una cultura más elevada y está vinculada a un mercado mundial en el cual predomina la producción capitalista”¹³⁴.

Precisamente dado que para entonces ya existía el capitalismo en Occidente, en Rusia sería eventualmente posible “saltar” en poco tiempo ese escalón histórico incorporando los elementos “positivos” del mismo que el propio Marx se encarga de señalar. Dentro de tales elementos propiamente capitalistas incorporados o a incorporar directamente en Rusia sin necesidad de pasar por “una larga incubación, al estilo occidental, de la industria mecánica antes de utilizar la maquinaria, los barcos de vapor, los ferrocarriles,

¹³² *Ibidem.*

¹³³ *Ibidem.*, p. 139.

¹³⁴ *Ibidem.*, p. 135.

etc., estarían el aparato de intercambio (bancos, compañías de crédito, etc.)¹³⁵. Pero a su vez, también como parte del dominio del poder del Estado sobre la comuna en Rusia, Marx señala que este “cultivó como un invernadero algunas ramas del sistema capitalista occidental” sin que por ello desarrollasen las premisas productivas de la agricultura en Rusia sino que funcionan como “las más adecuadas para facilitar y precipitar el robo de sus frutos por parte de los intermediarios improductivos. De manera que de esta forma la administración del Estado “ayudó a enriquecerse a una nueva plaga capitalista que está chupando la casi agotada sangre de la “comuna rural””¹³⁶. Y dentro de tales mecanismos Marx menciona la bolsa, la especulación, la banca, las compañías por acciones, etc., “pagando sus pérdidas, adelantando ganancias a los empresarios, etc.”¹³⁷

El punto relevante aquí sobre el cual nos interesa llamar la atención e insistir está en que aun cuando Marx reconoce la posibilidad del tránsito a formas más desarrolladas sobre la base de la comuna rural sin pasar por un estadio capitalista a la usanza de Occidente, el capitalismo en Occidente siguió siendo para Marx un elemento de incidencia compleja en la configuración de las nuevas condiciones críticas de la comuna en Rusia, y más que condición de posibilidad para el comunismo se comportaría también allí en la práctica como un componente alienante de la propia condición humana del campesino ruso. Como negación dialéctica y como negación de la negación implicaría la necesidad y la posibilidad del cambio, pero no necesariamente ofrecería *per se* la opción de tal cambio. En todo caso sería la propia comuna como sujeto revolucionario la que podría determinar la condición de posibilidad emancipatoria ante la explotación capitalista.

De hecho, Marx señala que,

“Después de la llamada emancipación del campesinado, el Estado colocó a la comuna rusa en condiciones económicas anormales y, desde entonces, no ha dejado de abrumarla con la fuerza social concentrada en sus manos. Exhausta por las exigencias impositivas, la comuna se convirtió en una especie de materia inerte fácilmente explotada por los comerciantes, los terratenientes y los usureros. Esta opresión desde fuera desató el conflicto de intereses ya presente en el corazón de la comuna y creó rápidamente las semillas de la desintegración.”¹³⁸

Para salvar la comuna rusa, Marx considera que debe producirse una revolución que regenere en su conjunto a la propia sociedad en Rusia. Ahora bien, Marx advierte que tal cuestión ya no se trata de resolver un problema teórico sino de un asunto práctico,

¹³⁵ *Ibidem.*, p. 139.

¹³⁶ *Ibidem.*, p. 150.

¹³⁷ *Ibidem.*

¹³⁸ *Ibidem.*

como parte del cual distingue entre “aquellos que tienen el poder político y social” tanto en la administración como en la intelectualidad que culpabilizan a la comuna, y la propia comuna despojada y centrifugada de todo poder. La revolución sigue siendo aquí el mecanismo de cambio, y no la evolución distendida a la largo del tiempo como un proceso “natural” a lo largo de siglos.

La emancipación posible del campesinado como clase mayoritaria en Rusia, a criterio de Marx no tiene en la contemporaneidad de la producción capitalista el único factor que podría aportar a su desarrollo, sino que Marx considera la integración o *subsunción* en ella de elementos propios tanto de la comuna como de la contemporaneidad capitalista de su época. Marx encuentra en las formas comunales de relación y uso de la tierra integrado con las posibilidades ofrecidas por el desarrollo de las fuerzas productivas aportadas por el capitalismo, una posibilidad emancipatoria inédita hasta ese entonces. Y así a modo de resumen de tal idea afirma que,

“La propiedad comunal de la tierra le ofrece la base natural para la apropiación colectiva, y su contexto histórico –su contemporaneidad con la producción capitalista- le suministra las condiciones materiales ya listas para implantar el trabajo cooperativo en gran escala. Por tanto, puede incorporar los logros positivos desarrollados por el sistema capitalista, sin tener que pagarle su duro tributo. Puede reemplazar gradualmente la agricultura de pequeña parcela con la agricultura combinada y con ayuda de máquinas a la que invita la configuración física de la tierra rusa. Una vez que se hayan creado las condiciones normales para la comuna en su forma actual, puede convertirse en el *punto de partida* directo del sistema económico hacia el cual tiende la moderna sociedad.”¹³⁹

Tal moderna sociedad posible no comenzaría con su propio suicidio como forma comunal, sino que hallaría en tales formas un punto de partida. Ahora bien, Marx distingue al menos dos niveles para el análisis, uno anclado en la teoría y el otro necesariamente hallado en la práctica contextual concreta rusa, y ante lo cual procura explícitamente “bajar de la teoría a la realidad”¹⁴⁰.

Uno de los momentos explícitos más claros en los que Marx procura deslindar lo anterior en relación al caso ruso es cuando afirma que:

“Teóricamente hablando, pues, la “comuna rural” rusa puede preservar su tierra —desarrollando su base de propiedad comunal de la tierra y eliminando el principio de la propiedad privada que también incluye—. Puede convertirse en un *punto de partid directo* del sistema económica hacia el que tiene la moderna sociedad; puede abrir un nuevo capítulo que no comienza con su propio suicidio; puede hacer madurar los frutos con los que la producción capitalista ha enriquecido a la humanidad sin pasar por el régimen capitalista que, simplemente en términos de su posible *duración*, apenas tiene importancia en la vida de la sociedad. Pero es necesario descender de la teoría pura a la realidad rusa.”¹⁴¹

¹³⁹ *Ibidem.*, p. 157.

¹⁴⁰ *Ibidem.*, p. 149.

¹⁴¹ *Ibidem.*, p. 147.

Hasta aquí entonces queda claro que la emancipación social posible en un contexto como el de la comuna rural en Rusia, no deja de ser para Marx un asunto esencialmente práctico que exige la toma del poder político por medio de la revolución, así como la reconfiguración social a partir de la subsunción de elementos previos en el marco de los cuales ganan especial relevancia la conjugación de las formas de apropiación colectiva con el desarrollo de las modernas fuerzas productivas. Es un proceso no obstante, que Marx visualiza como posibilidad y en tanto que posibilidad es que lo plantea.

El otro texto breve que cuenta con la autoría de Marx hacia el final de su vida y que resulta significativo a los efectos del análisis de la problemática emancipatoria desde la inclusión de lo periférico en Marx es el Prefacio a la segunda edición rusa de 1882 del *Manifiesto del partido comunista*. En tal prefacio firmado por Marx y Engels se vuelve sobre la cuestión que poco antes ya tratado Marx en los borradores y la carta a Vera Zasúlich en cuanto a si “¿Puede la comuna rusa (...) pasar directamente a la forma superior de la propiedad colectiva, comunista, sin pasar por el capitalismo o, por el contrario, si debería pasar por el mismo proceso de disolución propio del desarrollo histórico de Occidente?”¹⁴²

Ante la interrogante anterior la única respuesta posible que podría darse según se especifica el propio prefacio es que:

“Si la revolución rusa se convierte en una señal para la revolución proletaria en Occidente, de tal modo que una complemente a la otra, entonces la propiedad campesina comunal de la tierra podrá servir como punto de partida para un desarrollo comunista.”¹⁴³

No se debe perder de vista que la intensión del *Manifiesto del partido comunista* fue ante todo una intensión política, así como también que el propio prefacio citado habría de pretender precisamente introducir políticamente el texto al contexto ruso. En el propio prefacio se afirma que *El Manifiesto del partido comunista* anuncia o proclama la “inevitable cercanía de la disolución de la propiedad burguesa moderna”¹⁴⁴, aunque reconoce las condiciones excepcionales de Rusia donde apenas existía propiedad burguesa y mucho menos clase propiamente obrera, refiriéndose a que unido al rápido florecimiento del fraude capitalista y la entonces reciente incursión de la propiedad burguesa de la tierra, más de la mitad de la tierra en Rusia era de posesión comunal

¹⁴² Karl Marx y Friedrich Engels. “Prefacio a la segunda edición rusa del Manifiesto Comunista”. En Teodor Shanin. *Op. Cit.*, p. 177.

¹⁴³ *Ibidem.*

¹⁴⁴ *Ibidem.*, p. 176.

campesina. Pensar la revolución en Rusia sería pensar básicamente la revolución desde y con la comuna campesina.

En el prefacio se afirma que la propiedad común de la tierra en Rusia podría servir como punto de partida para el desarrollo comunista. De hecho, es el punto en el que se encontraba Rusia en aquel momento, un orden cuyo movimiento revolucionario radicaba precisamente en la reivindicación comunal de la tierra. De haber afirmado otra cosa distinta a lo que afirmado en tal prefacio, el mismo habría sido probablemente un contrasentido desalentador. De haber afirmado Marx y Engels que antes de pensar en el comunismo los comuneros rusos habrían de prever la integración de los valores de la comuna misma con los elementos positivos de la modernidad capitalista que por entonces formaba parte del entramado explotador recrudescido en las condiciones rurales rusas, habría sido un desatino en cuanto a lo que el *Manifiesto del partido comunista* entre otras cosas pretendía ser como invocación de aliento a la revolución posible.

De hecho, la primera edición del *Manifiesto del partido comunista* en Rusia realizada a partir de la traducción de Bakunin fue considerada por Marx y Engels en el propio prefacio a la segunda edición rusa como una especie de “curiosidad literaria”¹⁴⁵ para Occidente en la década de 1860. Por aquel entonces la situación rusa no había llamado todavía la atención de Marx y Engels. Para la década de los ochenta sin embargo, la situación del conflicto en cuanto a la tierra en Rusia generó una expectativa de cambio social en el marco de la cual Marx parece haber advertido que el *Manifiesto del partido comunista* podría tener resonancia en el movimiento revolucionario.

Las últimas líneas del prefacio podrían entenderse como una invocación que alienta el espíritu revolucionario ruso como “señal para una revolución proletaria en Occidente”¹⁴⁶. Si bien en los borradores y la carta a Vera Zasúlich al tratar la problemática de la comuna rusa Marx se remite a *El Capital* como texto científico de peso que calza su análisis, aquí en el referido prefacio de 1882 más que una pretensión filosófica o teórico política la intención se ajusta al sentido práctico de la necesaria toma del poder político. En tal sentido las últimas líneas del prefacio habrían de funcionar entonces como clausula de enlace entre el contenido del propio *Manifiesto* y el contexto al cual iba dirigida aquella edición, y no como una reformulación de la idea desarrollada por Marx en cuanto a la dialéctica del movimiento revolucionario.

¹⁴⁵ *Ibidem.*, p. 175.

¹⁴⁶ *Ibidem.*, p. 177.

En los textos escritos hasta los últimos días de su vida, tal y como hemos documentado, se constata que Marx sigue pensando la revolución y el tránsito posible al comunismo no como un evento puntual en un contexto periférico sino como totalidad que habría incluido tanto la periferia como el centro occidental de la modernidad europea misma. Lo novedoso en este caso a nuestro juicio no es el desplazamiento o no de un “centro” de la revolución, sino el hecho de que como parte de su análisis o de su idea del tránsito posible a una forma de organización social diferente a los órdenes económicos y políticos marcados por el capitalismo, Marx incluye la posibilidad de que la emancipación social pueda ser también parte integrada de la periferia. Pero no de la periferia misma como periferia en sí, o sea intrínsecamente propia de la periferia, sino de la periferia como parte coexistente orgánicamente con lo que hasta entonces había sido el centro de la modernidad capitalista. Marx no establece una demarcación tajante entre un desarrollo no capitalista en la periferia y el capitalismo tal y como se había desarrollado en los últimos siglos en Europa. De hecho, de diferentes formas y en diferentes grados, lo uno formaría parte integrada y consustancial de lo otro, como sistema orgánico que ya en su tiempo no sería posible concebir lo uno sin la existencia de lo otro. El capital es a fin de cuentas un fenómeno global complejo.

Consideramos que Marx no desdice lo dicho en cuanto a los procesos revolucionarios en Europa ni en cuanto a la condición de posibilidad de la revolución y el comunismo en el Occidente capitalista, sino que en todo caso incorpora a lo que ya había dicho y sistematizado por décadas, la novedad de que ahora en su esquema de análisis, en la periferia al capitalismo europeo también podían generarse condiciones de posibilidad para la emancipación por la vía de la revolución. A la vez que tal revolución desde la periferia podría ser motivo de retroalimentación y estímulo propiamente político, incidiendo en la correlación geopolítica de la probable lucha contra la hegemonía del capital, así como reforzando la condición de posibilidad de la revolución en el Occidente capitalista. La revolución siguió siendo para Marx el mecanismo de giro clave para la transformación social, fuese que directamente se generase en el Occidente europeo o norteamericano e incidiese en las periferias, o que tal y como contempló en el último año de su vida, se generase en las periferias e incidiese directamente en Europa. A partir de lo cual las interrogantes en cuanto a los derroteros emancipatorios posibles quedan abiertas. Si algo claro parece tener Marx en cuanto a ello es que la construcción de un orden social emancipado incluso allí en las periferias habría de integrar, y

necesariamente *subsumir* desde lo propio, el desarrollo alcanzado por las fuerzas productivas desde la modernidad capitalista.

Lo dicho hasta aquí demuestra que la problemática de la emancipación humana continuó estando presente en Marx, generando interrogantes y procurando respuestas hasta los últimos días de su vida. Como evolución en el tratamiento de tal problemática se confirma una progresiva incorporación en su análisis de las experiencias periféricas a Europa, tanto el desarrollo civilizatorio particularizado de culturas ancestrales como la realidad de contextos no capitalistas coexistentes con la modernidad capitalista europea. Como parte de tal evolución Marx prestó especial atención al desarrollo histórico en diferentes contextos de las formas comunales de relación con la tierra, y llegó a considerar que en la comuna y las formas cooperativas autóctonas subsumidas en la integración del desarrollo de las fuerzas productivas modernas se hallaban claves importantes para pensar la emancipación social posible. De manera que a lo largo de los textos de Marx, incluidos los de la última etapa de su vida, se constata que Marx continuó pensando hilvanadamente el fundamento dialéctico de su concepción de la historia y el sentido emancipatorio de su trabajo crítico.

CAPÍTULO V

MARX Y SU PERSPECTIVA SOBRE LA EMANCIPACIÓN EN AMÉRICA

5.1. De América y sus significantes emancipatorio anti-teleológicos en Marx

Podrían identificarse en Marx al menos tres perspectivas muy distintas en cuanto a lo que hemos asumido como significantes emancipatorio anti-teleológicos con relación a las Américas a lo largo de toda su obra. Son significantes anti-teleológicos porque la crítica dialéctica de Marx por definición es contraria a la existencia de una teleología pre-determinista que demarque un itinerario restrictivo o definido para un punto final futuro o finalista de la historia humana. No obstante esto, el hecho de que no exista tal teleología en Marx no significa que en múltiples de sus referencias, menciones, ejemplificaciones o tratamiento directo de algunas cuestiones concernientes a América, no esté implícita y en ocasiones incluso explícitamente confirmada, cierta significación de lo que América es o representa en términos emancipatorios para Marx a lo largo de su obra. En el presente apartado nos encargaremos de esbozar brevemente los referidos significantes y a lo largo del capítulo pormenorizaremos y documentaremos en detalle diferentes aristas y particularidades de la complejidad de cada uno de tales significantes.

De un lado los Estados Unidos de Norteamérica codifican como significante anti-teleológico de la emancipación posible. En tal sentido Marx siguió de cerca la vida política y económica de EEUU., e incluso trabajó durante años para la prestigiosa edición del *New York Daily Tribune*. En sus múltiples referencias Marx asume con respeto y reconoce como legítimos y válidos los procesos de emancipación política y sus figuras en el contexto histórico de EE.UU., y su impronta en la modernidad no solo desde el punto de vista económico sino también político. En sus obras además EE.UU., reiteradamente aparece referenciado como el espíritu de la modernidad capitalista, tal y como con claridad afirma en 1857 al escribir como parte de los *Grundrisse* (1857-1858) una introducción general a la crítica de la economía política y al referirse al trabajo no como mera abstracción sino como concreción, como realidad y medio para crear riqueza

en general, afirma que “Este estado de cosas alcanza su máximo desarrollo en la forma más moderna de sociedad burguesa, en los Estados Unidos.”¹

Para Marx el curso hacia la sociedad humanamente emancipada o comunista necesariamente habría de suponer un periodo de transición o dictadura del proletariado al que habría de anteceder, eso sí, un avanzado desarrollo del capitalismo. Incluso en los últimos textos de Marx, tal y como ya hemos tratado, el desarrollo de las fuerzas productivas marcado por la modernidad capitalista sigue siendo un elemento de relevante consideración en cuanto a las alternativas emancipatorias posibles². La contradicción dialéctica implicaría para Marx considerar que precisamente en el seno de tal capitalismo desarrollado se engendren los “sepultureros” del propio capitalismo, incluso allí donde el capitalismo era todavía un orden en ciernes coexistente con la modernidad capitalista implicaría la agudización de las contradicciones y de los conflictos de clase³. Ahora bien, desde esta lógica sería razonable que para Marx, EE.UU., fuese uno de esos escenarios donde la lógica del progreso podría generar condiciones óptimas para el desarrollo de los sepultureros del capital y lo que revolucionariamente ello como emancipación posible significa. La deriva imperialista de EE.UU., y su práctica posterior corroboraría lo inexacto de tal supuesto, pero de lo que se trata en cuanto a la obra de Marx en este caso, es de advertir cómo tal lógica concommita y contrasta constitutivamente con la concepción emancipatoria de Marx en cuanto a América Latina.

Del otro lado, está la segunda de las perspectivas que como contraste puede definirse en Marx: la América al Sur del Río Bravo, la América fundamentalmente marcada por la colonización hispana, incluyendo Centroamérica y el Caribe, codificaría para Marx durante buena parte de su obra, especialmente a lo largo de las década de 1840 y 1850, como contrasentido lógico de la emancipación posible. De aquí que su perspectiva desarrollada en el texto sobre Bolívar en 1858, al cual nos dedicaremos en detalle en uno de los apartados siguientes, codifique como parte de tal contrasentido y que no reconociera las revoluciones independentistas en América Latina ni sus figuras claves como elementos que formaran parte de un proceso emancipatorio complejo.

¹ Karl Marx. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. Grundrisse 1857-1858*. [Traducción de Pedro Scaron] Volumen 1. Siglo XXI de España Editores. 2007., p. 25. También en Karl Marx. *Contribución a la crítica de la economía política*. Siglo XXI Editores. México, D.F. 2008., p. 305.

² A ello ya nos hemos referido en detalle en este trabajo en “Hacia una dialéctica inclusiva de lo periférico”.

³ Recuérdese por ejemplo que en el segundo borrador de la carta a Vera Zasúlich de 1881 Marx se refiere al determinante componente internacional de la modernidad capitalista. “Karl Marx: Borradores de una respuesta”. En Teodor Shanin., *Op. Cit.*, p. 135.

En tal sentido anterior se halla un contraste muy marcado con su perspectiva sobre EE.UU., epítome para Marx de la modernidad capitalista y referencial como escenario de la emancipación política real. América Latina no solo se hallaría muy lejos de poder secundar los niveles y dinámicas de su desarrollo capitalista, sino que Marx parece asumir que América Latina como escenificación pre-capitalista remanente de la barbarie civilizatoria tendría en EE.UU., un referente moderno de su propio interés civilizatorio. La aspiración emancipatoria y sus intentos en América Latina habrían de estar determinados, a juzgar por algunos de esos textos escritos por Marx en estas décadas, por el espíritu de la civilización que, en América sería identificado con el espíritu de la modernidad capitalista ya representado en ese entonces por EE.UU., y no con el de la barbarie o de los mal considerados “pueblos sin historia” en el sentido hegeliano.

Una tercera perspectiva notablemente diferenciada de las dos anteriores, mucho más discreta por su poca visibilización aunque realista y etnohistórica, y que confirma la evolución en el pensamiento de Marx que va desde lo universal abstracto a lo particular concreto, se halla hacia el final de su vida. Aquí destacan sus extractos etnológicos entre 1879 y 1882 a los que ya nos hemos referido en detalle en un apartado anterior, pero sobre los cuales volveremos más adelante para tratar específicamente lo concerniente a América y el sentido de la condición indígena americana a partir de tales cuadernos. Marx estudia, toma nota, y comenta múltiples elementos de las culturas ancestrales en América desde antes de la llegada europea hasta la imposición, incluida la legislativa, de los procesos de la Conquista y colonización a lo largo de toda América. El punto a esbozar aquí está en que si bien Marx contempla tales casos como escenarios contextuales múltiples y diversos de la evolución de las diferentes formas de propiedad y uso de la tierra a lo largo de la historia humana, no por ello ubica ni piensa tales contextos americanos ancestrales como parte de proyecto emancipatorio alguno, ni presente ni futuro en el marco de América.

5.2. De América Latina y su lugar en la obra de Marx

Aun cuando ya desde finales de siglo XIX la obra de Marx se hizo constatablemente presente tanto en el pensamiento como en la praxis revolucionaria en América Latina, especialmente en experiencias desarrolladas por ejemplo en México, Argentina o Cuba; resulta que América Latina por su parte ocupó relativamente poco espacio en el conjunto de las preocupaciones teóricas de la obra de Marx, o al menos no en la misma medida en que le llamarían la atención otros contextos en Europa o en la periferia de la

modernidad capitalista europea. Sin lugar a dudas Marx y su pensamiento tendrían mayor impacto en América Latina de lo que América Latina habría representado o impactado como contenido específico de análisis para Marx mismo.

Si bien a lo largo de la obra de Marx se encuentran disímiles referencias sobre algunas cuestiones que tuvieron como escenario América Latina, ni por la extensión de las mismas, ni por la perspectiva develada en ellas, se constata en Marx una preocupación por las cuestiones propiamente latinoamericanas. Más bien, la noción de América en Marx tendría cierto matiz perfilado por las dinámicas modernas acaecidas en el norte del continente, específicamente en EE.UU. En tanto el Sur y el Caribe, incluyendo México, a juzgar por lo que objetiva y explícitamente dejó escrito, quedarían perfilados desde lo históricamente “inmaduro”. Así, lo americano en Marx vendría a tener por regla general en su obra un carácter fundamentalmente de ejemplificación puntual o acotación para la crítica, articuladas en función de su argumentación. En ningún otro momento, excepto su conocido y desafortunado texto sobre Bolívar de 1858, las cuestiones propiamente latinoamericanas ocuparían mayor espacio en su reflexión.

A modo de documentación coincidente con lo anterior, de manera clara, Pedro Scaron en sus palabras iniciales a la selección, traducción y notas al extracto de *Materiales para la historia de América Latina* de Marx y Engels, apunta que “América Latina rara vez fue objeto de atención preferente, o siquiera sostenida, por parte de Marx y Engels”⁴. Y en efecto, aun cuando ciertamente no es una región que escape a la atención de los fundadores del materialismo dialéctico, en contraste con otros temas y regiones esta no ocupa un lugar equivalente. Ciertamente que más de las que usualmente pudieran frecuentemente pensarse, pero ni remotamente alcanzan el lugar que en sus obras ocuparan otros contextos fuera del marco europeo. No existe, de hecho, en Marx y evidentemente tampoco Scaron en su antología de textos escritos por Marx pudo incluir, ningún trabajo en el que Marx íntegramente se plantee como objetivo analizar la América Latina de su contemporaneidad o de alguno de sus territorios específicos en sí en su tiempo, sino que las menciones a esta parte del mundo vienen por regla general a colación de otros temas, excepto cuando en los últimos años de su vida específicamente se centra en tomar nota del estudio de algunas culturas prehispánicas.

⁴ Véase Pedro Scaron. “A modo de introducción”. En *Karl Marx Friedrich Engels. Materiales para la historia de América Latina*. Cuadernos de pasado y presente. Siglo XXI. Córdoba, Argentina, 1975., p. 5.

Marx estuvo muy al tanto del lugar de las Américas con relación al desarrollo del mercado mundial y, por consiguiente, su lugar y significación en el mapa político internacional. Tal lugar, a fin de cuentas, a juzgar por su criterio como "hecho habitual en la historia de los mercados mundiales" estaría determinado por la configuración del desarrollo de potencias económicas y militares como Inglaterra y Francia, además del ya por entonces residual, aunque todavía presente, dominio de España en Latinoamérica. En tal sentido Marx señala que,

"En realidad, es Cuando se produjeron la caída de Napoleón y la apertura del continente europeo a las importaciones británicas, éstas terminaron por estar en tal disconformidad con la capacidad de absorción de aquél que "la transición de la guerra a la paz" fue más catastrófica que el propio bloqueo continental. El reconocimiento, por Canning, de la independencia de las colonias españolas en América contribuyó asimismo a desencadenar la crisis comercial de 1825. Se despacharon a México y Colombia, por ese entonces, mercancías previstas para el clima de Moscú."⁵

El punto de mira, tal y como se constata en la cita anterior, no está en el análisis de una problemática que aunque concerniente a América Latina considere efectos o trascendencia *para y en* esta última, sino que el punto de mira está en lo que concierne básicamente a su efecto *para y en* Europa. En su análisis Marx considera ciertos casos particulares dados en América Latina que son empleados como ejemplificación de un argumento desarrollado y perfilado *desde y para* un marco fundamentalmente europeo para el análisis de problemáticas vistas desde lo concerniente al interés desde Europa.

Marx tal y como se constata en sus textos ciertamente criticó los planes imperiales de las potencias europeas en América, por ejemplo al escribir desde Londres el 8 de noviembre de 1861 sobre "La intervención de México", advierte que:

"La proyectada intervención en México, por parte de Inglaterra, Francia y España es, en mi opinión, una de las empresas más monstruosas jamás registrada en los anales de la historia internacional. Se trata de una típica intriga de sello palmerstoniano, que pasma al profano por la insania en cuanto al objetivo y la imbecilidad en lo relativo a los medios empleados, insania e imbecilidad que parecerían enteramente incompatibles con la conocida capacidad del viejo maquinador."⁶

Y poco después, en febrero del año siguiente publica en *New York Daily Tribune* que:

"El libro azul recién publicado sobre la intervención en México contiene una revelación muy condenatoria acerca de la moderna diplomacia británica, con toda su santurrón hipocresía, su furia desatada ante los débiles, su servilismo ante lo fuertes y su absoluto desprecio por el derecho de gentes."⁷

⁵ De un artículo publicado como editorial, el 5 de octubre de 1858 en *The New York Daily Tribune*. Escrito hacia el 10 de septiembre de 1868. Traducido del original inglés según *On Colonialism*, ed. Cit., pp. 194-195. En Pedro Scaron. *Op. Cit.*, p. 134.

⁶ Referencia correspondiente a *The New York Daily Tribune* de 23 de noviembre de 1861. Véase *The Civil War in the United States*, International Publishers, 2ª ed. New York, 1940., pp. 25-34. En Pedro Scaron. *Op. Cit.*, p. 256.

⁷ Referencia correspondiente a publicación en el *New York Daily Tribune* el 15 de febrero de 1862. MEW, t. XV, p. 472. En Pedro Scaron. *Op. Cit.*, p. 271.

En ambos trabajos no obstante, tal y como cuando trata lo relativo al reconocimiento de la independencia de las colonias españolas en América como causal de la crisis comercial de 1825 y de la apertura del continente europeo a las importaciones británicas, cuando critica los referidos planes imperiales de intervención, Marx no lo hace desde la perspectiva reivindicativa del derecho de gentes que habría de asistir también a los territorios de Latinoamérica propensos a ser invadidos, o de la legitimidad de tales pueblos a salvaguardar su territorio o de pretender la emancipación en cualquiera de sus formas posibles, sino que lo hace desde el eje de análisis crítico para con la política propugnada desde las instancias del poder instituido en Europa. Fuesen monárquicas o parlamentarias, incluyendo el rol de la prensa de entonces; a saber, más consecuentes o menos con los principios liberales al uso en cuanto a la deliberación y al consenso. Critica el *qué* y el *cómo* de la capacidad del viejo maquinador puesta en entredicho en las deliberaciones dirigidas a encauzar una política exterior imperial; pero el punto de mira y/o el objeto de la crítica se centra en tal viejo maquinador, en su imbecilidad e insania como sujeto operante, como evidencia de un orden fracasado en aras del progreso moderno, y no en los receptores ni en los efectos para tales receptores de tales políticas imperiales articuladas por el «viejo maquinador» que Marx critica.

Para la consciencia europea del siglo XIX, tal y como también apunta Scaron esta región del mundo era casi una *terra incognita*, de la que solo resaltaban los grandes acontecimientos como la propia proyectada intervención a la que Marx se refiere, las luchas por las independencias que inciden en el desarrollo económico y político de Europa, la guerra en México, etc., que por su repercusión obligaba a no pocos estudiosos y políticos en Europa “a recordar que el término “América” no siempre era un sinónimo exactamente intercambiable por la denominación “Estados Unidos”⁸.

No obstante, muy a pesar de esta *cuasi* ausencia, los textos de Marx referidos en forma directa a Latinoamérica son más numerosos de lo que habitualmente se cree, una advertencia que bien hace José Aricó en su conocido trabajo *Marx en América Latina*⁹. Ahora bien, si esto es así, también en sintonía con Aricó pudiera volverse a la pregunta de ¿Cuáles fueron realmente las razones que le impidieron a Marx aprender la naturaleza singular de las sociedades latinoamericanas, en el mismo momento en el que emprendía la compleja tarea de determinar la especificidad del mundo asiático, o en

⁸ *Ibidem.*, p. 5.

⁹ Primera edición por CEDEP, Lima, Perú, en 1980. Y luego ampliada y publicada en segunda edición por Alianza Editorial Mexicana en 1982.

general del mundo no capitalista? Volver sobre esta pregunta obligaría a replantearse los alcances y limitaciones del pensamiento de Marx en su contemporaneidad. Y en específico apuntar aquellos elementos de los que necesariamente se tendrían que ocupar los autores que desde el marxismo fundacional latinoamericano en la segunda década del siglo XX apelaron al materialismo dialéctico como método, sin que hubiese habido antes un acercamiento contextualizado a las singularidades de las sociedades latinoamericanas a las cuales procuraron aplicar, entre otras, la derivación crítica del método y la crítica desarrollada por Marx.

Y he aquí otra vez que algunas de las respuestas más connotadas a la pregunta antes formulada, recurrentemente parecieran de un modo u otro apuntar a, o incluso preferir, cierta exoneración moral del juicio de Marx en cuanto a América Latina se refiere. Y para ello frecuentemente se recurre a ciertas analogías puntuales relativas a otros contextos, presuntamente asumidos como equivalentes, a los que Marx se refirió con un rasero diferente al empleado para las cuestiones y figuras latinoamericanas.

Si tal y como sugiere Carlos Franco, las razones quedasen marcadas por hallar la explicación meramente en los supuestos de: a.) La desinformación de Marx de la realidad latinoamericana, y b.) El eurocentrismo desde el que Marx realizase su crítica; aun cuando ambos supuestos sean perfectamente argüibles, la conjunción de ambos no llega a resolver la interrogante más arriba referenciada. Habría que pensar en otras condicionantes probablemente intrínsecas al objetivo mismo y al propio trabajo de Marx. Para Aricó, juzgar el etnocentrismo de Marx a partir de considerar solo sus textos en cuanto a México o su escrito en cuanto a Bolívar, o a partir de su reconocimiento del carácter civilizatorio del poder colonial inglés en la India, sería insuficiente sin tener en cuenta sus otros trabajos sobre Irlanda, Turquía, Rusia o China. Tiene razón Aricó en cuanto a que los textos sobre México y el texto sobre Bolívar resultan insuficientes para juzgar el eurocentrismo de Marx; pero lo cierto es que el despliegue argumental que Marx realiza en tales textos, y lo poco sistemático que sería en cuanto al tema al no volver sobre ello de modo expreso en otros momentos posteriores, deja poco espacio a los contraargumentos reivindicativos. Además de que los textos dedicados a Irlanda, Turquía, Rusia o China, no constituyen referentes que como contraste Marx aplicase en lo concerniente directamente a la América Latina de su contemporaneidad, exceptuando sus anotaciones y comentarios etnológicos de las culturas ancestrales americanas.

En tal sentido y desmarcándose de Aricó, sin embargo, Franco asume que aun cuando tales otros trabajos pudieran exonerar a Marx de su eurocentrismo con relación a aquellos países, ciertamente no sucede lo mismo para con el caso latinoamericano. Y en efecto, “Marx tuvo a su disposición un conjunto suficiente de instrumentos teóricos y metodológicos para entender América Latina”¹⁰; no obstante, con relación a la especificidad histórica latinoamericana y para entender las singulares relaciones entre los procesos de construcción del estado y la nación en las respectivas realidades de esta región en la cual en ciertos casos recién habían dejado de ser colonias y otros aún continuaban siéndolo; tales instrumentos, tal y como afirma Franco, serían no sólo limitados sino, en última instancia, crucialmente insuficientes¹¹. O lo que pudiera ser presentado como “la “ceguera” marxiana respecto de la modalidad de las relaciones estado-nación establecidas en América Latina”, así como la inadecuación de las categorías de análisis de Marx a los fenómenos económicos y políticos surgidos en el marco de dicha modalidad.”¹²

Por último, otro de los puntos que consideramos oportuno tener en cuenta, y con el cual coincidimos en tal sentido es lo señalado por Gabriel Vargas Lozano en cuanto a que “es necesario someterlos a un profundo examen para buscar no sólo las causas por las cuáles se escribieron”¹³ y en sus textos pueda ser secuenciable o periodizable el eurocentrismo, logocentrismo, hegelianismo, etc., que demarcó sus limitaciones a Marx para entender “la emergencia del capitalismo dependiente y periférico” sino para considerar “en qué medida esto puede ser un punto de partida para entender mejor nuestras propias realidades.”¹⁴

Lo relevante en tal sentido estaría no meramente en las causas de tal evidente equívoco, sino en el valor que tal equívoco pudiera aportar como contenido para el análisis de la historia del pensamiento latinoamericano, especialmente para el pensamiento latinoamericano para el cual Marx sería un referente, y de la realidad contextualizada de América Latina en sus aspiraciones emancipatorias moduladas precisamente desde una

¹⁰ Carlos Franco. “Presentación” a José Aricó. *Marx y América Latina*. Alianza Editorial Mexicana. México. 1982., pp. 24-26.

¹¹ Tal y como señala Carlos Franco: “Por ello, en relación con lo que debió ser para Marx lo fundamental –la especificidad histórica latinoamericana y la necesidad de atenderla con un encuadre teórico distinto– los instrumentos analíticos contruidos en contacto con sociedades coloniales no lo libaban de una eventual “recaída” en su inicial orientación teórica eurocéntrica.” En Carlos Franco. *Ibidem.*, pp. 22-23.

¹² Carlos Franco. *Ibidem.*, p. 24.

¹³ Gabriel Vargas Lozano. “La recepción del marxismo en América Latina”. En *Dialéctica*. Año XI. Septiembre de 1986. No. 18., p. 10.

¹⁴ *Ibidem.*, p. 11.

perspectiva precisamente acogida al marxismo. Resulta preciso entonces volver sobre algunas disquisiciones importantes contenidas en algunos textos escritos por Marx en los que éste directa o indirectamente alude o trata acontecimientos, procesos o figuras implicadas en los procesos emancipatorios latinoamericanos, y en el desarrollo histórico de América Latina, y reactualizar tal crítica en función de nuestro objetivo en este caso en cuanto a la problemática emancipatoria en clave marxista y su contraste entre Marx y el marxismo fundacional latinoamericano.

5.3. Del connotado artículo de Marx sobre Bolívar: una relectura crítica

Tratar el lugar que en Marx puede haber tenido América Latina y la problemática emancipatoria en esa región del planeta, necesariamente remite al análisis del que con seguridad resulta el más polémico de todos los textos que Marx escribiese sobre una figura o circunstancia determinante para la historia emancipatoria de América Latina. Tal texto fue escrito en 1858 por encargo del *New York Daily Tribune* para *The New American Cyclopaedia* y salió publicado en el Tomo III de esta última¹⁵. Tal texto a criterio del ya referido Scaron, merece precisamente «párrafo aparte», toda vez que,

“El más grande de los teóricos europeos del siglo XIX compone una biografía de la más relevante figura latinoamericana de esa centuria; si el resultado no fue todo lo importante que pudo ser (...). Aunque por esa fecha Marx evolucionaba hacia posiciones diferentes, compartía aún el juicio monocordemente pesimista de su maestro Hegel sobre América Latina. Otros elementos gravitaron también en él, y siempre en el mismo sentido negativo. La afición de Bolívar por la pompa, los arcos triunfales, las proclamas, así como el naciente culto a la personalidad del Libertador, pueden haber inducido a Marx a ver en aquel una especie de Napoleón II *avant la lettre*, esto es, un personaje que despertaba en Marx el más abismal y justificado de los desprecios.”¹⁶

El propio título bajo el cual se publicó el texto ya sugiere algunas pistas sobre los fundamentos que podría tener el mismo. El texto originalmente fue titulado “Bolívar y Ponte”, de modo que desde la propia elección del título se hace evidente cierto desconocimiento por parte de Marx en cuanto a la biografía del propio Bolívar. Tal y como en relación a tal detalle apunta Pedro Ribas: “El mismo nombre que atribuye Marx a Bolívar, “Bolívar y Ponte”, es incorrecto. Bolívar y Ponte son los apellidos de

¹⁵ El referido texto de Marx fue publicado por primera vez en América Latina precisamente a cuenta de Aníbal Ponce en la revista *Dialéctica*, Año I, No, 1, 1935, en Buenos Aires. Tal y como será considerado más adelante en su momento, la actitud de Ponce y sus comentarios a propósito de tal texto también resultan extraordinariamente significativos de uno de los derroteros que el marxismo asumiría en América Latina desde su periodo fundacional.

¹⁶ En Pedro Scaron. *Op. Cit.*, p. 12.

su padre. Lo correcto es Bolívar y Palacios.”¹⁷ Ello, no obstante pudiera resultar irrelevante si el contenido del texto lo hubiese compensado; pero no lo compensó.

Para Ribas no existe duda alguna en clasificarlo “como uno de los escritos más endeble, si no el más endeble, que salió de la pluma de Marx.”¹⁸ El texto además, tiene especial relevancia toda vez que pone en conexión a Marx con una de las figuras más importantes y significativa para los procesos de independencia de América Latina.

“Estamos ante la biografía —apunta Ribas— de un hombre que era ya, cuando Marx lo escribe, el Libertador, el vencedor del dominio español en América y el héroe que emancipa a las colonias convirtiéndolas en países soberanos. Este papel de libertador está expresamente ridiculizado por Marx, tanto desde su perspectiva militar como desde su perspectiva de hombre de estado. (...) Como militar es denigrado por Marx, que acentúa continuamente sus huidas, su cobardía, sus decisiones inadecuadas (...) Como hombre de estado es todavía más denigrado por Marx, que lo presenta como dictador y como apasionado de festejos y bailes.”¹⁹

Marx, que no era experto ni en lo uno ni en lo otro, ni en Bolívar y su rol en los procesos independentistas de América Latina como fenómeno histórico, ni en las cuestiones de estrategia militar en el terreno, asume partido crítico en cuanto a ambas cuestiones. Una toma de partido que le lleva a la denigración directa tanto de la figura de Simón Bolívar en los planos militar y político, como en el plano moral en cuanto a los motivos que puedan haber llevado a Bolívar a implicarse en la gesta libertadora. Marx, que no tenía la más remota experiencia militar, y que jamás pisara tierra americana, a destiempo y desde la distancia juzga tanto la competencia militar de Bolívar descalificando su condición de estratega, así como la moralidad personal de este, llegando a considerar la actitud de Bolívar como propia de un “inepto”, “oportunista”, “corrupto” y “abúlico” que, según Marx, preferiría pasar temporadas en fiestas y saraos, y en entradas triunfales, y no en las contiendas o enfrentamientos militares. De modo que habiendo sido Marx como fue de riguroso para el tratamiento de las cuestiones que trató, la interrogante seguiría siendo aquí, cómo explicar tal desatino valorativo²⁰. Procurar desentrañar específicamente tal cuestión, consideramos que podría aportar un referente de consideración para el análisis de la perspectiva emancipatoria de Marx para con América Latina.

A partir del texto de Marx sobre Bolívar, y considerando además el resto de escritos en los que Marx hace mención o alude a cuestiones relativas a América Latina, pudieran

¹⁷ Pedro Ribas. “¿Marx anti-Bolívar? En *Revista de Hispanismo Filosófico*. Número 18. Año 2013. Fondo de Cultura Económica. Madrid. 2013., p. 52.

¹⁸ *Ibidem.*, p. 57.

¹⁹ *Ibidem.*, pp. 55-56.

²⁰ Es la pregunta que guía parte del análisis de Pedro Ribas. Véase Pedro Ribas. *Op. Cit.*, p. 57.

advertirse tres cuestiones que a nuestro juicio resultan significativas, tanto por su contenido como por el orden mismo en que sería oportuno presentarlas. La primera está marcada ya no solo por el etnocentrismo en sentido general, a lo que ya hemos hecho referencia como característica constatable en el pensamiento filosófico producido en Europa en tiempos de Marx, en algunos casos todavía extendido hasta hoy; sino por una peculiar forma de etnocentrismo que se hace especialmente patente en Marx en lo que a América Latina se refiere.

Marx no establece una teleología finalista de la historia, lo cual habría implicado una contradicción con su propia concepción dialéctica del desarrollo humano, pero de su crítica sí que deriva y en ella sí que hay implícito lo que hemos nominado como cierto etnocentrismo teleologizante universalista. Tal cosa no es una teleología en sí, pero al desplegar Marx su crítica desde un etnocentro muy bien delimitado y aplicar al mismo un determinado método cuyos resultados en términos emancipatorios posibles se perfilan como una condición universal aplicable a toda la historia humana y a todas las sociedades en su conjunto, hace que otras realidades y contextos contemporáneos a Marx, distantes y divergentes de tal etnocentro, no encuentren reconocimiento como lógica emancipatoria legítima en el esquema de Marx visto por Marx mismo. O dicho de otro modo, para que a tales realidades alejadas y divergentes de tal etnocentro hallasen reconocimiento o legitimidad como alternativas emancipatorias en Marx, habrían de encarrilarse en la lógica del progreso humano que Marx concibe.

Tal etnocentrismo teleologizante universalista solo se advierte, y a nuestro juicio solo es posible advertirlo, por contraste con otros contextos y realidades distantes y muy distintas al etnocentro desde el cual Marx despliega su crítica; pero las cuales tuvieron cierta presencia o ocuparon parte del análisis, directo o tangencial, del propio Marx, siendo el caso que nos concierne, el de América Latina. Como parte, o en virtud de, tal etnocentrismo teleologizante universalista, el ideal emancipatorio y su intento práctico en la experiencia histórica latinoamericana hallarían poco o nulo espacio en el reconocimiento de Marx. De hecho, Bolívar no encaja o no encuentra cabida *desde* o *para* la emancipación social en el esquema crítico de Marx. Marx distó mucho de pretender encajar en su esquema las realidades históricas, sino más bien a la inversa, aplica su método en función de la experiencia histórica; pero América Latina y en concreto Bolívar, parecen haber sido una extraña excepción.

La segunda de las causales es el manejo de las fuentes. En cuanto a ello podrían destacarse dos posiciones. Por una parte quienes consideran que el sesgo en el texto de Marx sobre Bolívar radica precisamente en que Marx emplea fuentes sesgadas o no del todo fiables, y siendo así, al escribir su artículo en base a fuentes sesgadas, de ello no podría derivarse otra cosa que no fuese un análisis también sesgado. Pero tal lógica, además de simplista, no es suficiente para valorar la trascendencia del texto de Marx sobre Bolívar en cuanto a su perspectiva sobre la emancipación en América Latina.

De otro lado, quienes asumen que aun siendo fuentes sesgadas, el punto está no en las fuentes mismas sino en la toma de posición de Marx en cuanto a tales fuentes. Nosotros consideramos que más que en las fuentes en sí mismas en su conjunto, el punto está en el uso selectivo que Marx hizo de unas fuentes u otras, y dentro de tales fuentes la elección que hizo de unos elementos u otros en relación a cómo estos eran tratados en cada una de las fuentes consultadas. Ir al detalle de tales elementos en base a un contraste punto a punto entre las fuentes mismas que Marx consulta y lo que Marx en base a tales fuentes llega a afirmar, permite sostener que Marx pareciera haber ido a buscar respaldo en algunas citas concretas para fundamentar lo que le interesaba decir, y no en valorar de conjunto la complejidad de las fuentes consultadas, teniendo especial significación para ello los giros interpretativos y los propios juicios de valor que Marx agregó en base a tales fuentes.

Lo anterior está muy relacionado con la tercera de las causales que hemos considerado, la cual radica en la voluntad crítica que Marx propositiva y expresamente asume en su análisis, apostando por una toma de posición propia que evidentemente estuvo mediada por lo que hemos referido como su etnocentrismo teleologizante universalista. En los apartados siguientes trataremos en detalle cada uno de estos puntos, teniendo en cuenta en lo fundamental el contraste entre Marx y su marco referencia de los hechos.

5.3.1. De las fuentes y sus usos en cuanto a Bolívar a cargo de Marx

A raíz del texto sobre Bolívar que Marx entregó para su publicación a la *New American Cyclopaedia* hay constancia de que el propio Charles Anderson Dana, editor de la referida enciclopedia habría tenido dudas en cuanto a las fuentes referenciales en las que se basó Marx para sostener sus afirmaciones. La reacción de Marx ante la solicitud del mencionado editor, tal y como se deriva del propio Marx en carta a Engels el 14 de febrero de 1858, evidencia entre otras cosas que Marx fue consciente tanto del tono que

adoptó en su artículo como de la duda generada en base a sus fuentes referenciales: “Dana expresa reservas por estar escrito en un estilo partidista y exige mis fuentes”, en relación a lo cual Marx afirma que: “Puedo dárselas, naturalmente, aunque se trata de una singular exigencia”²¹. Seguido a ello Marx reconoce: “me he salido algo del tono enciclopédico”; sin embargo, en ningún momento de la carta, ni antes ni después, emite juicio alguno en cuanto a la fiabilidad de las fuentes mismas que le exige el editor²².

Al final del artículo sobre Bolívar publicado en la referida enciclopedia en enero de 1858, aparecen especificadas tres fuentes referenciales dadas por Marx: a) “*Histoire de Bolivar* par Gén. Ducoudray-Holstein, continuée jusqu’à sa mort par Alphonse Viollet (Paris, 1831)”; b) “*Memoirs of Gen. John Miller (in the service of the Republic of Peru)*”, no data el año pero las mismas aparecieron publicadas en Londres en 1828, además de haber tenido antes de 1858 como mínimo una edición en castellano y una segunda edición en Londres en 1829; y c) “*Col. Hippiisley's Account of his Journey to the Orinoco* (London, 1819)”²³. Hemos consultado las tres obras originales tal cual las pudo leer Marx, así como también otras obras relevantes disponibles en el entorno de Marx antes de que publicase su texto en 1858 y que también aportan información de contraste hayan sido tomadas en cuenta o no por Marx a la hora de escribir su texto sobre Bolívar. A partir del contraste entre tales fuentes y lo escrito por Marx, hayamos información muy relevante para precisar el sentido desde el cual Marx se aproximó a Bolívar en particular y a las gestas emancipatorias latinoamericanas en general, así como los significantes que asignó a ello y el no-lugar que estos podrían haber tenido en su lógica de la emancipación humana.

Teniendo en cuenta el peso de la referencia que tuvo la obra de Ducoudray Holstein para el texto de Marx, merece considerar en primer lugar dos cuestiones muy relevantes en este caso. Por una parte la fiabilidad o no del texto así como de la figura del propio

²¹ La expresión originalmente utilizada por Dana debió ser: “in a partisan style”. Véase *Marx & Engels Collected Works*, Volume 40., p. 266. La versión alemana de la expresión resulta todavía más ilustrativa: “einem tendenziösen Stil”. Véase Karl Marx-Friedrich Engels. *Werke*. Dietz Verlag, Berlin, 1978. Band 29., p. 280. Para la traducción citada véase Pedro Scaron. *Op. Cit.*, p. 94.

²² Hay constancia también de que Charles Anderson Dana tuvo una excelente opinión de Marx, a quien directamente le llegó a expresar su satisfacción por la colaboración de este último con el *New York Daily Tribune*. De manera que la exigencia sobre las fuentes debió obedecer entonces a una cuestión de rigor metodológico. Dana escribió a Marx el 8 de marzo de 1860 desde su oficina en New York que: “You have written for us constantly, without a single weeks’ interruption, that I remember; and you are not only one of the most highly valued, but one of the best paid contributors attached to the journal.” En Karl Marx-Friedrich Engels. *Werke*. Dietz Verlag, Berlin, 1987. Band 14., p. 679.

²³ Véase George Ripley; Charles A. Dana (Eds.) *The New American Cyclopaedia*. New York, D. Appleton and Company. 1858. Vol. III., p. 446.

Ducoudray Holstein; y por otra, considerar si Marx tuvo o no evidencias suficientes para poner en duda el matiz desde el cual tal autor presentaba su relato de los hechos.

Ducoudray Holstein se había enrolado eventualmente y por breve tiempo en el ejército de Bolívar, tuvo una participación discreta en la guerra, y en la misma tampoco participó en su última y más decisiva etapa²⁴. Se ha advertido además que el propio Ducoudray Holstein firma sus memorias en condición de general; sin embargo, al momento de dimitir del ejército que presidía Bolívar, Ducoudray Holstein ostentaba un grado inferior, tal y como consta en el oficio firmado por Bolívar y aceptado por Ducoudray Holstein poco después, en el cual se nomina a éste último en su grado de coronel²⁵. En el referido breve oficio Bolívar se dirige a Ducoudray Holstein como coronel al que se segrega de los puestos de Subjefe del Estado Mayor General y del de Mayor General Interino. En ningún caso Ducoudray Holstein es nominado como general. Bolívar no habría tenido por qué dirigirse a Ducoudray Holstein en una condición de grado menor, así como tampoco el propio Ducoudray Holstein habría tenido que acatar la nominación en un grado inferior de haber sido efectivamente general en aquel momento. En otros documentos oficiales en los que se menciona a Ducoudray Holstein en el propio año de 1816, poco antes de dimitir del ejército de Bolívar, también aparece referenciado con el grado de coronel, por lo que nunca llegó a detentar el grado de general en la guerra comandada por Bolívar. Después de su dimisión sin embargo, se documenta que “con el rimbombante título de «General en jefe de la República Boricua de Puerto Rico», Ducoudray Holstein logró reunir una

²⁴ La síntesis realizada por Carlos Vidales sobre Ducoudray Holstein, resulta muy ilustrativa de las marcadas diferencias entre este último y el propio Bolívar, al especificar que: “Ducoudray había luchado en la Revolución Francesa, llegando a un grado de suboficial. Fue luego capitán en el ejército de Napoleón, y en 1813 viajó a América, ingresando al servicio de Luis Aury. Cuando el comodoro, a fines de 1814, ofreció su escuadrilla para defender al Estado Soberano de Cartagena, Ducoudray pasó a servir como jefe de la artillería en las fortalezas de Bocachica. Como su jefe Aury, y como los demás voluntarios franceses en esa ocasión, apoyó al brigadier Manuel Castillo en el fatal conflicto entre éste y Simón Bolívar. Caída Cartagena en manos del Pacificador Morillo, logró escapar a Haití y participó en la Asamblea de Los Cayos, votando allí en contra del Libertador. Pese a la retirada de su jefe Aury, pidió que se le permitiera participar en la expedición, pero al poco tiempo se separó de Bolívar para unirse de nuevo al comodoro Aury. Años después, en 1829, publicó el libro que habría de servir de fuente a Carlos Marx para escribir su opúsculo contra Bolívar.” Véase Carlos Vidales. “Corsarios y piratas de la Revolución Francesa en las aguas de la emancipación hispanoamericana”. En *Caravelle: cahiers du monde hispanique et luso-brésilien*. N° 54. 1990. “L'Amérique latine face à la Révolution française”. Presses Universitaires du Mirail. Toulouse., p. 253.

²⁵ Véase “Oficio del Libertador al coronel H.L. Ducoudray Holstein, fechado en Carúpano el 23 de junio de 1816. Documento No. 1637 en *Escritos del Libertador. Tomo IX*. Sociedad Bolivariana de Venezuela. Cuatricentenario de la Ciudad de Caracas. 1973., p. 267.

expedición”²⁶, organizada en lo fundamental desde EE.UU., fallida en 1822. Y más tarde, entre otras cosas se dedicó a la enseñanza en Albany, EE.UU., desde donde publicó varias memorias, incluida la que Marx empleó como referencia.

De haber sido una errata editorial el detalle sobre el grado militar de Ducoudray Holstein no tendría mayor relevancia. De haberse presentado como Subjefe del Estado Mayor General, como Mayor General Interino, o incluso como «General en jefe de la República Boricua de Puerto Rico», Ducoudray Holstein habría sido consecuente; pero en sus memorias Ducoudray Holstein reiteradamente se presenta a sí mismo como general de la guerra de independencia comandada por Bolívar²⁷, condición que tal y como se ha comprobado era falsa. De hecho, algunos historiadores se han referido a “el presuntuoso Ducoudray Holstein, lleno de ambiciones”²⁸. El hecho de presentarse como general y no como coronel evidentemente le habría de conferir una mayor connotación a su propio testimonio. Marx no tenía por qué saberlo, pero tomó por absolutamente verídico un testimonio muy marcado por la rencilla personal de un coronel detractor de Bolívar que se presentó a sí mismo en una condición jerárquica de mayor connotación. Marx tampoco tomó en consideración que más allá de tal testimonio, resultaba evidente que Ducoudray Holstein hasta el momento mismo de su dimisión formal había acatado irresolublemente la voluntad estratégica de Bolívar y había formado parte de aquella maquinaria de la cual después de haberse desligado demonizó y criticó como “despótica”²⁹.

Todo lo anterior podría constituir un conjunto de detalles de los cuales Marx quizá no tenía por qué haberse percatado o caído en cuenta, pero sí que hay otros elementos explícitos que Marx directamente sí que pudo haber leído y considerado. Hemos consultado los registros de publicaciones anteriores a 1858 sobre la figura de Bolívar que pudieron estar disponibles para Marx en Francia e Inglaterra, y resulta que Marx tampoco tomó en consideración o no referenció otras obras ya publicadas en las cuales directamente se hace referencia a la figura de Bolívar en un tono remarcablemente

²⁶ Véase Héctor Andrés Negroni. *Historia Militar de Puerto Rico*. Sociedad Estatal Quinto Centenario. Instituto de Cultura Puertorriqueña. Ediciones Siruela, S.A. Madrid, 1992., p. 285.

²⁷ Véase en el capítulo XIII del tomo primero de la referida obra donde el propio Ducoudray escribe que « Dè s le moment que le général Ducoudray eut pris le commandement des étrangers, pendant la session législative, les manières du général Castillo changèrent entièrement à son égard. En *Op. Cit.*, p. 252.

²⁸ Cristóbal L. Mendoza., Prólogo a *Simón Bolívar. Escritos del libertador*. Tomo IX. *Op. Cit.*, p. XVII.

²⁹ Véase por ejemplo el Acta de reconocimiento del Libertador como jefe supremo de la República y de sus ejércitos que Ducoudray Holstein firmó en Asamblea en la Villa del Norte de la Isla de Margarita el 6 de mayo de 1816. Documento 1472. En *Escritos del Libertador*. Tomo IX. *Op. Cit.*, p. 130., obsérvese además especificación en Nota 15.

diferente al que emplea Ducoudray Holstein. Entre otros, un testimonio considerablemente diferente habría sido, por ejemplo el de Sebastián Miñano y Bedoya quien publicó en 1824, *Histoire de la révolution d'Espagne de 1820 à 1823*, en la cual aparecen múltiples referencias a Bolívar, de entre las cuales entre otras cosas, se reconoce su éxito militar³⁰. No habría sido difícil ni extraño que Marx efectivamente conociese y/o consultase tal obra o algunas otras equivalentes a esta³¹.

Marx sin embargo para ciertas caracterizaciones y para las referencias de algunos hechos, optó por las memorias de Ducoudray Holstein, una de las más reacias de las que tuvo disponibilidad. Tal elección podría haber estado condicionada tanto por la extensión y origen de la fuente, como por el impacto que la misma tuvo en su momento. Es entendible que Marx referenciase el libro de Ducoudray Holstein que, entre otras cosas fue muy pronto traducido a varios idiomas, incluido el alemán³². El propio editor francés de la edición de 1831 que Marx consultó, y que también nosotros hemos consultado, comenta que “*Le succès de cet ouvrage s'explique par l'intérêt même du sujet et par la position toute particulière de l'auteur, témoin oculaire et presque toujours acteur lui-même dans les événements qu'il raconte.*”³³ Tales palabras esbozan uno de los porqués de la relevancia de la obra en cuestión: Ducoudray Holstein había estado implicado y fue de algún modo testigo presencial en las guerras de independencia en América Latina, además de haber conocido personalmente a Bolívar y haber interactuado bajo su mando. No obstante, Marx no advierte que tal participación

³⁰ Sebastián Miñano y Bedoya. *Histoire de la révolution d'Espagne de 1820 à 1823, par un Espagnol, témoin oculaire*. Tome 2, Éditeur: Dentu. Paris. 1824. Véase por ejemplo las páginas 516, 517 y 518 de la referida obra.

³¹ Otras muchas publicaciones sobre Bolívar anteriores a 1858 a las que Marx pudo tener acceso como fuentes para escribir su texto son mencionadas en Eleazar Díaz Rangel. *Marx no rectificó. ¿Por qué Marx no se retractó de sus mentiras e infamias sobre Bolívar?* Fundación Centro Nacional de Historia, Caracas. 2018., pp. 66-67. Con mayor amplitud y como bibliografía también citada por Díaz Rangel, se refieren a la profusión de tales publicaciones las recopilaciones de Alberto Filippi en *Bolívar y Europa en las crónicas del pensamiento político y la historiografía*. Vol. I. Siglo XIX. Comité Ejecutivo del Bicentenario de Simón Bolívar. Caracas. 1986. Así como Aníbal Noguera Mendoza, Flavio de Castro. *Aproximación al Libertador: Testimonios de su época*. Plaza & Janes. Bogotá, 1983. Las recopilaciones mencionadas extractan múltiples textos, incluido artículos, en los cuales se ilustra la figura de Bolívar desde matices diversos que el propio Marx no tuvo en cuenta. Nosotros nos hemos restringido a connotados libros publicados directamente en Londres y ocasionalmente en París justo en los años previos a los que Marx estuvo en ambas ciudades.

³² La versión alemana editada por Karl Nicolaus Röding fue publicada incluso antes de la versión francesa que Marx cita. Véase Ducoudray Holstein. *Bolívar's Denkwürdigkeiten: bereausgegeben von seinem Gernerl-Adjutanten Ducoudray-Holstein; die Charakterschilderung und Thaten des Südamerikan Helden, die geheime Geschichte der Revolution in Colombia und ein Sittengälde des Colombischen Volkes enthaltend*. Hoffmann und Campe. Hamburg. 1830.

³³ Ducoudray Holstein. *Histoire de Bolivar par le Gal Ducoudray Holstein, continuée jusqu'à sa mort par Alphonse Viollet*. Alphonse Levavasseur Editor. Tome Premier. Paris. 1831., p. i.

no se desplegó en tierra continental de América del Sur donde se desarrollaron la práctica totalidad de los combates, pues Ducoudray Holstein se encontraba en los Cayos y Margarita, tal y como se induce del propio testimonio de Ducoudray Holstein a lo largo del libro, sin tener participación directa en los grandes escenarios de la guerra.

Marx no obstante, tampoco parece haber tenido en cuenta el *Avertissement* realizado por el editor francés en cuanto a Ducoudray Holstein en la propia edición francesa del libro que Marx consultó, donde se señala que “*L’auteur expose lui-même avec franchise les motifs de sa sévérité*”³⁴. El propio editor parece advertir sobre la visceralidad de ciertas afirmaciones que reiteradamente en el libro evidencian el tono irascible tanto para con Bolívar como para con la mayoría de las principales figuras, altos cargos, coroneles y generales, implicados en la guerra de independencia comandada por Bolívar. En cuanto a ello el editor además advierte de la existencia de ciertos sesgos o criterios parcializados [... ses jugemens, qui nous paraissent empreints de partialité]³⁵, y resulta todavía más significativo que en cierto modo reivindique tal parcialización, toda vez que el público al que iba dirigido el texto preferiría a decir del editor, tal parcialización a la fría imparcialidad [... et le goût public préfère aujourd’hui à une froide impartialité]. De manera que la edición que Marx tuvo en sus manos se le presentaba desde el conocimiento de tal parcialización visceral.

A lo largo del libro por regla general todas las grandes figuras de la guerra de independencia son presentadas como una suerte de monstruos morales, excepto el propio Ducoudray Holstein que a sí mismo se refiere con cierta hidalguía diferenciándose del resto, lo cual como mínimo habría de resultar dudoso. Resulta muy significativo que en la edición alemana de las memorias de Ducoudray Holstein sobre Bolívar, en el subtítulo de las mismas se especifique que en el libro se incluye una especie de retrato o “pintura moral” del pueblo colombiano [*Sittengenälde des Colombischen Volkes enthaltend*]³⁶. En tal sentido, Ducoudray Holstein parece situarse en la posición del buen liberal que desde la racionalidad moral de lo justo y lo correcto, encarna en buena medida la moralidad liberal a la usanza en el contexto desde el que Marx también juzga a Bolívar. Bolívar a fin de cuentas se había enfrentado al poder colonial que todavía marcaba las inercias del poder instituido, incluido el poder editorial, vigentes en el *establishment* remanente en Europa. Tanto en Inglaterra como

³⁴ *Ibidem.*, p. V.

³⁵ *Ibidem.*

³⁶ Véase en Ducoudray Holstein. *Bolívar’s Denkwürdigkeiten...*, *Op. Cit.*, página de títulos.

en España e incluso en Francia, aquellas tierras de América representaban todavía la reciente pérdida de lo que hasta hacía muy poco había sido también parte, razón y posibilidad, para la propia modernidad en Europa que Marx asume como un imponderable irremediable de la dialéctica histórica.

En cualquier caso, Marx en su texto sobre Bolívar toma solo aquellos elementos negativos que refiere Ducoudray Holstein, y elude otras menciones o detalles que el propio Ducoudray Holstein explicita y que forman parte de la complejidad del proceso emancipatorio en América Latina y de la figura de Bolívar en particular. Especialmente significativas resultan algunas menciones, pocas pero necesariamente reconocidas por Ducoudray Holstein en la labor de Bolívar; por ejemplo, entre otras cuestiones, los esfuerzos de Bolívar para organizar sus fuerzas militares y proveerlas de todo lo necesario para la contienda: “*On fit tous les efforts imaginables pour rassembler des troupes et pour les pourvoir des choses nécessaires.*”³⁷ Tal afirmación no solo pone en entredicho o contradice el supuesto carácter abúlico y poco estratégico que el propio Ducoudray Holstein remarca y que Marx asume como verídico, sino que en ningún momento de su texto Marx reconoce elemento positivo alguno en la figura o en la gestión estratégica o logística de Bolívar, cosa que el propio Ducoudray Holstein incluso muy a pesar de su marcada descalificación, puntualmente llegó a reconocer. Marx en tal sentido resulta todavía más irascible con Bolívar que la fuente misma.

No es de extrañar que el editor del *New York Daily Tribune* solicitase las fuentes a Marx y que le advirtiese de su tono partidista o parcializado, pues en la propia colección de la *New American Cyclopaedia* editada por el propio Charles Anderson Dana, cuando en otras ocasiones se hace referencia a Bolívar o a otras figuras de las gestas de independencia en América Latina, tanto el tono enciclopédico como el contenido mismo procura atenerse a los hechos, difiriendo sustancialmente del tono que Marx hizo valer. Contrastar la perspectiva de Marx con la de otros textos publicados en la misma enciclopedia en los que se hace referencia directa a Bolívar y a las gestas independentistas latinoamericanas, permite situar a Marx y advertir cuán prejuiciado y poco enciclopédico resultó su tratamiento de la cuestión latinoamericana. Es el caso de cuando en el tomo XV de la propia edición de la *New American Cyclopaedia* se trata la figura de Sucre y a colación de la misma se hace referencia a Bolívar, afirmándose que,

³⁷ En Ducoudray Holstein. *Histoire de Bolivar...*, *Op. Cit.*, p. 209. Referimos la cita en francés por haber sido la que Marx leyó en su momento.

“Bolivar soon after took the command of the liberating army in person, but after the battle of Junin relinquished it to Sucre”. También se afirma que “In 1826 a new congress assembled to receive the constitution prepared by Bolivar”, y más adelante se nomina que “The revolution in Peru in 1827, which overthrew the government of Bolivar...”³⁸ Las tres nominaciones, tal y como en su momento especificaremos, difieren radicalmente de las que dio Marx en la propia enciclopedia. Entre estas nominaciones y las que realiza Marx se advierte un notable contraste en cuanto a que a.) Bolívar comandaba en persona su ejército, Marx lo atribuyó siempre a terceras personas; b.) La constitución presentada al congreso de 1826 había sido directamente preparada por Bolívar, Marx lo atribuyó a una inducción externa. En cuanto a este punto además, Marx tuvo a su disposición el texto de la constitución misma, tanto y c.) Se hace referencia al gobierno de Bolívar, en tanto Marx se refiere en términos de dictadura de un militar con ínfulas de emperador.

En cuanto a la segunda fuente referencial dada por Marx, a diferencia de Ducoudray Holstein el coronel Gustavus Mathias Hippisley tuvo una participación importante en el campo de batalla al frente de lo que se llamó primer Regimiento de Húsares de Venezuela, y efectivamente detentaba el grado que decía tener. Sin embargo, Hippisley también estuvo en conflicto directo con Bolívar en cuanto al grado militar que tenía y al reclamo de un ascenso que Bolívar nunca llegó a concederle. Reiteradamente Hippisley solicitó ser ascendido a un grado superior, y todas las veces Bolívar denegó tal ascenso³⁹. La dimisión de Hippisley del ejército comandado por Bolívar se produjo, entre otras cosas, en el marco de este desacuerdo. De modo que muy probablemente el testimonio del coronel Hippisley estaría marcado por la rencilla personal. En la correspondencia oficial entre Hippisley y Bolívar se advierte que aunque el redactado es siempre formal y de obligada subordinación al mando superior, el tono fue escaladamente haciéndose tenso entre ambos⁴⁰.

³⁸ Véase George Ripley; Charles A. Dana (Eds.) *The New American Cyclopaedia*. D. Appleton and Company. New York. 1858. Vol. XV., p. 153.

³⁹ Véase Documento 2866, oficio de Bolívar para el coronel Gustavus Mathias Hippisley. Angostura, 19 de junio de 1818. Copia en *Lecturas Dominicales de El tiempo*, Bogotá, 12 d febrero de 1950. Todo indica que los reclamos de Hippisley se produjeron en virtud de una promesa hecha en Londres por un comisionado del gobierno de Bolívar al momento de ser reclutado para el ejército independentista.

⁴⁰ “... se haya Ud. desengañado del error a que dio lugar la mala inteligencia o interpretación equivocada de mi nota... para poder librar el pasaporte que Ud., exige... y se habrían ahorrado los disgustos que manifiesta Ud., haber sufrido.” *Ibidem*. La mayor tensión se aprecia en el Oficio firmado por Bolívar en Angostura el 19 de junio de 1818, en el cual Bolívar directamente increpa a Hippisley. “... puede Ud., conocer muy bien el servicio inglés en el cual no sé si basta una simple dimisión verbal para salir del

Consideramos que el conflicto entre Hippisley y Bolívar, así como el eco del mismo en Marx, pudiera leerse también como la confrontación entre los intereses de dos perspectivas geopolíticamente muy diferenciadas. De un lado la independentista latinoamericana cuyo objetivo último implicaba, entre otras muchas cosas, la demarcación de competencias diferenciadas y desmarcadas de las de Europa, y del otro las inercias marcadas y atendidas a la institucionalidad europea remanente entonces. Tal contraste en el campo de la institucionalidad militar se advierte en el Oficio de Bolívar a Hippisley firmado en Angostura el 19 de junio de 1818⁴¹, donde la institucionalidad militar insurgente latinoamericana no acata ni admite subordinación alguna a las inercias que podría haber marcado la institucionalidad militar británica de la cual había formado parte el propio Hippisley.

El conflicto entre Hippisley y Bolívar fue de conocimiento público, y Marx mismo tuvo en sus manos el texto donde se documentaba el mismo en el *Appendix* de la propia obra que Marx cita. En el referido apéndice se incluyen varios documentos que testifican el conflicto de intereses entre la representación de Bolívar y Hippisley⁴². Marx por tanto tuvo la posibilidad de constatar que su fuente estaba marcada por la rencilla personal. Incluso en el caso de que Marx no lo haya consultado o haya pasado de largo, el tono del testimonio de Hippisley resulta con toda evidencia muy parcializado. Hay algo que no cuadra en el conjunto de la versión que Hippisley da de los hechos, y es que su denigración personal de Bolívar fundada en remarcar desvirtudes y antivalores, demarca una lógica maniquea muy endeble que no explica el lugar que objetivamente Bolívar habría ocupado al frente de aquella guerra que culminó victoriosa para el bando independentista.

Lo relevante no es que tal diferendo existiese, sino que Marx tomó como propia la implacable y extendida descripción subjetiva que realiza Hippisley de la persona de Bolívar⁴³, a la misma vez que obvió otros elementos concretos de la narrativa de los

servicio; debe saber Ud., que entre nosotros no es así, y si Ud., no lo sabe, debe aprenderlo. El Mayor Hippisley al servicio de Su Majestad Británica no tiene ninguna intervención aquí con los asuntos del Coronel de Venezuela Hippisley que es a quien yo conozco y con quien tengo que tratar.” Documento 2871, Oficio de Bolívar En Archivo del Libertador, vol. 25, folios 22-22 v.

⁴¹ Véase el segundo oficio citado en la nota anterior.

⁴² Véase extracto de la carta de Luis López Méndez “Letter to the Editor of The Morning Chronicle” fechada el 15 de enero de 1819, y la respuesta a la misma a cargo del propio Hippisley, “The answer to the editor of The Courier” fechada en enero 21 de 1819. En Gustavus Hippisley. *A narrative of the expedition to the rivers Orinoco and Apure in South America*. John Murray, London, 1819. Appendix., pp- 647-650, y pp. 651-653 respectivamente.

⁴³ Véase Gustavus Hippisley., *Op. Cit.*, pp. 461-465.

hechos contenida en la versión de Hippisley. De Hippisley parece haber asumido por ejemplo, la suposición de que Bolívar pretendiese ser el Napoleón Bonaparte de América, lo cual vendría a ser una transcripción literal de la afirmación que realiza Hippisley en la página 464 de sus memorias al afirmar de Bolívar que: “He aspires to be a second Bonaparte in South America.”⁴⁴ Hippisley no basa su afirmación en una documentación concreta sino en su propia opinión subjetiva.

La posición del buen liberal que encarna el sentido del bien y de lo justo que se advierte en Ducoudray Holstein, tiene también su expresión en Gustavus Hippisley. Así, en el prefacio de las memorias del coronel Hippisley tal contraste resulta todavía más claro al afirmarse que: “the author has been guided by a sense of truth and justice alone”, a la misma vez que se hace referencia a “the insurgent leaders” refiriéndose a ellos en términos de “The barbarities in wich some of them indulged were incredible”.⁴⁵ Independientemente de las atrocidades de la guerra, resulta evidente la pretensión de contraponer el referido sentido del bien y la justicia a la usanza liberal clásica, con lo que es presentado como su antítesis: la moral insurgente en América Latina.

En cuanto a la tercera fuente que analizamos, la segunda que Marx refiere, Marx comete un error al referenciarla: “*Memoirs of Gen. John Miller (in the service of the Republic of Peru)*”. Tal error consiste en que John Miller no fue el general del ejército de la República del Perú, sino el hermano del mismo. John Miller escribió las memorias pero fue su hermano William Miller, o Guillermo Miller como también se documenta su nombre, el que fue general de aquel ejército⁴⁶. Este es un detalle que queda muy claro justo en las primeras líneas de la introducción del libro: “I have compiled the following work chiefly from the private letters, journals, and recollections of my brothers, General Miller, who has been upwards of ten years in the service of South America.”⁴⁷ Scaron advierte cierto problema de autoría en las memorias de Miller, en las cuales en ciertas ocasiones no queda claro si fue el propio general William Miller o su hermano John

⁴⁴ *Ibidem.*, p. 464.

⁴⁵ *Ibidem.*, p. vi.

⁴⁶ Independientemente de las motivaciones personales o la perspectiva ideológica o probritánica que pueda haber tenido el general Miller en su participación en las contiendas en Suramérica, en las memorias del mismo se hace reconocimiento y se expresa con admiración sobre la efectividad de las fuerzas insurgentes suramericanas entre ellos montoneros, gauchos o guasos, en contraste con los ejércitos europeos. También Scaron llama la atención sobre ello. Véase Pedro Scaron., *Op. Cit.*, pp. 107-108.

⁴⁷ En John Miller. *Memoirs of general Miller: In the Service of the Republic of Peru*. London, 1828, p. III. En la segunda edición de 1829 en la página XXXI se puede leer la misma especificación, de modo que sea cual sea la edición consultada por Marx, tuvo a su disposición el referido detalle.

Miller quien incorpora ciertos elementos descriptivos⁴⁸. En cualquier caso, lo relevante de que Marx haya cometido el referido error al citar la fuente, es que ello evidencia que Marx no asumió con rigor el contenido de la fuente que cita, justamente la mejor y más documentada de las tres.

El tono de las memorias de Miller, además, contrasta con el de las dos fuentes anteriormente comentadas. El general Miller, a diferencia de Ducoudray Holstein y de Hippisley, apuesta por una narrativa de los hechos mucho más consecuente con la complejidad del fenómeno independentista. Unido a ello, de los tres fue quien mayor participación y relevancia tuvo en la guerra comandada por Bolívar. El objetivo de sus memorias, según se especifica en su presentación, sería “to point in true colours the merits, the valor, the constancy, and the natural benevolence, of the Peruvian, Chileno, and Argentine peasantry and soldiers”⁴⁹ Si bien hay un reconocimiento explícito de las mencionadas virtudes, hacerlo en “true colors” implica apostar por una visión lo más objetiva posible de la complejidad de las partes implicadas en la guerra. A diferencia de Ducoudray Holstein y Hippisley, Miller no parte de una posición autoerigida como juicio moral del bien, sino que asume como principio la complejidad de la contienda dentro de la cual no todo sería blanco o negro. Miller continúa afirmando que tales valores o buenas cualidades advertidas en los campesinos y soldados se evidenciarían muy a pesar de “many vices resulting from Spanish contagion and misrule.”⁵⁰ Marx sin embargo, en ningún momento de su texto llega a considerar con seriedad ni a reconocer explícitamente los valores a los que hace mención y ejemplifica a lo largo del libro Miller, como tampoco llega a considerar la incidencia que en el bando independentista habrían podido o no tener los vicios resultantes del “desgobierno” colonial al que Miller también se refiere.

Dentro de las múltiples menciones que hace Miller de Bolívar, en ninguna de ellas el tono es ni despectivo ni apologético. En su descripción de la persona de Bolívar, muy por el contrario de lo que hacen Ducoudray Holstein y Hippisley, Miller reconoce las virtudes y defectos de un hombre en el marco de la complejidad de la guerra. Se refiere a Bolívar como a una persona culta, con una mente muy activa, que cuando no está ocupado, está siempre leyendo, dictando cartas o conversando. También afirma que Bolívar era un escritor impresionante [He is an *impressive* writer], lo cual se ciertamente

⁴⁸ Véase Pedro Scaron., *Op. Cit.*, p. 106.

⁴⁹ John Miller. *Op. Cit.*, Vol. I. pp. iv-v de la primera edición, y pp. xxxii-xxxiii de la segunda edición.

⁵⁰ *Ibidem*.

se confirma en los registros documentales de los archivos del libertador en los cuales se reúnen miles de páginas dictadas o escritas por Bolívar durante el ejercicio de sus funciones al frente del ejército, en varios idiomas además. Al mismo tiempo Miller advierte cierta grandilocuencia en el estilo de Bolívar [but his style is vitiated by an affectation of grandeur]⁵¹. Se refiere también a Bolívar como una persona austera, de buenos gustos y modales educados, incluso gustoso del vals aunque no muy bailarín⁵². Miller pretende que su caracterización sea en “true colors” y no en blanco y negro, y así entre otras cosas afirma que Bolívar era “Disinterested in the extreme with regards to the pecuniary affairs, he is insatiable covetous of fame”⁵³.

Más allá de lo anecdótico, la narrativa concreta de los hechos desarrollada por Miller a lo largo de los dos tomos de su libro, parece ser coherente con la caracterización que hace de Bolívar. Ducoudray Holstein y Hippisley sin embargo, insisten solo, y exageran además los componentes negativos de su caracterización sin reconocer virtud alguna,

De las tres fuentes, sin embargo, en cuanto a la caracterización personal de Bolívar, Marx priorizó la opinión despectiva de Ducoudray Holstein y Hippisley, ambos detractores en conflicto con Bolívar con una narrativa muy tendenciosa de los hechos. Como bien coinciden Aricó y Scaron, la inclinación de Marx por los juicios de dos enemigos declarados de Bolívar, y no por una fuente más equilibrada como la de Miller, evidencia que sus juicios en cuanto a lo latinoamericano era previa y no posterior a la lectura de tales fuentes. Escogiendo de manera arbitraria argumentos y datos que lo que hacen es avalar su posición, muy contrario a lo que habría de esperarse de su método materialista histórico⁵⁴. La sensatez de un lector desprejuiciado habría concedido mayor crédito a Miller que a los otros dos autores. Marx, sin embargo, desecha el testimonio de Miller, el más imparcial de todos, y asume como propio el de Ducoudray Holstein y Hippisley. No solo no tomó en cuenta el documentado criterio de Miller, sino que dio crédito al sentido contrario.

En el *Appendix* del General Miller se incluyen documentos por medio de los cuales Marx podría haber leído de primera mano el pensamiento de Bolívar, o a través de los cuales podría haber valorado tal pensamiento y su accionar. No sabemos cuál de las dos ediciones consultó Marx, no obstante tanto en la primera como de manera incrementada

⁵¹ John Miller. *Op. Cit.*, Vol. II., p.292.

⁵² *Ibidem.*

⁵³ *Ibidem.*, p.293.

⁵⁴ Véase Aricó, *Op. Cit.*, p. 164.

en la segunda se anexan documentos históricos que habrían conferido mayor objetividad al análisis de Marx. Tomando como referencia la primera edición, se hallan por ejemplo, la carta al congreso constituyente de Bolivia firmada por Bolívar el 25 de mayo de 1926⁵⁵, así como el proyecto de Constitución de la República de Bolivia firmado también por Bolívar⁵⁶. Ambos documentos evidencian la complejidad del fenómeno constituyente y republicano en la naciente república liberada bajo el mando de Bolívar, la regulación y limitación de los mandos y la partición de poderes. Si bien Bolívar se refiere siempre con admiración a Napoleón Bonaparte, dista de querer reproducir el fenómeno napoleónico en América. Marx no los tuvo en cuenta y derivó su análisis en un alegato denigratorio simplista y simplificador poco o nada fundamentado.

Hemos hallado que Marx tomó o prácticamente copió en algunos casos literalmente de Ducoudray Holstein y Hippisley, pero en otros ex profesamente matizó las referencias dando un giro semántico que le llevó a afirmar o a inducir lo que en la fuente misma consultada hemos comprobado que no aparece, y en otros directamente obvió o no tuvo en cuenta la objetividad de ciertas referencias hechas por Miller o incluso reconocidas por Ducoudray Holstein y Hippisley. En los apartados siguientes pormenorizaremos en cada caso según corresponda.

Teniendo en cuenta todo ello, consideramos que innegable Marx hace un uso muy funcional, prejuiciado y tendencioso de las fuentes consultadas, de las cuales se vale básicamente para tributar a su objetivo de desacreditar a Bolívar y a los procesos independentistas latinoamericanos. Lo relevante de ello además, es que desacreditar moralmente la máxima y más visible y connotada figura del ejército independentista latinoamericano, implicaba desacreditar al independentismo latinoamericano mismo. Consideramos que el uso hecho por Marx de sus fuentes, su contraste con las fuentes mismas, y su contextualización en el conjunto de la obra de Marx, evidencia que la perspectiva de Marx sobre Bolívar y sobre América Latina se articula e integra orgánicamente como parte de su visión de la emancipación humana en general y de la emancipación americana en particular.

⁵⁵ Véase en Miller, *Op. Cit.*, primera edición, Appendix K, pp. 404-416.

⁵⁶ *Ibidem.*, pp. 416- 439.

5.3.2. Estrategia e iniciativa independentista latinoamericana según Marx

Una de los elementos más significativos del texto sobre Bolívar que permiten precisar la posición asumida por Marx en cuanto a los procesos independentistas latinoamericanos es el tratamiento que Marx da en el mismo a cuestiones que directamente competen al campo de lo militar. Resulta extraño, pero también en este ámbito Marx dictamina y emite juicios de valor sobre cuestiones concernientes tanto a la estrategia insurgente seguida en la guerra, como a la logística desplegada por el ejército comandado por Bolívar. En relación a ello, Marx sentencia y realiza objeciones presentadas como definitivas sobre algunos acontecimientos asociados a la comandancia del ejército que habrían tenido incidencia en el desarrollo de la guerra en relación a la cual su punto de mira crítico es precisamente la figura de Simón Bolívar.

Tras una breve introducción biográfica de los primeros años de la vida de Bolívar, Marx lo sitúa en su entrada a la contienda independentista afirmando que:

“...en setiembre de 1811 el general Miranda, por entonces comandante en jefe de las fuerzas insurrectas de mar y tierra, lo persuadió de que aceptara el rango de teniente coronel en el estado mayor y el mando de Puerto Cabello, la principal plaza fuerte de Venezuela.”⁵⁷

Tal mención, constituye prácticamente una reproducción literal de la que realiza Ducoudray Holstein en su libro de memorias⁵⁸, pero en ella hay un enfoque que se reiterará a lo largo de todo el artículo que opera en la base de la argumentación de Marx. Y es la extraordinaria simplificación desde la que Marx siempre presenta a Bolívar, o bien en la condición pasiva de ser persuadido o inducido por terceras personas; o tal y como se verá a continuación en el caso de obrar por iniciativa propia, tal iniciativa será juzgada por Marx como desacertada o con efectos negativos, en ocasiones nefastos para el bando independentista.

A continuación de la referencia inicial anterior, Marx realiza una interpretación de los acontecimientos que condujeron a la pérdida independentista de Puerto Cabello en 1812, la cual resulta errática, ingenua y prejuiciada. Lo maniqueo de su razonamiento en tal sentido resulta insostenible toda vez que no considera algunos factores determinantes que marcaron la complejidad del hecho, incluso aun cuando en las fuentes consultadas sí que se mencionan. De modo simplista Marx afirma que:

“Cuando los prisioneros de guerra españoles, que Miranda enviaba regularmente a Puerto Cabello para mantenerlos encerrados en la ciudadela, lograron atacar por sorpresa la guardia y la dominaron, apoderándose de la ciudadela, Bolívar, aunque los españoles estaban desarmados, mientras que él disponía de una fuerte guarnición y de un gran arsenal,

⁵⁷ En Pedro Scaron. *Op. Cit.*, pp. 76-77.

⁵⁸ Ducoudray Holstein. *Op. Cit.*, p. 28.

se embarcó precipitadamente por la noche con ocho de sus oficiales, sin poner al tanto de lo ocurría ni a sus propias tropas, arribó al amanecer a Guaira y se retiró a su hacienda de San Mateo.”⁵⁹

Lo que deriva de tal narrativa es que la actitud supuestamente incompetente de un jefe que Marx en línea con Ducoudray Holstein y Hippisley considera cobarde y corto de miras estratégicas, habría condicionado el retroceso independentista y el retorno del sometimiento al poder español dando al traste con el fracaso de la primera república de Venezuela.

Según Marx:

“Este acontecimiento inclinó la balanza a favor de España y forzó a Miranda a suscribir, el 26 de julio de 1812, por encargo del congreso, el tratado de La Victoria, que sometió nuevamente a Venezuela al dominio español.”⁶⁰

Lo afirmado por Marx sigue siendo prácticamente una copia literal de lo narrado por Ducoudray Holstein⁶¹, con la diferencia de que Ducoudray Holstein en diversos momentos de su obra hace referencia al terremoto de 1812 y al impacto devastador del mismo. Es cierto que Ducoudray Holstein en el breve fragmento que Marx tomó al pie de la letra para referirse a la pérdida de Puerto Cabello no establece una relación directa entre la pérdida de tal plaza y el evento telúrico, pero Ducoudray Holstein sí que lo menciona, y en otras ocasiones sí que advierte explícitamente sobre el impacto del mismo para el bando republicano. En todo caso, lo que habría de resultar extraño es que directamente no lo relacionase al tratar específicamente la pérdida de Puerto Cabello. Lo relevante es que Marx tampoco consideró ni la mención puntual ni esas otras menciones muy claras realizadas por el propio Ducoudray Holstein en cuanto al impacto del terremoto de 1812 en el desenlace de la primera república de Venezuela⁶².

⁵⁹ En Pedro Scaron. *Op. Cit.*, p. 77.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ Véase Ducoudray Holstein, *Op. Cit.* pp. 28-29.

⁶² En la propia introducción de su obra, Ducoudray Holstein reconoce explícitamente el impacto del terremoto de 1812, afirmando que: “Congress was in a prosperous state, when the dreadful earthquake, together with the loss of Porto Cabello, and the capitulation of Vittoria, between general Miranda and Monteverde, ruined the government, and destroyed the congress and republic of Venezuela, (July 1812.) The country was left to anarchy, and subjected to the power of the sword.” En Ducoudray Holstein., *Op. Cit.*, p. 12. También en el resumen por capítulos presentado en las primeras páginas del libro, se reconoce que: “Bolivar was named eight months before the earthquake, governor of the fortress of Porto Cabello”, (En *Op. cit.*, p. 6). También al inicio del capítulo quinto del libro especifica que: “Public confidence was destroyed; the paper money of the republic, which, before the earthquake, had depreciated, was now reduced to nothing ; and the situation of congress became extremely difficult and perplexing; not less so than when, some time afterwards, Miranda received the news that Porto Cabello had fallen into the hands of the Spaniards.” (En *Op. cit.*, p. 27). Otra mención explícita en la que Ducoudray Holstein establece relación entre el referido terremoto y el desarrollo de la guerra es cuando afirma que: “The earthquake, the weakness of the captain-general Millares, and the treaty with Miranda, in a short time rendered the midshipman Domingo Monteverde, master of a beautiful province, general-in-chief of an army, and

El punto está en el terremoto del 26 de marzo de 1812, y su posterior réplica el 4 de abril, destrozó las principales ciudades y plazas militares dominadas por el bando republicano, incluida Caracas, La Guaria, Mérida, San Felipe, Barquisimeto, etc., además de los puestos republicanos de la costa como Puerto Cabello donde precisamente se encontraba Bolívar. El impacto material del seísmo implicó la destrucción total o el serio deterioro de edificaciones, cuarteles, etc., impactando la logística rebelde, incluida la propia sede donde se encontraba Bolívar. El hecho mismo de haber afectado sobre todo las posiciones republicanas, y el haberse producido en jueves santo, alentó la idea de que se trataba de un castigo divino por el levantamiento contra la corona de Fernando VII. La documentación periodística e histórica de la época da cuenta suficiente de ello⁶³. Tal hecho favoreció la ofensiva realista de reconquista encabezada por Domingo de Monteverde que condicionó la capitulación rebelde de la primera república de Venezuela, todo lo cual Marx erróneamente la explica como consecuencia exclusiva del abandono de una única persona, Bolívar.

La perspectiva presentada por Miller resulta más concreta y ajustada a la complejidad de los hechos. Miller reconoce la debilidad del gobierno revolucionario para organizar con eficiencia las fuerzas militares, así como la desunión en el bando independentista. Unido a ello menciona también el impacto del terremoto de 1812 y la subsiguiente invasión de las fuerzas españolas [“the dreadful earthquake of 1812, and the subsequent invasión by the Spanish force under General Monteverde”]⁶⁴, todo lo cual para ese momento en términos del propio Miller, “precluded all possibility of success”, o sea, excluyó al bando independentista de toda posibilidad de mantener la segunda república en tales condiciones. Marx tuvo acceso a tal referencia, sin embargo no la tomó en cuenta y optó por la parte más subjetiva de la versión de Ducoudray Holstein.

La descalificación que Marx realiza de Bolívar implicó también poner en duda la veracidad de ciertos hechos que determinaron decisiones y documentos importantes, llegando directamente a afirmar que los mismos habrían sido no otra cosa que una invención oportunista de Bolívar. Es lo que hace en relación a los hechos que condicionaron la carta de Jamaica de 1815. A criterio de Marx habría sido:

sovereign arbiter of about a million of souls.” (En *Op. Cit.*, p. 32.). En esta última mención además se advierte cierto tono de simpatía y/o admiración por la figura de Monteverde, bando enemigo de Bolívar.

⁶³ Véase referencias en Caracciolo Parra-Perez. *Historia de la primera república de Venezuela*. Fundación Biblioteca Ayacucho. Caracas. 1992., p. 426.

⁶⁴ Miller. *Op. Cit.*, Volume II, p. 277.

“(…) una proclama, en la que Bolívar se presentaba como la víctima de alguna fracción o enemigo secreto y defendía su fuga ante los españoles como si se tratara una renuncia al mando, efectuada en aras de la paz pública”⁶⁵.

En tal criterio se hace evidente que Marx no reconoce que las conspiraciones en contra de Bolívar hayan sido reales, sino el mero resultado de la imaginación o una simple argucia inventada por el propio Bolívar. En tal sentido Marx no da credibilidad el propio texto escrito por Bolívar, a cuyo contenido tuvo acceso⁶⁶; sino que reproduce una especulación argüida por Ducoudray Holstein en la que este último afirma que, “But far from this, Bolivar embarked for Jamaica, where, where he was very safe, and distant from danger! Nobody had *forced* him to give up the command of his army...”⁶⁷

En cuanto a tal hecho Marx prioriza nuevamente el criterio subjetivo, sin mayores evidencias referenciadas por Ducoudray Holstein, a la misma vez que no toma en consideración o directamente desestima otros criterios más concretos en cuanto al hecho mismo. En tal sentido en las memorias del general Miller se hace referencia a “the intended assassination of General Bolivar” y se afirma que “At Kingston, Bolívar narrowly escaped assassination”⁶⁸. Para ilustrar que Bolívar se libró por poco de tal intento de asesinato, se refiere que debido a la casual circunstancia de haber cambiado de apartamento, el agresor terminó apuñaleando el corazón de otra persona en lugar de Bolívar pensando que era Bolívar la víctima. De modo que la permanencia de Bolívar en Kingston implicaba un peligro real para su vida. Marx, sin embargo, continuó priorizando ex profesamente la especulación de Ducoudray Holstein.

El tratamiento dado por Marx a las cifras reportadas en algunos momentos de la guerra también resulta muy ilustrativo de su perspectiva de los hechos, pues en base a ello Marx sostiene algunos de sus juicios de valor en cuanto a Bolívar y a las fuerzas independentistas en general. En tal sentido por ejemplo, refiriéndose al desarrollo de los acontecimientos de la guerra a mediados de 1818, Marx afirma que:

“Para hacer frente a 4000 españoles, que Morillo aún no había podido concentrar, disponía Bolívar de más de 9000 hombres, bien armados y equipados, abundantemente provistos con todo lo necesario para la guerra. No obstante, a fines de mayo de 1818 Bolívar había perdido unas doce batallas y todas las provincias situadas al norte del Orinoco”⁶⁹.

⁶⁵ Scaron, *Op. Cit.*, p. 82.

⁶⁶ Véase por ejemplo en la más citada de sus fuentes, Ducoudray Holstein., pp. 98-99.

⁶⁷ Ducoudray Holstein., p. 99.

⁶⁸ Miller, Volume II., p. 282.

⁶⁹ En Pedro Scaron. *Op. Cit.*, p. 85.

A tal panorama, inexacto por demás pues en 1818 la correlación de fuerzas no era tal y como Ducoudray Holstein afirma en este momento⁷⁰, Marx incorpora un matiz que juzga de “ineptitud” las fuerzas independentistas sin tener en cuenta que en las propias fuentes que toma para su referencia, Miller y Hippisley por ejemplo e incluso Ducoudray Holstein el más iracundo de todos ellos, en múltiples ocasiones reconocen la complejidad en el terreno para las fuerzas de ambos bandos. En la propia página de donde Marx prácticamente copia la anterior referencia de Ducoudray Holstein, se explicitan las malas condiciones de algunas porciones de aquel ejército independentista, en especial del componente extranjero al que Marx le concedería un rol protagónico de mayor relevancia que al propio componente nativo o criollo⁷¹.

Marx, sin embargo traza una correlación lineal en base a datos no confirmados ni tampoco exactos, emitiendo juicios que aunque basados en sus fuentes no aparecen expresados de ese modo en las fuentes consultadas. Al referirse a la correlación de fuerzas que habría habido a mediados de 1819 por ejemplo, Marx afirma que:

“Bolívar debía hacer frente a un enemigo privado de toda clase de recursos, cuyos efectivos se reducían a 4.500 hombres, las dos terceras partes de los cuales, además, eran nativos y mal podían, por ende, inspirar confianza a los españoles.”⁷²

Para el cómputo de tales cifras Marx también debió tomar la referencia a partir del texto de Ducoudray Holstein, donde lo citado por Marx es prácticamente una transcripción de la mencionada fuente en la que se afirma que:

“The patriots had again, in Venezuela, a force of about 9000 men (...). Everyone was now again certain that the Spaniards, who had not above 4500 men, and of those, two thirds natives, would at last be driven forever out of the territory of Venezuela.”⁷³

La referencia de Miller que también tuvo Marx a su disposición en cuanto a la correlación numérica de fuerzas en tales fechas, es connotadamente diferente a la que maneja Ducoudray Holstein. Refiriéndose a este momento de la guerra, Miller afirma que, “With four or five thousand men, the supreme chief opened the campaign against Morillo, who had six or seven thousand.”⁷⁴ De modo que a juzgar por Miller no solo habría existido cierta paridad numérica en ese momento, sino que las fuerzas de Morillo

⁷⁰ En la propia nota crítica de Scaron se señala que “La relación de fuerzas no era ésa en mayo de 1818: Morillo contaba con 8 ó 9*000 hombres según las estimaciones más bajas, con 15,000 conforme a las más altas, y Bolívar con unos 6.000”. En *Ibidem.*, Nota 35, p. 113.

⁷¹ Véase por ejemplo cuando Ducoudray Holstein afirma que, “Many hundred of these foreigners were worn down in this march by heat, fatigue, and want of food. These were neither carried on, nor left provided for, and, of course, perished miserably.” En Ducoudray Holstein, *Op. Cit.*, p. 251.

⁷² En Pedro Scaron. *Op. Cit.*, p. 87.

⁷³ Ducoudray Holstein, p. 251.

⁷⁴ Miller, Volume II., p. 325.

habrían sido superiores en número, no siendo además estas últimas de cuatro mil quinientos sino de seis o siete mil hombres. Lo relevante en este punto no es la precisión del dato histórico, que por demás podría ser inexacto, sino que de entre las dos fuentes Marx optó por la referencia que situaba al bando independentista en una tesitura favorable y en situación de supuesta superioridad numérica, lo cual ante la eventual derrota independentista sería tomado por Marx como evidencia de ineptitud.

El dato sobre la correlación numérica de fuerzas es empleado por Marx como criterio para fundamentar uno de sus juicios de valor en cuanto a la estrategia miliar de Bolívar. Y en relación a aquellos fracasos independentistas, Marx directamente dictamina sobre una cuestión propia de la logística militar y su estrategia en el terreno, llegando categóricamente a afirmar en cuanto a Bolívar que: “Como dispersaba sus fuerzas, numéricamente superiores, éstas siempre eran batidas por separado”⁷⁵. Aún cuando pudiera haber sido así, Marx no tiene en cuenta que en una guerra irregular como el caso que trataba, habría sido logísticamente imposible y estratégicamente inviable, desplazar por territorios geográficamente escarpados o difíciles de transitar entre el asedio del ejército realista, una masa compacta de 9000 personas para la batalla frontal. El avance diseminado e irregular por fracciones obedecía a las necesidades impuestas por el propio terreno así como a la correlación de fuerzas a lo largo de aquel territorio, y no a la idea que Marx podría haberse hecho desde una lógica distante y ajena pensada probablemente desde el sentido común de las grandes explanadas europeas donde por siglos se habían desarrollado enfrentamientos frontales entre bandos en guerra.

Resulta relevante además que Ducoudray Holstein realiza una narrativa que, aun siendo detractora de Bolívar, considera algunos elementos propios de la complejidad de los hechos, tal y como en el caso comentado lo fue la noticia del avance de las fuerzas de Arismendy⁷⁶ y el efecto que ello podría haber tenido en la decisión de Bolívar. En este punto Ducoudray Holstein especula sobre las emociones, sentimientos o pretensiones de Bolívar sin presentar mayor evidencia que su propio criterio subjetivo; pero lo relevante en tal sentido es que Marx va más allá del propio Ducoudray Holstein y directamente atribuye a Bolívar la predeterminación de cuántos años más habría de durar la guerra.

Marx afirma que, “Si Bolívar hubiese avanzado con resolución, sus solas tropas europeas habrían bastado para aniquilar a los españoles. Pero prefirió prolongar la

⁷⁵ Scaron, *Op. Cit.*, p. 85.

⁷⁶ Véase Ducoudray Holstein, *Op. Cit.*, p. 252.

guerra cinco años más.”⁷⁷ Y en tal sentido el contraste entre el original en inglés escrito por Marx y la fuente exacta que Marx tomó en Ducoudray Holstein también resulta muy significativo.

En las memorias de Ducoudray Holstein se afirma que:

“Instead of attacking the enemy with his 3000 well disciplined European troops, which were dreaded by the Spaniards on the Main, he suffered himself to be overcome with the news of Arismendy's advancement; and in consequence of it, at last, took a resolution, the result of which was that the war was protracted for five years, and the lives of thousands sacrificed to his love of power.”⁷⁸

Más allá de la simpleza del argumento de Ducoudray Holstein, en su narrativa queda claro que la decisión de Bolívar habría sido consecuencia de algo [in consequence of it], y en función de ello, finalmente Bolívar habría tomado una decisión [at last, took a resolution], pero en ningún momento la decisión en sí misma habría sido directamente la de prolongar cinco años la guerra. Sino que el hecho de que la guerra se prolongase otros cinco años habría sido el resultado de [the result of] diversas circunstancias, incluida según Ducoudray Holstein la decisión de Bolívar de retirarse a Angostura y no presentarle combate a las fuerzas españolas en aquel momento. Marx sin embargo, directamente afirma que la decisión de Bolívar fue prolongar la guerra cinco años [“but he preferred protracting the war for 5 years longer.”⁷⁹]

De suyo resulta evidente que el hecho de que la guerra se prolongase otros cinco años no podría corresponder a una decisión prefijada. En este caso, y sin fundamento lógico sostenible pues no sería posible en una guerra de tales dimensiones predeterminedar la duración ni el curso de sus acontecimientos. Marx sin embargo atribuye a Bolívar el peso de una decisión que por demás resulta improbable y fuera del sentido común, y que tampoco Ducoudray Holstein directamente le habría atribuido a Bolívar.

En la continuidad de su análisis, Marx se refiere a un momento extremadamente crítico en el desarrollo de la contienda independentista. En palabras de Marx, “una defección seguía la otra, y todo parecía encaminarse a un descalabro total”⁸⁰, hasta que la misma daría un giro gracias a que “una conjunción de sucesos afortunados modificó nuevamente el curso de las cosas”⁸¹. Marx menciona cuatro sucesos. En primer lugar el encuentro de Bolívar con Santander, a partir del cual este último organizaría la invasión

⁷⁷ Pedro Scaron. *Op. Cit.*, p. 87.

⁷⁸ Ducoudray Holstein, *Op. Cit.*, p. 352.

⁷⁹ *The New American Cyclopedia*, Charles Dana Ed. NY. 1858. Volume III., p. 444.

⁸⁰ Pedro Scaron. *Op. Cit.*, p. 85.

⁸¹ *Ibidem.*, pp. 85-86.

a Nueva Granada. En segundo lugar, que en el ínterin, “llegó de Inglaterra una fuerte ayuda bajo la forma de hombres, buques y municiones, y oficiales ingleses, franceses, alemanes y polacos afluyeron de todas partes a Angostura.” En tercer lugar, que el doctor Juan German Roscio “consternado por la estrella declinante de la revolución sudamericana, hizo su entrada en escena, logró el valimiento de Bolívar y lo indujo a convocar, para el 15 de febrero de 1819, un congreso nacional...”, el cual tendría un impacto considerable en la reorganización de las fuerzas independentistas. Seguidamente a ello Marx añade un cuarto elemento, dado en que a Bolívar los “oficiales extranjeros le aconsejaron diera a entender un ataque contra Caracas para liberar a Venezuela del yugo español...”⁸². Cada uno de los cuatro elementos que Marx menciona en este caso, son presentados como hechos casuales propios de la fortuna, y no como parte de una estrategia concebida por Bolívar o en la cual se articulaba Bolívar.

En el primer caso, Marx considera que la invasión a Nueva Granada habría sucedido sin que Bolívar tuviera ninguna incidencia estratégica en su encuentro con Santander. En el segundo parece presentar la llegada de la legión de oficiales europeos como un acto de solidaridad o altruismo autónomo de aquel grupo, sin tener en cuenta que la contratación de los servicios de tales fuerzas para enrolarse en la guerra de independencia en América Latina formó parte de una estrategia de refuerzo pensada desde el propio mando independentista consciente de sus limitaciones para enfrentar un ejército regular como el español. Ante tal carencia el mando independentista halló una alternativa en la contratación de aquellas fuerzas recién desmovilizadas en Inglaterra para sumar un contingente de hombres con experiencia profesional en otras guerras, a los cuales se les ofreció, independientemente de los conflictos, desavenencias e incumplimientos que ello generó, entre otras cosas continuar sus carreras militares al mando de Bolívar⁸³. En el tercer caso, Marx afirma que el Congreso de Angostura fue meramente resultado de la inducción de una idea y no que Bolívar tuviera iniciativa alguna en la necesidad de tal congreso. Y en cuarto lugar el argumento es similar, la idea de dar a entender un ataque a Caracas para liberar a Venezuela del yugo español, a juzgar por Marx sería meramente gracias a una iniciativa extranjera y no porque Bolívar o algún otro mando insurgente latinoamericano lo idease. En ningún caso Marx

⁸² *Ibidem.*, p. 86.

⁸³ Para un análisis realista de la complejidad de la contratación de legionarios británicos en las guerras de independencia comandadas por Bolívar, véase el bien documentado estudio de Edgardo Mondolfo Gudat. *El lado oscuro de una epopeya. Los legionarios británicos en Venezuela*. Editorial Alfa. Caracas, 2011.

reconoce carácter activo alguno a Bolívar, y eventualmente tampoco a sus fuerzas próximas, aun cuando en las propias fuentes que Marx refiere sí que se hace patente la determinación de Bolívar en sus decisiones militares⁸⁴.

Así mismo, Marx considera que “Gracias a las maniobras de Páez, los revolucionarios batieron a Morillo y La Torre en Achaguas, y los habrían aniquilado completamente si Bolívar hubiese sumado sus tropas a las de Páez y Mariño”⁸⁵. Otra vez Marx dictamina sobre un asunto de estrategia militar. Sugiriendo que en tanto Páez y Morillo batían las fuerzas realistas, Bolívar hacía lo indebido estratégicamente. Lo relevante en este caso, no es el dato histórico en sí, sino que Marx presenta tal criterio a partir de su propio juicio valorativo y ya ni tan siquiera restringiéndose a la fuente consultada en la cual no se afirma ni sugiere tal juicio.

Más adelante, Marx nuevamente insiste en que Bolívar supuestamente fascinado por el Dr. Roscio habría sido nuevamente persuadido para proclamar Nueva Granada y Venezuela como “República de Colombia” y redactar una nueva constitución. Nuevamente a juzgar por Marx tampoco aquí habría tenido Bolívar iniciativa propia alguna, y si algún mérito hubiese ese sería para aquel que habría inducido a Bolívar.

También afirma Marx que como “aquí todo estaba preparado por Santander, las tropas extranjeras, compuestas fundamentalmente por ingleses, decidieron el destino de Nueva Granada”⁸⁶. Nuevamente el resultado final de la independencia no lo explica Marx como parte de un proceso complejo donde concurrieron las fuerzas independentistas propiamente latinoamericanas, integrándose a ellas el contingente de militares de la llamada legión británica, sino que en todo caso a criterio suyo y a juzgar por su tono, habrían sido los ingleses y solo ellos, los que consiguieron la independencia de aquellos territorios latinoamericanos⁸⁷.

La referencia a la batalla de Carabobo dada por Marx es otra vez prácticamente una transcripción selectiva del texto de Ducoudray Holstein. Las cifras que usa Marx son las mismas que menciona Ducoudray Holstein en sus memorias. Ahora bien, hay un detalle significativo en cuanto al curso de los acontecimientos que siguieron a las acciones de Carabobo y la posterior caída de Puerto Cabello sobre lo cual Marx opina teniendo

⁸⁴ Entre otras muchas menciones, el propio caso ya comentado sobre el desvío de las tropas a Angostura y no haber presentado combate directo en un determinado momento es un claro ejemplo de ello.

⁸⁵ Pedro Scaron. *Op. Cit.*, p. 86.

⁸⁶ *Ibidem*.

⁸⁷ Por su relevancia dedicaremos el apartado 4.3.4 a tal componente europeo referido por Marx.

como referencia el mencionado texto. Teniendo en cuenta ciertos elementos gramaticales de ambas narrativas, el contraste entre el cómo son presentados los hechos en la fuente consultada por Marx y el cómo lo presenta Marx, resulta muy relevante.

El pasaje que pudo haber servido o que evidentemente sirvió de referencia para Marx en el texto de Ducoudray Holstein en este punto en concreto es el siguiente:

“Such was the confusion and terror in the fortress of Porto Cabello, that if Bolivar had inarched against the place without loss of time, he would have got possession of it.”⁸⁸

Nótese el condicional “if” empleado por Ducoudray Holstein, la no enunciación de una razón directa, y el uso en específico de la expresión impersonal “without loss of time” [sin pérdida de tiempo o sin tiempo que perder, en castellano].

En el relato construido por Marx, sin embargo, y valga para este caso en función de un contraste más evidente citar la referencia directa en el original en inglés, Marx afirma:

“Puerto Cabello itself must have surrendered on a quick advance of the victorious army, but Bolivar lost his time in exhibiting himself at Valencia and Caracas.”⁸⁹

Nótese en este caso que Marx emplea el modal *must have* que aquí en específico implica cierta presuposición en cuanto a la previsible rendición de Puerto Cabello, lo cual no habría de tener mayor relevancia, pues en efecto habría sido así; pero lo hace en un contexto gramatical en el cual tras el uso de la coma introduce una razón concreta luego de la conjunción subordinada *but*. Con ello hace que en la actitud de Bolívar explicitada en la segunda oración simple recaiga el hecho condicional de que Puerto Cabello no se haya rendido antes. Y he aquí entonces otro punto relevante: a diferencia de Ducoudray Holstein, Marx no emplea el “without loss of time”, de modo impersonal; sino que directamente afirma en singular, tercera persona y en modo indicativo, que “Bolivar lost his time in...” [Bolívar perdió su tiempo en...], con lo cual cambia el sentido de lo que la fuente original plantea. Unido a ello además, agrega una razón directa: “in exhibiting himself” [en exhibirse a sí mismo, públicamente] en Valencia y Caracas. Por regla general las ediciones en castellano traducen: “haciéndose homenajear” o también podría ser “en hacerse homenajear”. En cualquier caso, el punto está en que el propio Ducoudray Holstein aun cuando no escatima oportunidad para demeritar a Bolívar, no establece en este punto en concreto una relación causal directa.

⁸⁸ Ducoudray Holstein. *Op. Cit.*, p. 285.

⁸⁹ Véase edición original, Karl Marx. “Bolívar y Ponte”, en George Ripley and Charles A. Dana, Editors. *New American Cyclopaedia: A popular Dictionary of General Knowledge*. D Appleton and Company. New York. 1858. Vol. 3., p. 445.

Marx, sin embargo, aun teniendo como referencia el propio texto de Ducoudray Holstein, sí lo hace.

Marx en su texto sobre Bolívar, además, es iracundo no solo con las fuerzas independentistas de Bolívar y Sucre, sino con el propio bando realista al que las fuerzas independentistas se enfrentaban. Por una parte demerita a Bolívar y por otra como forma de insistir en tal desmérito señala que las tropas independentistas veían facilitada su tarea gracias a la cobardía de los generales a los que enfrentaban, “que a la menor oportunidad abandonaban a sus propias tropas”. Gracias a lo cual, a decir de Marx, Bolívar sin haber combatido “se le tributó entonces una entrada apoteótica. De pie en un carro de triunfo...”⁹⁰. El demérito de las tropas realistas funciona en Marx como una forma de demeritar al propio Bolívar.

En resumen, a lo largo de todo el texto se constata que en términos de estrategia y logística militar Marx asume partido y emite juicios de valor que aunque tienen su punto de partida en algunas de las fuentes consultadas, especialmente en el texto de Ducoudray Holstein, las valoraciones realizadas son autoría exclusiva del propio Marx. En tal sentido Marx selectivamente opta por los datos y por la narrativa que más cercana está a su propio criterio, desechando no solo algunos elementos de contraste muy significativos y divergentes que sobre los mismos hechos contados pudo leer en las memorias del general Miller como participante directo de los hechos que se cuentan, sino que incluso obvia otros elementos de contrapeso dados por el propio Ducoudray Holstein. Todo ello confirma que Marx en su valoración de la estrategia e iniciativa independentista latinoamericana, no solo no se restringió ni valoró de conjunto en su complejidad las fuentes consultadas, sino que ex profesamente y sin fundamento objetivo fue todavía más iracundo que las fuentes mismas.

5.3.3. Contextos en contraste en cuanto a Bolívar desde el texto de Marx

El contraste entre el texto sobre Bolívar y algunas otras obras en las cuales Marx se refiere a cuestiones equivalentes, resulta especialmente significativo para valorar el sentido y el lugar que tendrían para Marx dos contextos muy distintos, el europeo y el latinoamericano, a los cuales no parece aplicar el mismo rasero. A partir de ello es posible reafirmar que la historia de Europa y la de América Latina vistas a través de

⁹⁰ En Pedro Scaron. *Op. Cit.*, p. 79.

algunos de sus personajes más connotados, codificarían para Marx desde un sentido emancipatorio radicalmente diferenciado.

Algunos años antes de escribir su texto sobre Bolívar, Marx había escrito *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte* (1852). Para el caso que nos ocupa resultan especialmente significativas algunas de las menciones que realiza Marx en tal obra en cuanto a la condición de emperador de Napoleón. A partir del contraste de tales menciones con la supuesta pretensión de Bolívar de autoproclamarse emperador, se evidencia que para Marx la nominalidad de una misma condición no solo no opera al mismo nivel de significación en un contexto y otro, sino que llega incluso a tener connotaciones particularmente contrapuestas.

Así, al referirse a la condición de ser emperador en Napoleón Bonaparte, Marx sentencia con rotundidad que: “Fueron precisamente las condiciones materiales las que convirtieron al campesino feudal francés en campesino parcelario y a Napoleón en emperador.”⁹¹ En cuanto a Bolívar sin embargo, tal y como ya se ha citado antes, al referirse a la misma condición Marx afirma que: “Ver como Napoleón I al canalla más cobarde, malvado y miserable era algo demasiado extraño”⁹². En un caso lo asume como lógica resultante de las circunstancias históricas, en el otro como especie de absurdo de contrasentido histórico.

De similar modo al referirse al imaginario francés y a la condición de emperador asumida por Napoleón, Marx afirma que:

“La tradición histórica hizo nacer en el campesino francés la fe milagrosa de que un hombre llamado Napoleón le devolvería todo el esplendor. Y se encuentra un individuo que se hace pasar por tal hombre, por ostentar el nombre de Napoleón gracias a que el *Code Napoléon* ordena: “La recherche de la paternité est interdite” [“queda prohibida la investigación de la paternidad”]. Tras 20 años de vagabundaje y una serie de grotescas aventuras, se cumple la leyenda, y este hombre se convierte en emperador de los franceses. La idea fija del sobrino se realizó porque coincidía con la idea fija de la clase más numerosa de los franceses.”⁹³.

A criterio de Marx, habría sido la tradición histórica, la fe milagrosa, etc., lo que habría contribuido en el caso de Napoleón a que se cumpliera “la leyenda” como consecuencia precisamente de un componente ideológico de la clase social más numerosa en Francia. Aplica aquí su noción de clase social. Sin embargo, al referirse al caso de Bolívar, la

⁹¹ Karl Marx. “El dieciocho brumario de Luis Bonaparte”. En *El Manifiesto Comunista y otros Ensayos*. [Traducción de Ediciones Progreso. Moscú.] SARPE. RBA. Barcelona. 1983, p. 203.

⁹² En Pedro Scaron. *Op. Cit.*, p. 94.

⁹³ Karl Marx. “El dieciocho brumario de Luis Bonaparte”. En *El Manifiesto Comunista y otros Ensayos*. *Op. Cit.*, p. 201.

lectura realizada por Marx es diametralmente opuesta y tiene una connotación marcadamente diferente al afirmar que:

“La fuerza creadora de mitos, característica de la fantasía popular, en todas las épocas ha probado su eficacia inventando grandes hombres. El ejemplo más notable de este tipo es, sin duda, el de Simón Bolívar”⁹⁴

A juzgar por tales términos, Bolívar a diferencia de Napoleón, sería a fin de cuentas no otra cosa que un invento, una ficción que no formaría parte de la tradición histórica, ni sería depositario habilidoso ni representante de la fe popular, ni de la ideológica de clase social mayoritaria alguna. Marx no atribuye ni reconoce ninguna conexión entre Bolívar y la condición de clase en América Latina.

Otro elemento a tener en cuenta es que en *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*, Marx procura aplicar con objetividad los recursos de su método de análisis. En 1852 ya Marx había concebido su método sobre la dialéctica de la historia, había escrito junto a Engels *La ideología alemana* (1846), *Miseria de la filosofía* (1847), había publicado el *Manifiesto del partido comunista* y sus conferencias sobre *Trabajo asalariado y capital* en 1848, y se encontraba enfrascado en su proyecto sobre la crítica de la economía política. De manera que su perspectiva sobre Napoleón ya estaba filtrada por esta experiencia metodológica. En el texto sobre Bolívar sin embargo, Marx no parece aplicar la misma rigurosidad metodológica, aún cuando lo escribió seis años después de su texto sobre Bonaparte y en paralelo a la redacción de los manuscritos del libro primero de *El Capital*, los *Grundrisse* (1857). No sería por tanto una suerte de borrón en la caligrafía del mejor escriba, ni tampoco un desliz argumental o una errata como puede haberse sugerido por parte de algunos apologetas, sino que consideramos que la perspectiva de Marx sobre Bolívar orgánicamente se inserta dentro de la concepción teórica que el propio Marx manejaba en cuanto a la emancipación.

Entre otras muchas cuestiones aparentemente incongruentes o paradójicas, en ningún momento asoma en la crítica de Marx la más mínima posibilidad de reconocer que las entradas triunfales de Bolívar habrían estado precedidas por la aceptación popular del éxito insurgente en contra del colonialismo. Así, Marx afirma que:

“(…) como la mayoría de sus compatriotas, [Bolívar] era incapaz de todo esfuerzo de largo aliento y su dictadura degeneró pronto en una anarquía militar, en la cual los asuntos más importantes quedaban en manos de favoritos que arruinaban las finanzas públicas y luego recurrían a medios odiosos para reorganizarlas. De este modo el novel entusiasmo popular se transformó en descontento, y las dispersas fuerzas del enemigo dispusieron de tiempo para rehacerse.”⁹⁵

⁹⁴ En Pedro Scaron. *Op. Cit.*, p. 94.

⁹⁵ *Ibidem.*, p. 79.

Nótese aquí que la condición de ser “incapaz de todo esfuerzo de largo aliento”, no lo atribuye Marx solo a Bolívar, sino además a “la mayoría de sus compatriotas”. El carácter discriminatorio, excluyente y euro-etno-céntrico se nos hace aquí evidente.

No idealizamos la figura de Bolívar como tampoco la de Marx. Nuestro punto de análisis aquí es Marx. Bolívar, dicho sea de paso, habría sufrido importantes derrotas, probablemente la más grande de todas ellas sería su propia exclusión personal del proyecto republicano al final de su vida. En tal sentido a criterio de Germán Carrera Damas, tal y como destaca Scaron, no escaseaban al lado de victorias espléndidas, victorias a medias por “mal consolidadas y hasta puras y simples derrotas aparatosas”⁹⁶. A lo que se suman algunas muy criticables decisiones estratégicas o actitudes personales de las cuales fue directamente responsable Bolívar, tal y como lo fue la entrega del general Francisco de Miranda al bando realista. Sobre este último hecho, Pedro Ribas, con quien concordamos en este sentido, apunta sobre Miranda que:

“Era el precursor de la independencia de la América española. Pero tras haber capitulado y firmado el llamado tratado de La Victoria, en julio de 1812, Bolívar lo consideró traidor y lo entregó al español, quien lo envió a España y allí murió en prisión. Este episodio de la entrega de Miranda es, sin duda, una de las manchas más visibles en la biografía de Bolívar, y así lo entienden la mayoría de los historiadores.”⁹⁷

Hechos de este tipo, sin embargo, no centraron la atención de Marx, así como tampoco otras cuestiones relevantes que habrían podido aportar elementos de contraste relevantes de haber aplicado Marx su método crítico a la complejidad latinoamericana y no haberse enfrascado en un ejercicio fundamentalmente descalificatorio. Scaron por ejemplo, advierte que curiosamente otros aspectos de la obra de Bolívar no llamaron la atención de Marx, quien que de no haber estado entregado a la tarea de demoler la figura del Libertador, el tratamiento de tales cuestiones a través de su pluma hubiese sido muy enjundioso⁹⁸. Y en efecto, habrían sido muy provechosos para estudios posteriores sobre el lugar ya no solo de la figura de Bolívar denostada por Marx sino de su rol en el marco de una particular configuración socioclasista de las sociedades latinoamericanas en las que su actividad política y militar tuvo impacto. Más importante que como biografía para estudiar a Bolívar, “el opúsculo de Marx sobre Bolívar tiene un valor propio como documento para el estudio de Marx”⁹⁹, sentencia Scaron. También es una acotación que realiza Ribas al señalar que Marx no se detiene “en analizar ni las clases sociales que

⁹⁶ La referencia a Carrera Damas corresponde a *El culto a Bolívar*, Caracas, 1969, p. 83. En Pedro Scaron. *Op. Cit.*, p. 113.

⁹⁷ Pedro Ribas. *Op. Cit.*, p. 53.

⁹⁸ En Pedro Scaron. *Op. Cit.*, p.12.

⁹⁹ *Ibidem.*, p. 13.

intervienen en la guerra de liberación, ni en el proyecto ilustrado que conllevaba la idea de Bolívar, línea emparentada con un ideal educativo heredado de Rousseau”¹⁰⁰.

Sin embargo, Marx no parece haber tenido en cuenta ninguna de las contextualizaciones que detalladamente aparecen en las propias fuentes que Marx consultó y citó como referencia. En las memorias de Ducoudray Holstein por ejemplo se hace una detallada contextualización histórica, geográfica y socio-económica de la realidad suramericana¹⁰¹. Hippiisley en múltiples de los capítulos de sus memorias refleja la complejidad contextual de la realidad americana que conoció, de algunos de cuyos territorios especifica que son “so apparently unknown to any of our modern geographers”¹⁰², así como también en la obra del Miller. Marx no parece haber tomado tampoco en consideración que en las memorias de este último explícitamente se pretenden ilustrar “the causes of the great political changes that have elevated those former colonies of Spain to the rank of independent nations.”¹⁰³

En disímiles momentos de las tres obras que Marx referencia se describen o esbozan características, a veces a modo de crónica, o se da cuenta de circunstancias propias de aquellos territorios que pudieran considerarse una entrada antropológica que habría podido servir a Marx para pensar en contraste con su propia realidad europea. El testimonio hallado en sus fuentes, aún cuando en algunos casos fuese sesgado, daba cuenta de una realidad muy distinta a la europea a la que Marx estaba habituado, y que Marx lejos de contextualizar sus análisis para aquellas realidades y contextos latinoamericanos específicos, se sitúa en la posición de quien aplica un juicio predeterminado sin contextualización posible. De haber adoptado otra actitud en tal sentido, Marx habría podido advertir el complejo desarrollo contextual de la condición de clase en América Latina, y en base a ello reajustar, complementar y/o superar ciertas dicotomías, así como la demarcación de la temporalidad de ciertos fenómenos desde su propia perspectiva.

En las memorias del general Miller ya aparecen, tal y como hemos comprobado y tal y como advierte Scaron, escasas pero sugerentes referencias a la condición de clase en aquellos contextos de América Latina en los que el propio Miller estuvo directamente implicado. Por ejemplo, a la actitud de las clases sociales latinoamericanas ante la

¹⁰⁰ Pedro Ribas. *Op. Cit.*, p. 57.

¹⁰¹ Véase Section I. de la introducción en Ducoudray Holstein. *Op. Cit.*, Tome I., pp. 9-34.

¹⁰² Véase Hippiisley., *Op. Cit.*, p. 92.

¹⁰³ Véase Miller. *Op. Cit.*. Vol. I. p. xxxii.

guerra independentista, a la situación de los indios y el alcance de la abolición bolivariana del pongo y de la mita¹⁰⁴, de la venta de las minas del Bajo y del Alto Perú a capitalistas ingleses. El *pongo* operó como forma de servidumbre indígena, así como también la *mita* como forma de trabajo obligatorio, ya existente en la época incaica pero que sería heredada y continuada en la época de la conquista y la colonia, especialmente en la región andina. Marx, sin embargo, no reparó en tales detalles que si leyó y que de haberlos considerado seriamente, el resultado de su perspectiva en cuanto a América Latina probablemente habría sido cuando menos matizadamente diferente.

El conocimiento de Marx de la realidad peruana habría resultado significativo para el contraste, por ejemplo, con un autor como Mariátegui que, desde el contexto propio del Perú revolucionaría en la América latinoamericana la matriz de análisis proveniente de Marx. Una de las referencias dadas por Marx en los *Grundrisse* sobre las formas comunales de algunos contextos, incluido el Perú, evidencia que Marx era consciente de la existencia de las mismas, pero no sistematiza ni repara en la relevancia de estas, cuestión que sería determinante después en la reformulación marxista que haría, por ejemplo, Mariátegui.

“La producción comunal y la propiedad común tal como se presenta por ejemplo en Perú, son evidentemente una forma *secundaria*; introducida y trasplantada por tribus conquistadoras que conocían en su propio interior la propiedad común y la producción comunal en la forma antigua más simple, tal como ocurre en la India entre los esclavos.”¹⁰⁵

Pero la mención de la forma comunal en contextos de América Latina como el caso del Perú, no rebasaría en Marx su matriz hegeliana de fondo. Incluso Engels al examinar ciertos componentes culturales de “los isleños de los mares del Sur” y de “muchos indios americanos”, se identificaría a sí mismo en la postura de «Lo que aquí resulta sorprendente al civilizado», de modo que aquellos otros serían no otra cosa que «los no-civilizados». También en Engels este cariz etnocéntrico desvirtúa la aproximación a las realidades autóctonas y comparte mucho de común con Marx en este punto. En Marx ciertamente se conjugan múltiples factores que en el metabolismo de sus ideas eclosionan con un matiz reactivo a reconocer cualquier valor positivo en los procesos emancipatorios latinoamericanos. Resulta paradójico, pero el texto de Marx es prolijo en

¹⁰⁴ Sobre la *mita* en concreto, el propio General Miller en el texto que Marx empleó como referencia, Miller afirma que: “Although these poor people had become entitled by law to the privileges of citizens, yet such was their distrust of the cruel whites, that they considered the abolition of the tribute and the *mita* to be some kind of trap to ensnare them into the commission of a fault.” Y a continuación en cuanto al *pongo* especifica que: “Most of the priesthood abstained from every endeavour to dispel this illusion, because general freedom would do away with that system of *pongos*, or domestic servitude, by which these pastors, as well as the caciques, benefit most materially. Thus the best intended decrees, in favour of the aborigines, will be slow in producing” the proper effect.”. En Miller. *Op. Cit.*, p. 284. Cap. XXIX.

¹⁰⁵ Referencia correspondiente a Karl Marx. *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Dietz Verlag, Berlin, 1953, p.390. En Pedro Scaron., *Op. Cit.*, p. 23.

ofrecer tal constatación en la mayor parte de las ocasiones en las que se refiere a América Latina. De modo que poner en contraste desde Marx mismo los diferentes contextos a los que Marx se refiere, confirma que Marx efectivamente aplicó raseros distintos para un caso y otro.

5.3.4. El componente europeo independentista: la *British legion* según Marx

Ya hemos mencionado puntualmente el tono que Marx emplea para referirse a la participación británica en la guerra de independencia al mando de Bolívar. En tal sentido resulta oportuno referirse con mayor detalle a este particular en tanto consideramos que a partir de ello pueden derivarse consideraciones relevantes a los efectos del análisis de la problemática emancipatoria en Marx con relación a América Latina. Un recurso muy útil en tal sentido sigue siendo el contraste con las fuentes que Marx consultó en cuanto a ello, a partir de lo cual es posible determinar qué fue aquello que Marx agregó como parte de su propia interpretación prejuiciada de los hechos, teniendo en cuenta el uso y sentido dado por Marx a las referencias concretas en cuanto a la participación británica en la guerra de independencia en Latinoamérica.

En varios momentos de su texto sobre Bolívar, además de algunas referencias ya citadas, Marx se refiere a la participación británica en aquella contienda, y en especial a su impacto en el logro de la independencia. Así, Marx señala que:

“Esta campaña, que finalizó con la incorporación de Quito, Pasto y Guayaquil a Colombia, se efectuó bajo la dirección nominal de Bolívar y el general Sucre, pero los pocos éxitos alcanzados por el cuerpo de ejército se debieron íntegramente a los oficiales británicos, y en particular al coronel Sands.”¹⁰⁶

O sea, que la independencia de tales territorios es explicada y entendida por Marx única y exclusivamente por la participación británica en la guerra comandada por Bolívar y Sucre. Dentro de las cuestiones que llaman la atención en la cita anterior además, se encuentra que Marx considera que el rol no solo de Bolívar sino también de Sucre, fue apenas un rol nominal, en tanto el rol real de la directiva militar en la práctica habría correspondido a otras personas, en este caso lo atribuye a los oficiales británicos. Por la relevancia que advertimos en tal criterio, resulta muy relevante contrastar las fuentes que Marx consultó o que podría haber consultado para afirmar tal cosa. Y en función de ello dirimir hasta qué punto es o no una cuestión de fuentes referenciales sesgadas.

¹⁰⁶ En Pedro Scaron. *Op. Cit.*, p. 89.

En las memorias del coronel Gustave Hippisley publicadas en 1819, quien estuvo al frente de la llamada legión británica poco antes de los hechos a los que Marx se refiere, no se hace mención alguna al coronel Sands al que Marx atribuye el protagonismo y éxito en la independencia de los territorios mencionados. Tales memorias fueron publicadas antes de que Sands tuviese relevancia en los hechos que se mencionan. En las memorias de Ducoudray Holstein, aunque se hace mención en varias ocasiones de la “British legion” no aparece mención expresa al coronel Sands¹⁰⁷. De modo que ni Hippisley ni Ducoudray pudieron haber sido las fuentes tomadas por Marx para referirse específicamente al rol del coronel Sands.

En las memorias del general Miller, sin embargo, sí que se hace referencia directa en tres contadas y muy breves ocasiones al rol de tal oficial al mando de las tropas británicas unidas a las fuerzas independentistas¹⁰⁸, así como una escueta cuarta mención puntual junto a otros nombres sin dar mayor detalles adicionales¹⁰⁹. Ahora bien, lo relevante de las tres menciones explícitas, es que en ninguna de ellas el tono es equivalente al que asume Marx después. Miller se refiere a Sands y las fuerzas británicas de manera objetiva. De hecho, llama la atención que en la primera ocasión Miller al referirse al llamado “*batallion of rifles*”, especifica que tales fuerzas “*commanded by Colonel Sands, forming the rear-guard, was, after some resistance, overpowered and dispersed*”¹¹⁰. Marx no tenía conocimientos militares, pero era de sentido común que ir a la retaguardia de un ejército, significaba evidentemente ir después de las fuerzas de avanzada. De hecho, en los acontecimientos a los que se hacen referencia, las fuerzas realistas atacaron por sorpresa la retaguardia de la avanzada del general Sucre, en la cual se hallaban las fuerzas comandadas por Sands.

En la nota al pie de página, segunda mención que con seguridad Marx leyó, se especifica el hecho dramático de haber sido diezmados y que el coronel Sands sería uno de aquellos pocos oficiales británicos sobrevivientes en la contienda. En tal mención, Miller reconoce el valor de Sands:

“On the arrival of the battalion in Peru, only ten British officers remained with it. Colonel (now General) Sands, a native of Dublin, and formerly an officer in the British army, had

¹⁰⁷ Véase Ducoudray Holstein. *Op. Cit.*, p. 281.

¹⁰⁸ Véase Miller. *Op. Cit.* Volume II., p. 188.

¹⁰⁹ “A sufficient number having been gained over, Bustamante, on the night of the 26th January, 1827, repaired to the quarters of Generals Lara and Sands”. En *Ibidem*, p. 353.

¹¹⁰ Véase Miller. *Op. Cit.* Volume II., p. 188.

risen by merit and services to the command of it. This gallant officer had been engaged in almost every action fought in Colombia.”¹¹¹

Pero en la propia redacción de la nota, Miller no explicita que haya sido un mérito únicamente de Sands, de hecho menciona que, “*As the Indians were expended in the course of service, their places were supplied by Creoles, mulattos, &c.*”¹¹² La condición dramática de la guerra y el sacrificio insurgente, Miller lo reconoce tanto a británicos como a indígenas, criollos y mulatos que formaron parte de aquel ejército independentista. Marx sin embargo, aun conociendo la referencia de Miller, solo reconoce mérito al oficial británico.

Dentro de los sucesos a los que Marx se refiere en los que intervino el coronel Sands, hay una referencia en concreto que resulta particularmente significativa. La tercera mención realizada por Miller es precisamente la que sirve de fuente a Marx en cuanto al desenlace de la guerra en la región de Pasto, Guayaquil y Quito, y es presumiblemente a partir de ella que Marx forma su opinión sobre tal hecho en concreto. Miller reconoce la dificultad estratégica de tomar la provincia de Pasto, tanto por las condiciones geográficas difíciles determinadas por obstáculos naturales en el Valle de Patia y el río Guanabamba, así como por la posición y bravura de los pastusos [*“inhabitants of which country are surpassed in bravery by no people in the world, but who adhered with blind attachment to the ancient regime”*—apunta Miller¹¹³], aliados a las fuerzas realistas, y afirma que:

“They were vigorously attacked; but every charge made in front was repulsed. It was not until the rifle battalion, commanded by the able Colonel Sands, outflanked the Pastusos, that victory declared for Bolivar”¹¹⁴

En la anterior referencia, Miller reconoce además que los ataques de las fuerzas de Bolívar, muy a pesar de las difíciles condiciones que antes había referido, fueron vigorosos y persistentes, hasta que una vez llegados los refuerzos comandados por el coronel británico Sands, pudo producirse el desenlace favorable a las fuerzas independentistas. No obstante, Miller lo refiere a modo de crónica de los hechos.

Seguidamente Miller afirma que mientras tales operaciones se estaban produciendo en la provincia de Pasto, por otra parte Sucre continuaba con otro frente en la contienda:

“Whilst these operations were going on, Sucre liberated the provinces of Loja and Cuenca, and, on the 24th of May, gained the victory of Pinchincha, which gave independence to

¹¹¹ *Ibidem.*, en nota al pie de página.

¹¹² *Ibidem.*

¹¹³ Miller. *Op. Cit.*, p. 330.

¹¹⁴ *Ibidem.*

Quito. In the same year Carthagena and Cumana surrendered to the liberating forces in Venezuela.”¹¹⁵

Lo relevante de esta otra referencia, contenida en el mismo párrafo en el que Miller se refiere a Sands, es que en la propia fuente de la cual Marx dispuso, se hace evidente que no fueron precisamente los británicos al mando de Sands, ni tampoco que “íntegramente” se debieran a ellos, tal y como afirma Max, los logros alcanzados por el ejército independentista en las campañas de Pasto, Guayaquil y Quito. Si el coronel Sands con su tropa, que por demás tal y como se ha confirmado no estaba integrada exclusivamente por británicos, se encontraba en Pasto, evidentemente a la misma vez no podía estar en Guayaquil y en Quito: “*Whilst these operations were going on*”, afirma Miller refiriéndose a la participación británica comandada por Sands en Pasto. En base a tal fuente es por tanto una incoherencia de sentido común la afirmación que llega a realizar Marx en este punto.

Por la relevancia de tal afirmación en cuanto a Sands y el rol de los oficiales británicos en aquella guerra, y dado que la misma implica a nuestro modo de ver un juicio de valor que está en sintonía con el criterio de Marx en cuanto a la emancipación en América Latina en sentido general, hemos consultado además otra bibliografía que Marx no cita como fuente de referencia directa; pero a la que Marx pudo efectivamente haber tenido acceso, y en la cual también podría haber corroborado lo que afirma en este caso, o como mínimo evidencia el tono testimonial de primera mano sobre este hecho en concreto. Para sorpresa nuestra hemos hallado que en 1827 se publicó en Londres un libro titulado *The present state of Colombia, by an officer late in the Colombian service*¹¹⁶, el cual contó además con una buena referencia en cuanto a lo que se consideró como imparcialidad de su contenido¹¹⁷. En esta obra, también de manera breve y puntual se hace referencia al rol del coronel Sands al frente de las fuerzas británicas. No nos consta que Marx lo haya leído, pero sí permite evidenciar el tono que la literatura testimonial sobre aquella guerra, que no la mera prensa de opinión, dio al coronel Sands en Londres mismo. La sorpresa está en que la referencia dada a tal oficial en la mencionada obra, también se ciñe a los hechos objetivos, reconociendo la

¹¹⁵ *Ibidem*.

¹¹⁶ *The present state of Colombia, by an officer late in the Colombian service* . John Murray Editor, London, 1827.

¹¹⁷ En el primero de los tres extractos sobre la obra publicados en 1827 se afirma que “c’est le langage d’un observateur calme et impartial qui voit les hommes et les choses comme ils sont en effect Véase *Bibliothèque Universelle des Sciences, Belles-Lettres, et Arts. Faisant suite a la Bibliothèque Britannique, Rédigée à Genève*. Tome Trente-Cinquième. Genève et Paris, 1827., pp. 134-135.

relevancia de los mismos sin agregar juicios de valor que lo exalten en tanto se demerite el rol de Bolívar y los integrantes nativos o criollos de su ejército. Incluso Ducoudray Holstein al referirse a la “British legion”, aun en el caso que el tono pudiera considerarse apologético, no lo hace en detrimento del mérito de las otras partes integrantes del ejército de Bolívar¹¹⁸. En Marx por el contrario, es un recurso recurrente.

En cuanto a la incidencia de la legión británica a la que Marx se refiere, no hay duda histórica alguna en cuanto a la relevancia de la misma en la contienda bélica independentista en América Latina. No obstante, queda claro que a diferencia de sus fuentes, Marx sobredimensiona tal rol en detrimento del reconocimiento de la relevancia de las fuerzas propiamente latinoamericanas. Con lo cual se reafirma que también en este punto en específico lo que condicionó el criterio de Marx no fueron sus fuentes referenciales sobre el fenómeno, sino su propia perspectiva marcada por la voluntad de tomar partido detractor en cuanto a ello.

5.3.5. ¿Un probable cambio a *posteriori* en la posición de Marx sobre Bolívar?

Es cierto que a lo largo del trabajo teórico de Marx se advierten algunos giros relevantes en cuanto a algunas cuestiones epistémicas raigales para el desarrollo de su concepción, su tránsito desde una posición más liberal y hegeliana hacia una propiamente comunista por ejemplo hacia finales de la década de 1840 cuando concibió su método dialéctico materialista¹¹⁹. También se advierten algunas matizaciones importantes desde la consolidación de su madurez ya en la década de 1850 hacia el final de su vida, sobre todo en lo concerniente al colonialismo y al lugar histórico de los pueblos de la periferia al desarrollo europeo, sin que ello implicase una modificación de la perspectiva epistémica ni los conceptos claves desarrollados por Marx a lo largo de todo su trabajo¹²⁰. No obstante, si bien esto es cierto, en cuanto a Bolívar en concreto y en cuanto a América Latina en sentido general no hemos hallado elementos suficientes que permitan afirmar que Marx cambiase o matizase su perspectiva sobre lo escrito a lo largo de varias décadas previas.

Con cierta frecuencia se ha sostenido que de haber vuelto Marx a escribir sobre las cuestiones latinoamericanas hacia el final de su vida habría expresado un criterio

¹¹⁸ Véase en Ducoudray, *Op. Cit.*, pp. 281, 282, 284 [con cierto tono apologético], 285, 286 y 314.

¹¹⁹ Vuélvase para ello a la acotación realizada por Kevin B. Anderson en *Marx at the Margins. On the Nationalism, Ethnicity, and Non-Western Societies*. The University of Chicago Press. 1992. p. 253.

¹²⁰ A esta cuestión ya hemos dedicado con más detalle un apartado anterior cuando tratamos lo referente a una posible dialéctica inclusiva de lo periférico en el Marx tardío.

notoriamente diferente al que escribió en su momento para la *New American Cyclopaedia* en 1858. Para ello por regla general se toman como base algunos textos que en las década de los setenta e inicios de los ochenta del siglo XIX Marx escribió sobre otros procesos revolucionarios en la periferia de Europa. En cuanto a lo anterior, de todo lo señalado por Pedro Ribas en su artículo sobre el texto de Marx sobre Bolívar, probablemente lo más significativo que podría señalarse es la coincidencia con Aricó en cuanto a la probabilidad de tal cambio en Marx. A criterio de Ribas, Aricó “apunta en la buena dirección al rechazar que la posición de Marx sobre Bolívar se deba al prejuicio “europeo” y a que opere con la idea de un sistema determinista que otorga progresividad al capitalismo.”¹²¹ En cuanto a tal prejuicio y a la progresividad del capitalismo, a lo que ya nos hemos referido, solo puntualizaremos que más allá de las matizaciones constatables en algunos textos tardíos de Marx, consideramos que su punto de mira epistémico nunca dejó de ser el referencial centro-occidental, como tampoco dejó de serlo su idea de la progresión del capitalismo como sistema enmarcado en los procesos de acumulación del capital con una dimensión global.

Ribas afirma que si Marx hubiese escrito su artículo sobre Bolívar más tarde, cuando se interesó por el estudio de otros pueblos fuera del marco centro europeo, es específico de los pueblos eslavos, lo que le habría obligado a revisar sus propios presupuestos hasta entonces, “su visión de Bolívar habría sido quizá distinta, sobre todo por lo que se refiere a la lucha de independencia de los países hispanoamericanos”¹²². También considera Ribas que la revisión de Marx de su posición sobre Irlanda “sin duda contribuyó a revisar también el papel de la nación como ingrediente relevante en las luchas de emancipación.”¹²³

Sin embargo, Ribas no cita ni remite a texto específico alguno donde explícitamente pueda sostenerse que en efecto Marx cambie su posición. Quizá por ello necesariamente reconozca en cuanto a Marx que “lo cierto es que lo más destacado que nos dejó acerca de América es este artículo sobre Bolívar que no hace justicia ni a Marx ni a Bolívar”¹²⁴. En tal sentido resulta oportuno considerar que un meticuloso investigador como Marx con experiencia en la redacción de materiales críticos para diversas publicaciones internacionales de alto prestigio y con una amplia experiencia en la

¹²¹ Pedro Ribas. *Op. Cit.*, p. 68.

¹²² *Ibidem.*

¹²³ *Ibidem.*

¹²⁴ *Ibidem.*

lectura, redacción y crítica de temáticas diversas de su tiempo, es poco probable que cometiese un desliz metodológico al tratar la figura de Bolívar y los procesos emancipatorios latinoamericanos.

Muy por el contrario a lo que afirman Aricó y Ribas en cuanto a tal posible cambio, consideramos que no hay elementos suficientes que permitan demostrar que Marx habría tenido la intensión de enmendar o modificar su perspectiva sobre las gestas emancipatorias en América Latina¹²⁵. Resulta además arriesgado afirmar que Marx habría cambiado su visión sobre Bolívar. No la cambió sobre Feuerbach ni sobre Bauer ni sobre ninguna de las figuras sobre las que escribió desde los años cuarenta en adelante, tampoco sobre Palmerston o lo que llamó irónicamente “la abigarrada diplomacia palmerstoniana”¹²⁶ en beneficio de intereses imperiales de entonces¹²⁷, o las actitudes similares en los conflictos que analizó muchas veces a través de lo reflejado extensamente y de manera manipulativa en la prensa londinense.

El texto sobre Bolívar, además, fue escrito en enero de 1858, fecha en la que ya Marx había escrito un número significativo de textos sobre otros procesos en los que la perspectiva resulta notablemente distinta a la asumida sobre el rol de la nación y de los procesos emancipatorios en América Latina. En 1850, por ejemplo escribió *La lucha de clases en Francia*, en 1852 *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*, y en 1854 también para el *New York Daily Tribune* escribió diversos artículos sobre la revolución española. En todos ellos hay una pretensión expresa de analizar los factores históricos, políticos, económicos, etc., que habrían estado implicados en tales procesos. En los escritos sobre América Latina, y en especial en el escrito sobre Bolívar sin embargo, su pretensión distó mucho de la que se hace evidente en los textos mencionados. Tampoco hay elementos que permitan afirmar que Marx en los años siguientes habría cambiado su perspectiva sobre la lucha de clases en Francia o sobre Luis Bonaparte o sobre la revolución española. Por el contrario, tales textos se inscriben sistematizadamente como parte orgánica de su propia perspectiva de conjunto.

¹²⁵ Tal y como advierte Díaz Rangel, desde que Marx publicó su texto sobre Bolívar transcurrieron otros 26 años, y otros muchos textos, incluidos testimonios, sobre Bolívar fueron publicados en Londres sin que por ello Marx expresamente enmendase su escrito de 1858. Véase Eleazar Díaz Rangel. *Op. Cit.*, p. 65.

¹²⁶ En Pedro Scaron. *Op. Cit.*, pp. 144-145.

¹²⁷ Incluso Riazánov advirtió sobre el error de Marx en cuanto al supuesto actuar rusófilo del mencionado político inglés en lugar de estrictamente en interés de Inglaterra, pues “en ocasiones Marx tendía a meter en el mismo costal toda harina enemiga” Véase *Ibidem...*, nota 42, p. 148.

Tal y como se aprecia en la ya referida carta de Marx a Engels del 14 de febrero de 1858, ante la exigencia de Charles Anderson Dana, redactor del *New York Daily Tribune*, más allá de la duda generada por las fuentes y de la consciencia de Marx en cuanto a su tono partidista y poco enciclopédico, Marx reafirma la convicción de su postura al afirmar que: “Ver como Napoleón I al canalla más cobarde, malvado y miserable era algo demasiado extraño. Bolívar es el verdadero Soulouque.”¹²⁸ La analogía con el mencionado personaje deja pocas dudas en cuanto a que el criterio asumido por Marx sobre Bolívar respondiese a un mero ejercicio *pane lucrando* circunstancial de cumplido editorial. Faustín Soulouque, quien fuera presidente de Haití entre 1847 y 1849, se autoproclamó y rigió como Emperador de Haití entre 1849-1859. De modo que cuando Marx escribió la recién referida carta a Engels, el autoproclamado emperador Soulouque todavía regía en tal condición. Bolívar, muerto en 1830, más allá de su confesa admiración por Napoleón Bonaparte, estuvo lejos de autoproclamarse en la condición que lo haría después el haitiano Soulouque.

Afirmar que “Bolívar es el verdadero Soulouque” evidencia que Marx está siendo coherente con su propia idea en cuanto a la tragedia y la farsa en la historia, la cual tiene por demás un importante componente hegeliano. En la acotación a Hegel realizada al comienzo del capítulo primero de *El 18 brumario de Luis Bonaparte*, Marx señala que si bien todos los grandes hechos y personajes de la historia universal aparecen, como si dijéramos, dos veces, Hegel habría olvidado agregar que “la primera vez como tragedia y la segunda como farsa”. Soulouque sería entonces para Marx la farsa, Bolívar la tragedia. De manera que lo que Marx escribió sobre Bolívar para la *New American Cyclopaedia* no habría sido resultado de un desliz metodológico como algunos autores ya referidos se han empeñado en afirmar, sino que Marx expresa una postura que es coherente con su propio criterio personal sobre aquellos procesos y figuras sobre los que *pane lucrando* llegó a escribir para el *New York Daily Tribune*.

Otros textos escritos por el propio Marx y publicados también por el *New York Daily Tribune*, o directamente en *The New American Cyclopaedia* complementan la perspectiva sostenida por Marx en cuanto a los acontecimientos de las gestas emancipatorias en América Latina. Es el caso de su artículo Espartero publicado el 19 de agosto de 1854 en el *New York Daily Tribune*, y la entrada Ayacucho escrita entre septiembre y octubre de 1857 y publicada en el tomo II de la referida enciclopedia

¹²⁸ En Pedro Scaron. *Op. Cit.*, p. 94.

también en 1858. Nos interesa considerar el tono desde el que Marx nomina la batalla de Ayacucho en ambos textos escritos con tres años de diferencia y ambos anteriores al artículo sobre Bolívar escrito en enero de 1858.

En sentido general aunque el tono de ambos pareciera procurar ser imparcial, en algunos de sus puntos Marx asume cierto prisma de mira desde el lado realista. Probablemente en ello pudiera haber tenido alguna incidencia que las fuentes citadas por Marx son básicamente dos testimonios del bando español y no del bando independentista, pero salvando las diferencias se caería en un dilema similar al ya discutido sobre las fuentes para el texto sobre Bolívar. Marx cita como referencias en ambos casos la obra de José Segundo Flórez: *Espartero*, publicada en Madrid en 1844 en 4 tomos, y de Príncipe, Giron, Satorres y Ribot, *Espartero: su pasado, su presente, su porvenir*, publicado también en Madrid en 1848. Lo relevante de ello es que en algunas menciones Marx reproduce prácticamente de modo literal algunas expresiones que hemos hallado en las fuentes originales y lo hace asumiendo el tono de la fuente misma.

En el caso de su texto sobre Espartero, ciertos pasajes son una traducción literal de la fuente. Marx por ejemplo en su original publicado en inglés afirma que “the unfortunate battle of Ayacucho, in wich Perú and South America were definitively lost for Spain.”¹²⁹ En tanto en la fuente consultada por Marx en castellano se hace referencia a “la tan famosa como infausta batalla de Ayacucho, en la que perdió España para siempre las inmensas y pingües regiones de América del Sur”¹³⁰. Marx con tal nominación asume la óptica del testimonio realista, no especifica la cita ni la matiza, sino que la nomina desde el criterio propio considerándola un hecho *unfortunate*. La batalla de Ayacucho fue desafortunada para el colonialismo español pero por el contrario implicó el punto de inflexión definitiva para la emancipación política de las colonias de América. Resulta significativo aquí que Marx, sin embargo, al nominarlo continúa haciéndolo desde la óptica de la pérdida.

En el caso del texto sobre Ayacucho, si bien el tono no deja de ser enciclopédico, muy a pesar de que en la narración de los acontecimientos ambas partes aparecen con un carácter activo en la batalla, y a pesar de que las cifras que el propio Marx reproduce constatan la implacable victoria del bando independentista habiendo incluso estado en considerable desventaja numérica; a lo largo del breve texto no hay una sola palabra o

¹²⁹ Véase Marx, Engels, *Collected Works*. Lawrence & Wishart. Electric Book. 2010. Volume 13., p. 341.

¹³⁰ José Segundo Flórez: *Espartero*. Tomo I. Imprenta de Wenceslao Ayguales de Izco. Madrid, 1844., p. 99.

expresión en la que se reconozca el mérito militar de las fuerzas independentistas¹³¹. Lo dicho es relevante toda vez que el texto sobre la trascendental batalla de Ayacucho habría sido el espacio para eventualmente reconocer el mérito independentista, incluyendo su valor estratégico; sin embargo la segunda mitad del artículo Marx la dedica al significado político y semántico del término “ayacuchismo” en la España peninsular y no al sentido que la propia batalla tuvo para el republicanismo en América Latina. Marx se detiene en la figura del español Espartero no presente ni en la batalla ni en América en aquel momento, y ni tan siquiera dedica una escueta línea a mencionar que aquel éxito independentista valió el reconocimiento a Sucre de la condición de Gran Mariscal de Ayacucho. Siendo así, es evidente que en este caso Marx no concede mayor espacio al independentismo latinoamericano que la mera mención hecológica, lo cual pudiera leerse como una sutil invisibilización del mérito insurgente. Esto último es relevante además y es posible afirmarlo porque apenas unos meses después en enero de 1858 Marx escribió su artículo sobre Bolívar en el cual tal y como ya se ha dicho, lejos de la imparcialidad, directamente demerita cualquier reconocimiento posible a las fuerzas independentistas.

Otras menciones en algunos textos escritos a lo largo de la década de 1850 relacionadas con procesos que implicaron a América Latina demarcan un tono donde el punto de mira no es América Latina en sí misma. Es el caso de algunas breves referencias relativas a los ecos de la intervención franco-británica en El Plata¹³², o en los *Grundrisse* en 1858 al referirse al papel moneda en Buenos Aires¹³³, o al referirse también en los *Grundrisse* entre 1858 y 1859 al impacto económico y financiero de las extracciones de plata y oro en América y su curso hacia Europa¹³⁴. Ni en sus obras fundamentales, ni en otros textos o artículos escritos a propósito de empresas como la I Internacional¹³⁵, o en la profusa correspondencia de los años posteriores al texto sobre Bolívar hemos hallado que el tono en las menciones a cuestiones relativas a América Latina haya cambiado.

¹³¹ Véase *New American Cyclopaedia*. Volume II. D. Appleton and Company. New York. 1858., p. 424.

¹³² Véase Pedro Scaron., pp. 141-148.

¹³³ Véase *Ibidem.*, pp. 346-347.

¹³⁴ Véase *Ibidem.*, pp. 55-57.

¹³⁵ Véase Marx, Engels, *Collected Works. Op. Cit.*, volúmenes 20 al 23 que abarcan artículos y escritos entre 1864-1874 a propósito de la I Internacional.

Es cierto que en 1861 Marx matiza su posición sobre la proyectada intervención de las potencias europeas en México¹³⁶, pero el punto de mira en tal caso no es tampoco América Latina en sí misma o los territorios y poblaciones afectadas por los intereses imperiales, sino la crítica a la perfidia justificatoria que Marx devela a partir de su seguimiento de la prensa londinense de entonces. Otras menciones a lo largo de las década de 1860 son igualmente puntuales o tangenciales, tal y como es el caso de su referencia a las firmas cafetaleras en Río de Janeiro en el *New York Daily Tribune* en 1858 en un texto escrito en diciembre de 1857¹³⁷, o a las plantaciones y minas de Brasil en el tomo I de *El Capital*, 1867¹³⁸. Así también en la década subsiguiente tampoco hemos hallado documentos en los que la tónica cambie sustancialmente¹³⁹. Por ejemplo, en el marco de la intensa actividad para la coordinación de la I Internacional a lo largo de la década de 1870, las menciones que realiza Marx continúan teniendo un tono tangencial. Y de manera recurrente al referirse genéricamente a América, excepto cuando especifica para *South America* o algún caso puntual de esta última, sobre todo en sus análisis económicos o de política internacional, básicamente lo hace como sinónimo de *United States of North America*¹⁴⁰.

A lo largo de las últimas dos décadas de vida de Marx consideramos que el tono sigue siendo equivalente a lo ya dicho, incluso a inicios de la década de 1880. Por solo mencionar un caso muy significativo, tal y como demuestra la correspondencia entre Marx y Engels durante la primera quincena de noviembre de 1882, ambos pensadores estuvieron al tanto de los detalles de la extradición de Antonio Maceo desde Gibraltar a las autoridades españolas. Maceo, patriota cubano de la guerra independentista contra España, la última de las gestas emancipatorias anticoloniales en América Latina, y otros patriotas cubanos habían solicitado asilo a Gibraltar después de haberse fugado del presidio en Cádiz. Engels y Marx siguieron el suceso y en cuanto a ello desde su correspondencia se advierte un posicionamiento crítico para con el gobierno británico, al cual Marx se refiere personificándolo en su representante político llamándolo

¹³⁶ Sobre este punto nos ocuparemos con mayor detalle en un próximo apartado en el que trataremos el rol que Marx atribuyó a los EE.UU., en el ámbito americano en sentido general.

¹³⁷ Pedro Scaron. *Op. Cit.*, p. 345.

¹³⁸ *Ibidem.*, *Op. Cit.*, p. 347.

¹³⁹ Un repaso por la correspondencia escrita entre 1856 y 1883 se halla en *Marx, Engels, Collected Works. Op. Cit.*, volúmenes 40 al 46.

¹⁴⁰ Nótese por ejemplo que prácticamente en la totalidad de las nominaciones que Marx realiza de América en muchos textos escritos entre 1874 y 1883, así como en su correspondencia de estos últimos años, son alusiones directas a *United States of America*. Es lo que hemos constatado en el repaso de *Marx Engels, Collected Works. Op. Cit.* Volumes 24, 44, 45 y 46. A ello nos referiremos con más detalle más adelante.

irónicamente como “No menos gloriosamente se desempeñó nuestro santo, grande y anciano varón [*our saintly grand old man*].”¹⁴¹ En esta correspondencia entre Marx y Engels en la tardía fecha de noviembre de 1882 en la que se menciona la extradición¹⁴² de Antonio Maceo, parece haber cierta solidaridad de Marx para con la referida figura. No obstante, ello parece ser más el resultado de una crítica a la corrupción administrativa inglesa implicada en tal proceso de extradición que una toma de consciencia para con lo que Maceo como figura de la gesta emancipatoria cubana y latinoamericana podría haber representado.

En el lapso de esos últimos veinte años no hay, o no se conoce aún, ningún texto específico en el que Marx sistematice las cuestiones latinoamericanas o que conceda mayor relevancia a ellas más allá de inscribirlas como parte de su reflexión sobre otras cuestiones o procesos. Todas las menciones hasta ahora conocidas en el lapso de esas últimas dos décadas no son sustancialmente diferentes a las realizadas anteriormente ni demarcan un cambio de posición.

Si bien es cierto que en los últimos años de la vida de Marx se hallan textos en los que el matiz en cuanto a las periferias al desarrollo europeo es diferente, no hemos hallado en tales matizaciones texto sistemático alguno que permita fundamentar un cambio de posición de Marx en cuanto a América Latina y sus figuras, menos en cuanto a la figura de Simón Bolívar sobre quien no volvió a hacer referencia directa. Objetivamente Marx no volvió a escribir expresamente sobre tales cuestiones, y cuando tangencialmente o al paso hizo alusiones relativas a los contextos o figuras en vínculo con el contexto latinoamericano, no parece haber cambiado de parecer. Además de ello, también en el contraste con muchos otros textos escritos por Marx se hallan elementos suficientes para continuar afirmando que su perspectiva sobre los procesos emancipatorios latinoamericanos y sobre las figuras latinoamericanas implicadas en tales procesos no llegaron a ocupar para Marx el mismo nivel de relevancia que sí ocuparon figuras y procesos concernientes a EE.UU., y Europa, o incluso Asia, la India o Rusia.

De modo que la presuposición compartida por Ribas y su sintonía con Aricó en cuanto a que Marx probablemente habría cambiado su perspectiva sobre Bolívar o sobre América Latina, y que de haber vuelto a escribir sobre ello habría sido diferente, no encuentra muchos argumentos a favor. En resumen, consideramos que América Latina continuó

¹⁴¹ Escribió desde Ventnor el 8 de Noviembre de 1882. Véase Pedro Scaron. *Op. Cit.*, p. 233.

¹⁴² *Ibidem*.

teniendo un carácter tangencial en el análisis de Marx, y que las figuras implicadas en las gestas emancipatorias latinoamericanas nunca llegaron a tener un reconocimiento expreso en su condición de actores activos para la emancipación por parte de Marx, sino que por el contrario, consideramos que hay elementos suficientes para sostener que la posición de Marx en cuanto a Bolívar y a las figuras claves de las gestas emancipatorias latinoamericanas siguió siendo o bien directamente detractora o bien apenas de soslayo tangencial. No hay elementos anteriores ni coincidentes en el tiempo que permitan a partir de otros trabajos escritos por Marx llegar a afirmar que Marx habría pensado distinto sobre Bolívar y los procesos latinoamericanos antes de 1858. Tampoco en ninguna de las referencias posteriores a 1858 de las que se tenga constancia hasta hoy realizadas por Marx sobre América Latina encontramos elementos suficientes para intuir o poder afirmar que Marx habría cambiado su perspectiva sobre Bolívar o incluso sobre los procesos emancipatorios en América Latina. Básicamente no hay, o no se conoce hasta hoy, ningún texto escrito ni antes ni después concerniente a América Latina que explícitamente permita afirmar lo contrario.

5.4. De la esclavitud en América según la crítica de Marx

El criterio desarrollado por Marx en cuanto a la problemática de la esclavitud está en estrecha relación con el desarrollo de su posición en cuanto al colonialismo y al lugar de lo periférico en su obra. De tal tratamiento derivan contrastes relevantes para el estudio de la problemática emancipatoria ya no solo en Marx sino en los autores que aun habiendo hallado un referente epistémico y emancipatorio en Marx habrían de dar un significativo giro reformulador a su perspectiva sobre tal cuestión. En los textos juveniles y en buena parte de los escritos de las décadas de 1840 y 1850 la perspectiva de Marx en cuanto a la esclavitud va muy de la mano de su idea de la irremediabilidad histórica de la modernidad capitalista, algo que progresivamente matiza y llega a rechazar tajantemente por sus implicaciones éticas pero sin dejar de reconocer su efecto en la propia modernidad capitalista.

Siendo necesario analizar el pensamiento de Marx en su complejidad, más que la dimensión ética de la crítica de Marx y su evolución en cuanto a la esclavitud, lo que nos interesa es advertir el tratamiento que la problemática emancipatoria tiene en Marx a partir de su perspectiva sobre la esclavitud en América. En tal sentido consideramos que el tratamiento dado por Marx al fenómeno de la esclavitud conlleva tanto implícita como explícitamente una lectura de la emancipación política y de la emancipación

social, tanto en cuanto al esclavo en condición de liberto, como al lugar de tal liberto en la modernidad de un capitalismo en sus ciernes en América.

Tal y como ya se ha dicho, Marx estuvo muy al tanto y tuvo muy en cuenta el lugar que ocuparían las Américas con relación al desarrollo del mercado mundial y, por consiguiente, su lugar y significación en el mapa político internacional. En la configuración de ese complejo marco de relaciones, la esclavitud en América tendría para Marx un significativo papel. No es que Marx valorase para bien los posibles réditos de tal orden de cosas para su contemporaneidad europea en el marco de su lógica del desarrollo. De hecho, Marx habría apuntado en *Miseria de la filosofía*, que “la esclavitud por ser una categoría económica, ha figurado siempre entre las instituciones de los pueblos”, y que los pueblos modernos “no han hecho más que encubrir la esclavitud en sus propio país y la han impuesto sin disfraz en el Nuevo Mundo”¹⁴³. No obstante, en la pragmática de su análisis no parece haber, y de hecho no advertimos, mayor compromiso para con los efectos del lado latinoamericano.

En la carta de Marx a Áñnenkov, fechada en Bruselas el 28 de diciembre de 1846, Marx comenta que proporcionaría un ejemplo de la dialéctica del señor Proudhon, y se refiere para ello al lugar de la esclavitud de las colonias y su repercusión tanto en el mercado mundial como en el desarrollo mismo de la industria europea:

“*La libertad y la esclavitud* forman un antagonismo. No necesito ocuparme de los lados buenos ni de los malos de la libertad. En cuanto a la esclavitud, no preciso hablar de sus lados malos. Lo único que hay que explicar es el lado bueno de la esclavitud. No se trata de la esclavitud indirecta, de la esclavitud del proletario; se trata de la esclavitud directa, de la esclavitud de los negros de Surinam, en el Brasil, en las comarcas meridionales de Norteamérica.”¹⁴⁴

La esclavitud, sin embargo, pareciera operar aquí para Marx como una suerte de mal necesario, sí, pero como una suerte de mal necesario cuando no imprescindible *en y para* el marco de la modernidad europea. Podría ser paradójico pero en la continuidad de la referida carta a Áñnenkov, Marx directamente reconoce y afirma que:

“La esclavitud directa es el fundamento de nuestro industrialismo actual, al igual que las máquinas, el crédito, etc. Sin esclavitud no tendríamos algodón, sin algodón no tendríamos industria moderna. Es la esclavitud lo que ha dado valor a las colonias; son las colonias las que han creado el comercio mundial; es el comercio mundial el que constituye la condición necesaria de la gran industria mecanizada. Por ello, con anterioridad a la trata de negros, las colonias no proporcionaban al Viejo Mundo más que muy pocos productos y no habían cambiado visiblemente la faz de la tierra. La esclavitud, pues, es una categoría económica de enorme importancia. Sin la esclavitud, Norteamérica, el pueblo más progresista, se

¹⁴³ Referencia correspondiente a Karl Marx. *Misere de la Philosophie*. Éditions Sociales, París, 1946, pp. 89-90. En *Ibidem.*, p. 154.

¹⁴⁴ Referencia correspondiente a Marx/Engels, *Ausgewählte Briefe*, Dietz Verlag, Berlín, 1958, p. 37. En *Ibidem.*, pp. 151-152.

transformaría en un país patriarcal. Si suprimimos a Norteamérica del mapa de las naciones tendremos la anarquía, la decadencia completa del comercio y de la civilización moderna. Pero hacer que desaparezca la esclavitud equivaldría a suprimir a Norteamérica del mapa de las naciones. Por tanto, la esclavitud, por ser una categoría económica, se advierte desde el comienzo del mundo entre todos los pueblos.”¹⁴⁵

Marx no entra en muchos detalles cuando se refiere a cuestiones tocantes a la América Latina, mucho menos se pronuncia o decanta por un análisis deontológico de las cuestiones relativas a la esclavitud y sus efectos morales. Sino que en cuanto a ello se presenta de un modo estrictamente pragmático, tal y como puede advertirse en sus referencias al caso en los *Grundrisse*:

“Es una imagen tradicional la de que en ciertos períodos se ha vivido del saqueo. Pero para poder saquear es menester que haya algo que saquear, esto es, producción. Y la modalidad misma de saqueo está determinada por el modo de la producción. No se puede saquear de la misma manera a una stock-jobbing nation [nación dedicada a la especulación bursátil], que a una nación de vaqueros.”¹⁴⁶

En todo caso las críticas a tal hecho en la historia, en los propios *Grundrisse* resultan tangenciales en su línea de análisis sobre su concepción general del desarrollo histórico.

Según afirma Marx:

“En la persona del esclavo se roba directamente el instrumento de producción. Pero entonces es preciso que la producción del país para el cual se ha robado, esté estructurada de tal manera que admita el trabajo esclavo, o (como en América del Sur, etc.) debe crearse un modo de producción que corresponda al esclavo.”¹⁴⁷

Así es, así ha sido, habría que cambiar tal orden; pero el desarrollo histórico de tal orden de cosas es el que habría conllevado la posibilidad del progreso en la modernidad europea, y por consiguiente en la universalizadora forma de concebir el desarrollo humano, al menos tal y como se constata en los textos de finales de la década de los años cuarenta y cincuenta, pero no restringido a ellos. Es un imponderable que ha marcado la historia de los tres siglos anteriores a Marx, quien más allá de su crítica, nada puede hacer por cambiar lo que ya ha pasado, y en tanto ello, parece asumir a fin de cuentas su efecto en términos “modernizadores” como parte de su idea del desarrollo, y no en relación a las consecuencias negativas que tuvo para aquellas culturas o sociedades preexistentes a las que literalmente demolió la colonización europea. A criterio de Marx, el hecho de que a los propietarios americanos de plantaciones no fuesen capitalistas, sino que en efecto “lo sean, se basa en que esos plantadores existen

¹⁴⁵ Referencia correspondiente a Marx/Engels, *Ausgewählte Briefe*, Dietz Verlag, Berlín, 1958., p. 37. También en *Misère de la Philosophie*, Éditions Sociales, París, 1946, pp. 89-90. En *Ibidem.*, p. 152, y pp. 153-154.

¹⁴⁶ Referencia procedente de *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Dietz Verlag, Berlin, 1953, p.19. En *Ibidem.*, p. 164.

¹⁴⁷ *Ibidem.*

como anomalías dentro de un mercado mundial fundado sobre el trabajo libre.”¹⁴⁸ Sin embargo, el propio mercado mundial fundado sobre lo que Marx denomina «trabajo libre» no habría existido, al menos no en la forma en que se manifestó, sin su fundamento en base al trabajo esclavo implementado en las colonias, imprescindible para la industrialización y el desarrollo moderno en Europa. Con lo cual, Marx se sitúa en su análisis y esboza un escenario que en sí mismo, necesariamente contiene implícita la manifestación de una contradicción: para el desarrollo capitalista en Europa en nombre del «trabajo libre» y de las libertades modernas, la esclavitud en América habría sido un imponderable determinante. Así, diría que en general “la esclavitud disfrazada de los asalariados en Europa exigía, a modo de pedestal, la esclavitud *sans phase* [desembozada] en el Nuevo Mundo.”¹⁴⁹

Con relación al artículo “Revue – Mai bis Oktober”, publicado en los cuadernos 5-6 de noviembre de 1850, de la *Neue Rheinische Zeitung-Politisch.ökonomische Revue*.¹⁵⁰, las precisiones realizadas por Engels después, a decir de Scaron, “demuestran que es Marx quien, para poner de manifiesto la inconsistencia de la dialéctica prudoniana, afirma la necesidad histórica de la esclavitud como fundamento de la industria burguesa de ese entonces”. Para Marx se habría tratado sin dudas, también considera Scaron, “de una necesidad histórica, transitoria (y no por ello menos real, desde luego).”¹⁵¹

Marx estaría al tanto de las polémicas sobre la trata esclava. Así en 1862 en *Die Presse* publicaría “Un tratado contra la esclavitud” [“Ein Vertrag gegen den Sklavenhandel“], donde comenta que:

“Los periódicos norteamericano informan actualmente inextenso acerca del convenio celebrado en Washington el 7 de abril de este año, entre los Estados Unidos e Inglaterra, para la represión de la trata de esclavos. (...) Este tratado anglo-norteamericano –resultado de la guerra civil estadounidense- ha asestado un golpe mortal a la trata.”¹⁵²

Marx advierte la continuidad de la esclavitud en otras formas que subsiguieron a la abolición formal de aquella. Así lo apunta en el tomo I de *El Capital*:

“En diversos países, sobre todo en México (antes de la Guerra de Secesión norteamericana también en los territorios anexados a México y, de hecho, en las provincias del Danubio hasta la revolución de Cruza) la esclavitud está encubierta bajo la forma de peonaje. Mediante anticipos reembolsables con trabajo y que se arrastran de generación en

¹⁴⁸ Referencia correspondiente a Karl Marx. *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Dietz Verlag, Berlin, 1953, p. 412. En *Ibidem.*, p. 164.

¹⁴⁹ Referencia correspondiente a Karl Marx. *Das Kapital*. T.i. MEW. t. XXIII, p. 787. En *Ibidem.*, p. 166.

¹⁵⁰ Referencia correspondiente a MEW, t. VII, p. 432. En *Ibidem.*, p. 157.

¹⁵¹ En *Ibidem.*, p. 168.

¹⁵² Referencia correspondiente a MEW, t XV, pp. 502-503. En *Ibidem.*, p. 165.

generación, no sólo el trabajador individual sino también su familia se convierten de hecho en propiedad de otras personas y de sus familia.”¹⁵³

Y también en carta a Kugelmann, desde Londres el 11 de octubre de 1867, Marx se refiere a otra de las formas que de hecho implicaba la continuidad o el equivalente de la esclavitud anterior en América, el peonaje, y sobre ello puntualiza que:

“El *peonaje* consiste en un adelanto de dinero sobre trabajo futuro. Con estos anticipos ocurre luego lo mismo que en la usura ordinaria. El trabajador no sólo permanece durante toda su vida como deudor, o sea trabajador forzado del acreedor, sino que esta relación se hereda en la familia y en la generación siguiente, las cuales, por ende, *pertenecen* de hecho al acreedor.”¹⁵⁴

En Carta de Engels fechada en Londres el 1 de enero de 1884, dirigida a Bernstein, quien fuera co-traductor de *Misere de la Philosophie*, aquel le escribe a este:

“La nota sobre la esclavitud americana se hará en el prólogo. Lo acertado que era el pasaje relativo a la esclavitud se aprecia aun hoy: la producción capitalista no prospera en los estados algodoneros porque no dispone de *culíes*, chinos o indios, vale decir, de esclavos disfrazados de trabajadores libres, mientras que en Cuba, la isla Mauricio y la de la Reunión, etc., florecen la medida en que dispone de culíes, y precisamente en esa medida.”¹⁵⁵

Volviendo a la obra recién mencionada, Marx en la misma apuntó que:

“Sin esclavitud, Norteamérica, el país más progresista, se transformaría en un país patriarcal. Si borramos a Norteamérica del mapamundi tendremos la anarquía, la decadencia completa del comercio y de la civilización moderna. Si hacemos desaparecer la esclavitud, habremos borrado a Norteamérica del mapa de las naciones.”¹⁵⁶

Y resulta significativo que en cuanto a este último punto, Engels en su nota a la edición alemana de 1885 precisó como sigue:

“Esto era completamente justo para el año 1847. En ese entonces el comercio exterior de los Estados Unidos se reducía principalmente a la importación de inmigrantes y productos industriales y a la exportación de algodón y tabaco, esto es, de productos del trabajo esclavo en el Sur. Los Estados del Norte, fundamentalmente, producían granos y carne para los estados esclavistas. La abolición de la esclavitud fue posible tan solo cuando el Norte comenzó a producir granos y carne para la exportación, al tiempo que se transformaba en un país industrial, y cuando el monopolio algodonero norteamericano se vio afectado por una fuerte competencia de la India, Egipto, Brasil, etc. E incluso entonces la abolición trajo aparejada la ruina del Sur, que no logró sustituir la esclavitud desembozada de los negros por la esclavitud encubierta de los culíes indios y chinos.”¹⁵⁷

Otra vez aquí queda reflejada la perspectiva compartida por Marx y Engels en cuanto a los roles de la esclavitud y el carácter fundamentalmente pragmático de sus análisis en relación a las dinámicas del desarrollo del capital en las que estuvo implicada la misma.

Nuevamente el contraste entre Marx y las fuentes que tuvo a su disposición para documentarse sobre las realidades latinoamericanas resulta muy significativo. Dentro de

¹⁵³ Referencia correspondiente a Karl Marx. *Das Kapital*, t.I., MEW t. XXIII., p.182. En *Ibidem.*, p. 176.

¹⁵⁴ Referencia correspondiente a MEW, t. XXXI., p. 561. En *Ibidem.*, p. 177.

¹⁵⁵ Referencia correspondiente a MEW, t XXXVI., p. 78. En *Ibidem.*, p. 155.

¹⁵⁶ Referencia correspondiente a Karl Marx. *Misere de la Philosophie*. Éditions Sociales, París, 1946, pp. 89-90. En *Ibidem.*, p. 153.

¹⁵⁷ Referencia correspondiente a Nota de Engels a edición alemana de 1885. *Das Elend der Philosophie*. MEW, t IV, p. 131-132. En *Ibidem.*, pp. 154-155.

las varias referencias que Marx tuvo están las ya mencionadas memorias del Hippiisley, las de Ducoudray Holstein y las de Miller, en cada una de las cuales se hace referencia explícita a la esclavitud. De ellas, las memorias de Hippiisley en su contraste con Marx resultan muy ilustrativas, pues hemos comprobado que Marx en cuanto a la esclavitud en tierras de América en concreto, consideró o tuvo en cuenta solo algunos elementos que iban en la línea de su propio análisis, pero obvió o incluso notablemente se distanció por omisión de otras inflexiones críticas halladas en algunas de sus fuentes.

En el caso de Hippiisley, este asegura haber presenciado y poder comparar el comportamiento de la vida diaria esclava en diferentes colonias en diferentes latitudes. “*I had witnessed in South Africa to what I witnessed at Saint Bartholomew, —to what I partially observed at Graneda, and to what I now saw at the island of Cariaou...*”, afirma Hippiisley.¹⁵⁸ Así, al referirse a las campañas de Orinoco y Apure, Hippiisley inserta un extenso comentario a modo de crónica testimonial en cuanto a la vida diaria esclava en aquellos territorios de América del Sur. Si bien es cierto que considera o menciona el factor económico, por ejemplo al referirse al uso de la fuerza esclava en las plantaciones y en otras actividades relacionadas con la producción, especificando que “*the negroes are divided into gangs or squads, for the purposes of their various works*”¹⁵⁹, su testimonio del hecho diario implica la crítica a la racionalidad que considera la fuerza de trabajo esclava como mero factor de impacto en la economía:

“Is it, however, likely, does it stand good in the eyes of reason, of common sense, independent of personal and pecuniary interest, that this slave should be punished with such merciless cruelty, as to deprive his owner of his services, or prevent his return to the daily work on the state, by bruises, wounds, and sickness, which such punishment had inflicted upon him; not to insist upon the danger of his death in such a climate, whereby the owner would incur a loss of at least £100?”¹⁶⁰

A partir de su experiencia Hippiisley considera también las condiciones y las dinámicas de la vida diaria, familiar y de subsistencia, de aquellas personas esclavas. No se limitó a considerar el mero factor económico, sino al *deber ser* implícito en ello, afirmando que *should any inhumanity or injustice be shewn towards him by his master*¹⁶¹. Derivando su análisis hacia un cuestionamiento moral de la injusticia, reflexionando sobre el por qué la esclavitud habría de permanecer como algo lógico a los ojos de la razón o del sentido común toda vez que la misma implicaba, allí donde la hubiere, *acts*

¹⁵⁸ Hippiisley. *Op. Cit.*, p. 188.

¹⁵⁹ *Ibidem.*, p. 190.

¹⁶⁰ *Ibidem.*, pp. 190-191.

¹⁶¹ *Ibidem.*, p. 191.

*of infamous persecution, and the most atrocious of cruelty and inhumanity practiced there towards the unfortunate slaves*¹⁶².

Marx consultó la obra de Hippiusley y la menciona como referencia; sin embargo pasó por alto el referido pasaje que Hippiusley desarrolló en detalle, y analiza el fenómeno de la esclavitud en América con una cruda frialdad economicista, sin que haya en su análisis, a diferencia de la mencionada fuente, un componente propiamente encaminado a la crítica moral o en virtud de los valores humanos que la esclavitud como fenómeno pudiera implicar. Si bien es cierto que parece haber cierto posicionamiento crítico en Marx en cuanto al uso de la fuerza de trabajo esclava, no se detiene en los componentes morales de tal crítica.

El criterio asumido por Marx en cuanto a la esclavitud en las colonias de América no tiene ni es presentada con la contundencia crítica que solía encarar las cuestiones de su tiempo, o al menos en los momentos ya referenciados se hace evidente una especie de comunión desarrollista que pragmáticamente asume tal práctica en el “Nuevo Mundo” como devenir y condición inevitable para el desarrollo del capitalismo moderno y, por consiguiente como posibilidad emancipatoria futura. Resulta además que las pretensiones emancipatorias a las que apunta Marx en obras como el *Manifiesto del partido comunista*, en las breves tesis sobre Feuerbach, o en la *Crítica al Programa de Gotha* tendrían como imponderable la superación del orden de cosas anterior en base al desarrollo de las fuerzas productivas como condición previa a la aparición de la contradicción con las relaciones de producción y, por consiguiente, al estallido revolucionario que conduciría los destinos humanos hacia un orden humanamente emancipado. La esclavitud en este sentido, habría sido para Marx un irremediable peldaño de ese desarrollo, de modo que no hay en su crítica, más allá de algunos matices al margen, un interés propiamente moral o ético en su análisis.

Marx es consciente de que en América para el esclavo la prioridad no era precisamente la emancipación humana como cuestión genérica o en términos universales, sino que en primerísimo orden estaría la liberación propia, la liberación de sí ante el lastre de la esclavitud como forma todavía existente. Así, al referirse al ideal esbozado por Max Stirner, Marx apunta, de modo irónico quizá, que “[...] [San Sancho] se imagina que los negros revolucionarios de Haití y los negros fugitivos de todas las colonias no querían

¹⁶² *Ibidem.*, p. 188.

liberarse *a sí mismos*, sino liberar “al hombre”. [...]”¹⁶³ En efecto, antes de “liberar al hombre” estaría el liberarse a sí mismos. No obstante, se filtra cierta pretensión crítica en Marx en cuanto a la presuposición de que los esclavos haitianos no tuviesen la pretensión de emancipar a la humanidad sino de liberarse ellos mismos y punto. La pretensión emancipatoria universalista de Marx, en la cual llegaría a identificar al proletariado como sujeto histórico emancipatorio por antonomasia, pende en ciertas notas como una especie de espada de Damocles cuando la pretensión emancipatoria se comporta como pragmática de una “liberación de sí”, en el caso del esclavo por ejemplo, antes que una pretensión *de* o praxis encaminada a la liberación del *telos* humano en sentido universal.

Las miras de Marx en tal sentido serían, al menos en cuanto a América Latina se refiere, muy limitadas y equívocas desde el punto de vista histórico, pues en las fuentes mismas que Marx consultó en su trabajo sobre Bolívar hay menciones explícitas que reconocen la relevancia de los esclavos liberados como fuerza insurgente en las guerras de independencia. En reiteradas ocasiones, por ejemplo, Ducoudray-Holstein hace referencia a la presencia de esclavos liberados en las tropas independentistas. En la propia introducción de sus memorias especifica que “*The army, which contains many thousand slaves, absorbs the laboring classes.*”¹⁶⁴, o en otras ocasiones se refiere a la composición de las tropas a lo largo de una prolongada guerra, en la que “...*by the protracted war, in which the slaves were called to take arms, upon the promise of their liberty.*”¹⁶⁵ Ninguna de estas ni muchas otras referencias o menciones a ello son tomadas en consideración por Marx.

Múltiples estudios históricos además, han constatado que una parte importante de aquellos esclavos liberados o desde la promesa de serlo, serían decisivos no por lo que la libertad individual significaría para cada uno de ellos sino porque objetivamente su participación sería en algunos casos definitiva en los procesos emancipatorios latinoamericanos. Tal y como asevera James D. Cockcroft en su *Latin America. History, Politics, and U.S. Policy*: “La esclavitud fue proscrita en la mayor parte de América Latina antes de que ocurriera lo mismo en Estados Unidos, por lo general durante las guerras de independencia nacionales en las cuales los esclavos fueron participantes

¹⁶³ Referencia a *Die deutsche Ideologie*. 1845-1846 *MEW*, t. III., p. 290. En Pedro Scaron. *Op. Cit.*, p. 151.

¹⁶⁴ Ducoudray Holstein. *Op. Cit.*, p. 33.

¹⁶⁵ *Ibidem.*, p. 63.

decisivos.”¹⁶⁶ De modo que “Las notables revueltas de los esclavos de Haití produjeron su independencia temprana (1804), a pesar de los esfuerzos de las tropas francesas, inglesas y españolas en defensa de la esclavitud.”¹⁶⁷ Sobre este punto en particular con relación al papel de la independencia de Haití el también historiador George Reid Andrews de modo preciso señala que:

“Como en Haití, estas guerras darían a los esclavos hispanoamericanos oportunidades para escapar de la esclavitud y luchar por su emancipación. En ningún lugar de la región los esclavos representaban la abrumadora mayoría de la población que constituían en Haití, lo que dio como resultado que en ninguna parte las guerras de independencia produjeran resultados tan radicales. Pero en toda la América española (incluyendo, 60 años después, Cuba y Puerto Rico), las guerras de independencia quebraron el apoyo a la esclavitud colonial e infligieron a la institución heridas mortales.”¹⁶⁸

Muy al contrario de lo que Marx pudo haber considerado, la extinción de la esclavitud en tal caso no estaría exclusivamente determinada por cierta obsolescencia del esclavo como fuerza de trabajo que sucumbe en tal condición ante la inexorable evolución de otras formas demandadas por el desarrollo del capital. Habría otros elementos de incidencia directa como la propia pretensión emancipatoria del esclavo mismo en su condición de persona. Así como tampoco considera que los propios esclavos auto-liberados, en proceso de cimarronaje inaugurando comunidades libres como resistencia al poder colonial, o directamente incorporados a las gestas de independencia tendrían un peso importante para el logro de la independencia.

Sobre este último punto precisaría Reid Andrews, de modo particularmente claro que:

“Los esclavos no podían esperar vencer a la esclavitud hasta que alguna crisis política rompiera la unidad de las élites gobernantes y generara oportunidades para que pudieran luchar por la libertad. En la América española, esa crisis fue la de las guerras de independencia, las cuales recortaron la capacidad de los amos para controlar a sus esclavos, a la que forzaban a la Corona española a los rebeldes a una puja por el apoyo político y militar de los esclavos (y de los negros y mulatos libres). Las guerras se produjeron por cuestiones de soberanía nacional, y la conquista de esa soberanía fue ciertamente su consecuencia política más importante. Pero a consecuencia del regateo político y la iniciativa esclava tuvieron consecuencias sociales inesperadas y trascendentales: el fin del tráfico de esclavos africanos y la emancipación final.”¹⁶⁹

Es cierto que el criterio de historiadores recientes con una base documental amplia no sería equiparable al que desde la Europa de su tiempo pudo haber tenido Marx, pero el contraste de Marx con sus fuentes contemporáneas permite constatar que tal y como sucediera para con el caso de Bolívar, también en cuanto a la problemática de la

¹⁶⁶ James D. Cockcroft. *América Latina y Estados Unidos: historia y política país por país*. México, D.F. y Argentina, 2001., p. 27.

¹⁶⁷ *Ibidem.*, p. 317.

¹⁶⁸ George Reid Andrews. *Afro-Latinoamérica, 1800-2000*. Traducción de Óscar de la Torre Cueva. Iberoamericana Verbuert. Madrid y Frankfurt, 2007., p. 98.

¹⁶⁹ *Ibidem.*, p. 143.

esclavitud en América, Marx no se restringió a las fuentes testimoniales sino que apostó por una toma de partido propio que implicó en cierto sentido subordinar el contexto de estudio latinoamericano a su visión orgánica sobre la lógica del desarrollo del capital. Así, teniendo en cuenta las menciones que Marx realiza en relación a la problemática de la emancipación del esclavo o del indio en América, se constata que Marx visibiliza o toma en cuenta solo aquellos elementos que tributan a reforzar su propio argumento. Desde su lógica, la emancipación del esclavo en América no tributaría directamente al sentido de la posible emancipación humana en general, sino que es tratada por Marx como lastre necesariamente prescindible en su tiempo, subordinada a las necesidades del capital, donde la dimensión económica tendría un peso determinante en la necesaria transformación de la masa esclava en masa asalariada. Marx no solo no valora, sino que no toma en cuenta el impacto de la presencia demográfica y militar de la fuerza esclava liberada en las contiendas por la emancipación política en América Latina.

Algunos autores se perfilan en una línea que sintoniza con la perspectiva que Marx asumió en tal sentido. Es el caso de Bértola y Ocampo, quienes señalan que sin llegar a despreciar el rol que pueden haber jugado los factores ideológicos y éticos, “la abolición de la esclavitud se entiende mejor como un proceso de transformaciones de las relaciones sociales en el que el trabajo libre (asalariado e independiente) tendió a desplazar a la esclavitud por mostrarse económica y socialmente superior”¹⁷⁰. En Marx la emancipación posible del esclavo estaría determinada fundamentalmente por tal factor propiamente económico implícito en la evolución de las necesidades de fuerza de trabajo condicionadas por el desarrollo del capital y no por la propia naturaleza libertadora de la revolución como gesta que podría vehicular una aspiración emancipatoria que aunque económica, no estaba restringida a lo económico *per se*.

Explícitamente, aunque para el caso de la esclavitud en EE.UU., Marx resumidamente lo refiere en 1850 en términos de utilidad-inutilidad del esclavo como fuerza de trabajo en relación a las demandas del desarrollo del capital:

“La producción algodonera norteamericana se basa en la esclavitud. Cuando la industria se haya desarrollado a tal punto que el monopolio algodonero de los Estados Unidos le resulte insoportable, se producirá exitosa y masivamente el algodón en otros países, y ello hoy en día sólo puede ocurrir, en casi todas partes, por medio de *trabajadores libres*. Pero cuando el trabajo libre de otros países abastezca a la demanda algodonera de manera suficiente, y a mejores precios que el trabajo esclavo estadounidense, habrá sonado la última hora para el

¹⁷⁰ Véase el apartado destinado a “La abolición de la esclavitud”, en Luis Bértola y José Antonio Ocampo. *El desarrollo económico de América Latina desde la Independencia*. Fondo de Cultura Económica. México, D.F., 2013.

monopolio algodonero norteamericano y también para la esclavitud norteamericana, y los esclavos serán emancipados porque, en cuanto esclavos, se habrán vuelto inútiles. [...].¹⁷¹

Se hace evidente que a criterio de Marx en la referencia anterior el condicionante para la emancipación del esclavo en las colonias que concomitan con el desarrollo moderno europeo, resulta no otro que un indicador fundamentalmente económico y no político o ideológico, como tampoco ético o moral, ni partiría o formaría parte de un reclamo propiamente humanista como sí habría considerado Marx para otras cuestiones que perfiló o enfocó desde cierto humanismo revolucionario. En tal sentido el condicionante de la necesaria abolición de la esclavitud, como ya se ha apuntado, radicaría en una necesidad marcada por la lógica del capital. Para Marx la condición para la emancipación del esclavo, concretamente para el caso referido, estaría en el desarrollo de la propia industria y su impacto en el consecuente desahucio de la condición esclava como fuerza de trabajo obsoleta y poco útil que conllevaba una pérdida económica para sus propietarios, constituyendo entonces un freno para el inexorable desarrollo capitalista.

Es cierto que la abolición de la esclavitud como resultante de una revolución social pudiera considerarse circunscrita fundamentalmente al caso haitiano, y que la abolición de la esclavitud en América Latina se diferenció de sus equivalentes en las colonias británicas, holandesas y francesas de las Antillas, “donde la esclavitud se eliminó por decisión de los poderes coloniales, en los que el desarrollo capitalista había hecho grandes avances.”¹⁷² Pero hay pocos elementos que permitan afirmar que el criterio que Marx aplicase en cuanto a la abolición de la esclavitud en EE.UU., diste de la perspectiva que *mutatis mutandis* parece haber considerado para el caso de la abolición de la esclavitud en las colonias hispanas en América. No escribió expresamente sobre esto último, pero de lo que sí escribió sobre las gestas emancipatorias y sus figuras, así como las referencias directas a la esclavitud en la América hispana, o las omisiones que en base a sus fuentes hizo, así como su tono y los matices de sus argumentos, tributan en un sentido similar al que emplea para el caso de la esclavitud en EE.UU.

La aplicación de una lógica equivalente en tal sentido para toda América, evidencia entonces que Marx no entendió algunos de los motivos que condicionaron los estallidos independentistas en América Latina, en los cuales si bien es cierto que las determinantes

¹⁷¹ Referencia correspondiente al artículo “Revue –Mai bis Oktober”, publicado en los cuadernos 5-6, noviembre de 1850, de la *Neue Rheinische Zeitung- Politisch-ökonomische Revue*. MEW, t. VII, p. 432. En Pedro Scaron., *Op. Cit.*, pp. 156-157.

¹⁷² Véase Bértola y Ocampo en *Op. Cit.*

económicas, impuestos y tasas desiguales, comercio, acceso al mercado, infraestructuras, rentas, etc., fueron condicionantes, también la dimensión moral de la injusticia implícita en la esclavitud humana como mal social sería una razón de peso condicionante de los estallidos y los cursos de las gestas de independencia, en los cuales, además, la fuerza de los esclavos liberados resultaría objetivamente determinante en algunos casos, como sucedió en la primera de las revoluciones independentistas acontecidas en Haití de la cual Marx no parece haber advertido tal detalle y su efecto sociopolítico práctico, así como su implicación teórica en el análisis de la problemática emancipatoria.

Al menos en el caso haitiano la emancipación no vendría de parte de los colonos sino como parte de la propia rebelión esclava, la «revolución de los negros» como dio en llamarse desde la perspectiva europea, no vino de la mano de los colonos con exigencia de la correspondiente indemnización en concepto de propiedad a las metrópolis de las cuales habrían de liberar a los esclavos como mero concepto económico en desfasaje. Para Marx la existencia de propietarios americanos de plantaciones, denominados capitalistas o que en efecto lo fueran, significaría como ya se ha dicho, no otra cosa que «esos plantadores existen como anomalías dentro de un mercado mundial fundado sobre el trabajo libre»¹⁷³

Habría que señalar también, que si bien es cierto que Marx no entra en el análisis de la dimensión moral del problema, si que considera que habría una crisis moral en la opinión pública europea con relación a la trata de esclavos y a la esclavitud misma. Así plantea que con el desarrollo de la producción capitalista durante el período manufacturero, la opinión pública de Europa habría perdido “los últimos restos de pudor de su consciencia” pues las naciones “se jactaban cínicamente de toda infamia que contribuyera a la acumulación del capital.”¹⁷⁴ La crisis moral quedaría evidenciaba en tanto de un lado se hacían valer “formas modernas” de esclavitud en Europa para el desarrollo de la industria y por el otro se recriminaba la “esclavitud directa” y evidente en América.

“Al mismo tiempo que introducía la esclavitud infantil en Inglaterra, la industria algodonera daba el impulso para la transformación de la economía esclavista más o menos patriarcal de Estados Unidos en un sistema comercial de explotación. En general, la esclavitud disfrazada de los asalariados en Europa exigía, a modo de pedestal, la esclavitud *sans phrase* en el Nuevo Mundo.”¹⁷⁵

¹⁷³ Referencia correspondiente a Karl Marx. *Kritik der politischen Ökonomie*, ed.cit por Scaron., p. 412. En Pedro Scaron., *Op. Cit.*, pp. 164.

¹⁷⁴ En *Ibidem.*, p. 166.

¹⁷⁵ Referencia procedente de Karl Marx. *Das Kapital*, t. I. MEW, t XXIII., p. 787. En *Ibidem.*

El tono que Marx emplea, además, al referirse a la actitud del «negro» en las Antillas, no difiere mucho, salvando las distancias, del etnocéntrico matiz del colono. Así, al referirse a las colonias francesas, apunta que:

“La crueldad, como cualquier otra cosa, tiene también sus modas, cambiantes al tiempo y el espacio. César, literato exquisito, narra cándidamente que ordenó cortar la mano derecha a muchos miles de guerreros galos. A Napoleón le habría dado vergüenza hacer otro tanto. Prefirió enviar a sus propios regimientos franceses, sospechosos de republicanismo, a Santo Domingo para que los matasen allí los negros o la peste.”¹⁷⁶

Al escribirle Marx a Engels desde Londres el 14 de junio de 1853 con relación a la esclavitud en Jamaica, Marx puntualmente se refiere al libro que publicó Henry Charles Carey en 1853. *The slave trade, Domestic and Foreign: Why it exists, and How it may be extinguished*¹⁷⁷. En cuanto a ello Marx afirma que:

“Lo único de positivo interés en el libro es la comparación entre la antigua esclavitud de los negros en Jamaica, etc., y la esclavitud en los United States. Muestra cómo la masa principal de los negros de Jamaica, etc., se compuso siempre de barbarians recién importados, ya que, bajo el trato que les daban los ingleses, los negros no sólo no podían conservar su población sino que perdían regularmente los 2/3 de la importación anual, mientras que la actual generación negra en Norteamérica es un producto vernáculo, más o menos yanquizado, de habla inglesa, etc., y que por tanto se vuelve *capaz de emanciparse*.”¹⁷⁸

En la referencia anterior hay dos expresiones que emplea Marx en su original en alemán que resultan particularmente significativas. La primera de ellas: *einheimisches Produkt*, es el término que pudiera traducirse como «producto vernáculo», o lo que también podría leerse como un *algo* ya «autóctono» o «nativo», enraizado o como parte ya de la propia tierra en la que se había nacido y crecido.

La segunda expresión es la que Marx utilizó en el original y que se corresponde con el último término de la cita [se vuelve *capaz de emanciparse*] sería: «*und darum emanzipationsfähig wird*»¹⁷⁹, de modo que al emplear *emanzipationsfähig* podría estar reconociendo no solo la *capacidad para*, sino también la *voluntad* [como práctica] *de*, emanciparse. No obstante, y para despejar las dudas posibles, resulta muy revelador ir a la obra original a la que Marx se remite y que fuera escrita por Carey, de quien vale destacar que había nacido en Philadelphia en 1793, y que siendo economista llegaría a ser en su momento asesor del presidente Lincoln, de modo que su pensamiento tendría por mediación de la administración presidencial, un impacto político práctico. A partir

¹⁷⁶ Karl Marx. “The Indian Revolt”. Publicado en The New York Daily Tribune. 1857. Referencia en *Ibidem.*, p. 234.

¹⁷⁷ Le referencia completa es Henry Charles Carey. *The slave trade, Domestic and Foreign: Why it exists, and How it may be extinguished*, London: Sampson Low, Son & Co. 1853.

¹⁷⁸ MEW, t. XXVIII, p. 266. Referencia en *Ibidem.*, p. 237.

¹⁷⁹ Karl Marx. Véase MEW, t. XXVIII, p. 266.

de tal obra puede encontrarse que lo que Henry Charles Carey escribiera relativo al punto que comenta Marx, tal y como lo leyó Marx en 1853, fue lo siguiente:

“That the negroes of the islands and the Main had been kept nearly in a state of barbarism, was a necessary consequence of the fact that constant importation of barbarians had been required to replace those who died of exhaustion from excess of labour, or from poverty of food, clothing, and lodging. Their condition generally had been similar to that now observed on many of the estates in Cuba.”¹⁸⁰

De la referida cita y a juzgar por el comentario de Marx, se advierte que muy lejos de cualquier ironía que pudiera exonerar a Marx de su asunción de esta referencia en la carta a Engels, Marx asume en este caso la noción de *barbarians* tal y como Carey la emplea. O sea, «*the negroes of the islands (...) nearly in a state of barbarism*»; pero no únicamente porque las condiciones coloniales de explotación esclava les mantuvieron en tal condición de «barbarie», sino porque ya en sí mismos los seres humanos procedentes de África habrían “venido”, o habrían sido traídos, siendo ellos mismos «*barbarians*». Así puede advertirse en la referida cita la expresión «*importation of barbarians*» con la cual Marx no parece sentirse incómodo o al menos no distingue que no necesariamente se tratase de «*barbarians*» en la acepción discriminatoria que en Europa se manejara durante siglos y que fuera vigente en 1853 cuando Marx la emplea. Y es que Marx inexorablemente formaba también parte de aquella visión discriminatoria, y evidentemente en tal sentido estaría permeado, como ya se ha dicho, por las trazas de su temprano hegelianismo.

De hecho, cuando Marx destaca como positivo la comparación que realiza Carey de la esclavitud entre Jamaica y EE.UU., en el primero de los casos concuerda Marx con que se trataría, básicamente de «*barbarians*» todavía incapaces de emanciparse; y en el segundo, en los términos en que Marx se refiere a ello, se trataría de *einheimisches Produkt* [o productos ya autóctonos] en tanto habría operado en ellos el proceso que Marx refiere como *mehr oder minder yankisiert* [o yanquización], como parte del cual, unido al proceder de esta última cultura, se adoptaría o habría de adoptar predominantemente la anglofonización [el *Englisch sprechend* en los términos que Marx emplea]. Lo cual situaría a los «negros» como ya se ha apuntado, en la condición de *emanzipationsfähig* [sujetos capaces de emanciparse]. Siguiendo esta lógica de análisis sobre la base del texto de Marx, y considerando los giros de su lenguaje escrito y el conjunto de los argumentos que manejó a lo largo de su obra, esta sería una interpretación no solo plausible, sino que la misma permite entender con detalle la

¹⁸⁰ Henry Charles Carey. *Op. Cit.*, p. 22.

perspectiva que Marx asumiría con relación a la emancipación en América y el lugar que esta pudiera haber tenido en el marco de su concepción [como abstracción] sobre la emancipación humana en sentido general.

Volviendo al sentido del *Englisch sprechend* al que Marx hace referencia, resulta significativo que Marx en 1853 identifique el dominio de la lengua inglesa como una condición para la emancipación del «negro», al cual se refiere en el original, dicho sea también, como “*Negergeneration*”. La noción de emancipación que maneja en la referida carta a Engels no parece tener nada que ver con la noción de *Mezclische Emancipation* que había manejado una década antes en *La cuestión judía*; toda vez que está obviamente refiriéndose a dos cuestiones diferentes, aun cuando en ambas la problemática emancipatoria aflora como una cuestión clave. Evidentemente el uso del término mismo ya habría evolucionado en Marx; y la emancipación en este último caso con relación a la adopción del *Englisch sprechend* pudiera tener perfectamente bien el sentido de “autonomía” en la vida social en las nuevas condiciones que exigirían el paso de la condición de esclavo a la condición de individuo “libre” en el marco de una sociedad anglófona y crecientemente industrial. De haber sido empleado en esa acepción pragmática, entonces Marx habría acertado con su afirmación; pero desde el punto de vista teórico ha de considerarse que Marx en la propia cita parte de un criterio en el que ya da por hecho que los seres humanos provenientes de África en los nuevos contextos impuestos en América, como condición necesaria para su emancipación tendrían la irremediable adopción del canon tanto lingüístico como cultural occidental desplegado en América.

Desde la perspectiva exclusivista manejada por Carey, de la cual no parece discrepar, al menos explícitamente Marx, no se invocaría a la integración de libertos y blancos, sino a la validación del carácter “civilizatorio”, restrictivo a una de las mencionadas partes, lo cual queda evidenciado cuando el referido historiador afirma que:

“Five man to one woman is stated by Macpherson to have been the relation of the numbers of the sexes on many of the estates; and under such circumstances any advance toward civilization must have been impossible.”¹⁸¹

En cuanto a las posibilidades de desarrollo de los esclavos liberados en una sociedad «moderna», a juzgar por el propio texto, estos serían valorados también en función del sexo y de las potencialidades físicas para ofrecer y operar en un tipo de trabajo u otro. No sería la condición deontológica u ontológica de persona la que determinaría el valor

¹⁸¹ *Ibidem.*, p. 22.

de aquellos humanos libertos, sino lo que a los efectos del mercado de trabajo podrían estos ofrecer y desde ese prisma encajarían en las lógicas enajenantes y cosificadoras de los procesos de acumulación y circulación del capital.

“Up to the day of emancipation these men had been forced to work, and the great object of desire had been exemption from labour. Under such circumstances, it was greatly to be feared that if suddenly emancipated from control, they would, like children, be disposed to make a little labour answer their purpose, giving the rest of their time to idleness; and the direct effect and intent of the measure adopted was given amount of compensation. The larger the wages for a day the more days they could spend in idleness, and they could not but know that the planters were entirely in their power. If they idled for a week, their late master lost his crop. If they worked six hours out of twenty-four, not only did capital employed in the steam-engine fail to pay interest, but the planter lost his market for his sugar. Emancipation, under such circumstances, changed them at once from the condition of absolute slaves to absolute master of the fortunes of those whom they had lately served. They could live on the produce of little labour, and the less they were disposed to work the greater must become the necessities of the planters, and the greater their own power to determine the conditions upon which they would work.”¹⁸²

La emancipación bajo tales circunstancias quedaría condicionada en lo fundamental por la fortuna y el manejo de aquellos post-esclavistas devenidos en patrones pseudocapitalistas o cuasi capitalistas. No sería ni siquiera una emancipación en términos políticos como Marx podría haberla pensado, sino una mera circunstancia de subordinación contingente para la subsistencia.

El propio Carey lo dejaría de modo claro bien precisado cuando afirma que:

“For almost two centuries, men possessed of capital and desirous to purchase labour had been induced to transfer it to the colonies, and the government secured to them the right to obtain labourers on certain specified terms –such terms as made the labourers a mere instrument in the hands of the capitalist, and prevented him from obtaining any of those habits or feelings calculated to inspire him with a love to labour.”¹⁸³

En el caso de los esclavos en América, entonces, no sería para Marx pensable la emancipación en términos de autoliberación [los esclavos como esclavos por sí mismos pretenden y emprenden su liberación o su emancipación] o en términos de la búsqueda de un status de libertad al margen de cierta teleologización emancipatoria posible. Probablemente por ello no entendió Marx el sentido que pudieron haber tenido las gestas independentistas en América Latina si de lo que se trataba desde su perspectiva como también desde la de Engels, sería de tributar en una misma línea a la que EE.UU. planteaba en términos de desarrollo de las fuerzas productivas y de relaciones de producción correspondientes como potencia que se vislumbraba ya en la vanguardia del desarrollo capitalista.

¹⁸² *Ibidem.*, pp.22-23.

¹⁸³ *Ibidem.*, p. 23.

Muy lejos, definitivamente muy lejos, habría estado Marx de lo que ya por entonces desde una parte del pensamiento independentista latinoamericano se vislumbraba con relación al vínculo con EE.UU., y que en las décadas posteriores a inicios del siglo XX desde el marxismo fundacional latinoamericano se asumiría como el necesario e imprescindible antiimperialismo. Focalizado este último y perfilado fundamentalmente en oposición al despliegue de EE.UU., en América y en el mundo. Un antiimperialismo que sería condición *sine qua non* del ideal emancipatorio humanista y marxista latinoamericano posterior que, en tal sentido, marcaría un punto de inflexión con relación al criterio manejado por Marx y por Engels en cuanto al referido vínculo y al rol de EE.UU., *para* y *en* América, a lo cual nos referiremos en el epígrafe siguiente.

Volviendo nuevamente al significativo texto de Carey, todavía se encuentra alguna otra clave de relevancia. Y es en cuanto al rol de Inglaterra en el uso y abuso de la esclavitud en términos estrictamente mercantiles como factor económico más allá del cuestionamiento ético. A decir Carey, tal cuestión en Inglaterra formaría parte de un sentimiento moral poco racional, lo cual sería un criterio que Marx mismo asumiría y manejaría, dado el predominio de la defensa de la esclavitud en Inglaterra en términos estrictamente de ganancia económica y no de sus implicaciones morales. En tal sentido, Marx no se desmarca sino que más bien coincidiría con lo que ya había expresado Carey en su obra tal y como sigue.

“Unsound moral feeling is a necessary consequence of an exclusive devotion to trade such as is now seen to exist in England. It is the business of the trader to buy cheaply and sell dearly, be the consequences what they may do those from whom he buys, or to whom he sells; and unhappily the prosperity of England now is forced to overlook the effects upon those to whom she sells, or from whom she buys, and she therefore rejoices when others are being ruined, and grieves when they are being enriched. Her interest are always, and necessarily so, opposed to those of the rest of the world. She *must* look at everything with the eyes of the mere trader who wishes to buy cheaply and sell dearly, living at the cost of the producer and the consumer. The former desires good prices for his sugar, and yet so anxious was she to obtain cheap sugar that forgot her engagements with the poor emancipated negroes of Jamaica.”¹⁸⁴

Esta es, a fin de cuentas, la idea que asume Marx. No agrega en cuanto a ello en este sentido otros componentes sino que integra sin discusión en su propia reflexión crítica, el criterio planteado aquí por Carey.

Otros de los puntos a considerar en cuanto a la perspectiva que Marx asumiese sobre la emancipación de los esclavos en América y que tributa al análisis general de la problemática emancipatoria, es lo relativo a la posible proletarización del esclavo

¹⁸⁴ *Ibidem.*, pp. 220-221.

liberado. Toda vez que, como ya hemos referido, la proletarización resulta para Marx una condición para el desarrollo de la propia aspiración emancipatoria, también en América, una de las condiciones para que tal esclavo liberado se encarrilase en el rumbo posible de la emancipación en sentido humano en general, tendría a juzgar por Marx que formar parte de tal masa proletarizada. Solo así para Marx el esclavo liberado se encarrilaría en la lógica de la emancipación humana posible.

En los textos de las últimas décadas de la vida de Marx no hemos hallado un tratamiento pormenorizado de la problemática de la esclavitud, lo cual se corresponde con el propio lugar que la problemática tuvo en el debate europeo de entonces. Si Marx hubiese dedicado a lo largo del resto de su obra mayores páginas o al menos algunos comentarios intercalados a la significación de la revolución haitiana o a algunos de los procesos emancipatorios en la América no anglosajona, entonces podría pensarse que Marx entendió la naturaleza del fenómeno emancipatorio independentista en América Latina, y en específico el papel que tuvo la fuerza esclava liberada. Pero lo cierto es que en las contadas ocasiones en las que Marx vuelve a referirse a ello deja muy poco espacio para fundamentar un cambio de perspectiva en cuanto a la relación entre esclavitud, emancipación política y emancipación social en América.

5.5. De los EE.UU., y su rol *para y en* el “desarrollo” en América según Marx

Para el estudio de la perspectiva de Marx sobre América Latina consideramos muy relevante analizar el lugar que EE.UU., llegó a tener en su concepción dialéctica. La posición de Marx en cuanto al sentido que atribuyó a los EE.UU., en su esquema de análisis crítico pudiera esbozarse en lo fundamental y en la mayor parte de su obra marcada por tres derroteros. El primero de ellos dado en la propia nominación de lo americano. Lo segundo y de manera determinante dado en el análisis de múltiples indicadores económicos, financieros, industriales, agrícolas, mercantiles, etc., en los cuales había tenido y estaba teniendo EE.UU., un impacto determinante en los procesos de acumulación y desarrollo del capital con incidencia directa en las economías europeas y en el mercado mundial. Y lo tercero en cuanto al rol de lo que Marx consideró que habría de jugar EE.UU., en el desarrollo de la “modernidad” tanto en Europa y el mundo en general como en el continente americano mismo en específico.

A lo largo de sus obras fundamentales dedicadas al estudio de cuestiones económicas, tanto en *Los Grundrisse*, en la *Contribución a la Crítica de la Economía Política*, en *El*

capital mismo, en *Teorías sobre la plusvalía*, etc., por regla general cuando Marx menciona América siempre especifica a qué América se refiere, o qué territorio de América en específico es el que está ejemplificando. La rigurosidad metodológica exigida para su análisis de las cuestiones económicas implicaría necesariamente especificar a qué caso y lugar concreto de América se estaba refiriendo. Ahora bien, resulta significativo que en buena parte de su correspondencia, pocas veces en sus nominaciones Marx distingue *North America* de *South America*, y por regla general por América se refiere a *United States of America*. Incluso aun cuando raramente realiza la distinción e incluso siempre que no lo especifique, al nominar América se refiere a lo propiamente pertinente a los EE.UU. No es un *quid pro quo* que se halle puntualmente en textos tempranos de Marx o que se reduzca a algunas menciones de inicios de los años sesena, sino que de manera reiterada aparece incluso en múltiples referencias tardías halladas en su correspondencia.

En cuanto a las puntuales veces en las que Marx nomina explícitamente como América aquellos territorios latinoamericanos pudieran citarse por ejemplo cuando el 17 de agosto de 1877 en carta a Engels realiza el distingo: “including California and Central America”¹⁸⁵, o en carta a Lafargue el 20 marzo de 1882 al distinguir: “The same practice can be observed in various places in South America”¹⁸⁶. De modo que en tales casos, con independencia del tema que se trate, Marx al igual que en sus textos económicos es consciente de que resulta preciso hacer la distinción entre una América y otra, y que la noción de América por tanto no sería restrictiva a *United States of America*. Sin embargo, en la inmensa mayoría de las veces a lo largo de su correspondencia, excepto cuando lo especifica, por regla general al nominar América, Marx lo hace como sinónimo de EE.UU., no así al revés, o sea que por regla general no llega a emplear Suramérica, Centroamérica o El Caribe, ya sea que escriba en inglés, en alemán o en francés, como sinónimos en sí mismos de la nominación América. Una mención explícita en la que se advierte esta diferenciación es cuando en su carta a Sorge de 27 de mayo de 1872 Marx menciona que “Le Moussu is responsable for *toute l'Amérique* (we also have contacts in South America now)”¹⁸⁷. Queda claro aquí que cuando Marx se refiere al sentido amplio de *toute l'Amérique*, especifica a qué otro territorio diferente de EE.UU., se está refiriendo.

¹⁸⁵ Marx & Engels. *Collected Work*. Lawrence & Wishart. Electric Book. 2010. Volume 45., p. 268.

¹⁸⁶ Marx & Engels. *Op. Cit.*, Volume 46., p. 220.

¹⁸⁷ Marx & Engels. *Op. Cit.*, Volume 44., p. 379.

Ahora bien, más allá de las especificaciones puntuales mencionadas, de manera reiterada Marx siguió nominando el interés específico de EE.UU., como el interés de América en sentido general. Resulta significativo por ejemplo que en su carta a Adolph Sorge desde Londres el 6 de noviembre de 1871, Marx se refiera a “the General Council that it be constituted the leader in America”, cuando específicamente se estaba refiriendo a “The Central Committee of the International Working Men’s Association for North America.”¹⁸⁸ De modo que en la referida carta emplea la expresión “in America” como equivalente restrictivo de “North America”.

Otra mención muy significativa, ya no precisamente en su correspondencia sino en un texto con finalidad fundamentalmente política, es la que hace en el tardío año de 1882 en el prefacio de la segunda edición rusa del *Manifiesto del partido comunista*. A pesar de que en el texto Marx previamente especifica en cuanto a EE.UU., que “the United States absorbed the surplus proletarian forces of Europe through emigration”, y como parte de ello menciona dos circunstancias: a) “European immigration that enabled North America to attain gigantic agricultural production...”, y además b) “it enabled the United States to exploit its tremendous industrial resources with an energy...” Lo cual a criterio de Marx insidiría en que c) “Both circumstances react in revolutionary manner upon America itself”¹⁸⁹. Lo relevante aquí en este caso a los efectos de nuestro análisis es que más allá de la especificación, aunque Marx comenta dos circunstancias específicas de EE.UU., en su conclusión sobre el efecto de las mismas se refiere a “America itself”. O sea que sigue nominando la circunstancia específica de United States of America como indistinción de “ambas Américas”.

En cuanto al rol que EE.UU., objetivamente ya jugaba en el desarrollo de la modernidad europea, en lo cual no nos vamos a detener, hay múltiples y muy disímiles referencias, menciones directas y análisis concretos a lo largo de las obras fundamentales de Marx. Sobre todo en sus textos económicos Marx analiza múltiples variables de incidencia determinantes en el desarrollo de la industria europea, del mercado mundial, las manufacturas, el desarrollo financiero condicionado por la explotación del oro californiano y la plata de Estados Unidos, la producción agrícola, etc. En todas ellas se hace evidente que Marx identifica el desarrollo económico de EE.UU., como un factor de extraordinaria relevancia para el desarrollo mercantil, industrial y financiero tanto

¹⁸⁸ *Ibidem.*, p. 236.

¹⁸⁹ Marx & Engels. *Op. Cit.*, Volume 24., p. 425.

europeo como mundial¹⁹⁰. Ahora bien, nos interesa en este caso analizar el rol que Marx considera que jugarían los EE.UU., en el desarrollo del continente americano en sentido general, ya no solo en cuanto al desarrollo económico sino también desde el punto de vista del desarrollo geopolítico de la región.

Dentro de los textos en los cuales Marx hace referencia a la relación entre la geopolítica europea y América Latina teniendo en cuenta el posible rol de los EE.UU., se hallan dos textos en los que despliega su análisis sobre la proyectada intervención en México de Francia e Inglaterra y España a inicios de la década de 1860. En los dos trabajos fechados uno el 7 de noviembre de 1861 y publicado en *Die Presse* el 12 de noviembre y el otro fecha el 8 de noviembre y publicado por el *New York Daily Tribune* el 23 de noviembre, no queda claro que Marx pretenda ir más allá de la mera exposición de acontecimientos con cierto tono crítico en el marco de una convulsa situación internacional para con las relaciones entre las referidas potencias europeas, EE.UU., y México. Es cierto que Marx llegó a ser crítico con tal proceder pero la perspectiva que desarrolla en tales textos no deja de ser a fin de cuentas y a juzgar por los contenidos que maneja, la de un analista europeo desde la distancia continental¹⁹¹.

La posición de Marx en tales dos textos, aunque crítica pareciera estar determinada por ciertos giros irónicos más que por el contraargumento mismo a la intervención en territorio mexicano. En tal sentido en ciertos momentos queda la duda de si lo que presenta es el criterio propio o la ironía burlesca del posible hilo argumental derivado de los anuncios aparecidos en el *Morning Post* y en el *Times* londinense como voceros de la pretensión interventora en México. Y así, no podría ser más insidioso cuando afirma que “Las costas de México, pestilenciales como son, salvo durante los breves meses invernales, sólo pueden ser conservadas mediante la conquista del país mismo.”¹⁹² Tal criterio pareciera ser el articulado por los intereses interventores europeos, pero hay pocos indicios expresos de que Marx se desmarque del mismo. De haber sido un matiz aislado podría negarse que Marx habría compartido tal criterio y que ciertamente pensase de ese modo en cuanto a la geografía costera mexicana y a la “necesaria”

¹⁹⁰ Por solo mencionar dos casos, véase por ejemplo en cuanto a las manufacturas y a la reproducción material dineraria respectivamente: *El Capital*. Tomo I. Volumen 2. Siglo XXI Editores.2009., p. 560.; y *El Capital*. Tomo II, Volumen 5. Siglo XXI Editores.2009., p. 572.

¹⁹¹ Tal y como advierte y argumenta Jesús Monjarás-Ruiz, aquellos textos de Marx sobre la proyectada intervención en México se tratan de una visión parcial y externa que en términos generales su centro giraba en torno a la política europea de la época, en particular la inglesa. Véase Jesús Monjarás-Ruiz. “México en los escritos y fuentes de Karl Marx”, en *Nueva Sociedad*. Nro. 66 Mayo-Junio 1983., pp. 105-111.

¹⁹² Artículo publicado en *Die Presse*. MEW, t. XV, pp. 361-365. En Pedro Scaton., *Op. Cit.*, p. 254.

conquista por parte de Europa [a fin de cuentas la “civilización”] con tal de que fueran “conservadas” para el bien “civilizador”; pero en otras referencias que más adelante citaremos al tratar lo relativo al oro californiano, el tono ya había sido similar, y ya no solo para con aquel territorio sino para con los habitantes originarios de los mismos.

La crítica de Marx en este caso en cuanto a los verdaderos objetivos de la política exterior tanto de Inglaterra y Francia como de España para con América, pudiera sintetizarse de modo claro cuando afirma que:

“La presente guerra civil, empero, creó la situación propicia para que las monarquías europeas establezcan un precedente de intervención, sobre el cual puedan fundarse más tarde. Este constituye el verdadero objetivo de la intervención anglo-franco-española.”¹⁹³

No obstante, el recurso por el cual Marx se decanta para su crítica es en este caso, tal y como se ha dicho, es el de la ironía. En el primero de los artículos por ejemplo, juzgaba como poco creíble la justificación de las potencias europeas para la intervención, al afirmar que “Indudablemente, el medio más original de fortalecer a un gobierno consiste en el secuestro de sus ingresos y territorios por la violencia”¹⁹⁴. Y en el segundo artículo insiste en la misma idea de un modo similar: “¡Sin duda! —afirma—. El método más peregrino jamás imaginado de consolidar a un gobierno consiste en la ocupación de su territorio y el secuestro de sus ingresos”.¹⁹⁵ En ambos casos, desde el viso irónico, se refiere al hecho de que una supuesta intervención se haría con el objetivo de alentar y apoyar al gobierno ya existente en México.

El punto más directo de su crítica probablemente se halle en las primeras líneas del segundo de los artículos, donde afirma que la proyectada intervención en México “por parte de Inglaterra, Francia y España es, en mi opinión, una de las empresas más monstruosas jamás registradas en los anales de la historia internacional.”¹⁹⁶

A lo largo del artículo sin embargo, Marx no entra en detalles sobre los efectos para México mismo, sino que se enfrasca en un meticuloso contraste de los argumentos manipulativos aparecidos en la prensa en Londres, y en lugar de desmentir o directamente negar los mismos con frecuencia recurre a la ironía como recurso discursivo dejando en evidencia los argumentos legitimatorios de la mencionada proyectada intervención.

¹⁹³ *Ibidem.*

¹⁹⁴ *Ibidem.*, p. 253.

¹⁹⁵ *Ibidem.*, p. 258.

¹⁹⁶ *Ibidem.*, p. 256.

Marx examina los distintos motivos como posibles justificantes de la intervención según las ediciones del *Morning Post* y del *Times*, algunos de los cuales los cataloga como “curiosos” en tanto poco creíbles, como pudiera ser la posible colaboración de EE.UU. en los planes interventores en México. Y habiendo descartado desde la lógica argumentativa los motivos formales anunciados por tales medios de prensa como justificantes para una intervención, sentencia que:

“(…) la intervención conjunta, con ningún objetivo proclamado si no es el de rescatar a México de la anarquía, producirá precisamente el efecto contrario, debilitará al gobierno constitucional, fortalecerá al partido clerical mediante una remesa de bayonetas españolas y francesas, reavivará los rescoldos de la guerra civil y, en lugar de extinguirla, *retaurará* la anarquía en todo su esplendor.”¹⁹⁷

A juzgar por la lógica implícita en la cita, pareciera entonces que de haber sido el fin real el de “rescatar a México de la anarquía”, la intervención habría sido justificadamente defendible, aun cuando en la práctica Marx mismo fuese consciente del interés económico real de la misma.

Volviendo al punto donde se pone en duda una posible colaboración de los EE.UU., con una posible intervención anglo-franco-hispana en México, resulta significativo que como parte del argumento de confianza para con EE.UU., Marx mencione la figura de Monroe, pero como figura al paso que habría evitado junto a Canning los planes de intervención europea durante la restauración borbónica.

“El primer proyecto de tal trasplante de la Santa Alianza al otro lado del Atlántico, durante la Restauración, fue urdido por Chateaubriand para los Borbones de Francia y España. Desbarataron la intenciona un ministro inglés, Mr. Canning, y un presidente norteamericano, Mr. Monroe”¹⁹⁸

Esta puntualización anterior Marx la refiere sin mayor detalle en el segundo de los artículos cuando vuelve sobre ello. En el primero había sido más preciso con relación al connotado autor de la doctrina homónima cuando especifica que:

“Monroe, el presidente de los Estados Unidos, quien declaró interdicta toda intromisión europea en los asuntos internos de los estados americanos. Desde entonces la Unión norteamericana consideró siempre la Doctrina de Monroe como ley internacional. La presente guerra civil, empero, creó la situación propicia para que las monarquías europeas establezcan un precedente de intervención, sobre el cual puedan fundarse más tarde. Este constituye el verdadero objetivo de la intervención ánglo-franco-española. Su resultado inmediato sólo puede y ha de ser la restauración en México de la anarquía, hoy en vías de extinción.”¹⁹⁹

En ninguno de los dos casos, sin embargo, aún cuando Marx considera la proyectada intervención como una de las empresas más monstruosas jamás registradas en los anales de la historia internacional, entra a juzgar como desfavorable la referida doctrina

¹⁹⁷ *Ibidem.*, pp. 261-262.

¹⁹⁸ *Ibidem.*, p. 263.

¹⁹⁹ *Ibidem.*, p. 255.

Monroe que, si bien es cierto que procuraba impedir la invasión europea en América, facilitaba la extensión y dominio de EE.UU., sobre el resto del continente americano. No es que se le pida a Marx que hubiese advertido la pretensión de la doctrina Monroe que él mismo menciona en su análisis, pero tampoco hay elementos suficientes en las menciones que Marx hace de la misma como para asumir que hubiese discrepado de su aplicación. Más bien a juzgar por el tono de su mención pareciera no solo una especie de contrapeso moral a la monstruosidad imperial europea, sino que Marx la considerase oportuna como salvaguarda de América, al menos no se pronuncia en su contra o tal y como advierte Monjarás-Ruiz, “consciente o inconscientemente” Marx participa de “una de las ideas motoras del expansionismo estadounidense basado en su destino manifiesto”²⁰⁰. Así, Marx asentiría convencido de la benefactora influencia de EE.UU., en la región de América, o en todo caso de sus vínculos o intenciones de “buena fe”, tal y como escribió en el segundo de los artículos sobre el tema.

“Sería, por cierto, el colmo de las “curiosidades” que los Estados Unidos, que viven en amistad con México, se asociaran a los traficantes del orden europeo, y al solidarizarse con sus actos, sancionaran la injerencia de un areópago armado europeo en los asuntos internos de los estados americanos.”²⁰¹

Además de lo ya dicho, por su relevancia y la constatable sintonía en cuanto a este punto entre Marx y Engels, resulta oportuno considerar algunas referencias de Engels que fueron editadas por el propio Marx o que aparecieron en textos coescritos junto con Marx, así como también otras referencias de Engels de las cuales por su contexto de publicación resulta evidente que Marx mismo tuvo referencia. Es constatable que tanto Marx como Engels tenían conocimiento del interés de EE.UU., en las gestiones bélicas de España en Cuba. Así Engels por ejemplo afirmó en 1855 que: “De todos los ejércitos europeos el español, por particulares motivos, es el que más interesa a los Estados Unidos”²⁰². Tales particulares motivos referidos por Engels y de los cuales evidentemente Marx también estaría al tanto, quedarían además evidenciados en la campañas desarrolladas en la prensa en EE.UU., en contra de la gestión española en la isla y del reclamo de apoyo a la opinión pública norteamericana para una intervención del ejército de EE.UU., en defensa de la “libertad” de los cubanos y de la protección de propiedades y vida de los ciudadanos de EE.UU., residentes en territorio cubano. Argumento que sería la antesala de la intervención de 1898.

²⁰⁰ Véase Jesús Monjarás-Ruiz. *Op. Cit.*, pp. 105-111.

²⁰¹ Publicado en *The New York Daily Tribune*. 23 de noviembre de 1861. En Pedro Scaton., *Op. Cit.*, p. 263.

²⁰² Referencia correspondiente a “The Spanish Army” (1855) en el *Putnam’s Monthly*. [*La revolución española*. MEW, t. XI, p. 477.] En Pedro Scaron. *Op. Cit.*, p. 230.

La no comprensión del fenómeno emancipatorio latinoamericano queda reflejada en la idea explícitamente defendida por Engels en cuanto a la cual en los textos de Marx no hay ningún elemento que permita afirmar que este haya tenido objeción alguna a la misma vez que se hallan muchas afirmaciones que evidencian la sintonía entre Engels y Marx en este punto. De hecho, Engels lo publica en 1848 en la *Deutsche Brüsseler Zeitung*, mismo año en que trabajó de conjunto con Marx en la redacción del *Manifiesto del partido comunista*. Así, al referirse a “La tutela de Estados Unidos” afirma que:

“En América hemos presenciado la conquista de México, la que nos ha complacido. Constituye un progreso, también, que un país ocupado hasta el presente exclusivamente de sí mismo, desgarrado por perpetuas guerras civiles e impedido de todo desarrollo, un país que en el mejor de los casos estaba a punto de caer en el vasallaje industrial de Inglaterra, que un país semejante sea lanzado por la violencia al movimiento histórico. Es en interés de su propio desarrollo que México estará en el futuro bajo la tutela de los Estados Unidos. Es en interés del desarrollo de toda América que los Estados Unidos, mediante la ocupación de California, obtienen el predominio sobre el Océano Pacífico.”²⁰³

De la cita anterior resultan de consideración al menos tres elementos en función de clarificar el sentido que consideramos compartido por Marx en cuanto al rol que pudieran tener los EE.UU., en el contexto de América, y su contraste en relación al sentido y significado de las independencias en América Latina. Lo primero es que en la referida cita las guerras de independencia parecieran no escapar al calificativo atrapado en el rótulo de “perpetuas guerras civiles”, con lo cual se simplifica un proceso cuya trascendencia desbordaría el marco de la mera noción de “guerra civil”, y en la que se enfrentaron directamente fuerzas de múltiple procedencia, concurriendo en ello tanto fuerzas civiles de arraigo nacional, como ejércitos foráneos en los que también hubo presencia criolla o nacional, pero cuyo estandarte militar e interés bélico respondía a las metrópolis europeas según fuera el caso. Más allá de las dinámicas propias de las guerras civiles que ciertamente se sucedieron en América Latina a raíz de las gestas de independencia, como parte de ellas o más allá de ellas, la extensión de estas últimas trascendió el marco de mera perpetuación de guerras civiles que Engels refiere y que todo indica que Marx también compartió.

Las gestas independentistas, aunque no dejaran de implicar el enfrentamiento civil entre partes en conflicto, conllevaron incluso en el caso de México, la invocación de un proyecto revolucionario que tuvo hacia finales de la primera década del siglo XIX en las figuras de Hidalgo y Morelos los fundamentos de la República posterior. A juzgar por el criterio referenciado, en el mismo se ignora tal efecto, probablemente marcado por la

²⁰³ Referencia correspondiente a publicación de Engels de 1848 en la *Deutsche Brüsseler Zeitung*. MEW, t. IV., p. 501. En Pedro Scaton. *Op. Cit.*, p. 183.

crónica periodística y parlamentaria de entonces, al reducir a la referida condición de “perpetuas guerras civiles” también a la Revolución mexicana de 1810. El punto está en que no queda del todo claro qué habría tenido que suceder en América Latina para que aquellos procesos emancipatorios fuesen considerados por Marx y Engels propiamente procesos de emancipación y no meras revueltas o perpetuas confrontaciones civiles entre partes en conflicto sin un interés emancipatorio claro.

Lo segundo es que la complacencia en cuanto a la ocupación de México por parte de EE.UU., y la usurpación de aproximadamente el cincuenta por ciento del territorio mexicano, estaría determinada precisamente por la noción económica de progreso moderno y no en función de la condición de soberanía política de los estados, como tampoco se halla espacio en ello para el reconocimiento de la complejidad de ciertos componentes étnicos e identitarios que en el caso de México tuvieron un importante peso histórico en la configuración de la insurgencia revolucionaria.

Tercero, que los procesos emancipatorios en América, en particular para el caso de México, aun en el supuesto de que las guerras de independencia fueran no otra cosa que meras guerras civiles, aquí se encuadran en el estrecho marco de solo dos opciones posibles, o bien A) ocupación y subordinación en todos los sentidos a Estados Unidos, o bien B) Vasallaje a Inglaterra. En esta lógica no aparece por ningún lado la opción C) sea esta: la emancipación de los mexicanos como parte de la reivindicación emancipatoria de los mexicanos mismos. Tal ausencia resultaría extensible además a otros contextos de América Latina.

Siendo así, queda poco espacio para las dudas en cuanto a que el manifiesto etnocentrismo de Engels, compartido por su entrañable amigo Marx, prejuzgaría sus respectivas perspectivas sobre aquellas alternativas emancipatorias que no encajasen en su concepción de la emancipación social como parte de la lógica dialéctica del desarrollo histórico compartida por ambos. Una concepción que tal y como ya se ha dicho, consideraba la industrialización y el desarrollo de las fuerzas productivas como mediaciones que ya en 1848 tenían en EE.UU., su principal exponente en el continente.

Como se ha notado, el mismo año en que Engels publicó su referencia sobre la tutela de EE.UU., en la *Deutsche Brüsseler Zeitung*, escribió de conjunto con Marx el *Manifiesto del partido comunista*, en el cual y teniendo en cuenta la perspectiva compartida de ambos sobre el rol de EE.UU., y las opciones de México en relación a su vecino del norte, sería razonable considerar que cuando en el *Manifiesto* se afirma que «la historia

de la humanidad es la historia de la lucha de clases», se hace un uso de la noción de «historia» dentro de la cual no se reconoce ni incluye el sentido emancipatorio que pudo haber tenido para los habitantes de México y América Latina la confrontación al poder de las metrópolis europeas por medio de las guerras de independencia. Aquellas serían, a juzgar por el criterio de Marx sobre Bolívar, no más que meras estrategias de un autócrata con ínfulas de Napoleón Bonaparte en América. Aquellos procesos quedarían diluidos en la generalización, y tanto por omisión como por lo que explícitamente Marx formuló en cuanto a México y América Latina y sus figuras, no parecen codificar para el estricto sentido de lucha de clases a los que Marx y Engels hicieron referencia en el *Manifiesto del partido comunista*.

Incluso en el caso de que aquellos procesos independentistas en América Latina pudieran ser concebidos como reflejo de la lucha de clases en aquella parte del mundo, el carácter emancipatorio de los mismos no codificaría en el sentido positivo de la historia que Marx consideró, pues el sentido positivo o lógico de la historia para Marx en el caso de América estaría precisamente en secundar la lógica del progreso marcada por EE.UU. Tal cuestión implicaría un elemento determinante para el desarrollo filosófico-político posterior del marxismo en América Latina, pues no sería entendible la apuesta latinoamericanista del marxismo algunas décadas más tarde, si no se entiende la necesaria ruptura con el criterio pro-EE.UU., defendido por Marx, así como la apuesta antiimperialista tanto en lo económico y político, como en lo ético y ontológico.

La doctrina Monroe formulada en 1823 un cuarto de siglo antes de que Marx se refiriese a ella, a criterio de Dexter Perkins según destaca el propio Scaron²⁰⁴ tendría poca trascendencia para Europa. Y a juzgar por lo escrito por Marx no parece que más allá del evidente conocimiento de la existencia de la misma, Marx hubiese dado mucha relevancia a la propuesta en sí. Pero aun habiendo sido de ese modo, hay un cuarto elemento de consideración, y es que Marx, así como también Engels, identificó en la voluntad particular de EE.UU., la representación del interés de toda la América en general, e ingenuamente consideró el dominio de EE.UU., como un deseable proceder en interés y beneficio común para todos los habitantes de todo el continente americano.

En cuanto a lo anterior, vale considerar además que aunque ni Marx ni Engels distinguen entre interés general para toda la América e interés específico para las

²⁰⁴ Referencia correspondiente a Dexter Perkins. *John Quincy Adams*, en *The American Secretaries of State and their Diplomacy*. Tomo IV, editado por Samuel Flagg Bemis. New York. 1958., p. 58. En Pedro Scaron., *Op. Cit.*, p. 295.

burguesías de América, tal distinción pudiera resultar irrelevante toda vez que la posible emancipación de las clases no burguesas de América, a juzgar por la lógica de ambos, necesariamente tendría que pasar por el desarrollo inexorable de la propia burguesía, de las fuerzas productivas y de las correspondientes relaciones de producción. Y he aquí otra vez el círculo vicioso del no reconocimiento ontológico de los sujetos históricos en capacidad para emanciparse por sí mismos en América Latina.

En cuanto a la referida tutela de EE.UU., Marx tanto como Engels sería consciente de que a fin de cuentas la misma beneficiaría en primerísimo lugar a la propia burguesía y no a los ya proletarios o en camino de proletarizarse. En este tiempo se evidencia en la perspectiva de Marx un matiz que coincide con la respuesta que Engels se da a sí mismo al preguntarse: “¿Para quién, volvemos a interrogar, saldrá gananciosa, por de pronto, de la guerra?”, y afirmar que:

“Solo la burguesía. Los norteamericanos, en California y Nuevo México, adquieren nuevo terreno para crear allí nuevo capital, vale decir, para que surjan nuevos burgueses y se enriquezcan los antiguos, puesto que todo capital que hoy se produce cae en las manos de la burguesía. (...) De modo, pues, que también en América los burgueses han realizado grandes progresos (...)”²⁰⁵

Y citamos a Engels en este punto porque consideramos que Marx tuvo conocimiento de este parecer y a juzgar por sus propias afirmaciones y otras referencias del propio Engels, Marx no se distanció del mismo. Más que ironía, si algo parece claro, es que como parte de la irrupción del capitalismo, la burguesía sería en su tiempo una clase ciertamente revolucionaria. Pero cabe distinguir que la misma lógica aplicable al desarrollo del capitalismo en Europa no sería del todo ajustable a la irrupción y desarrollo del capitalismo en las Américas, mucho menos en las regiones americanas donde se conjugó de modo complejo la presencia de mecanismos económicos de muy disímil raigambre y tiempo, desde la persistencia de formas originarias propias de las culturas indígenas, con formas feudales o semif feudales heredadas del régimen colonial, hasta el intento de extensión capitalista como sinónimo de “desarrollo” e in-equívoca “modernidad”. El criterio de Engels en cuanto a la relación de América Latina y EE.UU., del que vale reiterar que no consta que se haya distanciado Marx, encuentra su colofón argumental pocos meses después de haberse publicado el *Manifiesto el partido comunista*. Y así, en 1849 en la *Neu Rheinische Zeitung* [editada por Marx], Engels dejaría pocas dudas en cuanto a su perspectiva sobre lo mexicano. Una perspectiva que

²⁰⁵ Referencia correspondiente a “Die Bewegungen von 1847”, publicado 23 de enero en *Deutsche Brüsseler Zeitung*. MEW, t. IV., p. 501. En Pedro Scaron. *Op. Cit.*, p. 183.

habiendo sido publicada en la revista dirigida y editada directamente por Marx mismo sería con seguridad compartida por Marx, tal y como es constatable en una de la cartas de Engels a Hermann Schüller²⁰⁶.

Incluso en los años en los que se produce un giro en la crítica de Marx en cuanto al colonialismo, no hemos hallado ninguna puntualización específica a partir de la cual Marx enmiende su postura en cuando a América Latina o en cuanto a figuras claves de los procesos emancipatorios latinoamericanos. Es cierto que Marx incluyó el juicio ético al momento de valorar los procesos colonialistas y sus efectos, pero en ningún momento de su análisis dejó de tener como referente para su idea del desarrollo lo que hasta ese momento había sido y estaba siendo la modernidad occidental.

Consideramos que el criterio emancipatorio de Marx en cuanto a América discurre desde una aparente ambivalencia ética. Es ambivalente porque si bien Marx llega a criticar la actitud colonialista, al mismo tiempo pondera positivamente su resultante para el desarrollo de la modernidad capitalista. Y es aparente porque como parte de su crítica a lo largo de las décadas de 1840, 1850 e inicios de la década de 1860, Marx se sitúa desde la significación europeamente centrada de tal modernidad “civilizatoria”, unívoca en cuanto a lo americano se refiere, y en el marco de la cual EE.UU., opera como significante de la emancipación política real y de la emancipación social posible, como extensión del interés civilizatorio anglosajón en América marcado por una fuerte lógica liberal clásica, excluyente de los liberalismos alternativos que implicaron las gestas emancipatorias en América Latina. Es por esto que en el marco de ello no encuentra cabida ni es comprendida ni se reconoce la perspectiva emancipatoria propiamente latinoamericana. Y en las últimas décadas del trabajo de Marx aunque en efecto se constata un cambio de perspectiva en cuanto a la multilinealidad de la historia y la inclusión de experiencias periféricas en su análisis, ello no vino acompañado de mayores referencias que permitan fundamentar a día de hoy que su perspectiva también haya cambiado en cuanto al lugar y al rol de los EE.UU., tanto en el desarrollo de la modernidad capitalista europea como *para y en* el propio desarrollo de América Latina.

²⁰⁶ El referido artículo al que hacemos alusión y que más adelante citaremos, tal y como anota Scaron, reflejaría “a sí mismo el pensamiento de Marx”, pues la constitución “que regía en la redacción [de la *Neu Rheinische Zeitung*] se reduciría simplemente a la dictadura de Marx [MEW, t. XXI, p. 19.], tal y como el propio Engels afirmó cuando escribió a Hermann Schüller el 15 de mayo de 1885 y literalmente expresase: “Igualmente [es mío] el artículo contra Bakunin y el paneslavismo. Los trabajos de M[arx] y los míos, de aquella época, a causa de la división planificada del trabajo son casi absolutamente inseparables.” Referencia correspondiente a MEW, t. XXXVI, p. 315). En Pedro Scaton., *Op. Cit.*, p. 220.

5.6. Del oro californiano: semántica de la dominación en Marx y la prensa londinense

La perspectiva asumida por Marx en cuanto a América en sentido general y sobre América Latina en particular, halla un importante marco referencial en el tratamiento que Marx dio a ciertos procesos tanto anteriores como contemporáneos a Marx mismo acontecidos en América o directamente relacionados con ella. Así, tal y como sucede con el caso de las gestas emancipatorias dirigidas por Bolívar, sucede también y de manera muy notoria además, con el sentido que Marx atribuyó al hallazgo y explotación de los recursos auríferos en California desde finales de la década de 1840.

Marx se refiere a este hecho histórico en pocas ocasiones, pero tanto el contenido de lo que afirmó, contextualizado en el marco de su propia obra, como su contraste con diversas fuentes referenciales de la época, permiten dilucidar hasta qué punto Marx estuvo en sintonía o no con la semántica de la dominación de la llamada fiebre del oro, que directa o implícitamente generaron diferentes medios londinenses justo en las mismas fechas en que Marx estuvo radicado en la capital británica. De hecho, las campañas de 1846-1848 en el marco de la Guerra de EE.UU., con México eran todavía muy recientes cuando Marx directamente se refirió al hallazgo de oro en California, marcando siempre su clara posición a favor del proceder de EE.UU., en el conflicto con México, así como su parcialización a favor del proceder anglosajón en cuanto al oro californiano.

En tal sentido resulta oportuno retomar lo que el propio Marx en 1850 publicó en *Neue Rheinische Zeitung-Politisch-ökonomische Revue* al referirse al oro californiano, expresándose como sigue al ocuparse de América:

“El hecho más importante que aquí ha acontecido, más importante aún que la Revolución de Febrero, es el descubrimiento de las minas auríferas californianas. Ya ahora, apenas dieciocho meses después, es posible prever que este acontecimiento tendrá resultados mucho más trascendentales que el propio descubrimiento de América.”²⁰⁷

Lo primero que llama la atención de esta afirmación es que Marx sitúa aquel acontecimiento fortuito del hallazgo de oro en California y la presunción de su impacto, a un nivel de mayor trascendencia que la propia Revolución de febrero de 1848 que dio paso a la segunda República Francesa y que fue el prelude de las revoluciones proletarias de 1848. Para Marx tal revolución marcó referencialmente su concepción sobre los movimientos revolucionarios como parte de la dialéctica histórica, siendo consustancial del fantasma que recorría Europa en 1848 cuando escribió junto a Engels

²⁰⁷ Referencia correspondiente a “Revue”, en Cuaderno 2, febrero de 1850, *Neue Rheinische Zeitung-Politisch-ökonomische Revue*, MEW, t. VII, p. 220-221. En Pedro Scaron., *Op. Cit.*, p. 191.

el *Manifiesto del partido comunista*. El impacto de tales hechos, aunque también económico, sería fundamentalmente político; sin embargo, todo lo que económica, financiera y comercialmente vino asociado a la explotación del oro californiano, codificaría para Marx en otra dirección, dado en lo fundamental en cuanto a los procesos de acumulación del capital que, en última instancia condicionarían también la dialéctica histórica de lo político. Marx dedicó específicamente a lo primero una obra: *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850*, sin embargo muy a pesar de la relevancia que atribuye a lo segundo, no hizo lo mismo ni dedicó ninguna obra específica a ello, sino que el descubrimiento de las minas auríferas californianas y los procesos a ello asociados quedarían en todo caso integrados en la lógica de su análisis sobre los procesos de acumulación del capital en el marco de lo cual el oro californiano sería traído a colación como mero ejemplo o mención puntual.

Resulta significativo no obstante, considerar en paralelo algunas de las menciones que Marx hace sobre tal hecho y la presencia de contenidos relativos a la fiebre del oro en la prensa londinense. El impacto del descubrimiento de oro en California en el medio donde Marx se encontraba en Londres puede advertirse primero que todo por la rapidez con que tal hecho acaparó la atención periodística, editorial y política. A finales de enero de 1848 James Marshall y un grupo de empleados agrícolas del general John Sutter habían encontrado pepitas de oro en un río en California, poco después el periodista Samuel Brannan en el diario *The Californian* el 15 de marzo difundía la noticia, el 19 de agosto el *New York Herald* se refería al hecho, y poco antes del cierre de ese año, James Polk, presidente de EE.UU., el 5 de diciembre lo confirmaba oficialmente no exento de cierto tono panegirista en su *Fouth Annual Message to Congress*²⁰⁸. Muy poco después, tal y como hemos comprobado, los diarios de Londres reproducían o hacían referencia al discurso del presidente Polk, por ejemplo el 22 de diciembre en el *Sun*, p. 3., el *Evening Mail*, p. 5., o en el *London Evening Estándar*, pp. 2-3., y un día después, el 23 de diciembre, se hacía en el *Bell's Weekly Messenger*, p. 4. El impacto de tal hecho tanto en la prensa como en múltiples editoriales de Londres fue extraordinariamente rápido, marcado por la profusión de una idea tan optimista como apologeticamente desarrollista, a la misma vez que se producía un masivo movimiento

²⁰⁸ Véase de entre las muchas referencias, por ejemplo Will Bagley. *With Golden Visions bright before them. Trails to the Mining West. 1849-1852*. University of Oklahoma Press. 2012., p. 14.

migratorio hacia California²⁰⁹. A lo largo de todo el año 1849 el seguimiento desde Londres de todo lo relacionado con el hallazgo de oro y los *gold finders in California* se evidenció en centenares de artículos publicados en múltiples periódicos de la capital británica. En el marco de tal escenario, Marx no quedó exento de estar imbuido en el *mainstream* asociado al tratamiento de aquel fenómeno²¹⁰.

En cuanto al hecho Marx continúa afirmando en el segundo cuaderno de la *Neue Rheinische Zeitung- Politisch-ökonomische Revue* que se trataba de:

“Una costa que se extiende a lo largo de 30 grados de latitud, una de las más hermosas y feraces del mundo, hasta hoy poco menos que deshabitada, se transforma ante nuestra vista en un país rico, civilizado, densamente poblado por hombres de todas las razas, desde el yanqui al chino, desde el negro y el indio al malayo, desde el criollo y el mestizo al europeo. El oro californiano vierte a raudales sobre América y la costa asiática del Océano Pacífico y arrastra a los reacios pueblos bárbaros al comercio mundial, a la civilización.”²¹¹

De la cita anterior resulta oportuno destacar tres cuestiones claves que ponen en evidencia el criterio desde el cual Marx perfila lo americano en su obra. Lo primero es el fundamento y sentido de la inexacta idea de que fueran regiones “poco menos que deshabitadas”, lo segundo es en cuanto al lugar que Marx atribuye que habría de jugar el oro californiano en el desarrollo de América en particular y del mercado mundial en general. Y lo tercero concierne al lugar y sentido que aquellos habitantes originarios podrían haber tenido en la escala del desarrollo humano asumida por Marx.

En el presente apartado pormenorizaremos el análisis de las dos primeras cuestiones, centrando el contraste entre las argumentaciones al uso compartidas por Marx y la prensa de entonces, yendo de la justificación al dato referencial concreto. Y la tercera de ellas será tratada en detalle en el apartado siguiente, considerando para ello la implicación ontológica de tal semántica de la dominación, centrando el contraste entre el dato concreto y las justificaciones al uso compartidas por Marx. Con relación a lo primero, consideramos que puede resultar relevante tomar en cuenta las referencias que pudo haber tenido Marx a su alcance, las cuales podrían haber condicionado la idea del supuesto carácter “deshabitado” de las costas de California hasta el primer tercio del

²⁰⁹ Véase John D. Unruh. Jr. *The plains across: The overland Emigrants and the Trans-Mississippi West, 1840-60*. University of Illinois Press, Urbana and Chicago, 1993., pp. 62-89.

²¹⁰ Tal y como advierte John David Unruh. Jr., a lo largo de 1849 “The universal Newspapers headline” podrían ser definido en una palabra, “gold”, como parte de la histeria propia de la llamada fiebre del oro que vino acompañada o secundada por la profusión de titulares y publicaciones sobre los hallazgos de oro en California o las vías para llegar hasta las regiones donde se suponía corría el oro a raudales. Véase *Ibidem.*, p. 14. El mencionado autor destaca algunas de las expresiones más frecuentes en la prensa de entonces. Nosotros nos centraremos en la prensa londinense a la que tuvo directamente acceso Marx en su día a día de entonces.

²¹¹ Referencia correspondiente a “Revue”, en Cuaderno 2, febrero de 1850, *Neue Rheinische Zeitung- Politisch-ökonomische Revue*, MEW, t. VII, p. 220-221. En Pedro Scaron., *Op. Cit.*, pp. 191-192.

siglo XIX. Habría que determinar si tal criterio obedece a una información desacertada de origen referencial, o si tal y como sucede con Bolívar, forma parte de una toma de partido expreso realizada por Marx más allá de sus referencias.

La prensa tanto en Londres como en París en los años en los que Marx transitó por ambas capitales tenía ya un impacto considerable en la opinión generalizada sobre las cuestiones de la época, dentro de lo cual se hallaba, precisamente, el vínculo con las colonias o con los que hasta hacía muy poco habían sido territorios coloniales. Ya en esos años la prensa jugó un importante rol en la legitimación de las políticas imperiales, colonialistas y de sometimiento al poder de las hegemonías europeas en nombre del progreso, una legitimación que en algunos casos adquirió un carácter ciertamente apologético tal y como sucede con el hallazgo y explotación de los yacimientos auríferos en California a lo cual se refiere Marx.

En su original de la *Neue Rheinische Zeitung- Politisch-ökonomische Revue*, en alemán Marx emplea la expresión “bisher so gut wie unbewohnt”²¹², cuya traducción podría ser “hasta ahora casi deshabitada”, o “hasta ahora más o menos deshabitada”. Una versión inglesa de la expresión sería “hitherto as good as inhabited”²¹³. La equivalencia del término alemán *unbewohnt* es literalmente el término inglés *uninhabited*. Este último precisamente es el empleado con recurrencia en diversas ediciones londinense para referirse a la población en los territorios de California a los que Marx se refiere.

Con relación al supuesto carácter inhabitado o poco habitado de las costas de California, resulta relevante que un criterio constatablemente frecuente en la prensa londinense fue el que el periódico *Evening Mail* de Londres publicó el 17 de julio de 1848 en los términos siguientes:

“(…) except the coast, and one or two inland towns towards the north. The interior appears, and probably is, altogether uninhabited according to the sense which civilization affixes to the term.”²¹⁴

Tal y como se aprecia en la cita se remite al sentido que para lo que se toma como “civilización” se fija el término “*uninhabited*”. Al consultar el significado vigente en 1848 se comprueba que tal término no difería del que hoy sigue teniendo: no tener habitantes [“*Having no dwellers*”]²¹⁵, no habitada o sin habitantes [“*Not inhabited by*

²¹² Véase *Neue Rheinische Zeitung- Politisch-ökonomische Revue*. Zweites Heft, Hamburg. Januar/Februar 1850. Revue., p. 76. Véase también en MEW. Sietz Verlag Berlin, 1960., p. 220.

²¹³ Véase Marx Engels, *Collected Works*. Volume X., p. 265.

²¹⁴ *Evening Mail*. London. Monday 17 July 1848. [Artículo de 5931 palabras]., p. 4.

²¹⁵ Véase la cuarta edición de *A complete dictionary of the English language*, by Thomas Sheridan. Vol. II. London. 1797. s/p.

man; having no inhabitants”]²¹⁶. La condición “*uninhabited*” que se maneja en el *Evening Mail* además, se afirma no como constatación concreta en base al dato demográfico sino como presunción de probabilidad, una presunción que induce el sentido más allá del dato, dando fuerza legitimadora en base al significado del término sin que para ello precise de su corroboración práctica. Es el sofisma del argumento que se autolegitima en base al sentido del argumento mismo. Adviértase que el término “*uninhabited*” es el que también emplea Marx con un tono muy similar al que articula el referido diario londinense, pero ya no desde la presunción de probabilidad sino desde la supuesta veracidad al afirmar que es una costa *bisher so gut wie unbewohnt*.

La difusión del supuesto carácter deshabitado de California no se restringió a la mera opinión periodística, sino que fue reforzada también a cargo de otras ediciones de mayor calado referencial en Londres, como fue el caso, también en 1848, del *A complete and universal dictionary of the English language* editado por James Barclay, en el cual como parte de sus descripciones geográficas acompañadas de algunas cifras sobre California se especifica que “*The population is small*” sin que se aporte sin embargo dato concreto alguno en cuanto a ello²¹⁷. Tal punto resulta relevante además porque el propio diccionario en su página inicial de créditos especifica que su contenido es presentado “*Enlarged, improved, and adapted to the present state of science*”. De manera que la contundente afirmación sobre la población de California en 1848, a pesar de la ausencia de cifras concretas se presenta como científicamente verídica.

De haber sido el único criterio referencial lo hasta aquí citado, entonces cabría pensar que Marx estuvo directamente condicionado por una referencia inexacta o falseada en cuanto al componente demográfico originario de California. No obstante, teniendo en cuenta que un investigador metódico como Marx no habría de contentarse con la mera opinión periodística o con la afirmación pseudocientífica desprovista de dato demográfico alguno, resulta significativo que Marx tuvo a su disposición no solo la tónica de tales criterios adulterados, sino que en paralelo a ello hemos hallado que

²¹⁶ Véase *An American dictionary of the English language : exhibiting the origin, orthography, pronunciation, and definitions of words*. By Noah Webster. Harper, New York, 1845., p. 81.

²¹⁷ Véase *A complete and universal dictionary of the English language : comprehending the explanation, origin & synonyms of each word, an epitome of history, biography and the useful sciences; a description of the counties, cities and market-towns of Great Britain, and of the kingdoms, states, provinces, and cities in the known world, with a variety of other useful information*. By James Barclay. Virtue & Co. London, 1848., p.138. Es relevante que en los créditos del propio diccionario se especifica que se trata de una obra “*Enlarged, improved, and adapted to the present state of science*”, by Bernard Bolingbroke Woodward.

también en 1849 tuvo una amplia repercusión en Londres el libro de Edwin Bryant, *What I saw in California*. Esta obra, aun cuando podría afirmarse que también se difundió con similar interés marcado por la semántica de la dominación, en cuanto a la población originaria californiana en concreto da testimonio referencial en base a la experiencia manejando datos específicos, y en tal sentido el dato demográfico concreto que maneja, corrobora y desmiente el supuesto carácter deshabitado de California.

De haber sido una obra secundaria o poco publicitada podría pensarse que Marx no tuvo referencias de la misma o acceso a su contenido, pero el libro de Bryant tuvo gran repercusión con múltiples ediciones en muy poco tiempo tanto en EE.UU., como en Europa, editándose muy rápidamente tanto en París como en Londres justo en los años en los que Marx transitó por ambas ciudades. De manera recurrente en el año 1849 aparecieron en la prensa de Londres disímiles referencias al mencionado libro²¹⁸. Dentro de tales menciones, anuncios o comentarios, resulta particularmente significativa la que se hace en la sección de literatura del *Sun* de Londres el 11 de enero de 1849, explicitando el interés suscitado por el libro al afirmar que:

“*What i saw in california*. By E. Bryant, late Alcalde of St. Francisco. Seldom has a book appeared at a more opportune moment. Mr. Bryant's very interesting travels would have been welcome...”²¹⁹

De manera que Marx tuvo a su disposición una connotada referencia y que de haber pretendido corroborar el criterio frecuente de la prensa londinense basada en la mera opinión y no en el dato concreto, sobre el supuesto carácter deshabitado de las costas de California, habría tenido en la obra de Bryant un testimonio de contraste directo en base a los datos y no en base a la mera opinión periodística. Hemos consultado tanto la versión íntegra como la reducida editada en París en inglés en 1849, y resulta muy relevante que en ambas en cuanto a la población nativa de California en concreto aparece íntegramente la siguiente afirmación:

“In 1832 the white population throughout Alta-California did not exceed 4,500, while the Indians of the twenty-one missions amounted to 19,000; in 1842, the former had increased to 7,000, and the latter decreased to about 5,000.”²²⁰

Con esta referencia Bryant documenta dos cuestiones que Marx no tuvo en cuenta o que pasó por alto. En primer lugar la numerosidad de la población indígena en Alta

²¹⁸ A modo de ejemplo, el diario *Globe* de Londres del Wednesday 10 January 1849 en su página 2., hace mención al libro de Bryant. También el *Illustrated London News*, del Saturday 20 January 1849, página 15, en artículo de 852 palabras anunciaba: “Cheap Edition of Bryant's California”. Price 6d, by post 2s, /CALIFORNIA (WHAT I SAW IN); its Soil, Climate, Productions, and Gold Mines, by EDWIN BRYANT (late Alcalde of St. Francisco.”

²¹⁹ *Sun*. London, Thursday 11 January 1849, p. 3.

²²⁰ Edwin Bryant. *What I Saw in California*, Paris, 1849., p.113.

California que incluso poco más de dos siglos después de la llegada europea seguía siendo mayoritaria; y en segundo lugar el decrecimiento drástico de la población nativa en la medida en que se incrementaba la población anglosajona. De la referida cita se deriva además que poco antes del inicio de la fiebre del oro, a juzgar por el propio dato de Bryant, podrían haberse hallado solo en Alta California como mínimo 14 000 “Indians” o Native Americans, lo cual no es en lo absoluto una cifra demográfica despreciable que permita afirmar que incluso en ese momento fueran tierras deshabitadas²²¹. De modo que la afirmación de Marx en cuanto al supuesto carácter “*uninhabited*” de California se alinea con el argumento justificatorio de la prensa y de otras ediciones pseudocientíficas referenciales del momento.

En cuanto a la segunda cuestión con relación al lugar que Marx atribuye que habría de jugar el oro californiano en el desarrollo de América en particular y del mercado mundial en general, también resultan relevantes las coincidencias entre el criterio asumido por Marx y las argumentaciones al uso difundidas por múltiples medios londinenses en las mismas fechas en que Marx escribe asentado en Londres. En relación a ello se puede determinar hasta qué punto Marx reformula o sencillamente incorpora a su crítica sin mayor acotación el criterio difundido por buena parte de la prensa y por algunas connotadas editoriales de Londres. En tal sentido no nos cabe ninguna duda en cuanto a que Marx tuvo a su disposición múltiples de estas referencias, ya no solo por su coincidencia en tiempo y espacio, sino porque en algunos casos Marx inclusive realiza afirmaciones que son casi literalmente coincidentes con lo aparecido previamente en algunas de estas publicaciones londinenses.

Desde Londres se había seguido de cerca el movimiento migratorio hacia el Oeste de EE.UU., y había sido un tema presente incluso desde antes de la llamada fiebre del oro²²². No obstante a partir de 1849 como parte de la furia desatada por el descubrimiento de oro en California se produce un incremento exponencial de los textos que daban cuenta de tal migración. Desde los mismos inicios del propio año 1849 el día 5 de enero el *Morning Chronicle* de Londres afirmaba en los términos siguientes que la emigración a California no había disminuido en lo más mínimo, “The rage for

²²¹ Aunque tal y como más adelante especificaremos, tampoco las cifras dadas por Bryant eran exactas, y ni siquiera se aproximaban a la cifra real que sería muy superior a la que maneja en su libro.

²²² El 1 de junio de 1846 en su sección de “American Affair” el propio Sun de Londres daba cuenta de tal desplazamiento al referirse a la furia por emigrar hacia California en los siguientes términos, “*The rage for emigration to California is rapidly spreading in the Western States*” Sun. London, Monday 1 June 1846 [Artículo de 1845 palabras]., p. 5.

emigrating to California had not slackened in the last degree”²²³. O entre otros muchos artículos, el *Sun* de Londres daba cuenta de ello por ejemplo el 15 de febrero de 1849 cuando afirma que “the decoying influence of the mineral wealth of California will attract, and is now attracting to that hitherto neglected quarter of the globe, a swarm of colonialists”²²⁴, y calculaba que antes del transcurso de doce meses la cifra de emigrantes buscadores de oro podría ascender a “100 000 human beings”. O a mediados de año, el 6 de agosto, el *Sun* de Londres afirmaba que “the emigration to California still continued to be considerable, principally by the lower classes”²²⁵. De manera que cuando Marx se instala en Londres en 1849 el desplazamiento demográfico hacia California ya era y estaba siendo un tema recurrente. Ello unido a la poca o nula visibilidad que se le dio o se le negó a las poblaciones autóctonas de California dibujan un escenario legitimador de la avalancha poblacional de la cual los diarios londinenses se hacían eco.

Tanto en la prensa como en diversas editoriales de Londres aparecieron hacia finales de la década de 1840, en especial entre 1848 y 1849, y en la década subsiguiente, múltiples publicaciones, artículos, comentarios, referencias, libros, etc., en los que se alentaba la emigración hacia los territorios de California a la vez que se magnificaba el efecto económico del oro californiano. Lo cual contribuyó y/o formó parte de la llamada fiebre del oro que a nuestro juicio también condicionó el criterio de Marx. En tal sentido consideramos oportuno particularizar algunos de los muchos *insight* que pudo tener Marx a partir de la prensa en Londres en cuanto a la circunstancia del oro californiano.

Hemos hallado que en el año 1849 en los múltiples y diversos periódicos editados en Londres, dentro de ellos: *Morning Post*, *London Evening Standard*, *John Bull*, *Sun*, *Morning Chronicle*, *Morning Advertiser*, etc., se comenta o hace referencia directamente a la “emigration to California” al menos en 149 artículos, además de en otros anuncios y clasificados. En el número que abre el año el propio 1 de enero de 1849, el *John Bull* de Londres por ejemplo, en su página 4 incluye un texto titulado “The «Golden fever» in California”, en el que se señala con cierto tono apologético que por inverosímil que parezca a la inteligencia, la cantidad de oro encontrada por los

²²³ *Morning Chronicle*, London, Wednesday 10 January 1849 [Artículo de 2082 palabras], p. 2.

²²⁴ *Sun*. London., Thursday, February 1849 [artículo de 2830 palabras], p. 6. El referido texto fue publicado también en *Colonization of Vancouver's Island*. Printed for Barrup and Son. London 1849., pp. 20-21. Para la referencia citada véase p. 21.

²²⁵ *Sun*. London., Monday 06 August 1849 [artículo de 7363 palabras], p. 1.

exploradores que emigraron a California, sería fiel a la letra²²⁶. A lo largo de ese año además en diversas ocasiones y medios se anuncia o da cuenta de la disponibilidad de múltiples embarcaciones que hacían la ruta desde puertos de Inglaterra hasta diversos puntos de la costa Este de EE.UU., o incluso directamente hasta la costa Pacífica americana²²⁷. Los días 16, 17 y 18 de enero de 1849 por ejemplo, el *Shipping and Mercantile Gazette* de Londres promocionaba una de las notorias embarcaciones de entonces afirmando que “This splendid vessel affords an excellent opportunity for parties desirous of emigrating to the newly-discovered gold regions in California. Her accommodations for passengers are of the most superior description”²²⁸. También el *Morning Advertiser* de Londres el 23 de enero de 1849 publicitaba que “The quickest and the best route to California is, unquestionably, by the West India Mail steam-packets. These vessels leave Southampton on the 17th of every month”²²⁹.

En las noticias sobre Foreign and Colonial, *The examiner* de Londres en cuanto a la marea migratoria hacia California afirmaba el 24 de febrero de 1849 que “The tide of emigration to California continues unabated”²³⁰. Una cuestión que hemos hallado también en múltiples otros periódicos de estas fechas en Londres y en todo el Reino Unido y cuya tendencia no dejó de crecer. El *Saint James`s Chronicle* de Londres, el 8 de marzo de 1849 en columna entera de la p. 2, confirmaba que “The Gold country. The mail steamer Niagara arrived at Liverpool on Tuesday, bringing account from Boston”²³¹.

La conexión marítima entre Inglaterra y el Pacífico americano en California era por entonces una gran noticia, un desafío a las vías de comunicación disponibles en aquel momento, en algunos casos conectando con la costa Este de EE.UU., y en otros conectando puertos de Inglaterra con el Pacífico californiano. Ejemplificamos todo ello para advertir sobre la euforia que se constata en la prensa de la cual se nutrió Marx en este tiempo en cuanto a la cuestión del oro californiano, así como a los procesos a ello asociados tanto migratorios como mercantiles y económicos.

²²⁶ Los términos exactos en los que se refirió fueron los siguientes: “However incredulous we might have been on the first intelligence, touching the gold regions of Upper California, there can be now no question that every subsequent account of the riches gleaned by the industrious explorers, is true to the letter. Indeed enormous is the quantity of gold found...” *John Bull*, London, 1 January 1849, p. 4.

²²⁷ Más adelante damos algunas referencias para ilustrar el tráfico por el Pacífico al que Marx se refiere.

²²⁸ *Shipping and Mercantile Gazette*, London, Tuesday 16 January 1849 & Wednesday 17 January 1849 [Texto de 400 palabras], p. 1. Y en edición del Thursday 18 January 1849 [texto de 293 palabras], p. 1.

²²⁹ *Morning Advertiser*, London, Tuesday 23 January 1849 [Texto de 729 palabras], p.1.

²³⁰ *The examiner*, London, Saturday 24 february 1849 [Artículo de 2059 palabras], pp. 5-6.

²³¹ *Saint James`s Chronicle*, London, Thursday 08 March 1849 [Artículo de 2279 palabras], p. 2.

Lo constatable a lo largo de 1849 y en las publicaciones subsiguientes sería la continuidad e incremento de tal emigración hacia California y la disponibilidad de embarcaciones para cubrir tal ruta desde Inglaterra o puertos cercanos, tal y como se confirma en el *Evening Mail* de Londres el 5 de abril de 1850 donde se hace explícita que “The rush of emigration for California continues to increase. In addition to a large number of passengers who departed in sailing vessels.”²³² La tendencia fue similar en los meses subsiguientes. El *Sun* de Londres el 5 de febrero de 1850 publicaba que “The tide of emigration to California is as strong as ever. Every steam-ship which...”²³³. El *Illustrated London News* de Londres, por ejemplo el 9 February de 1850 constataba que “Every steam-ship leaves the Atlantic coast for Chagres, and every sailing-vessels wich goes via Cape Horn”²³⁴ Unos términos que ya habían sido publicado dos días antes en el *Londonderry Standard*, de Nohern Ireland por ejemplo, donde se afirmaba también que “Every steam-ship leaves the Atlantic coast for Chagres, and every sailing-vessels are crowded with adventures. Law and order prevail there”²³⁵ O en término muy similares lo hacía un día después el *Montrose, Arbroath and Brechin review, and Fortar and Kincardineshire*, Angus, Scotland²³⁶. De manera que la tónica general, y Londres como parte de ello, era no solo la de dar cuenta de la intensa migración que se estaba produciendo hacia California, sino en cierto modo también alentarla y hacer eco de las garantías de los medios para emprenderla. En tal contexto eufórico desplegado por la prensa se hallaba Marx.

Dentro de los materiales publicados en Londres justo en el año 1849, específicamente las guías e instrucciones que alentaron la avalancha migratoria a California, y de los que Marx podría haber tenido referencia aquel propio año, se encuentran, entre otros: el manual de 172 páginas de David Thomas Ansted. *The gold-seeker`s manual*. London, 1849, el cual pretendía ser “a practical and instructive guide to all persons emigrating to the newly-discovered regions of California”. La guía de 92 páginas, *The emigrant`s guide to the United States. Who should, and who should not, emigrate; being plain practical advice to intending emigrants*. Bradshaw and Blacklock, London, 1849; el folleto de 31 páginas, *Emigration to California. California: its situation and resources*,

²³² *Evening Mail*. London., Friday 05 April 1850 [Artículo de 1135 palabras], p. 1.

²³³ *Sun*, London, Tuesday 05 February 1850. [Artículo de 5714 palabras], p. 5.

²³⁴ *Illustrated London News*. London. Saturday 09 February 1850 [Artículo 648 palabras], p. 2.

²³⁵ *Londonderry Standard*, de Nohern Ireland, el Thursday 07 February 1850 [Artículo 1175 palabras], p. 2.

²³⁶ Véase *ontrose, Arbroath and Brechin review, and Fortar and Kincardineshire Advertiser*. Angus, Scotland. Friday 08 February 1850 [Texto de 861 palabras], p. 2.

from authentic documents; with a few practical hints to intending emigrants. London, 1849, o también disponible en 1849 pero publicado probablemente el año anterior *The emigrant's guide to California, describing its geography, agricultural and commercial resources... by a traveller...* Además de ello, se hallan el texto de James Wyld de 32 páginas, *Geographical & mineralogical notes, to accompany Mr. Wyld's map of the gold regions of California*. London, 1849; y del mismo autor la guía de 62 páginas *A guide to the gold country of California. An authentic and descriptive narrative of the latest discoveries in the country...*, publicada en Londres probablemente también en 1849. Todos ellos, además de otra literatura directamente testimonial también publicada en esas fechas, alentaron la emigración tras el recién hallado oro californiano²³⁷.

Para tener cierta referencia del impacto de aquellas publicaciones, cabe señalar que Elisha Douglass Perkins en su diario de la larga caminata hacia el Oeste en 1849, refiere cómo algunas de las publicaciones de la época habrían inducido a muchos a abandonar su confortable vida para lanzarse a la búsqueda de oro en California, y dentro de ellos menciona precisamente a Bryant y a Frémont²³⁸, ambos publicados en Londres en 1849. A criterio de Thomas D. Clark, la edición reducida del libro de Bryant a cargo de G. Routledge and Co., de 1849 en Londres, aun cuando no parece haber sido consultada por la referida autora, incluiría una “extravagant and unreliable promise” a partir de un capítulo añadido escrito precisamente por John C. Frémont. No obstante, con independencia de que tal y como señala Clark, tales obras desde la experiencia y el sentido común advirtiesen de las dificultades del trayecto hasta California, lo relevante es que en el referido diario se da testimonio en primera persona de cómo aquellas publicaciones contribuyeron a generar una expectativa de la cual no se desliga el propio interés editorial de entonces, dentro de las cuales se incluirían precisamente guías, crónicas, folletos, periódicos, etc. Y en este sentido lo relevante para nuestro tema de investigación en lo concerniente al criterio de Marx sobre la fiebre del oro californiano es que Marx mismo también quedó imbuido en el marco de aquella “extravagant and unreliable promise”, sin dedicar mayores referencias a cuestionar, ni durante ni después de la *Gold Rush*, la veracidad de los datos y la fiabilidad de la perspectiva editorializada

²³⁷ Para otras publicaciones de entre 1849-1850 en Londres sobre EE.UU., véase lista referenciada en *British Comment on the United States: A Chronological Bibliography, 1832-1899.*, pp. 81-93.

²³⁸ Thomas D. Clark (Ed.) *Gold Rush Diary: Being the Journal of Elisha Douglass Perkins on the Overland Trail in the Spring and Summer of 1849*. University of Kentucky Press, Lexington, 1967., p.139.

y difundida por periódicos y editoriales, así como tampoco el impacto de todo ello en las poblaciones originarias de California.

Parece evidente que Marx tomó como referencia y dio por válida para su trabajo escrito, tal y como hizo Elisha Douglass Perkins para su viaje hacia el Oeste, la tónica acogida en algunos de los periódicos más renombrados de la época. Aquellos contenidos no estarían exentos de lo que Mark Hampton refiere como “The deliberate political manipulation of the press by various external commercial interests”²³⁹ Lo relevante a los efectos de nuestro análisis no es solo que la prensa londinense en los años que Marx estuvo en Londres deliberadamente justificase y manipulase el sentido desarrollista de la avalancha demográfica hacia California, sino que Marx mismo asumió como propio aquel argumento manipulativo y lo empleó como parte de su idea del inexorable desarrollo de las fuerzas productivas en EE.UU., y del mercado mundial.

Se ha de tener en cuenta además, y todo indica que la prensa en estos años, tal y como señala Mark Hampton, habría implementado cierto ideal “educativo”²⁴⁰ en tanto partía del supuesto de que mediante la presentación de datos concretos, los lectores derivarían sus propias conclusiones como ejercicio de racionalidad lógica, pero agregamos que para ello los datos mismos, tal y como hemos comprobado, ya eran presentados con una intencionalidad inductiva de la conclusión racional resultante. Sin perder de vista esto, Hampton en cuanto a “the ability of newspapers to operate at the rational level in convincing a reader of the truth of a proposition”, trae a colación el contraargumento de Scott-James que puntualiza que “the modern’s press ability to shape opinion existed solely at the subrational level.”²⁴¹ Consideramos que en el caso de Marx operan ambos niveles; a nivel racional Marx lo da por válido y lo aplica a su propia lógica de análisis para el desarrollo de su crítica a la economía política, y en el nivel “sub-racional” lo asume desde el apego, la emotividad y la preferencia.

En cuanto al criterio de Marx sobre el impacto del oro californiano en el mercado mundial, también resulta muy relevante la sintonía que se constata entre lo escrito por Marx en cuanto a este punto y lo que había ido apareciendo ya en muchos de los medios londinenses que hemos ido mencionando. En tal sentido, el tratamiento dado por Marx a América en sus textos, así como también Engels en los textos coescritos o editados por

²³⁹ Mark Hampton. *Visions of the Press in Britain, 1850–1950*. University of Illinois Press, Urbana and Chicago, 2004, p. 88.

²⁴⁰ *Ibidem.*, p 125.

²⁴¹ *Ibidem.*

Marx mismo, estaría indisolublemente ligado a la lógica que concebía el desarrollo de la industria y del mercado mundial como parte consustancial de los procesos de colonización y/o dominio desarrollados en América. “La gran industria ha producido el mercado mundial, preparado ya por el descubrimiento de América”, se enuncia en el *Manifiesto del partido comunista* en 1848.

Y específicamente en cuanto a las comarcas auríferas y argentíferas de América, en la *Neue Rheinische Zeitung— Politisch-ökonomische Revue*, Marx afirma que:

“Merced al oro californiano y a la infatigable energía de los yanquis, pronto ambas costas del Océano Pacífico estarán tan pobladas, tan abiertas al comercio, tan industrializadas como lo está hoy la costa de Boston a Nueva Orleans. Ese día el Océano Pacífico desempeñará el mismo papel que hoy el Atlántico y en la Antigüedad y la Edad Media el Mar Mediterráneo: el papel de la gran vía marítima del comercio mundial, y el Océano Atlántico quedará reducido al papel de un mar interior, al igual que hoy día el Mediterráneo.”²⁴²

Se ha atribuido con frecuencia que Marx realiza una afirmación descabellada en este punto, sin tener en cuenta los hechos históricos que la condicionaron, a la vez que se obvian o ni siquiera se consideran las referencias que Marx ciertamente tuvo y a partir de las cuales es posible sostener que Marx mismo formó parte del optimismo desarrollista que primó tanto en la prensa como en múltiples medios editoriales de Londres en el momento que tratamos. El optimismo de Marx en este sentido coincide en tiempo con la por entonces reciente creación, entre otras, de la *Pacific Mail Steamship Company*, la cual jugaría un papel relevante en el transporte de mercaderías y personas en los años de la fiebre del oro desde y hacia California²⁴³. Sobre la navegación y las diferentes rutas a través del Pacífico además, Marx pudo documentarse en la propia prensa de Londres en la cual hemos hallado disímiles referencias directas a la navegación por el Pacífico en fechas previas a las que Marx formulase su cuestionable previsión, y que sin duda alguna habrían de tener incidencia en el criterio asumido por Marx. El *Evening Mail* de Londres, por ejemplo, directamente se refiere el 4 de mayo de 1849 a la ruta de la recién inaugurada compañía de vapores norteamericanos por el Pacífico, reseñando que “The contract recently completed with the American Pacific Mail Steam-packet Company furnishes a strong indication of the profits which may

²⁴² En Pedro Scaron., *Op. Cit.*, pp. 192-193.

²⁴³ Tal y como documenta Peter Plowman la compañía que había sido concebida para el transporte de productos agrícolas desde California hasta la Costa Este de EE.UU., reajustó sus funciones y “During the California Gold Rush in 1849, the company was a key mover of goods and people and played a key role in the growth of San Francisco.”. Véase Peter Plowman. “The Pacific Mail Years”, en *Across the Pacific: Liners from Australia and New Zealand to North America*. Rosenberg Publishing. Australia 2010., p. 39.

ultimately accrue from the coal mines]”²⁴⁴ y continúa haciendo referencia a las cantidades previstas que pretendía transportar.

También en el *Weekly Chronicle* en su página 7 del 12 de mayo de 1849 se lee que “the American Pacific Mail Stearn-packet Company furnishes a strong indication of the profits which may ultimately accrue from the coal mines...”²⁴⁵ O también por estas fechas, el *Weekly Chronicle* de Londres, dedica la columna central de su portada del 10 febrero de 1849 a “The Californian Gold Finders”²⁴⁶, y como parte de ello informa sobre la llegada de una goleta británica a Mazatlán en la costa Pacífica de México habiendo pasado antes por el estrecho de Bering. También el *Weekly Chronicle* el 11 de marzo de ese propio año informa sobre “The third ship of the Pacific Mail Line...”²⁴⁷ Además de todo ello, también aparecieron obras específicamente dedicadas al tráfico marítimo por el Pacífico, como fue el caso del libro de 108 páginas de George Alexander Thomson. *Hand book to the Pacific and California, describing eight different routes by sea, Central America, Mexico, and the territories of the United States, particularly with reference to the ports frequented by the steamers of the Royal mail steam company.* London, 1849.

En paralelo a ello, también en Londres en este tiempo aparecieron otras ediciones que centraban su análisis precisamente en el impacto económico, financiero y comercial del oro californiano. Es el caso del texto de 16 páginas de George Berry, *The gold of California: a short inquiry into its probably effect on currency, commerce, property, prices, taxation and labour*, London 1849. Otras obras posteriores demuestran que tal interés se comportó como un fenómeno editorial que se extendió a los años subsiguientes, por solo citar otro caso, muy poco después en 1850 apareció en Londres el extenso texto de 270 páginas de G. A. Fleming. *California: its past history; its present position; its future prospects...*, el cual como parte de la continuidad de su extenso subtítulo especificaba entre otras cosas, ser *a minute and authentic account of the discovery of the gold region, and the subsequent important proceedings*.

Habíamos mencionado que Marx realiza afirmaciones casi literalmente coincidentes con algunas referencias aparecidas previamente en diferentes medios en Londres.

²⁴⁴ *Evening Mail*, London. Friday 04 May 1849 [Artículo de 3756 palabras], p. 8. El texto completo del artículo también fue publicado en *Colonization of Vancouver's Island*. Printed for Barrup and Son. London 1849., pp. 16-19. Para la referencia citada véase página 16 de la referida edición.

²⁴⁵ *Weekly Chronicle*, London. Saturday 12 May 1849., p.7.

²⁴⁶ *Weekly Chronicle*. London, Saturday 10 February 1849., p. 1.

²⁴⁷ *Weekly Chronicle*, London, Sunday 11 March 1849., p. 10.

“Hace dieciocho meses que se han descubierto las minas californianas, y los yanquis ya se han abocado a la construcción de un ferrocarril, de una gran carretera, de un canal desde el golfo de México; los vapores ya navegan en viajes regulares desde Nueva York a Chagres, de Panamá a San Francisco; el comercio del Océano Pacífico se concentra ya en Panamá y la travesía por el cabo de Hornos ya está anticuada.”²⁴⁸

Resulta significativo que la anterior referencia pareciera haber sido directamente extrapolada por Marx de lo que literalmente apareció publicado poco antes en la primera columna de la portada del *Weekly Chronicle* de Londres el 13 de enero de 1849 en el que se refiere al comercio mundial en relación al oro californiano en los siguientes términos: “*Commerce—ever wakeful to its interest—has already anticipated the movement west. A line of steamers from New York to Chagres, and another from Panama to California and the Oregon, is already established, and thus the journey...*”²⁴⁹ Ese mismo día el *Illustrated London News* de Londres bajo el rótulo de “12 to 15 days” relativo a *The time of the voyage*, da cuenta de las rutas en un redactado que es prácticamente el mismo que reproduce Marx después: “*From New York to Chagres... From Chagres to Panama From Panama to San Francisco From New York to San Francisco (round the Capes)...*”²⁵⁰ Es cierto que era la ruta seguida y no otra cosa, pero llama la atención la coincidencia en el modo de presentarlo.

De manera que, tal y como se constata, todas las referencias hasta aquí dadas refuerzan la hipótesis de que lo que Marx afirmó en cuanto a “el papel de la gran vía marítima del comercio mundial” a partir del hallazgo y explotación de los recursos auríferos en California, formó parte del *mainstream* que centró la atención tanto de la prensa como de múltiples obras y editoriales especializadas en Londres coincidiendo con la llegada de Marx aquella ciudad desde el propio 1849. Y Marx no rehusó ni discrepó de aquel ya referido *mainstream* desarrollista ampliamente difundido en Londres por entonces.

Ahora bien, si bien Marx se alinea con los criterios en boga sobre la relevancia y efectos para el desarrollo occidental de la fiebre del oro californiano, ello en su obra no se reduce a una mera mención tangencial sobre un fenómeno puntual en un texto breve de 1849, sino que Marx integra tal perspectiva en el conjunto orgánico de su concepción sobre el desarrollo humano, tal y como puede leerse en el tomo primero de *El Capital*, donde Marx vuelve a referirse al mencionado caso californiano, integrándolo aunque desde un matiz diferente, al marco de su crítica de los procesos de acumulación:

²⁴⁸ En Pedro Scaron., *Op. Cit.*, p. 191.

²⁴⁹ *Weekly Chronicle*. London. Saturday 13 January 1849 [Artículo de 1687 palabras]., p. 1.

²⁵⁰ *Illustrated London News*. London. Saturday 13 January 1849 [Material ilustrado y texto de 851 palabras]., pp. 4-5.

“El descubrimiento de los yacimientos de oro y plata de América, la cruzada de exterminio, esclavización y sepultamiento en las minas de la población aborigen, el comienzo de la conquista y el saqueo de las Indias Orientales, la conversión del continente africano en cazadero de esclavos negros: son todos hechos que señalan los albores de la era de producción capitalista. Estos procesos idílicos representan otros tantos factores fundamentales en el movimiento de la acumulación originaria. Tras ellos, pisando sus huellas, viene la guerra comercial de las naciones europeas, cuyo escenario fue el planeta entero. Rompe el fuego con el alzamiento de los Países Bajos, sacudiendo el yugo de la dominación española, cobra proporciones gigantescas en Inglaterra con la guerra antijacobina, sigue ventilándose en China, en las guerras del opio, etcétera.”²⁵¹

Tal y como se constata en este texto escrito poco más de una década después del inicio de aquellos años iniciales de la fiebre del oro, Marx reajusta su tono y sentido apologético inicial, derivando aquí no solo en un cuestionamiento ético, sino que en la resultante de su análisis se explicita la génesis de la revolución posible. No obstante, tal sentido emancipatorio seguirá hallando en la experiencia americana, sobre todo en la contraposición entre las dos Américas, un marco referencial no exento de cierta idealización discriminatoria.

Retomando la referencia, merced al oro californiano, hallada en la *Neue Rheinische Zeitung— Politisch-ökonomische Revue*, en la que Marx nomina “la infatigable energía de los yanquis”, resultan significativos al menos otros dos elementos. Lo primero es la valoración en positivo de eso que denomina “la infatigable energía de los yanquis”, en contraste con otras referencias en otros textos a la supuesta “morosidad” de los mexicanos o la supuesta “abulia” o “ineptitud” de los nativos en los propios territorios donde radicarán tales yacimientos. Tal “energía” identificada como espíritu del industrialismo y del progreso tendría en Marx una valoración que no repararía en los efectos que tal ímpetu expansivo tendría para el resto de América, y no hemos hallado que sea una valoración que Marx haya cambiado o desdicho después.

Tal y como se ha dicho, el *deber ser* de América en cuanto al desarrollo se refiere en los textos analizados, parece estar en Marx en última instancia asociado al espíritu de ese progreso industrialista que Marx valora en positivo en el referido caso de EE.UU. Y lo segundo, muy en relación con esto último, resulta que más allá de sus efectos para lo autóctono, hay elementos suficientes para afirmar que efectivamente Marx valora como positivo la extensión en América del modelo que hacia finales de la primera mitad del siglo XIX EE.UU., ya había implementado en su costa Este y caribeña “de Boston a Nueva Orleans” y que recién comenzaba a extender, también, a su costa del Pacífico. Marx ve en ello un motor para el desarrollo del comercio y la industria, y lo asume

²⁵¹ Karl Marx. *El Capital*. Tomo I. *Op. Cit.*, p. 638.

como parte de la conflictiva contraposición civilización-barbarie, a lo cual nos referiremos en detalle en un apartado próximo.

La “infatigable energía de los yanquis” es identificada aquí con el espíritu de la civilización, en tanto el de la barbarie, en América, sería para Marx no otro que el de aquellos «reacios pueblos bárbaros» en confrontación al espíritu de aquella modernidad. Unas líneas más adelante de lo ya citado del tomo primero de *El Capital*, Marx deriva el análisis hacia el supuesto de una previsión.

“La única posibilidad de que los países civilizados europeos no caigan, cuando llegue ese día, en la misma dependencia política, comercial e industrial en que al presente se encuentran Italia, España y Portugal, está en una revolución social que, mientras haya tiempo, subvierta el modo de producción y de intercambio con arreglo a las necesidades de la propia producción, surgidas de las modernas fuerzas productivas, y con ello posibilite la génesis de nuevas fuerzas productivas que aseguren la superioridad de la industria europea y compensen las desventajas de situación geográfica.”²⁵²

En cuanto a esto último habría que señalar otras dos cuestiones. Primero, resulta significativo que Marx en su explicitación del “oro californiano” cierra la reflexión relativa a los “países civilizados europeos” con una alusión a la “revolución social”, la cual “mientras haya tiempo, subvierta tal orden de cosas y aseguren la superioridad de la industria europea y compensen las desventajas de situación geográfica con relación al oro californiano administrado por la “infatigable energía de los yanquis”. Y segundo, que la revolución social en este caso aparece como alternativa para los “países civilizados europeos” y no como alternativa posible que contrarrestase al impacto de la expansión de “la infatigable energía de los yanquis” en América. Ello unido a la implacable crítica y/o al no reconocimiento por parte de Marx de los procesos emancipatorios latinoamericanos y a la exaltación de los procesos acontecidos en EE.UU., así como sus referencias a Monroe en relación a las anunciadas intervenciones europeas en América, confirma que efectivamente Marx asumió como precepto emancipatorio referencial el despliegue económico, político, comercial, incluso idiosincrático de EE.UU., como vanguardia y referente para toda América. Lo cual, paradójicamente refuerza la semántica de la dominación en nombre de la emancipación social posible.

Por último, cabe preguntarse si el giro resemantizador que se constata en la obra de Marx hacia el final de su vida implicó también un cambio en cuanto a su perspectiva sobre los procesos desencadenados a propósito del descubrimiento de oro en California.

²⁵² Referencia correspondiente a “Revue“, en Cuaderno 2, febrero de 1850, *Neue Rheinische Zeitung-Politisch-ökonomische Revue*, MEW, t. VII, p. 220-221. En Pedro Scaton., *Op. Cit.*, p. 192-193.

En relación a ello consideramos muy significativo que Marx tuvo a su disposición otras fuentes o referencias directas en cuanto a los efectos de la fiebre del oro en California, y/o de la modernidad capitalista de EE.UU., sobre sus habitantes ancestrales. Dentro de los materiales que Marx consultó hacia los últimos años de su vida estuvo la obra de Hubert Howe Bancroft, *The Native-Races of the Pacific States Of North America*, publicada en 1874, la cual ocupó la atención de Marx²⁵³. Bancroft en su libro al referirse al descubrimiento de oro en la costa Pacífica de EE.UU., explícitamente refiere algunos de los efectos que la invasión de aventureros y la extensión del ferrocarril trajeron para los pueblos nativos de aquellas regiones. En tal sentido resulta particularmente ilustrativo cuando afirma que: “*The necessities of the natives were examined, and remnants of disappearing nations were collected upon reservations under government agents.*”²⁵⁴

En tal sentido, y publicado tres años después, Marx también tuvo a su disposición el libro sobre *Ancient Societies* de Lewis H. Morgan de 1877, y que Marx también consultó tal y como consta en sus cuadernos de notas etnológicas. Directamente y de manera muy clara en el prefacio del libro se afirma que la vida de los pueblos indígenas en EE.UU., desaparecía cada día, había estado desapareciendo sistemáticamente durante los últimos tres siglos, y en pocos años habrían terminado desapareciendo. En base a sus estudios de campo y de una forma clara Morgan identifica la causa de tal catástrofe en la imposición de la “modernidad” capitalista, asegurando que “*The ethnic life of the Indian tribes in declining under the influence of American civilization, their arts and languages are disappearing, and their institutions are dissolving*”²⁵⁵.

Marx tuvo a su disposición y leyó, entre otras muchas, estas dos importantes referencias. Sin embargo, llama la atención que hasta donde se conoce y hemos hallado, Marx no sistematizó ningún texto en el que directa y explícitamente desdijese lo que escribió entre 1849 y 1850 sobre el descubriendo de oro en California. Así como tampoco sobre el impacto de los procesos a ello asociados, incluyendo el rol de EE.UU., como impronta necesaria para el desarrollo de la modernidad capitalista.

²⁵³ Engels reconoce que fue el propio Marx quien le recomendó la obra de Bancroft para escribir *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado* (1884). En su original en inglés Engels afirma que “I have gently been making excerpts from the first volume of your Bancroft.” En Marx & Engels. *Collected Works. Op. Cit.* Volume 46., p. 394. Consúltese además referencia a ello en Lawrence Krader. *Los apuntes etnológicos de Karl Marx*. Editorial Pablo Iglesias, Siglo XXI de España Editores. Madrid, 1988., p. 55.

²⁵⁴ Hubert Howe Bancroft. *The Native-Races of the Pacific States of North America*. Volume I. Wild Tribes. D. Appleton and Company. New York. 1874., p. 32.

²⁵⁵ Lewis H. Morgan. *Ancient Society, or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery Through Barbarism to Civilization* Henry Holt and Company. New York. 1877., p. VIII.

5.7. Del indígena como no-lugar anti-teleológico en Marx

La conjunción de los dos prefijos “no” y “anti”, ambos relativos a “lo opuesto”, a lo “que presenta resistencia a” o a lo que está “en contra de”, al ser aplicados a la condición indígena en el marco de la dialéctica anti-teleológica de Marx implican en lo fundamental a nuestro juicio dos determinantes. La primera determinante está condicionada por el hecho de que si bien en Marx no existe una teleología histórica o final predeterminado para el desarrollo humano, justamente en virtud de tal anti-teleología el futuro de la condición indígena queda coaptado teleológicamente, o sea previsiblemente abocado a su colapso. Y la segunda determinante es que si bien la subsunción opera como un concepto que permite entender la integración o síntesis de lo anterior en lo nuevo, del viejo régimen en el régimen presente y futuro, y aún cuando en algunos de sus elementos la condición indígena quedase subsumida en el orden por venir, por ejemplo en la apropiación comunal de las ganancias o los réditos de la tierra, etc., o incluso aun cuando ciertas culturas ancestrales llegasen a coexistir en tiempo con la modernidad capitalista, ontológicamente la condición propiamente indígena no hallaría lugar en tal orden anti-teleológico emancipatorio posible intuido por Marx.

En cuanto a ambas determinantes vale considerar que si bien es cierto que en Marx se advierten al menos dos periodos o perspectivas muy bien diferenciadas, la una marcada por su etnocentrismo y cuasi-lineal concepción de la historia apreciable en sus textos hasta finales de la década de 1850, y la otra dada en su progresivo giro desde inicios de la década de 1860 con la inclusión de experiencias periféricas y coloniales desde un juicio crítico que advierte la multilinealidad histórica; en ninguna de ambas perspectivas o períodos Marx ontológicamente llega a reconocer explícitamente potencial emancipatorio alguno en la condición indígena. Tampoco explícitamente lo niega, pero en función de lo que sí afirmó sigue habiendo poco espacio para hallar lugar ontológico a la condición indígena en la perspectiva emancipatoria del Marx tardío.

La subsunción de lo ancestral en lo moderno o en lo emancipatorio posible pudiera ser articulada como una derivación conceptual o interpretación en base a lo implícito en Marx; pero de momento y en base a lo explícitamente contenido en los textos de Marx de los que se tiene disponibilidad, puede afirmarse que la concepción anti-teleológica de Marx en cuanto al futuro posible implica *per se* un choque ontológico entre lo que Marx concibe como sujeto revolucionario y lo que el sujeto indígena o miembro de las comunidades ancestrales coexistentes con la modernidad capitalista representaría como

eco de un tiempo pretérito. Para sistematizar esta afirmación en lo adelante ilustraremos en detalle el tratamiento que recibe la condición indígena en cada uno de estos periodos.

Teniendo en cuenta las dos determinantes inicialmente comentadas y la existencia de los dos periodos o perspectivas diferenciadas también mencionadas, consideramos que la condición indígena en la obra de Marx puede ser esbozada a partir de tres modos o formas en las que se manifiesta. El primer modo es fundamentalmente de tipo nominal, dado en las referencias directas, ejemplificaciones o menciones que Marx realiza sobre pueblos, comunidades o culturas indígenas, traídas a colación por lo general a modo de ilustración en el tratamiento de problemáticas diversas no directamente centradas en lo indígena. Tal modo es transversal y se advierte a lo largo de toda la obra de Marx.

El segundo modo tiene dos polaridades, nominación excluyente – omisión nominativa, cuya resultante viene a ser equivalente: la valoración negativa de la condición indígena. La nominación excluyente o depreciación radica en que Marx directamente se refiere a lo indígena no a modo de ejemplo complementario a otra cuestión sino como elemento sustantivo en el marco de algún fenómeno cuyos datos asume como verídicos y en base a los cuales dictamina y emite juicios de valor directamente concernientes a la condición indígena. La omisión nominativa o invisibilización radica en que en algunos casos al tratar ciertas problemáticas o hechos directamente concernientes al pasado y al presente de los pueblos indígenas, Marx elude la emisión de juicio explícito a criterios referenciales hallados en sus fuentes, o no entra a considerar el impacto ni en pasado ni en presente de tales problemáticas en tales pueblos mismos, como tampoco la implicación del componente indígena en tales fenómenos.

El tercer modo radica en la progresiva nominación incluyente de las experiencias ancestrales, como parte de lo cual la condición indígena es tomada en consideración como parte del complejo desarrollo civilizatorio. Desde esta tesitura Marx no emite juicios de valor despreciativos sino que se ajusta a la contextualidad histórica de las disímiles experiencias arcaicas o ancestrales, dentro de las cuales llega a considerar con especificidad lo indígena americano, en especial las civilizaciones azteca e inca. Tal modo se inscribe como parte de un giro epistémico dado en Marx en cuanto a la inclusión progresiva de los periférico en su trabajo.

Los tres modos antes mencionados, conjugados en el marco de las dos perspectivas inicialmente comentadas, condicionan lo que podría ser definido como imponderables implícitos para la condición indígena en la concepción general sobre el desarrollo social

expuesto por Marx. Son implícitos porque literalmente Marx no los define ni se refiere a ellos explícitamente, pero en función de su manifiesta perspectiva del desarrollo histórico la condición indígena queda implícitamente condicionada. En tal sentido resulta particularmente relevante la evolución constatable entre una perspectiva cuasilineal y eurocéntrica de la historia, y una multilineal en la que gana espacio lo periférico. Los imponderables para la condición indígena en un caso y otro cambian, pero consideramos que más allá de las matizaciones posibles y de las derivaciones interpretativas o críticas, a lo largo de toda la obra de Marx también se advierte cierta evolución y/o matización de una invariante: el no-lugar anti-teleológico de la condición indígena en relación a la emancipación social posible pensada por Marx.

Nos referiremos con detalle en lo adelante a cada uno de estos modos antes esbozados, y siempre que lo amerite contrastaremos lo sostenido por Marx con la evidencia documental de su tiempo o aplicable a su tiempo en cuanto a la cuestión indígena se refiere. Dado la temática de este capítulo nos centraremos en la medida de lo posible en el contexto propiamente americano.

En cuanto al primer modo, los casos en los que Marx hace mención de la figura del indígena en América, aunque escasos, resultan particularmente ilustrativos del contraste en el marco del cual Marx cita tales ejemplos. Una de las primeras y muy significativas ocasiones en las que Marx trae a colación la figura del indígena en América es en 1842 en su contundente artículo tercero sobre los debates de la VI Dieta Renana en la que se discutía la ley sobre los robos de leña en Renania. Marx escoge para finalizar el referido artículo una alusión directa a los *indígenas cubanos* en cuanto a los cuales afirma que:

“Los *indígenas cubanos* veían en el oro *el fetiche de los españoles*. Celebraron una fiesta en su honor, le entonaron canciones y después lo arrojaron al mar. Si hubieran asistido a estas sesiones de la Dieta renana, aquellos salvajes habrían visto en la *leña el fetiche* de los renanos. Pero en otras sesiones de la misma Dieta habrían aprendido que el fetichismo lleva consigo el culto al animal y habrían arrojado al mar a las *liebres* para salvar a los *hombres*.”²⁵⁶

Más allá de la peculiar alusión, la cita anterior resulta particularmente ilustrativa de la tesitura a la cual Marx no escapa y desde la que sitúa la nominación de lo indígena en el contraste entre lo civilizado y lo bárbaro. En el caso en concreto comentado, Marx hace referencia a la privación legal que en Renania tenían los campesinos incluso del derecho a cazar liebres en sus propias tierras²⁵⁷, y advierte que la leña tanto como las liebres o los conejos habría encarnado una especie de objeto de culto en Renania, equivalente al

²⁵⁶ En *Karl Marx, Federico Engels. Obras Fundamentales*, Tomo I. *Op. Cit.*, p. 283.

²⁵⁷ Véase *Ibidem*. Nota 123., p. 718.

fetichismo que habría encarnado el oro para los españoles al inicio de la colonización en Cuba. No queda del todo claro sin embargo, si Marx emplea la figura del indígena aquí con el ánimo de advertir cuán primitivas y retrógradas serían las prohibiciones implementadas en Renania, o si lo hace para evidenciar que incluso un indígena cubano del siglo XV se habría percatado de la solución a las discusiones sobre las prohibiciones en cuanto a la leña y a la caza por parte de la Dieta Renana, o sea “arrojar el fetichismo al mar” o lo que es lo mismo, desacralizar el fetichismo para salvar la subsistencia. Sea una intención, sea la otra, o ambas, la condición indígena igualmente estaría siendo nominada aquí asociándola a la más básica, simple y elemental de las lógicas humanas.

En otras ocasiones en las que Marx nominalmente se refiere a la figura del indígena, también alude directamente a tal contraste entre civilización y barbarie²⁵⁸. Si bien su artículo sobre el robo de leña pertenece a su obra temprana de inicios de la década del cuarenta, en textos de madurez escritos varias décadas más tarde la figura del indígena también es nomina ocasionalmente desde la misma tesitura. En el tomo III de *El Capital* por ejemplo, Marx directamente se refiere a tal contraposición, así en su apartado sobre la fórmula trinitaria en “Los réditos y sus fuentes”²⁵⁹ al referirse a la necesidad de reproducción de la vida humana, establece un nexo común de la mencionada dicotomía, “Así como el salvaje debe bregar con la naturaleza para satisfacer sus necesidades, para conservar y reproducir la vida”, señala Marx que “también debe hacerlo el civilizado”²⁶⁰, o “el hombre civilizado tiene” igualmente “que hacer lo mismo”²⁶¹. El sentido aquí radica en reforzar la idea de que “el civilizado” continúa teniendo necesidades básicas como también las tuvo el ser humano en tiempos ancestrales, el nexo aquí es el *ser genérico* de la condición humana, algo común “en todas las formas de sociedad y bajo todos los modos de producción posibles”²⁶². La nominación de lo “primitivo” o “salvaje” aquí aun cuando reconoce una condición común a lo civilizado y a lo bárbaro, tampoco se detiene en la condición indígena en sí misma y tal mención

²⁵⁸ Nótese que Marx hace valer la dicotomía civilizado-bárbaro, dos categorías que en el pensamiento latinoamericano tendrían un importante rol en la llamada “búsqueda incesante de la identidad”, incluida la identidad discursiva latinoamericanista. Tanto en *Facundo* de Domingo Faustino Sarmiento, como en *Ariel* de J. E. Rodó, y algo más reciente en *Calibán* de R. F. Retamar; se ilustran tres perspectivas remarcablemente distintas de esta contraposición.

²⁵⁹ Véase Karl Marx. *El Capital*. Tomo 3. Volumen 8. [Traducción de León Mames]. Siglo XXI Editores. 2009., p. 1035.

²⁶⁰ *Ibidem.*, p. 1044.

²⁶¹ Wenceslao Roces como parte de su traducción en “Las rentas y sus fuentes” emplea aquí el verbo “tener” En Karl Marx. *El Capital*. Tomo III. FCE., p. 759.

²⁶² Karl Marx. *El Capital*. Tomo III. Libro tercero. Volumen VIII. *Op. Cit.*, p. 1044.

se integra en el referido apartado de *El Capital* como ejemplificación de contraste para el análisis de la necesidad de reproducción y su deriva en el capitalismo.

Como parte de esta perspectiva fundamentalmente nominativa, las menciones realizadas por Marx por regla general tienen un carácter ejemplificador de las cuestiones que trata, sin entrar en mayores detalles en cuanto a la condición indígena misma. Por ejemplo, Marx explícitamente llegó a reconocer que los sistemas de producción tanto inca como azteca llegaron a ser desarrollados antes del inicio de la colonización europea en América. Así en 1858 en los *Grundrisse* afirma que,

“En el Perú y México no se utilizaba el oro y la plata como dinero, aunque sí con fines ornamentales, pese a que aquí nos encontramos ante un sistema de producción desarrollado.”²⁶³

Tampoco aquí entra a considerar los porqués y su contraste con el modo de producción capitalista, o cómo habría determinado en cuanto a ello la propia ontología o cosmovisión indígena ancestral. Es cierto que toma en cuenta algunos elementos de las representaciones indígenas asociadas a factores comunes hallados en sistemas productivos posteriores, por ejemplo en los *Grundrisse* en 1858 en base a una referencia a la obra de Prescott, Marx se refiere al hecho de que los incas considerasen el oro como “lágrimas lloradas por el sol”²⁶⁴, o que el cacao en el mundo azteca funcionase como objeto de cambio equivalente al dinero²⁶⁵, pero no por ello entra en un análisis específico del modo de producción en el Perú andino o en el centro del valle de México antes de la llegada europea, sencillamente a modo de ejemplo se limita a una mención puntual.

A partir de la consulta de la fuente original en la que Marx se basó para insertar su ejemplo de la economía peruana incaica y del lugar del cacao en la sociedad azteca, se evidencia que Marx optó en cada caso por designar exclusivamente un elemento muy puntual de los muchos extensamente tratados en detalle por William H. Prescott en su voluminosa obra, tanto en *History of The Conquest of Mexico* de 1843 como en *History of The Conquest of Peru* de 1847, por ejemplo el gobierno, la agricultura, el uso de los metales o el comercio, por solo referir cuatro elementos fundamentales que podrían haber llamado la atención de Marx. En el caso azteca por ejemplo Prescott señala que “Agriculture in Mexico was in the same advanced state as the order arts of social

²⁶³ Scaron *Op. Cit.*, p. 23.

²⁶⁴ Véase Pedro Scaron, *Op. Cit.* p. 24.

²⁶⁵ *Ibidem.*

life”²⁶⁶, o en el caso inca se refiere específicamente al desarrollo de la técnica agrícola demandada por el propio desarrollo de la economía incaica, afirmando que “in the case of Peruvians, their agricultural economy demanded in itself no inconsiderable degree of mechanical skill.”²⁶⁷ Marx sin embargo, al recurrir a Prescott como referente en sus nominaciones en este apartado de los *Grundrisse*, elude entrar en mayor detalle, lo que demuestra que su punto de mira en esta etapa de su trabajo, no son aquellas sociedades en sí, ni lo que habrían representado desde el punto de vista civilizatorio. Prescott por ejemplo, explícitamente señala que “the two states which combined with the largest extent of empire a refined social polity, and considerable progress in the arts of civilization”²⁶⁸, y en sus análisis advierte ciertos contrastes con los propios orígenes de la civilización occidental y con las sociedades europeas de entonces.

Si bien es cierto que en esta etapa de su obra Marx no entra en mayor detalle en sus menciones sobre las sociedades ancestrales, ya en los *Grundrisse* comienza a advertirse cierta matización en sus nominaciones las mismas. Lo que a modo de borrador anota sobre tales sociedades, ya adquiere un claro sentido crítico explícito tal y como puede leerse en el tomo primero de *El Capital*:

“En las plantaciones destinadas exclusivamente al comercio de exportación, como en las Indias Occidentales, y en los países ricos y densamente poblados, entregados al pillaje y a la matanza, como México y las Indias Orientales, era, naturalmente, donde el trato dado a los indígenas revestía las formas más crueles. Pero tampoco en las verdaderas colonias se desmentía el carácter cristiano de la acumulación originaria.”²⁶⁹

Ello no significó que en esta ocasión a partir de tal constatación Marx derivase o sistematizase sus consideraciones éticas en cuanto al impacto de la conquista y colonización para los pueblos conquistados y colonizados desde finales del siglo XV en América. En tal sentido, aún cuando hay una deontología implícita con algunas consideraciones explícitas en la crítica de Marx, la dimensión ética del impacto “civilizatorio” occidental en los pueblos originarios en América no formó *per se* parte de sus objetivos críticos, sino que la misma todavía aparece en lo fundamental como una crítica al paso.

De manera que las nominaciones realizadas por Marx en esta etapa de su vida, en los casos mencionados, responden a un ejercicio metodológico riguroso como parte del cual no se incluyen elementos que no tributen a su objetivo principal, citando solo aquellos

²⁶⁶ William H. Prescott. *History of The Conquest of Mexico*. Richard Bentley. London. 1850., Vol. I, p. 113.

²⁶⁷ *Ibidem.*, p. 95.

²⁶⁸ *Ibidem.*, p. III.

²⁶⁹ Karl Marx. *El Capital*. Tomo I. *Op. Cit.*, p. 640.

elementos que considera relevantes como ejemplos y/o contrastes para su crítica de los procesos de acumulación y desarrollo del modo de producción capitalista.

El segundo modo tal y como hemos dicho tiene dos polaridades, la nominación excluyente y la omisión nominativa, ambas se conjugan imbricadamente y remiten a una desvalorización o valoración negativa de la condición indígena. En tal sentido comentaremos ambas polaridades complementadas como parte de un mismo proceder en Marx en algunos textos escritos entre finales de la década de 1840 y finales de la década de 1850. Como recurso que nos permite contextualizar y sopesar tal criterio de Marx en cuanto a la condición indígena en estos años, consideramos oportuno el contraste con algunas fuentes y referencias a las que Marx tuvo acceso en su ámbito próximo en este tiempo. Consideramos también que en base a tal contexto editorial es posible ubicar el sentido compartido por Marx en cuanto a lo indígena en estos años.

Ya hemos argumentado en un apartado anterior que Marx asumió como válido el supuesto carácter deshabitado de los territorios donde se halló oro en California en 1848 y a partir de lo cual se desencadenó la llamada fiebre del oro de cuyo *mainstream* Marx no quedó exento. En relación a ello, situando el punto de mira en las poblaciones autóctonas afectadas por la avalancha migratoria de buscadores de oro desde finales de la década de los cuarenta del siglo diecinueve, consideramos que el otro argumento que cierra el círculo justificatorio en Marx en estos años en cuanto a la avalancha demográfica hacia California es la idea compartida con Adam Smith sobre aquello que habría de tributar riqueza a las naciones²⁷⁰. Constatamos que algunas ideas claves de Adam Smith habían calado de manera significativa en el ámbito político y editorial de Londres en base a las cuales se establecía una relación directa entre la superabundancia poblacional y lo que se asumió entonces como riqueza de las naciones.

En el propio año de 1848 circuló en Londres un panfleto dirigido a Lord Anthony Ashley Cooper, en el cual se afirmaba que “*The real wealth of nation consists in its having a large, intelligent, and industrious population*”²⁷¹. Lo significativo de esta afirmación es que teniendo por fundamento los textos de Adam Smith, es la misma idea

²⁷⁰ Coincidimos con Spencer J. Pack en cuanto a que Marx no solo fue un buen lector de *La riqueza de las naciones* de Adam Smith, sino que algunas de las ideas de Smith funcionaron como un estímulo para algunas de las ideas más importantes desarrolladas por Marx. Véase Spencer J. Pack “Adam Smith and Marx”, en *The Oxford Handbook of Adam Smith*. Christopher J. Berry, Maria Pia Paganelli, Craig Smith (Eds.) Oxford University Press. 2013., 523-538.

²⁷¹ Véase Amicus Populi, *Emigration and superabundant population considered: in a letter to Lord Ashley*. Pelhan Richardson. London, 1848., p. 2.

que está presente en la matriz desde la cual Marx opina sobre la avalancha poblacional hacia California. Para Marx la población originaria de California sería demográficamente insignificante, ausente o poco menos que deshabitada. Con lo cual Marx niega o infravalora el reconocimiento de la condición concreta de la existencia nativa en los territorios de California. La población que podría habitar tales territorios no sería por tanto grande sino todo lo contrario, a juzgar por sus expresiones sobre la condición bárbara del indígena, tampoco serían poblaciones inteligentes, y a juzgar por su criterio sobre la supuesta energía de los yanquis en contraste con la abulia de los mexicanos y nativos de California, tampoco sería una población trabajadora²⁷². Tales tres criterios, al menos en esta etapa de la obra de Marx, condimentan la exclusión ontológica del indígena como sujeto activo posible en la deriva moderna del capital.

La perspectiva smithsoniana que fundamenta el sentido desarrollista de la avalancha poblacional hacia California estuvo respaldada por la política editorial periodística de amplia cobertura en Londres en estos años. El punto clave está en la invisibilización del componente demográfico indígena de aquellos territorios mediante la negación directa de su existencia o mediante la desvalorización de la misma. Es el criterio que difunde el *Sun* de Londres el 19 de agosto de 1848, en el cual se afirma que en los cien años previos a la fiebre del oro californiano, apenas existía un asentamiento poblacional muy pequeño, hasta que “the American population should have extended over the Rocky Mountains, filled California with an enterprising race, and crept up the coast, Vagieuver's Island and the Oregon territory”²⁷³. En igual línea, en el propio *Sun* de Londres se afirma el 22 de diciembre de 1848 que: “The immense valuable possessions of New Mexico and California are already inhabited by a considerable population. Attracted by their great fertility, their mineral wealth...”²⁷⁴

Lo cierto es que entre 1846 y 1873, como parte de la fiebre del oro californiano a la que Marx se refiere y asume y explica como parte del necesario progreso, se calcula que la población nativa de California fue reducida de 150 000 a 30 000 habitantes²⁷⁵. Lo cual

²⁷² En varios apartados anteriores ya hemos ido incluyendo citas que manifiestan este criterio de Marx.

²⁷³ *Sun*. Saturday 19 August 1848., p.6. En este momento Marx se encontraba en París, pero la tónica posterior de la prensa inglesa cuando ya se instaló en Londres poco después no diferiría literalmente mucho de tal formulación.

²⁷⁴ *Sun*, London. Friday 22 December 1848. Article | Words: 4842 | Page: 3.

²⁷⁵ Véase a tales efectos, Benjamin Madley. *An American Genocide: The United States and the California Indian Catastrophe, 1846-1873*. Yale University Press. New Haven & London. 2016., p. 146. Consúltese también el apartado “Prelude to genocide”, donde Madley con buen criterio y documentación afirma que: “Between July 1846, when the United States raised its flag in California, and March 1848, when the gold

forma parte de lo que Stephen W. Silliman denomina “the complexities of Native American and colonial history in nineteenth-century California.”²⁷⁶ Incluso aun cuando persistan ciertos estereotipos en relación a la “California Indian’s way of life” como “exceptionally simple”²⁷⁷, se hace innegable la numerosidad poblacional de la California originaria tanto a la llegada europea inicial e incluso dos siglos después justo antes del comienzo de la fiebre del oro.

Aquel proceso y la avalancha demográfica que Marx defiende invisibilizando el componente demográfico originario, tuvo un impacto especialmente dramático²⁷⁸ para las poblaciones originarias de California. Se ha documentado la existencia de al menos “500 tribelets, with spoke over 300 dialects of 100 dialects of about 100 distinct languages.” Y que alrededor de “275 000 Indians were living in California when the Spanish first arrived there.”²⁷⁹ Se estima que la cifra de *Native Americans* en California justo antes del comienzo de la fiebre del oro ascendía a unas 120 000 personas, de las cuales entre 1848 y las dos décadas subsiguientes murieron alrededor de 100 000²⁸⁰, reduciendo la población originaria a poco menos de dos decenas de miles. De manera que tal y como señala Rick Griset, “The California Gold Rush proved catastrophic for the region’s Native Americans”²⁸¹, impactando directamente en la destrucción de los mecanismos y dinámicas originarias para la subsistencia, incluyendo la esclavización por decreto que obligó a las poblaciones nativas a trabajar forzosamente para los colonos anglosajones en busca del preciado metal, implicando la muerte por enfermedad o directamente “died at the hands of the US. military or local and state militias”²⁸²

Siendo así, tal avalancha hacia el Oeste en EE.UU., puede considerarse en efecto como una guerra implícitamente declarada a los pobladores autóctonos de aquellos territorios en relación a la cual la maquinaria editorial, incluyendo la prensa, tanto en EE.UU.,

rush began war and a change in government convulsed California. US armed forces launched several murderous campaigns against California Indians during this period.” En Benjamin Madley. *Op. cit.*, p. 66.

²⁷⁶ Stephen W. Silliman. *Lost Laborers in Colonial California: Native Americans and the Archaeology of Rancho Petaluma*. The University of Arizona Press. Tucson. 2004., p. 8.

²⁷⁷ Véase Hunt Janin, Ursula Carlson. *The California Campaigns of the U.S.-Mexican War, 1846-1848*. McFarland & Company, Inc. Jefferson, North Carolina. 2015., p.27.

²⁷⁸ Véase Rick Griset. “California Gold Rush”. En Spencer Tucker; James R Arnold; Roberta Wiener. *The encyclopedia of North American Indian wars, 1607-1890: a political, social, and military history*. ABC-CLIO. Santa Barbara. 2011., p. 111.

²⁷⁹ Véase Hunt Janin; Ursula Carlson. *Op. Cit.*, pp. 26-27.

²⁸⁰ Véase Clifford E. Trafzer. *Exterminate Them: Written Accounts of the Murder, Rape, and Enslavement of Native Americans during the California Gold Rush*. Michigan State University Press. 1999., pp. VIII-IX.

²⁸¹ Rick Griset. “California Gold Rush”. En *The Encyclopedia of North American Indian Wars, 1607-1890: A Political, Social, and Military History*. Volume I. Spencer C. Tucker (Ed.). ABC-CLIO. Santa Barbara, California. 2011., p. 112.

²⁸² *Ibidem.*, p. 113.

como en Inglaterra y Francia jugó un rol legitimador y alentador de tal proceso. En cuanto a ello también resulta oportuno el criterio de Solange Rameix al analizar la justificación de la guerra en otros periodos previos desde la prensa en Londres. Así, coincidiendo con Philippe Contamine puede afirmarse que la justificación de guerra como propaganda engloba “*toute action psychologique menée par des pouvoirs, formels ou informels, en vue d'accroître médiatement ou immédiatement l'efficacité d'une entreprise guerrière quelconque.*”²⁸³ Tanto la nominación excluyente, como la omisión en cuanto a lo indígena en sus escritos a raíz del descubrimiento de oro en California, permiten constatar que Marx se alinea con esta especie de guerra implícita desplegada por los editoriales de Londres en cuanto a la población autóctona de California en nombre del supuesto valor civilizatorio del progreso.

Asumir sin mayor corroboración el supuesto carácter deshabitado de la costa Pacífica de California implicó invisibilizar entre otros muchos pueblos o étnicas a los Pomo, Hupa, Miwok, Yurok, Karok, Yokut, Maidu, Wintun, Yana, etc., así como en la vecina Baja California, escasamente dejada a México, las etnias Paipai, Kumiai, Kiliwa y Cucapá. Todas ellas inmersas en sus dinámicas propias como civilización. Marx no conocía la especificidad de tales grupos, al menos en este momento de su vida, pero al afirmar que eran territorios poco habitados estaba asumiendo que en efecto había población originaria en ellos. Marx como buen lector de los diarios europeos y norteamericanos de entonces no solo no llegó a considerar tales habitantes como demográficamente significativos sino que tampoco serían a juzgar por su criterio legítimos beneficiarios de tales territorios, en tanto en nombre del progreso histórico “legítimamente” sí lo sería la avalancha demográfica occidental que implicaría porcentual y fácticamente el colapso demográfico y cultural de aquellas poblaciones autóctonas.

No obstante, incluso en el supuesto de que tales zonas hubiesen ciertamente estado poco habitadas, ello no habría de ser razón suficiente para que tales habitantes originarios, muchos o pocos, en sí mismos no tuviesen el derecho a ser legítimos titulares de hecho y de derecho de tales regiones y de sus recursos. En cualquier caso, para que el principio «primero en tiempo primero en derecho» fuese aplicable, antes sería preciso reconocerles en la condición de persona con capacidad jurídica para ser susceptibles de

²⁸³ Véase Solange Rameix. *Justifier la guerre. Censure et propagande dans l'Europe du XVIIe siècle (France-Angleterre)*. Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne. París., 2014., p.18. Y véase también Philippe Contamine, “Aperçus sur la propagande de guerre, de la fin du XIIe au début du XVe siècle: les croisades, la guerre de Cent ans”. En Paolo Cammarosano, *Le forme della propaganda politica nel Due e nel Trecento*. École Française de Rome. Roma. Roma. 1994., p. 7.

titularidad jurídica, en particular del derecho a la propiedad reivindicado por el liberalismo clásico. Pero a juzgar por el criterio de Marx ni tal derecho habría sido atribuible ni reconocible a aquellos habitantes originarios a razón de la supuesta incapacidad de los mismos para ejercerlo. A la misma vez que en contraste asume como legítima la pretensión comercial anglosajona con demostrada capacidad para explotar recursos de la naturaleza con fines industriales. Esta es una clave constatable del pensamiento desarrollista de Marx a lo largo de las décadas de 1840 y 1850.

Cuando Marx directamente escribió y trató la cuestión del oro californiano en 1849, su posición se perfilaba desde un marco epistémico de absoluta exclusión de lo indígena, de invisibilización de su existencia y de sojuzgamiento y sometimiento al canon del desarrollo de occidente europeo. Más allá de algunas expresiones en las décadas posteriores, Marx directamente no desdijo ni sistematizó su crítica al impacto en las poblaciones originarias en California, mucho menos enmendó su posición en cuanto a los beneficios de la avalancha poblacional hacia la costa Pacífica de Norteamérica. En tal sentido consideramos que básicamente no lo hizo porque su perspectiva sobre “la riqueza de las naciones” en cuanto a lo industrial y a la demografía asociada al desarrollo, seguía teniendo de manera muy marcada unos fundamentos en muy buena medida todavía smithsonianos. Sus textos de finales de la década de los cuarenta e inicios de la década de los cincuenta no permiten afirmar otra cosa. Marx directamente y sin ningún tipo de ambigüedad en estos años apuesta por la absorción incondicional de las poblaciones originarias de California como parte del imparable orden dominante que se afianzó en aquellos territorios a partir la fiebre del oro, y ante cuya circunstancia su perspectiva no dejaría de estar plagada de una representación distorsionada de la figura del indígena²⁸⁴.

Otro de los ejemplos muy ilustrativos de la polaridad nominación excluyente – omisión nominativa se halla en 1858 en el texto sobre Bolívar, a partir de lo cual puede constatar que Marx también aquí invisibiliza la condición indígena. En su narrativa de la evolución de la guerra comandada por Bolívar y en especial en el lugar que ocupó en ella la *British legion*, a lo cual ya hemos destinado un apartado anterior, el componente nativo es invisibilizado o directamente desacreditado como contraste con el componente

²⁸⁴ Stephen W. Silliman afirma que “Indigenous people are sometimes difficult to see in past colonial worlds not because of a presumed passive absorption into the dominant social order but because historical representation of them are fraught with ambiguity and politics.” (...) These statements encapsulate the complexities of studying colonialism and its impact on indigenous people particularly in North America.” Stephen W. Silliman. *Op. Cit.*, p. 4.

anglosajón participante en aquella contienda²⁸⁵. No aparece, o apenas se menciona o directamente no es reconocido como elemento relevante que formase parte del bando insurgente, o incluso del bando realista, aun cuando en las fuentes consultadas tal y como hemos hallado en Miller, si que se hace mención de ello²⁸⁶.

Es cierto que el componente indígena presente en las guerras de independencia está marcado por múltiples complejidades²⁸⁷, pero lo relevante en este caso es que Marx aún teniendo disponibilidad documental no dio crédito o no tomó en cuenta el mismo. Además de que habría sido de sentido común que una contienda bélica en un subcontinente como Latinoamérica con una mayoría poblacional mestiza o nativa, no habría de ser asunto exclusivo de realistas y descendientes de españoles. En el artículo original en inglés publicado por la *New American Cyclopaedia* en 1858, Marx emplea el término *native* en cinco ocasiones, tres de las cuales es para referirse a la composición de las tropas españolas, y ninguna de estas tres menciones con un sentido positivo. La consulta del original en inglés permite advertir con mayor claridad el sentido desde el cual se nomina lo nativo en tal texto. Al examinar estas tres menciones se halla que, en la primera nominación Marx señala que el poder de resistencia de las tropas españolas estaba quebrantado, entre otras cosas por la circunstancia de que “3/4 of their army being composed of natives”²⁸⁸ que en cada encuentro se pasaban al bando enemigo. Más adelante en su segunda nominación afirma que Bolívar hacía frente a un ejército que estaba privado de recursos y cuyos efectivos se reducían a 4500 hombres de los cuales “2/3 of whom were natives”²⁸⁹ que mal podían por ende inspirar confianza a los españoles. La condición de *native* en sí misma es presentada por Marx aquí como inspiradora de poca confianza sin especificar mayor detalle sobre ello.

²⁸⁵ Véase lo concerniente a ello en el epígrafe 4.3.4. El componente europeo independentista: la *British legion* según Marx.

²⁸⁶ Véase Miller. *Op. Cit.* Volume II., p. 188.

²⁸⁷ En cuanto a la presencia indígena en las contiendas independentistas latinoamericanas, su complejidad y factores motivacionales, véase por ejemplo Gisela von Wobeser. “Los indígenas y el movimiento de Independencia”. En *Estudios de cultura náhuatl*. Vol 42. Mexico. Agosto 2011., pp. 299-312. Así como también en cuanto a la exclusión estructural previa a e implícita en las propias independencias, véase por ejemplo Víctor Zuluaga Gómez. “Indígenas realistas en la Independencia de Nueva Granada”. En *Memorias del XIV Encuentro de Latinoamericanistas Españoles*. Santiago de Compostela. Septiembre 2010., pp. 2651-2664.

²⁸⁸ Karl Marx. “Bolivar y Ponte”. En *The New American Cyclopaedia*, Charles Dana Ed. NY. 1858. Volume III., p. 441.

²⁸⁹ *Ibidem.*, p. 444.

Y en su tercera nominación Marx afirma que Bolívar marchó con su legión extranjera sobre Angostura y tomó desprevenido a Arismendy “who had 600 natives only”²⁹⁰, o sea aquí no solo es relevante el número sino el hecho de que fueran únicamente *natives*. Marx lo presenta en este caso además como contraste al hecho de que Bolívar dispusiese de su legión extranjera, una legión en la que dicho sea de paso no solo había componentes europeos sino también autóctonos o mestizos de los cuales Marx no hace mención. El término *native* en inglés habría de incluir también lo autóctono o criollo, de hecho Marx en las otras dos ocasiones que lo emplea en el texto sobre Bolívar es para referirse a Piar, “native of Curacao”, y a Santander “native of New Granada”; pero al referirse a la composición de las fuerzas insurgentes el término tiene una connotación diferente porque no solo remite al sentido de la procedencia sino también a la composición mestiza, incluyendo lo indígena como integrante étnico del ejército.

Resulta además relevante que en las fuentes que Marx tuvo para escribir su texto sobre Bolívar, incluso Hippiisley hace en algún momento mención en positivo del componente indígena en el marco de la contienda bélica. Hippiisley por ejemplo se refiere con cierta sorpresa o admiración al arte ceremonial indígena y su encuentro con las fuerzas independentistas afirmando que “It would create wonder and applause on any stage in Europe”²⁹¹. Tal referencia en positivo sin embargo no pesó en este momento en la opinión de Marx, como tampoco el universo representacional de lo nativo o indígena o la propia condición de existencia de este como demográficamente relevante para el desarrollo de la contienda bélica, sino que Marx por el contrario explícitamente devalúa tal componente e implícitamente soslaya o demerita cualquier reconocimiento al mismo las veces en que lo menciona en el único texto publicado en el que se dedicó exclusivamente de un asunto directamente referido a los procesos emancipatorios latinoamericanos.

El tercer modo que enunciamos al inicio de este epígrafe radica en la progresiva nominación incluyente de las experiencias ancestrales. Aquí es preciso distinguir varios matices a lo largo de la evolución de la obra de Marx. Tal y como ya hemos señalado, hacia finales de la década de 1850 en sus trabajos preparatorios para *El Capital* comienza a advertirse en Marx un matiz diferente al nominar las civilizaciones ancestrales, incluidas las americanas. Desde los inicios de la década de 1860 además, se

²⁹⁰ *Ibidem*.

²⁹¹ Véase Hippiisley, *Op. Cit.*, p. 311.

advierte en Marx un interés creciente constatable en sus ejemplificaciones que incorporan un mayor nivel de detalle, así como el reconocimiento explícito de formas de organización superior en las sociedades ancestrales en América²⁹². También hacia la última década de su vida, tanto en su correspondencia como en sus extractos de lecturas etnológicas y sus acotaciones a estas, se constata un claro interés por aquellas experiencias ancestrales o arcaicas, incluidas las americanas, así como por las experiencias no capitalistas coexistentes con su modernidad europea, las cuales ganaron relevancia como elementos referenciales de su trabajo. Todo lo cual forma parte del constatable giro en Marx hacia la inclusión de lo periférico como parte de su análisis crítico del desarrollo dialéctico histórico.

De modo específico y fundamentalmente referencial hacia el final de su vida Marx anotó cuestiones directamente referidas a las sociedades ancestrales en múltiples extractos etnológicos realizados entre los años 1880 y 1882. Es en una fecha tardía, y a partir de ello evidentemente por una cuestión de imposibilidad de tiempo y coaptado por el fin de su vida Marx no llegó a enmendar o a desdecir algunas de sus posiciones anteriormente sistematizadas. Más bien parece confirmar sus afinidades en el ámbito de los estudios etnológicos al extractar autores evolucionistas que proseguían la línea teórica de Darwin²⁹³, con una perspectiva próxima a lo que ya Marx mismo había ejemplificado o insertado a lo largo de su obra, o tal y como advierte Lawrence Krader, “si Marx comenzó con Morgan, es porque aquí encontró el sistema que más se acercaba a su propia perspectiva etnológica”²⁹⁴. Tales cuatro textos extractados por Marx fueron, Lewis Henry Morgan, *Ancient society*, Nueva York, London, 1877; John Budd Phear, *The Aryan village in India and Ceylon*, London, 1880; Henry Sumner Maine, *Lectures on the early history of institutions*, London, 1875; John Lubbock (Lord Avebury), *The origin of civilization*, London, 1870. Además de estos cuatro autores se le ha dado también especial relevancia al cuaderno de extractos de la obra de Maksim Kovalevsky *Obshchinnoe Zemlevladienie*, Moscow, 1879, en el cual también se trata específicamente aunque de manera breve lo concerniente a las culturas ancestrales americanas.

²⁹² Scaron advierte que Marx en varias ocasiones en *El Capital* al referirse a los incas emplea los términos *Inkastaat* o *Reich der Inkas*, con lo cual reconoce una categoría equivalente a la que emplea para referirse a procesos similares en la historia de Europa. Referencia correspondiente a Karl Marx. *Das Kapital*, t. II. MEW, t. XXIV., p. 119, 150-151. Véase Pedro Scaron. *Op. Cit.*, p. 35.

²⁹³ Véase Lawrence Krader. *Op. Cit.*, p. IX.

²⁹⁴ *Ibidem.*, p. 2.

Dentro de los extractos realizados por Marx en base a los primeros cuatro autores mencionados resultan particularmente importantes las notas que Marx toma del libro de Morgan. A lo largo de todas ellas se constata un pormenorizado y meticuloso estudio de las culturas ancestrales americanas, tanto las grandes culturas más desarrolladas de América del Sur como los muchos pueblos originarios de América del Norte. Las cuestiones tratadas no se limitan a las características económicas o los mecanismos de subsistencia, sino a múltiples elementos culturales, ritualísticos, lingüísticos, etc., que profundizan en el estudio de los modos de vida de tales culturas. De modo que a partir de los extractos del libro de Morgan puede afirmarse, sin duda alguna, que Marx llegó a tener un conocimiento pormenorizado de aquellas culturas ancestrales en América. De modo que para la fecha en la que estaba enfrascado en el estudio de textos etnológicos, su perspectiva sobre lo nativo o lo originario había cambiado radicalmente. Siendo así, consideramos que ontológicamente Marx ciertamente llega a reconocer el lugar de la condición indígena en América y su relevancia como referente para el estudio del desarrollo civilizatorio humano. Este reconocimiento implica el manejo de datos y particularidades precisas de los pueblos originarios de América desde tiempos ancestrales documentados, hasta el catastrófico choque con la imposición europea.

En cuanto a las culturas aztecas e incas por ejemplo, son destacables algunas notas a partir de las cuales se confirma no solo que efectivamente Marx llegó a tener conocimiento en detalle del nivel de desarrollo alcanzado por aquellas sociedades tanto en su estructura y funcionamiento económico como en su organización política y social, sino que advirtió el sesgo interpretativo en el que incurrieron los cronistas españoles al aplicar la lógica tanto social como política referencial de España a las sociedades ancestrales americanas. Así, en cuanto a los aztecas, por ejemplo, Marx extracta que:

“La única plaza fuerte de los aztecas era el pueblo de México; al ser tomado <quedó> destruida su organización de gobierno y sustituida por el dominio de los españoles. Estos vieron en el gobierno azteca algo análogo a la monarquía europea, que falseó todas sus narraciones históricas; históricas lo son sólo en lo que refiere a los hechos de los españoles, los hechos y características personales de los aztecas, sus armas, herramientas y utensilios, edificios, alimentación y vestido, etc., carecen de todo valor con respecto a la sociedad y gobierno indios. Ni aprendieron ni entendieron nada de ambos. Los aztecas y sus confederados <se hallaban> en el estadio medio de la barbarie...”²⁹⁵

Un fenómeno equivalente o similar se aplica para el caso inca, del cual Marx advierte a partir de Morgan lo dudoso de la referencia de Garcilaso de la Vega como referente conclusivo para el análisis de aquellos pueblos al apuntar que,

²⁹⁵ *Ibidem.*, p. 158.

“En la época de su descubrimiento, las tribus sudamericanas con excepción de las andinas <se hallaban> en el estadio inferior de la barbarie o en el estadio de salvajismo. Muchas de las tribus peruanas agrupadas bajo el gobierno instituido por los indios pueblos incas se hallaban en el estadio inferior de la barbarie, si se puede sacar conclusiones de la imperfecta descripción de Garcilaso de la Vega.”²⁹⁶

Marx toma nota con sumo detalle de la evolución histórica y la composición de las culturas en el México prehispánico y de las culturas andinas, así como de los múltiples grupos *native Americans* extendidos a lo largo de América del Norte, incluida California. Sin embargo, no hay nada en tales notas que permita afirmar que Marx desdiga o reflexione críticamente sobre lo que había sostenido varias décadas antes en cuanto al supuesto carácter deshabitado de las costas californianas²⁹⁷. Puede que haya considerado en el fuero de su silencio su equivoco, sus notas corroboran en efecto un cambio de posición en cuanto a lo indígena, pero más allá de sus apuntes etnológicos de momento no hay constancia en ningún otro texto en el que específicamente Marx desarrolle o sistematice su cambio de postura en tal sentido.

Los extractos del cuaderno de Kovalevsky por su parte confirman que las experiencias ancestrales, incluyendo las americanas, ganaron espacio en la consideración de Marx²⁹⁸. Las civilizaciones azteca e inca en específico, fueron analizadas por Marx a partir de los estudios etnológicos desarrollados por el científico ruso con quien Marx había interactuado en múltiples ocasiones previas en Londres. Lo concerniente a América en el manuscrito de extractos de Kovalevsky aparece extractado entre las páginas 22-30²⁹⁹. Sobre el contenido de las mismas Monjarás-Ruiz puntualiza que lo relativo a las culturas prehispánicas es tratado “en tanto que culturas agrícolas”³⁰⁰, donde Marx analiza “la estructura socio-económica de los aztecas al igual que la colonia temprana, enfatizando la política española sobre la propiedad comunal y también el sistema tributario.”³⁰¹ Señalamos esto porque en el cuaderno de Kovalevsky, Marx no se encarga de una crítica sobre la condición indígena propiamente dicha, sino que estudia y

²⁹⁶ *Ibidem.*, p. 157.

²⁹⁷ *Ibidem.*, p. 74.

²⁹⁸ Un seguimiento de la aparición de las notas del cuaderno de Kovalevsky puede hallarse en Néstor Kohan. “Marx y el cuaderno Kovalevsky”. En *La Migrña. Revista de análisis político*. N°. 30, 2018. Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia., pp. 104-120.

²⁹⁹ En la edición de los extractos etnológicos de Marx realizados por Lawrence Krader no se incluyó el cuaderno B140 según la clasificación del Instituto Internacional de Historia de Holanda, correspondiente a lo extractado por Marx sobre las culturas ancestrales de América Latina a partir de la obra de Kovalevsky. La edición de estos aparece en Hans-Peter Harstick. *Karl Marx über Formen vorkapitalistischer Produktion : vergleichende Studien zur Geschichte des Grundeigentums 1879-80* .: Campus-Verlag, Frankfurt/Main [etc.] 1977.

³⁰⁰ Jesús Monjarás-Ruiz. *Op. Cit.*, p. 40.

³⁰¹ *Ibidem.*

toma nota de tales sociedades ancestrales como casos concretos que evidencian la diversificación y multilinealidad del desarrollo histórico, incluido en términos económicos.

De manera que si bien es cierto que el cuaderno de Kovalevsky contiene anotaciones importantes en cuanto a las culturas ancestrales americanas, quedaría por confirmar si tales notas llegarían a tener efecto real en la reconfiguración de la perspectiva emancipatoria de Marx³⁰². Sobre los extractos de Kovalevsky, García Linera señala que estos ciertamente vendrían a ser ya “una continuación de las ideas expresadas por Marx en la redacción de los *Grundrisse* sobre las diversas sociedades que se desarrollaron con base en la comunidad originaria”.³⁰³ Así como también de las reflexiones incluidas en *El Capital*, en el resto de los *Cuadernos Etnológicos* o en la carta a Vera Zasúlich. Y estamos de acuerdo con García Linera, pero consideramos también que en el conjunto de los extractos etnológicos de Marx la condición indígena como parte de las culturas ancestrales es observada en lo fundamental como parte de un fenómeno histórico dialéctico previo, o como mucho concomitante con el inicio de la modernidad europea. Hasta donde se conocen los manuscritos de Marx de esta última etapa, su cambio de perspectiva sobre lo ancestral radicó en lo fundamental en concebir todas y cada una de tales experiencias como itinerarios diversos y múltiples del desarrollo civilizatorio no restrictivo a la evolución histórica y a las periodizaciones contempladas a lo largo del desarrollo civilizatorio en Europa. Siendo así, y hasta donde se conoce no deriva de ellos un análisis en cuanto a lo ancestral y su lugar en términos del desarrollo futuro.

En cuanto a los imponderables implícitos para la condición indígena en la concepción general sobre el desarrollo social expuesta por Marx es necesario distinguir dos momentos cuyas lecturas esbozan antípodas epistémicas. Un primer momento se halla en la concepción desplegada por Marx a lo largo de la década de 1840, en especial a la circunstancia ya comentada del hallazgo de oro en California. Una circunstancia que permite hilvanar de manera muy clara el discurso unilateral y etnocéntricamente centrado desde lo europeo en estos años. Con relación a esta primera perspectiva lineal y etnocentrada desde el occidente referencial, y al lugar y sentido que aquellos

³⁰² Para Monjarás-Ruiz resulta relevante “aclarar en qué manera la idea que” sobre la sociedad mexicana del momento del contacto europeo se formó Marx a través de sus lecturas de fuentes diversas, incluidas MacPherson y Prescott además de las de Morgan y Kovalevsky “influyó en sus formulaciones teóricas” Jesús Monjarás-Ruiz. *Op. Cit.*, p. 31.

³⁰³ Véase sobre la importancia del cuaderno de Kovalevsky, Álvaro García Linera. “Cuaderno Kovalevsky”. En *Karl Marx. Escritos sobre la Comunidad Ancestral*. Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia. La Paz, 2015., p. 108.

habitantes originarios de los territorios de California habrían de tener según Marx en el marco de la dialéctica del desarrollo histórico, retomamos que Marx afirma que la circunstancia del hallazgo y explotación de los recursos auríferos “arrastra a los reacios pueblos bárbaros al comercio mundial, a la civilización.”³⁰⁴ A partir de ello se ha de destacar la nominación y relación que Marx establece entre las siguientes tres cuestiones: a) la condición de “ser arrastrados”, lo cual implica la no existencia de una voluntad intrínseca; b) la condición de “pueblos bárbaros”, que implica una jerarquización en negativo en el marco de cierta escala supuestamente humanizadora en cuya cabecera sitúa precisamente su propio etnocentro occidental, específicamente anglosajón; y c) el sentido de unidad entre comercio mundial y “civilización”, que excluye por defecto la condición indígena. Con lo cual se hace evidente que el criterio civilizatorio aplicado por Marx en este caso no incluyó ni reconoció dentro de la noción de «civilizado» a todas las culturas o a toda la civilización humana.

Desde esta tesitura aquellos pueblos que no fueron considerados demográficamente significativos para Marx, fueron tratados en su análisis sobre el hallazgo de oro en California no otra cosa que como “reacios pueblos bárbaros”. Y en cuanto a ello el punto está en que tal tratamiento no se circunscribe a un momento puntual enmarcado en este solo texto, sino que consustancialmente forma parte de la perspectiva que sobre la emancipación sostuvo Marx durante casi dos décadas de su trabajo teórico. Para Marx la idea de civilización en estos años sería o habría de ser sinónimo del industrialismo occidental como parte consustancial del desarrollo de los procesos de acumulación, condición previa para la emancipación posible a partir de la contradicción generada por tales procesos de desarrollo mismos.

Un segundo momento epistémicamente en las antípodas del anterior y que comporta una evolución gradual no taxativa en la perspectiva de Marx se ubica desde los albores de la década de 1860 hacia el final de la vida de Marx, en especial hacia finales de la década de 1870 e inicios de la década de 1880. Ahora bien, si bien es cierto tal y como ya se ha ilustrado que lo ancestral y lo periférico ganan espacio en Marx en esta última etapa de su vida, quedaría por determinar qué lugar habría de ocupar lo indígena en la anti-teleología emancipatoria de Marx en esta última etapa de su obra. Consideramos

³⁰⁴ Referencia correspondiente a “Revue”, en Cuaderno 2, febrero de 1850, *Neue Rheinische Zeitung-Politisch-ökonomische Revue*, MEW, t. VII, p. 220-221. En Pedro Scaron., *Op. Cit.*, p. 192.

que la respuesta a esta interrogante no se halla en sus extractos etnológicos, sino en el contraste de estos con otros textos escritos por Marx en la última década de su vida.

Probablemente el más significativo de tales textos en el sentido antes mencionado es el que apareció publicado en el *International Herald* del 15 de marzo de 1872, donde Marx trata lo concerniente al problema agrario y en particular la nacionalización de la tierra. Tal texto tendría como objetivo demarcar una posición clara en cuanto a las dudas surgidas en la discusión de la sección de La Internacional en Manchester en relación a esta problemática³⁰⁵. Es un texto que además sería utilizado en las discusiones de la Internacional demarcando una pretensión ya no filosófica sino una intención política práctica. El punto de la discusión estaría en determinar si la tierra debería o no permanecer o ser reconocida como pequeña propiedad parcelada, o en devenir en un bien nacionalizado como propiedad de toda la nación. Esto último a fin de cuentas sería no otra cosa que eliminar cualquier tipo de propiedad privada desde las grandes propiedades privadas hasta las pequeñas parcelas de propiedad campesina para que eventualmente fuesen administradas en nombre de la nación. Y decimos eventualmente porque si en efecto Marx siguió creyendo en la necesidad de un orden de transición hacia la sociedad sin clases, en tal orden transicional quien habría de administrar la tierra y ser titular de su propiedad sería no otra institución que entidad administrativa equivalente al Estado en la dictadura del proletariado.

Marx explicita que la nacionalización de la tierra es una necesidad social condicionada por las propias exigencias del desarrollo humano que conlleva el necesario aumento de la producción diaria. Para cumplir con los requerimientos de tal necesario incremento de la producción, Marx considera fundamental la aplicación de la ciencia y la técnica a la producción agrícola, y específicamente menciona los métodos modernos de irrigación, drenaje, maquinas de vapor para la aradura, métodos químicos, etc. De manera que esboza lo que sería la necesaria explotación intensiva y extensiva de la tierra.

La lógica que aplica Marx para fundamentar tal análisis radica en un presupuesto, y es que según su criterio si el cultivo de la tierra a gran escala empleando los métodos capitalistas modernos había demostrado ya su efectividad para aumentar exponencialmente la producción, entonces la explotación de la tierra aplicando métodos similares pero a escala nacional o desde una perspectiva nacional, habría de generar

³⁰⁵ Véase Marx & Engels. *Collected Works*. Volume 23., Note 98., p. 672.

lógicamente entonces una productividad todavía mayor³⁰⁶. No queda del todo claro en el artículo la diferencia entre “cultivation on a large scale” y cultivo “on national dimentions”, pero parece ser que Marx se está refiriendo a una explotación de la tierra todavía en mayor escala de lo que lo habrían hecho los grandes productores privados pero administrada desde una institucionalidad pública excluyendo expresamente cualquier forma de propiedad privada, tanto la gran propiedad privada agrícola como la mediana o muy pequeña propiedad campesina.

Siendo así, la pequeña propiedad campesina y en concreto la propiedad nominal de la parcelación de la tierra con fines de autoconsumo y subsistencia familiar constituiría para Marx no solo un obstáculo sino el mayor obstáculo para la nacionalización de la tierra. Y explícitamente afirma que el propio agricultor, o sea el campesino que autónomamente explota su parcela, sería el más decidido enemigo del progreso social, sobre todo de la nacionalización de la tierra.³⁰⁷ La razón que esgrime Marx en tal sentido la explica afirmando que el pequeño agricultor se aferraría fanáticamente³⁰⁸ a su pequeño terruño nominalmente reconocido como propiedad; en tanto en la práctica muy a pesar de consagrar todas sus fuerzas al trabajo de su parcela, finalmente conseguiría un beneficio mínimo. El campesino estaría obligado a entregar la mayor parte del resultado de su trabajo al Estado en forma de impuestos, y a todo el entramado burocrático, judicial, usurero, etc., en forma de costos; a la misma vez que quedaría ajeno e ignorando el desarrollo social.³⁰⁹ Marx se refiere además a tales pequeños propietarios campesinos aferrados al trabajo de su pequeña parcela como un puñado de hombres que por ignorancia o intereses privados se niegan a extraer el máximo provecho posible al suelo. De manera que contrapone ese modo de vida del pequeño campesino con las exigencias del desarrollo a gran escala de la explotación agrícola.

Es cierto que Marx se está refiriendo en específico al caso campesino en Francia, pero tal y como lo nomina en su análisis parece funcionar en Marx como un ejemplo válido referencial para otros muchos casos. De hecho esta perspectiva expresa aquí en 1872, sería la misma que Marx ratifica casi diez años tarde cuando escribe sus borradores para la carta a Vera Zasúlich en cuyo segundo borrador también afirma que la combinación de la propiedad comunal y las pequeñas parcelas que habría sido un elemento fértil para

³⁰⁶ Marx emplea la expresión “on national dimentions”. Marx & Engels. *Op. Cit.*, p. 132.

³⁰⁷ Marx & Engels. *Collected Works*. Volume 23. *Op. Cit.*, p. 135.

³⁰⁸ La expresión empleada por Marx es “wirth fanatic fondness to his bit of land”. En *Ibidem.*, p. 135.

³⁰⁹ Marx emplea la expresión “on national dimentions”. En *Ibidem.*

el progreso, útil en antiguas épocas, en su tiempo “se convierte en algo peligroso” en el contexto revolucionario de la comuna rusa³¹⁰.

Como ya se ha dicho además, el análisis de Marx en s texto sobre la nacionalización de la tierra estaba dirigido directamente a zanjar las dudas en cuanto a ello en *La Internacional*, y en efecto se convirtió en un documento programático en cuanto a la cuestión agraria, efecto del que Marx debió tener referencias o conocimiento a lo largo de los diez últimos años de su vida sin que desdijese después lo dicho en el mismo. De manera que lo expuesto en el breve artículo comentado funcionaría en Marx como un principio universal que articula su idea sobre el problema agrario en el marco de su concepción sobre la emancipación humana.

Ahora bien, aunque el referido artículo no está escrito pensando en las comunidades ancestrales ni en la cuestión indígena propiamente dicha, la problemática que trata y la respuesta que da a ella directamente concierne a la condición indígena ya no solo desde el punto de vista económico o social sino también ontológico. El punto está en que la condición de *ser* indígena o pertenecer a comunidades ancestrales coexistentes con la modernidad capitalista, directamente entraría en conflicto con las exigencias propias del desarrollo social pensado por Marx. El *modus vivendi* del vínculo autosuficiente con la tierra en las culturas ancestrales a juzgar por el criterio de Marx expuesto en este artículo habría necesariamente de ceder paso a los imponderables del desarrollo social que como condición exigiría el aumento de la producción y por tanto la explotación tanto intensiva como extensiva de la tierra a gran escala excluyendo expresamente las formas de auto-subsistencia asociadas a la parcelación de la tierra.

Si bien es cierto que las formas comunales ancestrales pudieran hallar espacio en una administración pública de la tierra como recurso nacional, el punto está en que la producción comunal, tal y como afirma García Linera, “tiene sus propias temporalidades técnicoproductivas que son subsumidas socialmente a la producción de utilidades reproductoras inmediatas de la unión comunal”³¹¹. Tales temporalidades propias de la comunidad ancestral implican el rol simbólico del ritual colectivo así como de la ceremonia productiva como elementos sociales significativos del proceso de

³¹⁰ Véase Teodor Shanin. *Op. Cit.*, p. 136.

³¹¹ Álvaro García Linera. “La forma comunidad del proceso de producción. Formas comunales que han precedido al régimen del capital: algunas determinaciones de forma y contenido técnico-organizativo”. En *Karl Marx. Escritos sobre la Comunidad Ancestral*. Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia. La Paz, 2015., p. 762.

producción comunal situados “por encima de la productividad cósmica que caracteriza a la producción capitalista”³¹². De manera que “el tiempo de trabajo” que para Marx resulta clave en su análisis de la productividad no podría ser conceptualizado “como un orden primario independiente y universalmente aplicado.”³¹³

Teniendo en cuenta esto último, resulta significativo que Marx en su texto original no se refiera, no mencione o que ni siquiera emplee el término *co-operative* como posible vehiculación del tipo de propiedad o forma de explotación de la tierra en concordancia con la nacionalizada de la misma. Y es significativo porque muy poco antes de que Marx escribiese su texto, Engels en el marco de la actividad de coordinación de La Internacional que llevaba junto con Marx, había tratado la cuestión agraria e incluyó en su análisis el establecimiento de sociedades de cooperativas agrícolas³¹⁴. Las formas cooperativas podrían ser consideradas las más próximas a las formas ancestrales comunitarias de explotación de la tierra, sin embargo Marx no las incluye como parte de su análisis de la problemática agrícola en su breve pero connotado texto sobre la nacionalización de la tierra.

Se ha de tener en cuenta además que si bien es cierto que Engels trataría después y en detalle las formas cooperativas de producción procurando soluciones al problema de cómo transformar el sistema de explotación capitalista en una forma de explotación colectiva controlada por la colectividad, en uno de sus más connotados y claros trabajos sobre ello³¹⁵ al referirse a sus conversaciones con Marx en cuanto al problema de la nacionalización de la tierra no lo hace para remarcar la idea de Marx sobre las cooperativas sino en cuando a su radicalidad en relación a las grandes propiedades y su acuerdo en la probable indemnización como una vía para deshacerse de estos³¹⁶. Esto es significativo porque hasta donde Marx pudo llegar no hizo un tratamiento explícito de cómo resolver la problemática de la transformación nacionalizadora de la tierra, sino que se limitó a remarcar la necesidad de la misma. De manera que aunque las formas ancestrales de apropiación colectiva del trabajo colectivo pudieran tener cierta cabida en la idea de las cooperativas, lo cierto es que a partir de lo que Marx explícitamente

³¹² *Ibidem.*

³¹³ *Ibidem.*

³¹⁴ Frederick Engels. “The position of the Danish members of The International on the agrarian question”. *The Eastern Post*. No. 167, December 9, 1871. Véase Marx & Engels. *Collected Works*. Volume 23., p. 58.

³¹⁵ Engels escribió entre el 15 y el 22 de noviembre de 1894 sobre el problema campesino en Francia y Alemania, publicando su texto en *Die Neue Zeit*, Volume I, No. 10, 1894-1895. En Marx & Engels. *Collected Works*. Volume 27. “The peasant question in France and Germany”. , pp. 482-502.

³¹⁶ *Ibidem.*, p. 500.

asumió como temporalidades necesarias para el aumento de la producción diaria a modo de temporalidades capitalistas subsumidas en una forma nacionalizada de la tierra, se demarca una confrontación directa con las temporalidades ancestrales y sus significados en el vínculo de lo indígena con la tierra, dejando poco o ningún espacio ontológico para la condición indígena.

5.8. Civilización y barbarie, o de los pueblos sin historia y el espíritu hegeliano

Finalmente consideramos oportuno reflexionar brevemente sobre el rol que puede haber tenido la matriz hegeliana en el desarrollo del pensamiento de Marx en cuanto a la emancipación social se refiere. Consideramos que tal matriz resulta determinante y fundamenta buena parte de la perspectiva emancipatoria de Marx, sobre todo a lo largo de las décadas de 1840 y 1850. Si bien después hacia el final de su vida se produce un giro en cuanto a la inclusión de lo periférico y al sentido multilineal de la historia, el esquema dialéctico de la concepción emancipatoria de Marx siguió teniendo un fuerte componente hegeliano. Uno de los componentes más significativos de tal matriz por su relevancia para el análisis de la problemática emancipatoria en América Latina a partir de la obra de Marx es precisamente la dicotomía civilización-barbarie. Tal dicotomía evoluciona adquiriendo matices y demarcando al menos dos perspectivas distintas a lo largo de la obra de Marx, pero consideramos que tal diferenciación se ha de tener en cuenta y sopesarla sin sobredimensionar una sobre la otra. En lo adelante analizaremos qué relevancia tiene tal matriz hegeliana para Marx en cuanto a su perspectiva sobre la emancipación en América, en particular en cuanto a América Latina.

Si bien el pensamiento moderno sobre la historia, tal y como apunta Emilio Lledó, “tiene en Hegel un punto de arranque y, al mismo tiempo se percibe que, con él, se cierra una época en las interpretaciones del desarrollo humano”³¹⁷, en Marx el esquema dialéctico de Hegel continúa siendo el fundamento del método. Pero unido a tal fundamento Marx también incorporó y son apreciables sobre todo en algunos momentos de su obra temprana, algunos importantes matices hegelianos asociados a la idea de tal desarrollo en relación a los mal llamados “pueblos sin historia”. Este matiz sería el que primaría después en los inicios del marxismo en América Latina y en buena parte de su evolución a lo largo de la primera mitad del siglo XX. El Marx tardío significaría poco o nada para el marxismo fundacional latinoamericano, de manera que el matiz hegeliano

³¹⁷ Emilio Lledó. “Sobre los orígenes de la filosofía de la historia”. *Convivium*; No 41. Año 1974., p. 18.

prevalente en los textos juveniles y de madurez temprana de Marx es el que demarca el contraste entre Marx y aquellos marxismos iniciales en América Latina.

Lo típicamente hegeliano, afirma Lledó “es que este «espíritu del mundo» o razón universal era, por otra parte, algo en continua evolución, que se expresaba a través de un proceso productivo y que iba, dialécticamente, purificándose y realizándose”³¹⁸. Tal “purificación” o “realización” implicaría desde aquella perspectiva la ponderación de cierto arquetipo moderno de lo “civilizado”. Al mismo tiempo ello fundamenta cierta racionalidad universalista que, aunque presentada como “superación dialéctica”, irremediablemente implicaría el no reconocimiento de la condición de sujeto histórico con capacidad para emanciparse a sí mismo a algunos otros grupos humanos, regiones o culturas que deslindados de las molduras de tal racionalidad pretendidamente civilizatoria y universalista perfilasen otros cursos o itinerarios remarcablemente distintos a las lógicas del desarrollo implementadas hasta entonces fundamentalmente en contextos europeos.

En Marx como en Hegel, el desarrollo histórico se concibe como una especie de *Entwicklung*, como constante evolución dialéctica. En el caso de Hegel no deja de fundamentarse desde una razón universal, abstracta, que opera como absoluto. En Marx, aunque de manera distinta y desde lo concreto, transita por diferentes periodos o momentos en su pensamiento, sobre todo en una temprana época de su obra, incluyendo textos comunistas de envergadura como el propio *Manifiesto del partido comunista* de 1848, donde también opera como absoluto en tanto se identifica exclusivamente a determinada cultura y a ciertos sujetos dentro de tal cultura como lectores apropiados del, en términos hegelianos, *Weltgeist* o espíritu del mundo. En Marx a la altura del determinante año de 1848, tal *Weltgeist* sería, llamémosle así, el espíritu emancipatorio del proletariado concebido como sujeto emancipador por antonomasia, lo cual por defecto excluye otros componentes que escapan a la contextualidad europea desde la que Marx pensó en aquellos años previos e iniciales de su perspectiva comunista. La idea emancipatoria de Marx en esta etapa de su vida se estructura en base a la experiencia revolucionaria liberal fundamentalmente europea. Otros procesos, también liberales y revolucionarios como los encabezados por Bolívar en América Latina, no codificaron en el mismo sentido emancipatorio ni estarían en la misma condición para Marx cuando a mediados de su vida escribió sobre ello.

³¹⁸ *Ibidem.*

Para aquella Europa, “relativamente próspera y culta de principios y mediados del siglo XIX” tal y como señala Scaron, “había llegado a uno de sus puntos más altos de desprecio por esos mismos pueblos a cuyo saqueo se debía, en muy buena medida, tal prosperidad”³¹⁹. De hecho, cuando Hegel se refiere en uno de sus apartados de *Die Vernunft in der Geschichte* (1837), a “El nuevo mundo” afirma que cuando los jesuitas y los misioneros católicos quisieron formar a los indios en la cultura y costumbres europeas prescribiéndoles lo que tenían que hacer como si de niños se tratara, incluso hasta recordarle sus responsabilidades conyugales con una campana a media noche, “los indígenas gustosos, por perezosos que fueran” habrían aceptado el rol civilizatorio europeo haciendo “muy acertadamente, por despertar las necesidades, que son el resorte de la actividad general del hombre”. Llama la atención aquí que el sentido del término perezoso es el mismo que emplean y comparten Marx y Engels en algunos de sus trabajos y cartas tempranas al referirse a México por ejemplo. Hegel juzga aquí la condición americana en función de su identificación, afinidad o no con la cultura europea, de hecho también afirma que la “flojedad del natural de los americanos fue el motivo determinante para llevar negros a América, con el objeto de emplear sus fuerzas para la realización de los trabajos; pues los negros son mucho más sensibles que los indios a la cultura europea.”³²⁰ Este evidente y explícito carácter discriminatorio y etnocéntrico es el que permea también algunas ideas claves en muchos de los textos de Marx que ya hemos venido analizando, como por ejemplo su idea sobre la esclavitud en la carta a Ánñenkov del 28 de diciembre de 1846, lo dicho sobre el rol de los pueblos nativos ante la avalancha migratoria hacia California con motivo del inicio de la fiebre del oro en 1849-1850, o las múltiples aristas que contraponen el sentido liberal europeo y el emancipatorio latinoamericano en el texto sobre Bolívar de 1858.

Como parte de la idea de civilización manejada por Marx en la mayor parte de su obra juvenil y de madurez temprana, su idea de progreso implicó la centrifugación ontológica de todo aquello concebido como “bárbaro”, las clases no proletarias en América Latina, o sea la mayoría poblacional en la época en que Marx escribió, ontológicamente quedan confrontados y contrapuestos con la noción del sujeto emancipador que Marx identificó restrictivamente en esta etapa de su vida con la figura del sujeto proletario. América

³¹⁹ La referencia de Hegel corresponde a *Die Vernunft in der Geschichte*, Hamburgo, 1955., p. 202. En Pedro Scaron., *Op. Cit.*, p. 105.

³²⁰ Hegel. *Filosofía de la historia*. Traducción de José María Quintara Cabanas a partir de la edición alemana de Brunstäd. Ediciones Zeus. Barcelona. 1971., pp. 105-106. También consúltese G.W.F. Hegel. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Revista de Occidente. Madrid., 1974., pp. 169-177.

Latina en el marco de su compleja multiplicidad étnica, marcada por la diversidad e imbricación de culturas autóctonas u originarias, libertos ex-esclavos transpolados desde África o afrodescendientes, campesinos, semi-esclavos bajo régimen de pongo y mita, criollos descendientes de europeos arraigados desde el sentido de lo nacional latinoamericano diferenciado de Europa, etc., codificaría a fin de cuentas para Marx en la mayor parte de sus referencias tempranas a América, como significantes simbólicos de la barbarie a ser superada, suplantada, por el espíritu de la “civilización”. Marx no tiene para tales sectores, estamentos, étnicas o culturas, en la concepción que demarca el *Manifiesto del partido comunista*, una alternativa emancipatoria que respete lo autóctono. Sino que tal y como ya hemos ampliamente documentado a lo largo de este trabajo, la apuesta emancipatoria derivada o implícita en la crítica de Marx de esos años, universalizó el sentido civilizatorio de la modernidad.

La dimensión referencial de la dicotomía civilización-barbarie evoluciona y se contextualiza a lo largo de la obra de Marx. En tal sentido por ejemplo el capítulo IX de *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado* (1884), de Federico Engels, dedicado a tal dicotomía toma como ejes fundamentales de referencia la episteme implícita en *El capital* de Marx, y el análisis de Lewis H. Morgan aportado en su obra *Ancient Society, or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery Through Barbarism to Civilization*, publicado 1877³²¹. Nos remitimos a ello porque a partir de la afirmación de Engels hay una lectura hegeliana posible de tal cuestión en Marx.

En los inicios del prefacio a la primera edición de 1884 de la referida obra de Engels este afirma que:

“Morgan descubrió de nuevo, en América y a su modo, la teoría materialista de la historia, descubierta por Marx cuarenta años antes, y guiado por ella llegó, contraponiendo barbarie y civilización, a los mismos resultados esenciales que Marx.”³²²

Pareciera una acotación vindicativa tanto del método de Marx en cuanto al estudio de América se refiere, como también del uso de la mencionada dicotomía en base al método que Marx fundó. La breve cita evidencia entre otras cosas, que el más próximo conocedor de la obra de Marx, Engels, no solo no parece considerar que la contraposición entre civilización y barbarie tenga para Marx la misma relevancia que tuvo para Morgan, a la

³²¹ El libro de Morgan tuvo gran repercusión editorial el propio año de su primera edición, siendo publicado al mismo tiempo por ejemplo en Chicago por Charles H. Kerr & Company, en New York por Henry Holt and Company, así como por MacMillan and Co., en Londres donde se encontraba Marx.

³²² En Federico Engels. *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado*. Colección Clásicos del Marxismo. Fundación Federico Engels. Madrid. 2006., p. 11.

misma vez que también advierte en ambos cierto carácter fundacional en el tratamiento de tal dicotomía aplicada a América.

En primer lugar, consideramos necesario hacer dos precisiones de orden referencial en cuanto al tratamiento de tal dicotomía en América. La primera precisión es que a partir de la afirmación de Engels se evidencia lo que ya hemos comprobado por nuestra propia cuenta, y es que Engels da por hecho el no reconocimiento en Marx de otras fuentes previas a Marx y Morgan para el tratamiento de la dicotomía civilización-barbarie en América. El punto está en que mucho antes de las dos publicaciones referenciadas por Engels, la dicotomía civilización-barbarie contextualizada propiamente a lo latinoamericano ya había sido tratada con especificidad por el argentino Domingo Faustino Sarmiento, quien en 1845 en la Editorial El progreso de Chile, publicó *Civilización y barbarie. Vida de Juan Facundo Quiroga. Aspecto físico, costumbres y ámbitos de la República Argentina*. Aún cuando la obra de Sarmiento no tiene un carácter propiamente etnológico o una intención etnohistórica, en ella Sarmiento hegelianamente pudiera decirse, identifica las ideas y sus prácticas en Europa y EE.UU, en términos de educación, política y desarrollo, como el espíritu de la civilización; y las contrapone con lo que representaría Facundo, el caudillo criollo, así como el gaucho o las clases campesinas o trabajadoras, que encarnan para Sarmiento el espíritu de la barbarie. Una contraposición esta donde la evolución hacia la civilización, además de inevitable, habría de suponer irremediamente la superación de la barbarie remanente en su contemporaneidad republicana en América Latina.

El texto de Sarmiento tuvo gran impacto y fue muy criticado por la intelectualidad latinoamericana y política de entonces, dentro de ellos reconocidas figuras como Juan Bautista Alberdi (1810-1884) y Bartolomé Mitre (1821-1906)³²³. Independientemente de los alcances editoriales limitados de la época en que se escribió, y de la barrera idiomática, lo cual no era un problema para Marx aunque la obra contó con traducción al inglés en 1868³²⁴, lo que si queda muy claro es el carácter referencial paralelo y sin conexión directa entre las fuentes latinoamericanas que trataron, sistematizaron y/o criticaron antes que Marx la dicotomía civilización-barbarie en América Latina y las referencias mismas empleadas por Marx *a posteriori* en su propia. De manera que

³²³ Véase la advertencia del propio autor en Domingo Faustino Sarmiento. *Facundo*. Fundación Biblioteca Ayacucho. Caracas. 1977., p. 3.

³²⁴ La traducción estuvo a cargo de Mary Mann y fue publicada con el título *Life in the Argentine Republic in the days of the Tyrants or, Civilization and Barbarism*. Hurd and Houghton. NY. 1868.

cuando Marx esboza la dicotomía civilización-barbarie en su obra al referirse a América, no lo hace teniendo en cuenta las fuentes latinoamericanas ya disponibles por entonces, fuesen más o menos liberales o no, sino que lo hizo en base a la perspectiva que por regla general predominó *en y sobre* América Latina en la crónica testimonial, la crítica o el estudio científico desde referentes hallados en EE.UU., y/o en Europa.

La segunda precisión referencial es que la mencionada obra de Morgan es de 1877, y el primer tomo de *El Capital* fue publicado justo diez años antes, aunque el descubrimiento de la teoría materialista de la historia por Marx efectivamente es cuatro décadas anterior a la publicación de *Ancient Society* de Morgan. Habría sido cronológicamente más atinado en cuanto a la referida dicotomía que en lugar de citar a Lewis H. Morgan, Engels hubiera citado en este caso a Hubert Hower Bancroft, de quien como ya hemos dejado claro hay constancia de que tanto Marx como Engels también manejaban explícitamente su referencia, en especial el volumen II de *The Native Races of the Pacific States of North America*, publicado en Londres por Longmans, Greens and Co., en 1875, dos años antes de la citada publicación de Morgan. El primero de los capítulos del mencionado libro de Bancroft está dedicado precisamente al contraste entre “Savagism and Civilization”, y así propiamente lo tituló Bancroft. Lo que confirma entonces la referencia de Engels a Morgan y no a Bancroft en este caso, es la sintonía entre Marx y Morgan específicamente en cuanto al contraste entre civilización y barbarie aplicada a América.

No existe una sola mención directa a Hegel en todo el libro de Morgan, y su perspectiva sobre el estudio metódico y valoración de la historia de los pueblos ancestrales es diametralmente opuesta al sentido hegeliano de los “pueblos sin historia”. Morgan además, como Marx, lo hace en base al estudio de la realidad concreta no abstracta. No obstante, tanto en Morgan como en Marx hay un importante matriz dialéctica. Tanto para Marx como para Morgan hay una lógica del desarrollo humano, la cual evoluciona desde el salvajismo, pasando por la barbarie, hasta los estadios contemporáneos de la civilización. No es unívoca sino multilineal y diversa, contemplando multiplicidad de experiencias en contextos muy distintos de los centro-europeos. Para Morgan la historia humana obedece también a una lógica del desarrollo histórico, en el marco de la cual el estudio de los pueblos indígenas o ancestrales contemporáneos, le ofrece la posibilidad de hallar evidencias o antecedentes civilizatorios del pasado de las naciones contemporáneas “civilizadas”. O tal y como pudo leer Marx en la propia edición del

texto de Morgan, en cuanto a las culturas ancestrales americanas, “The history and experience of the American Indian tribes represent, more or less nearly, the history and experience of our remote ancestors when in corresponding conditions.”³²⁵ Así también, Morgan analiza con detalle a lo largo de todo el libro, la expresión de las diferentes formas de posesión y propiedad de la tierra que “as the representative of accumulated subsistence, has now become dominant over the human mind in civilized races”³²⁶. Esto mismo en buena medida es lo que hace Marx a lo largo de sus cuadernos etnológicos: secuenciar, analizar, reflexionar sobre el desarrollo de las diferentes formas de posesión y propiedad de la tierra a lo largo de la historia humana, también allí en las sociedades pre-capitalistas coexistentes con la modernidad capitalista europea de su tiempo, no como contraposición *a priori* excluyente entre civilización y barbarie, sino como interacción dialéctica compleja.

Esto último resulta muy relevante en cuanto al punto que tratamos, pues el interés de Marx en la lectura, notas y comentarios entre 1879 y 1882 de un conjunto significativo de estudios etnológicos, confirman también su interés por hallar aquellos elementos que desde el estudio de las sociedades ancestrales y periféricas a Europa escenifican como contraste la expresión de la dicotomía entre civilización y barbarie en tiempo presente. Lo relevante aquí desde el punto de vista de su matriz hegeliana, es que más que una contraposición, Marx llega a considerar que las formas ancestrales, remanentes de épocas “salvajes o bárbaras”, coexisten conflictivamente en ciertos contextos periféricos con la modernidad capitalista. La modernidad capitalista incide en la reconfiguración y complejización de las condiciones reales de explotación en tal periferia, a la vez que la complejización de tales condiciones concretas en diversas experiencias periféricas y su resultante en el estallido revolucionario transformador, podría también incidir revolucionariamente en la evolución emancipatoria de la propia modernidad capitalista en Europa. En función de la emancipación social posible, lejos de contraponer lo uno a lo otro, el espíritu de la civilización al de la barbarie, Marx a esta altura de su vida reconoce dialécticamente en línea con Morgan, la necesaria y quizá irremediable subsunción de lo uno en lo otro.

El proletariado siguió siendo para Marx el sujeto histórico llamado a hacer la emancipación y/o su causa es la causa de las clases explotadas en general. Si bien en las

³²⁵ Lewis H. Morgan. *Ancient Society...*, *Op. Cit.*, p. VII.

³²⁶ *Ibidem*.

décadas tempranas de su obra Marx considera que allí donde el proletariado no existiese antes habría que crearlo para que la emancipación social fuese posible. Tal idea evolucionó de manera más o menos implícita hasta que en sus décadas últimas, tal y como ya también hemos demostrado con anterioridad, resulta muy claro y explícito para Marx que la comuna y otros componentes socioclasistas de sociedades periféricas hallarían en la causa del proletariado su propia causa emancipatoria común. En tal sentido, a criterio de Moishe Postone el giro evidenciado hacia el final de la vida de Marx, “significa que la teoría madura de Marx ni plantea, ni está atada a la idea de un Sujeto meta-histórico, como el proletariado, que se autorrealizará en una sociedad futura, implicando, de hecho, una crítica a dicha idea.”³²⁷

En tal periodo de su obra tardía, a partir de la complejización de las condiciones de explotación en la interacción de formas autóctonas excluyentes con la incursión modernizante del capitalismo es que se determina la condición de imposibilidad de la emancipación en tal marco, o sea los imponderables de la emancipación humana. Incluso allí, el fundamento dialéctico de la contradicción sigue teniendo, aunque de manera muy renovada, un fuerte componente hegeliano en Marx. Si bien es cierto que aquí Marx supera cualquier matización hegeliana, su análisis evidencia la idea hegeliana de la contradicción que sintetiza una nueva tesis cuya evolución nuevamente implicará la contradicción, lo uno que contiene lo otro en su negación. Los contextos periféricos como realidad concreta en tiempos de la modernidad capitalista no pueden ser pensados sin considerar como parte de la complejización de sus propias realidades la negación dialéctica que implica la inclusión de la modernidad capitalista en sus contextos mismos, de cuya complejización precisamente es que se sintetiza la condición de posibilidad de la emancipación social.

5.9. Hacia una valoración crítica de la perspectiva emancipatoria de Marx

Consideramos que hay elementos suficientes para afirmar que en Marx no existe una teoría de la emancipación humana, ni de la sociedad humanamente emancipada o sociedad comunista. La problemática de la emancipación humana, sin embargo, está presente a lo largo de toda su obra y no se reduce a una mera cuestión de juventud ni está restringida exclusivamente a sus textos juveniles. La evolución terminológica del trabamamiento de la problemática de la emancipación humana en Marx evidencia también

³²⁷ Moishe Postone. *Marx Reloaded. Repensar la teoría crítica del capitalismo*. Traficantes de sueños. Madrid, 2007., p. 85.

una evolución en su concepción sobre la problemática misma, yendo desde un sentido más universalista y abstracto en sus textos de juventud hacia una perspectiva más concreta y ajustada a la crítica de lo realmente existente. Marx analiza la existencia de múltiples *quid pro quo* al tratar diferentes cuestiones a lo largo de toda su obra, y hemos considerado que teniendo en cuenta esto es posible distinguir en Marx una clara caracterización de diferentes formas ilusorias de emancipación. Así, la emancipación de la religión, la emancipación del Estado, o los derechos conseguidos en términos de emancipación política como parte de las revoluciones liberales en Europa, constituyen no otra cosa que formas parciales y limitadas de la emancipación humana. Así mismo, también queda claro el esbozo de una crítica en Marx a los falsos supuestos de lo que la emancipación humana es o habría de ser como contraposición a la enajenación o como superación de las diferentes formas de enajenación posibles. Para Marx la emancipación es un proceso y no un horizonte delimitado, por ello carece de sentido desde su perspectiva considerar que la emancipación humana supondría la superación de todas y cada una de las formas de enajenación posibles, sino que en todo caso las subsume y replantea la contingencia de otras enajenaciones probables marcadas por la propia condición humana de tener que regular su metabolismo con la naturaleza.

Pensar la emancipación en Marx implica necesariamente pensar el sujeto en base a la noción del trabajo. Marx desarrolla una ontología que tiene en el trabajo su núcleo conceptual definitorio, por ello la perspectiva de Marx sobre la emancipación humana adopta la forma de crítica a las condiciones de imposibilidad de la emancipación en un orden fundamentado y/o marcado por la impronta del modo de producción capitalista. La crítica económica de Marx funciona también como crítica de los imponderables emancipatorios. Ya hacia finales de la década de mil ochocientos cuarenta se constata que Marx cada vez destinará mayores y más frecuentes y meticulosos trabajos al análisis de las cuestiones propiamente económicas. En ellas Marx advierte el verdadero sentido de la crítica de la emancipación posible como crítica de lo realmente existente. Dentro de los múltiples elementos que forman parte de su crítica económica, hay algunos elementos que resultan particularmente significativos en cuanto a la problemática de la emancipación humana se refiere. Marx analiza la ley del valor y como parte de ella la fuerza de trabajo como una mercancía más, sometida también a los diferentes ciclos del capital, y que aunque inalienable de la materialidad corpórea

humana, especialmente en el capitalismo funciona como exterioridad que enajena la esencia genérica y social del ser humano.

El análisis de Marx en cuanto a las formas del valor y el fetichismo de la mercancía, así como el dinero como una forma especial de mercancía en su condición de equivalente universal, fundamentan y sistematizan su crítica de la enajenación humana. El capitalismo articula todos los mecanismos posibles para legitimar tanto moral como políticamente la dominación económica. El trabajo asalariado o supuestamente libre, funciona como un mecanismo consustancial de la explotación que oculta su verdadero carácter en el capitalismo. El salario no retribuye el trabajo del trabajador sino solo una parte, a la misma vez que oculta la apropiación del plusvalor por parte del capitalista. Así también la propiedad privada como fundamento de la propiedad capitalista funciona como un mecanismo que sedimenta y legitima la exclusión y la enajenación del ser social. La enajenación propia del capitalismo no condiciona solo la no emancipación social del trabajador sino también la no emancipación del capitalista mismo que funciona alienado de su propia esencia genérica como ser humano. El análisis de Marx en cuanto a las formas del plusvalor y el grado de explotación de la fuerza de trabajo permite entender porqué en el capitalismo la explotación tiene un carácter matemático, o sea que la explotación es consustancial al capitalismo mismo en el marco de lo cual cualquier forma de emancipación sujeta a las reglas del capital es no otra cosa que una forma ilusoria de emancipación. Tal es el caso de las conquistas salariales cuyo aumento posible no incide directamente en la ganancia del capitalista. Así como también el uso de la ciencia como distinción del conocimiento propiamente humano aplicada al aumento de la producción en el capitalismo, lejos de permitir superar el grado de explotación de la fuerza de trabajo, lo que hace es que en la práctica lo aumenta.

La perspectiva de Marx en cuanto a la emancipación humana además, no queda restringida tampoco ni atrapada por su crítica de la economía política. En tal sentido si bien tal crítica funciona como crítica de los imponderables de la emancipación humana, hay algunos elementos muy puntuales a lo largo de la obra de Marx a partir de los cuales puede definirse de manera sustantiva lo que Marx asumió como parte de su idea de la sociedad comunista.

Si bien análogamente a la identificación de múltiples *quid pro quo* Marx define o trata con claridad lo que hemos denominado *falsos positivos* y *falsos negativos* de la emancipación humana, a lo largo de toda su obra resulta escaso y muy puntual el

tratamiento de lo que la emancipación humana sustantivamente sería para Marx. En muy contadas ocasiones Marx se refiere con sustantividad a la sociedad que intuyó o esbozó como sociedad emancipada o como sociedad *comunista*, de manera que se confirma que en efecto no existe en toda la obra de Marx nada que pueda ser asumido como una teoría de la sociedad comunista sino en todo caso una sistemática crítica de sus imponderables. Los imponderables identificados en la crítica de Marx al modo de producción capitalista funcionan como constatación de la condición de imposibilidad de la emancipación. Las emancipaciones parciales que identifica y refiere no escapan en ningún caso a la enajenación como elemento sistémico del propio dominio del capitalismo. En tal marco la emancipación quedaría restringida como mucho al ámbito de lo privado, pero seguiría siendo una forma ilusoria de emancipación. La emancipación humana no es para Marx un acto individual sino necesariamente un complejo proceso social donde lo individual es concebido como parte inalienable de lo colectivo. La emancipación humana en tal sentido parece ser identificada por Marx, no otra cosa que, como la emancipación social.

En cuanto a esto último y como elemento probablemente más relevante y sustantivo de todos, queda claro que para Marx resulta imprescindible la toma del poder político y desde tal posición de poder reestructurar los mecanismos y fundamentos desde los que funciona la sociedad. Esboza algunos elementos de tipo administrativo como parte de lo que define como *dictadura revolucionaria del proletariado*, pero consideramos que la prioridad metodológica de Marx se ciñó a profundizar su crítica del capital, por demás incompleta, y no a un ejercicio especulativo de lo que la administración comunista o proletaria habría de ser. La actividad política militante de Marx como parte de la *Primera Internacional Comunista* puede entenderse como un intento práctico estratégico para encausar la lucha contra la hegemonía del capital y procurar precisamente la toma del poder político.

La evolución de la problemática emancipatoria en Marx también halla una significativa resemantización en algunos de sus puntos hacia los últimos años de su vida, especialmente a partir del estudio de experiencias periféricas a la centralidad moderna europea, tales como la India, Turquía, Irlanda, Rusia, o incluso la América ancestral anterior al contacto europeo, así como la América marcada por el inicio de la Conquista. En tal sentido, si bien es cierto que los textos de Marx hacia el final de su vida confirman su perspectiva sobre la multilinealidad de la historia, consideramos que ello

no desdice ni implica una ruptura ni epistémica ni un cambio de paradigma en Marx en cuanto a la emancipación humana se refiere. Los elementos que Marx analiza, anota, y sobre los que llama la atención en tales contextos, pueden entenderse como un ejercicio inclusivo de otros referentes contextuales en su análisis, en lo fundamental la manifestación de la evolución de las diferentes formas de propiedad, en especial de la tierra a lo largo de la historia humana, y sobre todo la coexistencia de tales formas con la modernidad capitalista europea y lo que ello podría implicar desde el punto de vista emancipatorio en términos revolucionarios. Marx continúa pensando hasta los últimos días de su existencia que el capitalismo incide de manera reestructurante en los contextos periféricos y que cualquier opción revolucionaria tanto en Europa como en aquellas periferias mismas necesariamente habría de contemplar la complejización de las condiciones de la explotación como parte de la interacción entre modernidad capitalista y formas ancestrales de relación con la tierra y/o las diferentes formas de estructuración social en contextos disímiles y diversos. El capitalismo para Marx es un fenómeno global no restringido ni a Europa ni a las periferias mismas. La modernidad capitalista en tal sentido no agota las opciones revolucionarias sino que precisamente vista su existencia es que la emancipación se comporta como condición de posibilidad dada su necesaria superación dialéctica. Incluso en tal sentido Marx asume el desarrollo de las fuerzas productivas alcanzado en el capitalismo como un elemento que no solo tributa sino que habría de ser subsumido como parte de la emancipación posible.

Finalmente, la perspectiva de Marx en cuanto a América Latina también evoluciona, pero en tal sentido resultan muy significativos algunos escritos puntuales que abarcan prácticamente una década desde finales de mil ochocientos cuarenta a finales de la década del cincuenta. Dentro de ellos destacan especialmente sus comentarios sobre el descubrimiento de oro en California y su texto sobre Simón Bolívar. Tales textos demarcan una postura que tuvo muy poco, o no tuvo, contrapeso explícito posterior en la obra de Marx. En especial el texto sobre Simón Bolívar y su contraste con otras referencias a lo largo de la obra de Marx, permite diagramar el sentido que para Marx tuvieron las gestas emancipatorias latinoamericanas. Marx no entendió aquellos procesos ni las figuras implicadas en ellos como parte de un proceso emancipatorio sino como formas ilusorias de lucha política en cuya base juzgó la mera acción personalista de sus líderes y no un proyecto de emancipación político equivalente a las revoluciones liberales en Europa o en EE.UU. No hemos hallado ningún elemento que permita

explícitamente afirmar lo contrario o que Marx explícitamente haya desdicho lo que sostuvo y publicó en cuanto a ello. A lo largo de toda su obra Marx concibió a EE.UU., como epítome de la emancipación política en América y vio en el interés económico de EE.UU., el interés común para América Latina. No hay tampoco nada en la obra tardía de Marx hasta ahora conocida que permita sostener lo contrario. Unido a todo ello además, y como último elemento relevante en cuanto a América se refiere, destacamos que la noción de Marx sobre lo indígena también evoluciona desde una perspectiva claramente etno-excluyente hacia una aproximación a las experiencias ancestrales como elementos referenciales para su análisis. No obstante, consideramos que a lo largo de toda la obra de Marx hay elementos suficientes para sostener que la condición indígena se comporta como un no-lugar ontológico precisamente en base a su perspectiva anti-teleológica de la emancipación humana.

PARTE II

EMANCIPACIÓN HUMANA Y

MARXISMO FUNDACIONAL LATINOAMERICANO

De lo *particular concreto* ante lo *universal abstracto*: lo propio como realización

CAPÍTULO VI

LA EMANCIPACIÓN EN AMÉRICA LATINA: ANTECEDENTES IDEOLÓGICOS Y CONCOMITANCIAS

6.1. Complejidad ideológica del ideal emancipatorio en América Latina

La problemática emancipatoria en América Latina cursa por senderos filosóficos y políticos que no se encuadran en un marco ideológico referencial unitario. La configuración de tal ideal emancipatorio es complejo y ha estado muy condicionado por la propia contingencia de los procesos que condujeron *a* y se derivaron *de* la emancipación política en América Latina. Desde antes o mucho antes de las primeras independencias latinoamericanas ya se habían estado produciendo procesos de cambio ideológico que, tal y como apunta Carlos Beorlegui, de alguna manera propiciaron “el humus teórico de donde surgieron las nuevas realidades políticas, sociales y culturales”¹ de las nacientes repúblicas.

Los dos grandes acontecimientos históricos que demarcan con su impronta lo que ha sido comúnmente asumido como la llamada “modernidad” en América Latina, fueron la Independencia de América del Norte y la Revolución Francesa. Existen múltiples evidencias textuales de la relación entre aquel ideal ilustrado y su impronta en el ideal emancipatorio en América Latina², aunque una vez instauradas las repúblicas se produjo una especie de retrotraimiento práctico en las aspiraciones emancipatorias iniciales en relación al horizonte de libertades que la emancipación política en sentido general y como principio anunciaba. Probablemente en ello se halla una de las razones por las que, salvando las distancias, Eduardo Subirats no duda en afirmar que aquellos dos grandes acontecimientos “no proyectan sus luces, sino más bien sus sombras sobre los mundos hispano-portugueses”³.

Los textos escritos por algunas de las principales figuras de la emancipación en América Latina permiten constatar la fuerte impronta del pensamiento liberal en Francisco de

¹ Carlos Beorlegui. *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*. Universidad de Deusto. Bilbao. 2004., pp. 174-175.

² Véase por ejemplo la relación entre ilustración e independencia según José Carlos Chiaramonte, en *Pensamiento de la ilustración. Economía y Sociedad iberoamericanas en el siglo XVIII*. Biblioteca Ayacucho. Caracas. 1979., pp. XX- XXIII.

³ Eduardo Subirats “Pasado sin futuro y futuro sin pasado”. En *De raíz diversa. Revista especializada en Estudios Latinoamericanos*. UNAM. Vol. 1, núm. 1, Abril-Septiembre. 2014., p. 21.

Miranda (1750-1816), Simón Rodríguez (1769-1853), Simón Bolívar (1783-1830), José de la Luz y Caballero (1800-1862), o José Martí (1853-1895). Si bien en todos ellos se hace evidente la impronta del ideal ilustrado, éste también concomitaría con otros referentes desde la escolástica hispánica. Es lo que por ejemplo sucede en el caso de Francisco de Miranda, en quien al igual que Servando Teresa de Mier (1765-1827) se remite al argumento humanista escolástico de Bartolomé de las Casas con relación a la ilegitimidad del sometimiento indígena⁴ como uno de los factores condicionantes de la necesaria emancipación política, jurídica y económica de las metrópolis.

La reivindicación del referente hispanista, sin embargo, en algunos casos obnubila el referente liberal. Es lo que hace Carlos Stoetzer en su trabajo sobre *Las raíces escolásticas de la emancipación de la América Española* en 1979. El referido autor plantea dos tesis que considera fundamentales en cuanto a lo que denomina “las verdaderas influencias ideológicas y de pensamiento” que concurren en los movimientos emancipatorios de la “América hispana”. Ambas tesis, aunque plausibles, ameritan en este caso una breve acotación. Lo primero que plantea Stoetzer es que la revolución que comenzó en 1808 y especialmente los procesos acontecidos desde 1810 hasta 1825, se escenificaron en medio de una política anárquica y una confusión intelectual que poco tenía que ver con la ilustración o con la revolución norteamericana y francesa⁵. Y lo segundo que llega a plantear es que “la Revolución hispanoamericana es un típico asunto y problema de la familia hispánica, no influida por ideologías extranjeras, y que tiene un profundo sentido español y de origen medieval”⁶. Como parte de ello habría operado el pensamiento político de la escolástica en su versión moderna, representada por la tardía escolástica del Siglo de Oro español.⁷

Lo planteado por Stoetzer pudiera en ciertos casos resultar plausible en tanto figuras iniciadoras de las gestas de independencia en México como lo fueron los sacerdotes Miguel Hidalgo (1753-1811) y José María Morelos (1765-1815), quienes provenían de una formación eminentemente escolástica. En el caso de Hidalgo, por ejemplo, tuvo su

⁴ Carmen Bohórquez advierte en cuanto a ello una constatable sintonía entre ambos autores, en Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez (editores). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” (1300–2000). Historia, corrientes, temas y filósofos*. CREFAL /Siglo XXI Editores, México, D.F.; Buenos Aires., 2009., pp. 740-741.

⁵ Carlos Stoetzer. [*The scholastic roots of the Spanish American revolution*. Fordham University Press, New York., 1979]. *Las raíces escolásticas de la emancipación de la América Española* (Traducida por su autor). Centro de Estudios Constitucionales. Madrid. 1982., p. XIII.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ibidem*.

formación jesuita que aunque eclesiástica fue más liberal que la de las propias universidades españolas de entonces en el colegio de San Nicolás Obispo en Valladolid, hoy Morelia, hasta que los jesuitas fueron expulsados en 1767⁸. Allí, tal y como señala José Luis Romero, “Hidalgo estudió el compendio del teólogo francés Renato Billart”⁹, un manual que reúne la *Summa teológica* de santo Tomás de Aquino, y que en relación con el derecho natural, “establece las responsabilidades de los gobernantes de conservar y levantar a república”¹⁰. En el caso de Morelos también tuvo formación sacerdotal en el propio Colegio de San Nicolás, donde Hidalgo trabajaba como profesor desde 1779 y como rector desde 1790¹¹. Morelos se graduó en 1795, y tras varias ordenaciones menores fue consagrado como presbítero en 1797 y ejerció como tal hasta que en 1810 el propio Hidalgo lo nombró lugarteniente y se lanzó a la guerra contra España¹². Al igual que Miguel Hidalgo y José María Morelos, Juan Pablo Viscardo y Guzmán (1748-1798), Servando Teresa de Mier (1765-1827) y Félix Varela (1788-1853), provenían todos de ámbitos eclesiásticos, con una formación constatablemente insertada en la tradición escolástica hispánica.

También a favor de tal argumento tributa el apunte de Carmen Bohórquez al referirse a que el ideal emancipatorio tras las independencias en América Latina no habría sido efecto exclusivo de la impronta ilustrada. Tal y como afirma Bohórquez:

“La independencia de las colonias latinoamericanas mostrará así su propia originalidad teórica en el transcurso de los acontecimientos. Su filosofía política se referirá a la doctrina jurídica de la tradición castellana y a la expuesta por Francisco Suárez en articulación con los enciclopedistas, todo lo que es tallará particularmente desde la expulsión de los jesuitas en 1767. Son teorías filosóficas que fueron llevadas a la práctica por los discípulos de las universidades coloniales en el contexto distinto del europeo metropolitano. No podemos seguir repitiendo que la independencia sea un simple efecto causado por las doctrinas ilustradas francesas en Europa por lo sucedido en la independencia de la Unión Norteamericana.”¹³

Y no fue un “simple efecto”, sino un efecto complejo que integró además del impacto de aquellos hechos, otros componentes. La idea de Stoetzer de que no habrían en el ideal emancipatorio en América Latina otras ideologías con mayor peso que aquellas provenientes de la escolástica moderna hispánica, resulta no solo cuestionable sino

⁸ Véase Luis Castillo Ledón. *Hidalgo. La vida del héroe*. [Edición Facsimilar. Fuente de Afirmación Hispanista, A.C. 2003.] México, 1948. Volumen I., p. liii.

⁹ Véase José Luis Romero Tejeda. “Miguel Hidalgo y Costilla (1753-1811)”. En Enrique Dussel, et al. *Op. Cit.*, p. 744.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Véase Luis Castillo Ledón. *Op. Cit.*, p. 43.

¹² Véase Jesús Ángeles Contreras. *Generalísimo José María Morelos y Pavón. Notable militar y genio político*. Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo. 2007., p. 45.

¹³ Carmen Bohórquez. “Filosofía de la independencia”. En Enrique Dussel, et. al. *Op. Cit.*, pp. 162-175.

inoperante toda vez que se constata una confluencia muchas veces ecléctica donde la referencia teológica es una y no la más importe junto al ideal emancipatorio ilustrado. Por ejemplo en el humanismo de Simón Rodríguez¹⁴ y cierta incidencia en él de la concepción educativa del Emilio de Rousseau que configura en buena medida su renovadora propuesta institucional educativa con fines emancipatorios¹⁵. La incidencia en Andrés Bello de la filosofía cartesiana y del empirismo inglés, con la explícita incidencia a Jeremy Bentham¹⁶, conjugando eclécticamente la ilustración con el catolicismo más obediente¹⁷. Así como la fuerte repercusión de las doctrinas del libre cambio a la vez que del pensamiento y la propia figura de Bentham tanto en Francisco de Miranda como en Simón Bolívar. Miranda y Bentham se conocieron en 1802 y mantuvieron una estrecha relación a propósito de las gesta de independencia en la que el propio Bentham estuvo implicado desde la distancia. Y Bolívar aunque en lo personal no parece haber coincidido durante su estancia en Londres con Bentham, también mantuvo una estrecha correspondencia que según Schwatz y Braun, “revela las razones del interés del filósofo inglés por la lucha emancipadora en la América hispana, así como algunas de las reacciones de los hispanoamericanos ante las ideas utilitaristas”¹⁸ De manera que concomitan múltiples referencias en la gestación del pensamiento emancipatorio¹⁹ inicial en América Latina y no es una cuestión de la mera tradición hispánica.

La cuestión en cuanto a ello radica en determinar si ya en los proyectos emancipatorios latinoamericanos que gestaron y desarrollaron las independencias, tal espíritu hispánico ya habría sido determinante o si sería una modulación discursiva posterior. Consideramos que en función de la figura que se trate se conjugaron ambos referentes,

¹⁴ Véase Simón Rodríguez. *Sociedades Americanas*. Fundación Biblioteca Ayacucho. Caracas. 1990., pp. 6-7.

¹⁵ Véase “Reflexiones sobre los defectos que vician la Escuela de Primeras Letras de Caracas y medio de lograr su reforma por un nuevo establecimiento.” En *Pensamiento de la Ilustración*. Fundación Biblioteca Ayacucho. Caracas. 1979., pp. 374-392.

¹⁶ Véase Andrés Bello. *Obras Completas de Don Andrés Bello*. Impreso por Pedro G. Ramírez. Santiago de Chile. 1885., pp. 65-67.

¹⁷ Para un recopilatorio de su pensamiento véase Andrés Bello. *Antología Esencial*. Fundación Ayacucho. Caracas, 1993.

¹⁸ Pedro Schwatz, Carlos Rodríguez Braun. “Las relaciones entre Jeremías Bentham y S. Bolívar”. En *Télos. Revista Iberoamericana de Estudio Utilitaristas*. Vol. 1. Núm. 3. 1992., pp. 45-68.

¹⁹ Remarcamos aquí que estamos haciendo referencia a una perspectiva de la emancipación asociada a la idea de la independencia como proceso político y también, en la medida en que fue posible, como independencia económica de las futuras repúblicas con relación a las metrópolis; y no en el sentido que Marx lo trató en un momento inicial en *La cuestión judía* (1843). No obstante, el decurso posterior del pensamiento marxista latinoamericano en cuanto a la problemática emancipatoria necesariamente habría de tomar en cuenta, y tal y como veremos en su momento, enfatizará tanto en el hecho político como en el factum económico de la emancipación en América Latina.

y que dos cuestiones muy distintas serían por una parte los fundamentos filosóficos de la emancipación en América Latina y por otra el ejercicio político y económico de las repúblicas en las que el ideal emancipatorio previo poco habría determinado. Incluso aun cuando en la configuración del ideal emancipatorio previo a las independencias el referente escolástico hispánico haya sido relevante, una vez constituidas las nacientes repúblicas en América Latina, tal referente escolástico sería estrictamente insuficiente para el soporte discursivo de un orden de derechos a la usanza de los Estados “modernos”. Rivera de Ventosa (1913-2000), por ejemplo, tal y como lo referencia Beorlegui, considera que las ideas ético-políticas fueron las más eficientes e incitadoras en este proceso emancipatorio. Ventosa sostiene que:

“Tras la emancipación política de España, las élites dirigentes buscaron también una segunda emancipación: la cultural. A partir de ahora el punto de referencia cultural iba a ser Francia e Inglaterra. Pero no todos los intelectuales serán de la misma opinión, aunque la mayoría pretendía un desmarque total de España, que significaba entonces para ellos el atraso cultural y económico.”²⁰

La conclusión de Beorlegui en cuanto al criterio anterior es que en América Latina los procesos de emancipación política y cultural serían consecuencia de múltiples factores, tanto políticos, económicos, sociales y culturales muy complejos y variados, y por tanto, muy difíciles de analizar.²¹ La problemática emancipatoria quedó lejos de ser resuelta con la conquista de la independencia política de la metrópolis, al tiempo que las nuevas condiciones generadas por las nacientes repúblicas implicaron la complejización de la propia problemática y el fracaso del ideal en la práctica republicana. Tal y como señala Beorlegui, “los ideales utópicos que se forjaron la minoría ilustrada y algunos de los caudillos de la independencia, chocaron pronto con la realidad interna de los pueblos independizados”²² El punto en tal sentido está en la diferencia del *deber ser* emancipatorio y la dimensión concreta del fenómeno político que tuvo que lidiar con un orden económico complejo marcado por la herencia colonial remanente, cuyas estructuras continuaron funcionando bajo el paraguas legitimador de la república.

“La revolución era un concepto abstracto, en cuya elaboración el pueblo no participó. Este ni sentía ni comprendía los conceptos europeos de libertad y de derechos humanos. Para ellos, era pasar de unos dueños a otros. Antes, la Corona española. Ahora, los terratenientes y la Iglesia, herederos ambos de la dominación española.”²³

Las independencias y el nacimiento de las repúblicas en América Latina a lo largo del primer tercio del siglo XIX, no implicaron que todos y cada uno de los habitantes de

²⁰ Carlos Beorlegui. *Op. Cit.*, p. 178.

²¹ *Ibidem.*

²² *Ibidem.*, p. 179.

²³ *Ibidem.*, p. 179.

aquellos territorios liberados llegasen a tener reconocimiento formal de plenitud de derechos como ciudadanos y mucho menos que en la práctica se ejerciese tal plenitud liberal. Sino que por regla general las nuevas repúblicas implicaron la reformulación de los mecanismos de sometimiento tanto políticos como económicos heredados de la colonia. En ese “empequeñecido mundo” que pueden haber representado las repúblicas, afirma Subirats, “nunca llegó a instaurarse el reino de la razón y la libertad”, sino todo lo contrario, en el estado Español “se restauró el continuismo absolutista con la subsiguiente represión política y regresión cultural”, y en los territorios independizados en América Latina sería no la soberanía sino la impotencia lo que habría distinguido a la independencia. En tal sentido Subirats también advierte que:

“En términos generales puede decirse que las revoluciones intelectuales y políticas, que se fraguaron al amparo de la Independencia de Norteamérica y la invasión napoleónica de la península, se tradujeron en una independencia, con minúsculas, políticamente anclada al tradicionalismo católico de las élites criollas y moralmente enterrada en la teología colonial.”²⁴

La complejidad ideológica de los procesos emancipatorios latinoamericanos y su sucedánea continuidad como configuración compleja en las repúblicas, podría decirse que es tratada por Luis Villoro como parte de una dialéctica histórica compleja²⁵, y así lo hemos asumido, en el contraste desde el sentido inicial de “prosperidad y optimismo” desde el que la idea de la emancipación política y económica podría haber tenido como contraposición al anquilosado *status quo* colonial; pasando por la confrontación bélica, una tragedia como engarzamiento a la ya trágica condición de aniquilamiento de lo autóctono, una confrontación que por demás del lado independentista presagia un sentido de libertad en conflicto desde el propio bando que la procura; pasando por la consumación positiva de la libertad y/o independencia de la metrópolis, que a su vez implica la anarquía y la detracción en el marco de una reconfiguración del orden de cosas que deviene en un nuevo *status quo* que opera sobre la base de la sedimentación tradicional de lo excluyente. Un proceso en el que la deserción y la decepción se complementan. Un orden que implica, parafraseando a Villoro, “la equiparación con el ofensor”, la “negación del” y “enajenación en” el pasado y desde el pasado; así como la “repetición del origen” de la necesaria independencia como sueño frustrado. Todo ello, entre otros muchos elementos, implicaría que la revolución se viviese a la postre como desdicha o frustración consumada. Referirse a la “revolución desdichada” como hace Villoro, es dar por hecho que la revolución como fenómeno histórico se dirime como

²⁴ Eduardo Subirats. *Op. Cit.*, p. 22.

²⁵ Es uno de los balances que nuestro modo de ver resulta de la obra [de 1953] de Luis Villoro. *El proceso ideológico de la revolución de independencia*. Universidad Nacional Autónoma de México. 1977.

proyecto, también, en la percepción de los sujetos en ella implicados que, como contraste con el ideal y el optimismo inicial, la llegaron a percibir como “gran decepción” toda vez que no solo no cumplió su ideal presupuesto y/soñado sino que contribuiría a anquilosar “La contradicción entre las instituciones gubernativas y la situación económico-social”²⁶, que Villoro considera además posible considerarlo “desde dos vertientes: o bien como un exceso de celo revolucionario, o bien como tenáz persistencia del pasado.”²⁷

En el escenario desplegado en las repúblicas nacientes en América Latina entonces, no se hizo justicia al ideal que había inspirado las gestas emancipatorias, sino que pragmáticamente se impuso la reconfiguración hegemónica del poder poscolonial. Una reconfiguración que incluiría los imponderables de la penetración capitalista cada vez más creciente y desestructuradora tanto de los ritmos tradicionales autóctonos allí donde los hubiera, como de las sinceras pretensiones prácticas de libertad y justicia social criollas. Una imagen muy ilustrativa del orden de cosas que devino a posterior de las independencias, y que permite advertir el complejo contexto latinoamericano ya hacia la segunda mitad del siglo XX, es lo describe Villoro como dice:

“Año tras año las revoluciones se suceden; en ellas perecen o parten en exilio la mayoría de los grandes hombres que habían forjado la nueva nación; períodos de demagogia y anarquía se alternan con épocas de despotismo. La mayoría vive presa del temo, a las conspiraciones, a la intervención extranjera si está en el gobierno, a la persecución política si está en la oposición. Un estado de hipersensibilidad y tensión gana a la sociedad. El mundo soñado no aparece; La Colonia persiste en sus rasgos esenciales; no se logra establecer la democracia ni la ilustración; por el contrario, se siente como nunca el peso de la opresión y la ignorancia; la miseria y el desamparo son generales; la producción minera apenas alcanza a curarse de los daños sufridos; las medidas sobre la libertad de comercio e industria no dan los resultados calculados; la deuda interior alcanza fantásticos niveles bajo la constante amenaza de intervenciones extranjeras; después el capitalismo imperialista inglés, francés y alemán empieza a verse como una amenaza. Se teme la intervención europea. A la Admiración por los Estados Unidos sucede, por último, la decepción más amarga.”²⁸

Fue en este complejo escenario donde los textos de Marx serían particularmente útiles como crítica al modo de producción capitalista, y como herramienta que ofrece un marco epistémico crítico para el análisis de la práctica que vendría a complementar y, en algunos casos a reconfigurar la herencia del ideal emancipatorio latinoamericano. Y fue en este contexto y desde este contexto que los primeros marxistas latinoamericanos habrían de pensar o procurarían pensar y ensayar alternativas a la problemática emancipatoria en sus respectivos contextos.

²⁶ *Ibidem.*, p. 242.

²⁷ *Ibidem.*

²⁸ *Ibidem.*, pp. 221-222.

6.2. Del “desembarco” *teleológico* de Marx en América Latina

A juzgar por los registros documentales la recepción del pensamiento de Marx en América Latina operó de manera difuminada y no unitaria. Tal recepción estaría muy en relación al fragmentario carácter de la obra de Marx que circulara en Latinoamérica entrada la segunda mitad del siglo XIX e inicios del XX. Tal circulación estaría además muy determinada por el aderezo interpretativo que junto a aquellos textos vendría incorporado como parte del trabajo de editores, traductores y glosadores militantes. La difusión de las ideas de Marx habría hecho su entrada a partir de la llegada a América Latina de los primeros emigrantes marxistas provenientes de Europa, así como del retorno a Latinoamérica de algunas figuras que habrían estado en contacto con ideas socialistas y/o marxistas en Europa, o en EE.UU., donde unido al impetuoso desarrollo industrial se había también generado un importante movimiento obrero amparado en ideas socialistas y marxistas.²⁹

Tal y como puntualiza Adolfo Sánchez Vázquez, el primer marxismo de América Latina “es el que llega de Europa a través de núcleos de trabajadores europeos inmigrados y trasplantados miméticamente como había sucedido con otras ideologías políticas europeas como la del liberalismo”³⁰. En tal sentido los registros documentales de segunda mitad de siglo XIX hacia inicios del XX, muestran una considerable actividad de difusión tanto a nivel periodístico como en relación a la instrucción, formación, y/o discusión en núcleos obreros y círculos progresistas en los que Marx “desembarcaría” mediado por la acotación de sus difusores que, en algunos casos hallaron serias dificultades para insertarse en los nuevos contextos de América Latina.

De los primeros trabajos de Marx de los que consta referencia que hayan circulado significativamente en Latinoamérica se encuentran *El Manifiesto del partido comunista* que desde 1884 había sido traducido al castellano por Juan Mata Rivera y que sería divulgado desde las páginas del periódico *El socialista* en México con una tirada inicial

²⁹ Múltiples autores que tendrían cierto peso en el impulso de las ideas marxistas en América Latina habrían recibido un importante *input* formativo durante sus vínculos con el movimiento obrero en EE.UU. Es el caso del cubano Carlos Baliño. Quien como es recurrentemente señalado, opera como figura de enlace entre el Partido Revolucionario Cubano, de cierto corte liberal-independentista, fundado junto con José Martí en 1892 y el primer Partido Comunista de Cuba fundado junto a Mella en 1925. Baliño vivió en Cayo Hueso, Tampa, New York y New Orleans entre 1868 ó 1869 hasta 1898. Tanto en EE.UU. como luego de su regreso a Cuba, desarrollaría una intensa labor periodística en sintonía con las ideas socialistas y marxistas que le llevarían a la fundación del PCC junto a Mella. Su figura ilustra la deriva del ideal independentista y su inclusión como parte de la nomenclatura marxista en los inicios de la república en Cuba. Un proceso equivalente de “radicalización” operaría también en otros autores.

³⁰ Adolfo Sánchez Vázquez. *De Marx al marxismo en América Latina*. Editorial Itaca. México. 1999., p. 124.

de diez mil ejemplares en el número 39 del jueves 12 de junio de 1884³¹. Así también el tomo primero de *El capital*, que había tenido una de sus primeras traducciones en lengua castellana en 1898³² a cargo del argentino Juan Bautista Justo y que sería la primera y a la larga la más connotada que en sus inicios circula en América Latina Busto realizó su traducción a partir de “la cuarta edición alemana de *Das Kapital* preparada por Engels” y la misma apareció en sucesivos cuadernillos quincenales entre el 6 de septiembre de 1897 y el 9 de diciembre de 1898 en Madrid. Y se vendió también en Buenos Aires³³.

Otras traducciones parciales previas, realizada entre 1886-1887 por Pablo Correa y Zafrilla y hasta donde se sabe primera hecha en castellano y publicada en Madrid escasamente habría circulado en España³⁴, asfixiada por los conflictos entre fracciones marxistas, socialistas y anarquistas. Aunque la misma probablemente tampoco sería directamente del alemán, sino a criterio de Pedro Ribas sería hecha a partir de la versión francesa de Joseph Roy, aunque con la intención clara de “confundir al lector” al “omitir la carta-prólogo de Marx al editor de La Châtre, seguramente para borrar una huella demasiado evidente de su fuente francesa”³⁵. No se ha podido confirmar que tal versión efectivamente circulara o fuera relevante su probable circulación en América Latina; en cualquier caso, tanto la versión de Justo con sus erratas y carácter parcial, como los sesgos propios de la traducción no directa de Correa y Zafrilla, confirman el carácter fragmentario y la imprecisión inicial del texto de Marx en lengua castellana.

Tanto la traducción de Juan Mata Rivera como la de Juan Bautista Justo, del *Manifiesto del partido comunista* y del tomo primero de *El Capital* respectivamente, tuvieron una notable circulación que iría *increcendo* hacia las primeras décadas del siglo siguiente. A ello se unió la impronta editorial que marcó la Revolución de Octubre y los autores asociados a ella, especialmente algunas obras emblemáticas de Lenin sobre los roles del

³¹ Véase Héctor Díaz Zerméño y Javier Torres Medina. *México del triunfo de la República al Porfiriato*. UNAM. México. 2005., p. 354.

³² En cuanto a la fecha exacta y desde dónde traduce Juan Bautista Justo *El Capital*, no hay total acuerdo, se ha hecho evidente, no obstante, según las referencias documentales que el proyecto de traducir Justo esta obra de Marx nace en 1895 pero que la imagen del argentino traduciendo en ese año desde un hotel de Madrid la obra de Marx es “una construcción literaria inspirada...”. Lo cierto es que la primera edición traducida por Justo, con sus erratas incluidas, es de 1898. Véase Horacio Tarcus. *La biblia del proletariado. Traductores y editores de El Capital en el mundo hispanohablante*. Siglo XXI. Buenos Aires. 2018., p. 23.

³³ Véase Horacio Tarcus. “Vicisitudes de las ediciones de *El Capital* en el mundo hispanoamericano”. *Política e Sociedad. Revista de Sociología Política*. Vol. 17. No. 39. 2018., p. 132.

³⁴ Véase Pedro Ribas. “La primera traducción castellana de «El capital»”. En *Cuadernos Hispanoamericanos*. 420. Junio 1985., pp. 201-205.

³⁵ *Ibidem.*, p. 205.

partido, la vanguardia revolucionaria, o la estrategia *en y para* la revolución. Como parte de la difusión de tales textos y sus semánticas, se configuraría como remanente una especie de promesa teleológica con las “buenas nuevas” de lo que la revolución y el comunismo como sociedad humanamente emancipada, en principio libre de explotación y sin enajenación, habría de ser. En tal sentido Sánchez Vázquez afirma que:

“El marxismo que llega a América Latina y que hacen suyos los partidos socialistas fundados en esta región es el de la versión dominante en la sección más relevante de la Internacional Socialista, el Partido Socialdemócrata Alemán. Este marxismo socialdemócrata lleva a cabo una revisión fundamental —en sentido reformista— de las tesis básicas de Marx. Y con respecto a los países colonizados o dependientes, la Internacional Socialista se apoya en los textos más eurocentristas de Marx y Engels. Con base en ellos ve el destino de estos países sujeto a la lógica implacable de la expansión capitalista que los condena a sacrificarse ante el progreso histórico encarnado en las metrópolis occidentales.”³⁶

En el marco de las perspectivas marxistas que inicialmente fueron difundidas en aquellas décadas iniciales, América Latina y sus múltiples sujetos quedarían encajonados en los esquemas de interpretación desarrollados por Marx, y no al revés. No parece haber existido una voluntad expresa, o al menos no muy clara, de ajustar el método de Marx como tampoco la atribuida teleología derivada de su trabajo, a las problemáticas y particularidades latinoamericanas. Fueron los tiempos del calco y la copia que poco de diferenciado tendría para con sus matrices inicialmente desarrolladas en Europa, de lo cual los autores que formarían el llamado «marxismo fundacional latinoamericano» procurarían desmarcarse.

A criterio de Pablo Guadarrama la recepción de las ideas marxistas en América Latina “contó desde un inicio con premisas muy distintas a las del mundo europeo y norteamericano, por el diferente grado de maduración de las relaciones capitalistas y, por consiguiente, del movimiento obrero”³⁷. Tal apreciación pudiera resultar plausible, no obstante, aun cuando ya en las últimas décadas del siglo XIX resultaran evidentes las diferencias contextuales entre los movimientos obreros de Europa y EE.UU., en comparación con el incipiente desarrollo de la clase obrera en América Latina, no parece haber una diferenciación muy taxonómica entre lo que la propuesta emancipatoria de Marx procuraba para el mundo industrializado, y lo que la prédica teleológica de los primeros marxistas que circularon en América Latina parecen haber procurado para los contextos latinoamericanos. Más bien, más que un ajuste consecuente a los imponderables diferenciadores para con Europa y EE.UU., en esos

³⁶ Adolfo Sánchez Vázquez. *Op. Cit.* 1999., p. 125.

³⁷ Pablo Guadarrama. *Marxismo y antimarxismo en América Latina*. Universidad INCCA de Colombia. Bogotá. 1990., p. 70.

primeros años del cotejo inaugural de Marx en América Latina, no parece haber existido por parte de aquellos primeros exponentes latinoamericanos una consciencia clara de la necesaria consideración de la particularidad latinoamericana y de su posible lugar para con la teleología emancipatoria derivada o atribuida a la obra de Marx. De modo que expresamente no se produce un desmarcaje claro entre la idea de una sociedad futura posible derivada de la crítica de Marx y las posibilidades reales derivadas de la contextualidad latinoamericana, sino que se produce lo que pudiera ser considerado como una especie de “desembarco” epistémico y teleológico de la concepción desarrollada por Marx, muchas veces indistinguida de la Engels, a modo de extensión territorial de su crítica emancipatoria universalista.

Las particularidades del marxismo en América Latina no dependieron simplemente de las influencias llegadas desde Europa, en el marco de lo cual la Revolución de Octubre de 1917 y el surgimiento posterior de la URSS fueron de considerable y constatable impacto. En tal sentido Guadarrama también precisa que:

“Aun cuando estos acontecimientos desempeñaron un importante papel en la fermentación ideológica de algunas de las luchas sociales en esta región fue, ante todo determinante en el desarrollo de las ideas marxistas en esta región, el grado de madurez que alcanzaron las contradicciones entre los países latinoamericanos y las potencias imperialistas, básicamente con los Estados Unidos, así como los conflictos entre las oligarquías nacionales -que llegaron incluso a copiar los métodos fascistas-, las incipientes burguesías nacionales y las masas populares.”³⁸

La propia configuración sociológica de los partidarios iniciales de las ideas de Marx implicaría, entre otros componentes, ciertos marcos de conflicto, tanto interpretativos como de prejuicios marcados por la procedencia de aquellas primeras militancias. Es lo que por ejemplo en el caso argentino señala Otto Vargas al comentar que:

“Los fundadores de la Primera Internacional en Buenos Aires chocaron con los prejuicios existentes contra los obreros extranjeros (llamados “gringos”). A su vez ellos no estuvieron exentos de prejuicios contra los criollos, como se comprueba en la correspondencia de Raymond Wilmart –uno de sus dirigentes, con Marx.”³⁹

La figura de Raymond Wilmart y su testimonio sobre la referida introducción de las ideas socialistas en el contexto argentino resulta particularmente ilustrativa de que el referido “desembarco” teleológico de Marx en aquel nuevo contexto no estaría exento de pronunciados e irregulares salientes que moldearon el arribo de Marx a las arenas intelectuales, académicas y militantes de América Latina. Es la atmósfera que se constata en las cartas de Raymond Wilmart a Karl Marx en cuanto a la recepción de las

³⁸ Véase la fundamentación de tal idea en Pablo Guadarrama González. "Situación actual del marxismo en América Latina", *Cuadernos hispanoamericanos*. Madrid. 2002. Nro. 627., pp. 55-63.

³⁹ Otto Vargas. *El marxismo y la revolución argentina*. Tomo I. Editorial Agora. Buenos Aires. 1987., p. 42.

ideas socialistas en Argentina en aquellos años iniciales. Sobre tal particular comenta Panettieri que, “Muy pronto, el joven Wilmart se desilusionó de su militancia socialista; en cartas enviadas a Marx en 1873 manifestaba que era inviable la expansión del socialismo en un país todavía «bárbaro»”⁴⁰ Si bien por entonces ya en Marx se había estado produciendo cierto giro y matización en su perspectiva a partir de la inclusión de experiencias periféricas como parte de su análisis del desarrollo histórico, tal giro no fue el que predominó en la Primera Internacional Comunista, sino más bien lo contrario.

Tanto el contexto argentino como el mexicano de segunda mitad del siglo XIX, aunque no restrictivo a ellos, serían escenarios prolíferos para la difusión de algunas de aquellas ideas derivadas de la lectura de Marx, con un decurso no exento de cierto carácter tortuoso e irregular. Algunas de las referencias dadas por Horacio Tarcus también relativas a aquellos primeros contactos escenificados en la figura de Wilmart, resultan particularmente ilustrativas de lo tortuoso de aquellos primeros intentos de difundir las ideas de Marx en América Latina.

“Raymond Wilmart, el introductor de *El Capital* en la Argentina, no encuentra lectores para la obra de su maestro en el Buenos Aires de 1873 y, decepcionado ante el escaso eco de la recepción, no tarda en transformarse en un prestigioso abogado de la élite dirigente. / Germán Avé-Lallemant, el naturalista de origen alemán y primer lector local intenso de *El Capital*, hace su lectura de esta obra —que había tomado al capitalismo británico como modelo y cuyo autor esperaba que fuera leída por la clase obrera industrial— desde la periferia de la periferia: la ciudad de San Luis en el año 1888. / Juan B. Justo, que asume el ingente esfuerzo de traducir *El Capital* por vez primera al castellano, toma prudente distancia de la teoría de Marx y del marxismo. / El joven José Ingenieros recorre en una década la parábola que comienza en un “socialismo revolucionario” de tintes románticos y libertarios, y concluye en un socialismo reformista de tintes biologicistas y hasta racistas. / Y Ernesto Quesada, que cuestiona el socialismo pero pretende haber alcanzado una lectura más rigurosa, fidedigna y profunda de Marx que los propios socialistas...”⁴¹

El Marx que llega a América Latina, además, estaría mediado por la configuración orgánica de una serie de instituciones, especialmente partidistas, cuyos fines políticos sería la organización de la clase obrera en función del enfrentamiento a las dinámicas del capital, así como en múltiples casos la organización de la revolución como vía para el socialismo posible, desde una lógica universalista que en principio habría de tributar a un fin emancipatorio pero no necesariamente por ello tal fin sería inicialmente contextualizado. En tal sentido se ha identificado la fundación del Partido Socialista Argentino en 1896 como el nacimiento orgánico del socialismo marxista en

⁴⁰ José Panettieri. “Los Dos Tiempos de Raymond Wilmart. Militancia socialista y desilusión”. *Sociohistórica*. Universidad Nacional de La Plata. 1999, Nro. 6, p. 187.

⁴¹ Horacio Tarcus. “El marxismo en América Latina y la problemática de la recepción transnacional de las ideas”. En *Temas de Nuestra América. Revista de Estudios Latinoamericanos*. Universidad Nacional de Costa Rica. Vol. 29. N.º 54. Año 2013., p. 39.

Latinoamérica, es lo que considera Adolfo Sánchez Vázquez en su análisis⁴², a cuyo hecho seguiría en las décadas subsiguientes la fundación de múltiples instituciones partidistas en todo el continente.

A las derivas fracasadas de la Primera Internacional en América Latina, que habría sido liderada por los propios Marx y Engels, se unen las derivas posteriores de la Segunda y Tercera Internacional. En el caso de la Segunda Internacional extendida a América Latina, se avanzaría en relación a la primera, e incluso la misma nuclearía algunos partidos socialistas latinoamericanos como el argentino, fundado en 1896 o el uruguayo fundado en 1910. La Segunda Internacional, sin embargo, a criterio de Felicity Williams “sí amplió "de manera definitiva" el movimiento mundial de los trabajadores organizados. La Primera Internacional casi no se extendió más allá de Europa occidental”⁴³. No obstante, a efectos interpretativos de América Latina, sus teóricos no trascendieron la interpretación reduccionistamente universalista que aplicara la Internacional anterior. Sus directrices no dejaron de tener un centro referencial, epistémico, ontológico, y teleológico asentado desde los núcleos de Europa.

La Segunda Internacional colapsaría a la vez que irrumpe la impronta de la Internacional Comunista o Tercera Internacional derivada a la Revolución de Octubre. Con lo cual se produce una vuelta de página importante en cuanto a la extensión del marxismo en América Latina y la modulación de sus semánticas e interpretaciones predeterminadas. La impronta editorial de la Revolución de octubre sería determinante, no obstante ello no implicaría todavía un cambio sustancial en cuanto a superar el carácter todavía fragmentario del Marx que es recepcionado en América Latina.

El Marx que llega y circula en América Latina desde bien avanzada la segunda mitad del siglo XIX y primeras décadas del siglo XX, sería el calco derivado de la impronta de la socialdemocracia alemana primero y del ímpetu de la perspectiva matizada por los “revolucionarios rusos” después. Entre unos y otros hay evidente y lógicamente poco espacio para encajar la condición de *nuestra América* como sujeto histórico. El Marx que llega a manos de quienes vendrían a ser los primeros marxistas latinoamericanos sería un Marx fragmentado y arquetípico, reducido a unos pocos textos y matizado por la impronta ideológica e interpretativa de la Primera Internacional Comunista.

⁴² Adolfo Sánchez Vázquez. *Op. Cit.* 1999., p. 125.

⁴³ Felicity Williams. *La Internacional Socialista y América Latina: una visión crítica.* Universidad Autónoma. Metropolitana de Azcapotzalco. México. 1984., p. 56.

De modo que no resulta del todo exacto trazar una línea epistémica directa y clara entre Marx y ciertos autores latinoamericanos de la década de los años veinte y treinta. Tal tránsito estuvo mediado por múltiples confluencias tanto teóricas como experienciales. De hecho, y retomando a Sánchez Vázquez, aquellos textos de Marx “que primeramente circulan en el continente”, desde la década del 80 del siglo XIX, habrían sido leídos “con clave socialdemócrata”, y luego en los años veinte del siglo XX “con la clave leninista de la III Internacional”⁴⁴. O sea, tanto en un tiempo como en el otro, la mediación sería por terceros, o en lo fundamental desde la lectura terciaria. Tampoco en relación al tratamiento de la problemática emancipatoria existen conexiones directas, o al menos no las hemos encontrado, entre los textos en los que Marx expresamente trata o alude a tal problemática y las referencias textuales a las que los primeros marxistas latinoamericanos tuvieron acceso. Tampoco habría sido probablemente imprescindible para que la reformulación latinoamericanizadora del marxismo operase después.

A los efectos del presente análisis lo anterior resulta significativo en tanto objetivamente la precariedad textual con la que se operó en cuanto a los textos de Marx en aquellos primeros años en América Latina, determinó fundamentalmente las referencias que pueden hallarse en los trabajos de los primeros marxistas latinoamericanos. Con lo cual más allá de las sintonías epistémicas claves para con el método crítico desarrollado por Marx, el tratamiento de algunos puntos fundamentales para la configuración de la crítica emancipatoria latinoamericanista desde el marxismo en América Latina integró otros componentes no solo no hallados en Marx sino en algunos casos radicalmente contrapuestos a lo que Marx pudo haber escrito en cuanto a ello, incluso aun cuando tal integración se hiciese desde la invocación epistémica del marxismo.

Resulta absolutamente improbable, por ejemplo, que tanto Mella como Mariátegui conociesen el contenido de los *Manuscritos de economía y filosofía* de 1844, toda vez que estos salieron a la luz por vez primera luego de la muerte de ambos en la edición de MEGA a cargo de David Riazanov en 1932⁴⁵. Tampoco hay evidencia de que Ponce en sus textos marxistas de 1934 y 1935, o en los que escribió hasta poco antes de su muerte en 1938, haya incluido tales manuscritos como referente. Tal dato marca una

⁴⁴ Adolfo Sánchez Vázquez. “El marxismo en América Latina”. *Dialéctica*. Universidad Autónoma de Puebla. Año XIII, No. 19. Julio de 1988., p. 11.

⁴⁵ Otro de los grandes pensadores de este período, Aníbal Ponce, aunque vivió hasta 1938, y aun cuando son varias las referencias y citas que éste realizara de la obra del propio Riazanov, no consta en ninguna de las mismas que la enajenación tal y como Marx la tratase en los referidos *Manuscritos* fuese una matriz que directamente Ponce considerase en la reconfiguración de su minucioso trabajo.

diferenciación en cuanto al lugar que el análisis de Marx sobre la enajenación y sus formas podría haber tenido en las respectivas propuestas emancipatorias de los referidos autores latinoamericanos. Y resulta significativo además, porque es a partir de la publicación de tales manuscritos que se marca un punto de inflexión en los estudios sobre la enajenación en Marx, cuestión muy imbricada con el tratamiento de la problemática emancipatoria en su obra.

La década de los años treinta del siglo XX, en la cual se inscribe fundamentalmente el giro latinoamericanizador del marxismo en América Latina, escenificó la demarcación de contradicciones teóricas en cuanto a los contenidos y a las estrategias para una emancipación posible en claves marxistas. Otto Vargas al referirse al “carácter de la revolución latinoamericana” en el marco de discusión de aquellos años, como parte de la *Primera Conferencia Comunista Latinoamericana* puntualiza que “en la reunión de Buenos Aires de 1929 se encuentran los gérmenes de desviaciones izquierdistas y sectarias posteriores, a partir del análisis incorrecto que allí se hizo sobre la burguesía nacional e, incluso, por parte de algunos delegados (los peruanos particularmente) sobre la pequeña burguesía.”⁴⁶ Más allá de que Vargas emplee el término “incorrecto”, con lo cual da por hecho la existencia de una interpretación que efectivamente habría sido “la correcta”, o sea la suya, su referencia ilustra no otra cosa que aquel marco de conflicto interpretativo que marcaría el desarrollo posterior del pensamiento marxista en América Latina. Si bien es cierto que los núcleos interpretativos de la Internacional Comunista otorgaron mayor espacio al reconocimiento de la condición de sujetos históricos a aquellos que en la concepción hegeliana que filtra ciertos textos claves de Marx y Engels habrían sido “pueblos sin historia”, la posible latinoamericanización de la crítica emancipatoria de Marx no proviene de las directrices de la Internacional Comunista, sino más bien lo contrario.

Estos años iniciales del desarrollo del pensamiento marxista en América Latina encuentran lo que Oscar Terán califica como una «tradición teórica exigua», porque sobre sus posibilidades creativas pesaban una serie de obstáculos no reducibles a lo únicamente epistemológico. Tal carácter exiguo implicaría que tal pensamiento estuviese muy condicionado por un conjunto de circunstancias tanto teóricas como

⁴⁶ Otto Vargas. *El marxismo y la revolución argentina*. Tomo II. Editorial Agora. Buenos Aires. 1999., p. 464.

institucionales que a criterio de Terán “operaron como reglas de producción de su discurso”⁴⁷. Tales circunstancias incluyen en lo fundamental:

“(…) carencia de una tradición intelectual más atendida a las peculiaridades latinoamericanas, por un lado, así como presencia de una organización comunista internacional cuyas definiciones funcionarán como genéricamente orientadoras de una serie de caracterizaciones teóricas para los intelectuales que orgánica o inorgánicamente –como sería el caso de Ponce– se nucleaban en sus zonas de influencia”.⁴⁸

A criterio de Michael Löwy, en el desarrollo del marxismo en América Latina pueden advertirse dos “tentaciones” estrictamente antagónicas y contradictorias, sean estas el eurocentrismo y el excepcionalismo indo-americano. Como parte de lo primero están las propias interpretaciones de Marx y sus fundamentalistas epígonos tanto en los planos de la militancia como en los planos del pensamiento teórico.

Por marxismo eurocéntrico en América Latina puede entenderse lo que el propio Löwy define como el intento imitado de “transplantar mecánicamente hacia América Latina los modelos de desarrollo socioeconómico que explican la evolución histórica de la Europa a lo largo del siglo XIX”⁴⁹. Como parte de la extensión de tal perspectiva “toda la especificidad de América Latina fue implícitamente negada, y el continente concebido como una especie de Europa tropical, con su desarrollo retardado de un siglo, y bajo el dominio del imperio norteamericano.”⁵⁰ Como parte de tal eurocentrismo pueden ser entendidas las muy fieles aplicaciones del esquema teleológico derivado de la crítica de Marx, así como también las tendencias interpretativas marcadas por la manualística soviética, o incluso por el llamado marxismo occidental que habría pretendido desmarcarse, aunque mirando el mundo desde Europa, de tal manualística.

El excepcionalismo indo-americano por su parte, tendería a “absolutizar la especificidad de América Latina y de su cultura, historia o estructura social”, lo cual llevado a sus últimas consecuencias acabaría “por poner en cuestión el propio marxismo como teoría exclusivamente europea”, así apunta Löwy e identifica arquetípicamente la figura de Haya de la Torre, para quien el “espacio-tiempo” indo-americano sería “gobernado por sus propias leyes” y sería profundamente diferente del “espacio-tiempo” europeo analizado por Marx, por lo cual exigiría “una nueva teoría que niegue y trascienda el

⁴⁷ Oscar Terán. *Aníbal Ponce: ¿El marxismo sin nación?* Ediciones del pasado y del presente. Siglo XXI Editores, S.A. México, D.F. 1983., p. 7.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ Michael Löwy. *El Marxismo en América Latina: antología, desde 1909 hasta nuestros días*. Chile. LOM Ediciones. 2007., pp. 10-11.

⁵⁰ *Ibidem*., p. 11.

marxismo”⁵¹. Tal tendencia excepcionalista no obstante, consideramos que no es exclusiva de lo indo-americano, y que en múltiples círculos académicos en Latinoamérica hoy, sin que amerite en este caso su ejemplificación, se peca de cierto excepcionalismo latinoamericanista o de lo que también pudiera ser referido como *latinoamericanocentrismo*. Ni lo uno ni lo otro constituyen interpretaciones consecuentes con la complejidad constitutiva de la historia del pensamiento latinoamericano. Entre los extremos de ambas tendencias radica la posibilidad de distinguir el desarrollo de la “aplicación creativa del marxismo a la realidad latinoamericana”, lo cual también a criterio de Löwy significaría la superación en el sentido de la *Aufhebung* hegeliana “del dilema entre un particularismo hipostasiado y una dogmatismo universalista”, precisamente “gracias a la unidad concreta entre los específicos y el universal”⁵².

El desarrollo del marxismo en América Latina no ha tenido un desarrollo orgánico ni sistémico en el conjunto de los múltiples autores que han asumido el método dialéctico materialista como parte de su matriz de análisis. Tampoco en sus periodos iniciales, incluido lo que puede ser definido como «marxismo fundacional latinoamericano» se advierte homogeneidad o unicidad en el conjunto de los autores que lo integran. Es lo que Terán advierte al cuestionarse “hasta qué punto eso que llamamos “*el marxismo latinoamericano*” aparece más como una construcción retrospectiva que como un suelo de reflexión común para sus reales protagonistas”. Y en efecto, tanto las circunstancias como el desarrollo teórico de cada uno de sus integrantes, aun cuando tuvo componentes comunes, discurrió por senderos sensiblemente diferenciados en algunos casos, o tal y como Terán continua afirmando, “recorrieron una serie de caminos heteróclitos y no un sendero de coincidencias que sus propias realidades nacionales —no menos heterogéneas— tenían en virtud de negarles”⁵³.

A criterio de Gabriel Vargas Lozano la dispersión de los textos en los que se da cuenta sobre la recepción del marxismo en América Latina⁵⁴ dificulta el establecimiento de líneas generales en dicha recepción, aunque habría coincidencia en señalar la tardía traducción y circulación en América Latina de las obras principales de Marx y Engels, así como en mencionar como creadores originales y figuras importantes las del peruano

⁵¹ *Ibidem.*, p. 10.

⁵² Michael Löwy. *Op. Cit.* p. 12.

⁵³ Oscar Terán. *Op. Cit.*, p. 9.

⁵⁴ Véase Gabriel Vargas Lozano. *Intervenciones filosóficas: ¿Qué hacer con la filosofía en América Latina?* UAEM. Toluca. 2007., p. 161.

José Carlos Mariátegui (1894-1930) y el argentino Aníbal Ponce (1898-1938), a lo que habría que agregar en estos años iniciales entre otros, la del cubano Julio Antonio Mella (1903-1929), así como la del mexicano también contemporáneo con ellos, Vicente Lombardo Toledano (1894-1968) quien sería ya un referente desde la década de los años treinta, e incluso Mella lo incluiría como parte de su crítica, pero a diferencia de los tres autores anteriores presenciara los decursos posteriores del marxismo y del movimiento revolucionario en América Latina, y dispondría de un referente temporal más extendido que el del corto periodo que vivieron Mella, Mariátegui y Ponce. En cualquier caso, especialmente en tales tres autores se advierte ya un giro epistémico, ontológico y teleo-emancipatorio que integraría entre otras fuentes la matriz crítica desarrollada por Marx.

6.3. ¿“Latinoamericanización” de la crítica emancipatoria de Marx?

La primera cuestión a resolver en cuanto a la “latinoamericanización” de la crítica emancipatoria de Marx es determinar a partir de qué momento y en qué autores en América Latina se advierte tal giro latinoamericanizador del marxismo. Hay suficientes evidencias halladas en la propia obra de los autores latinoamericanos que aquí serán analizados, que permiten afirmar que efectivamente tal giro se produce en la segunda mitad de los años veinte del siglo veinte, y que tres de los autores más significativos dentro de tal contexto en relación a cada una de sus propuestas tal y como recién se ha dicho, son en lo fundamental aunque no restringido a ellos, las figuras de Aníbal Ponce, Julio Antonio Mella y José Carlos Mariátegui.

La segunda cuestión a resolver en cuanto a la referida “latinoamericanización” de la crítica emancipatoria de Marx, está dada en advertir a partir de la argumentación de cada uno de tales autores cuáles componentes son comunes en el análisis a cada uno de ellos, y cuáles obedecen a una perspectiva diferenciada de sello propio en cada caso. En cuanto a esto último el primer componente a tener en cuenta es el lugar que el método matriz que opera como base asumida para el análisis crítico en cada uno de estos autores. Daniel Bell, aunque para un contexto muy distante al latinoamericano, advierte que en sentido general una de las características esenciales del desarrollo del marxismo en aquellos años: “*The intellectual issue for Marxists in the thirties was the validity of historical materialism*”⁵⁵. Y he aquí precisamente el punto de conexión epistémica

⁵⁵ Daniel Bell. *Op. Cit.*, p. 132.

fundamental entre unos autores y otros en este período, unido a la manifiesta «voluntad de marxismo» referida por Oscar Terán, o sea que el marxismo se convierte en una herramienta conscientemente asumida no solo para interpretar desde sus posibilidades epistémicas la praxis sino para incidir sobre ella. Tal conexión radicaría precisamente en la adopción del método dialéctico materialista como fundamento epistémico, no en su aplicación esquemática a imagen de cómo Marx mismo podría haberlo aplicado, o tal y como en el referido contexto aludido por Bell podría haberse estado aplicando, sino en su reajuste contextualizado a las necesidades y contingencias de lo latinoamericano.

Lo que se produce entonces es una reconfiguración contextualizada del método crítico de Marx, y como parte de tal reconfiguración resultaría determinante la articulación de otras fuentes provenientes de disímiles referentes epistémicos, así como del propio referente emancipatorio decimonónico latinoamericano. En tal sentido consideramos necesario realizar dos puntualizaciones. La primera es que en el pensamiento latinoamericano previo a las primeras décadas del siglo veinte, la emancipación como idea y como aspiración práctica ocupaba ya un relevante espacio ajustado a contextos y circunstancias muy concretas, en las cuales la liberación del colonialismo primero y la problemática del buen gobierno durante las repúblicas después, marcan los ritmos del pensamiento y la práctica de más de una agitada centuria previa a la incursión del marxismo en América Latina. Y la segunda es que aun cuando la emancipación en tal referente decimonónico se da fundamentalmente en términos políticos y económicos, también operó en el plano ontológico al pensar y definir el sujeto de la emancipación como parte de una problemática que trasciende lo abstracto y que se ha de resolver en la práctica. No eran, tal y como más adelante especificaremos según corresponda, fuentes socialistas ni marxistas, pero tributarían de modo significativo desde lo latinoamericano en la reconfiguración de la respuesta teórica y la iniciativa práctica incluyente de la crítica emancipatoria de Marx.

La emancipación como problemática ontológica en el pensamiento decimonónico latinoamericano adopta figuras o expresiones distintas, y barre un amplio espectro de autores y posiciones teóricas, algunas de ellas francamente contrapuestas, pero que codifican en una aspiración equivalente. La susceptibilidad de mejora progresiva del hombre y la idea de progreso indefinido como camino hacia "la dicha del género humano" en el venezolano Andrés Bello (1781-1865), la apelación al universo del *civilizado* en contraposición al *bárbaro* en el argentino Domingo Faustino Sarmiento

(1811-1888), o el *Homagno* como categoría en el cubano José Martí (1853-1895), son evidencia de ello. Así como también encuentran un registro relevante en los trabajos de Esteban Echeverría (1805-1851), Juan Bautista Alberdi (1810-1884), Francisco Bilbao (1823-1865) o José Enrique Rodó (1871-1917), en quienes se encuentran otros rótulos que a fin de cuentas codifican para con la urgencia de la «emancipación» *en y/o desde* América Latina. Ninguno de ellos estuvo en línea epistémica con Marx pero tributaron a la reconfiguración de la episteme asumida por los marxistas latinoamericanos desde las primeras décadas del siglo XX.

El tercero de los componentes determinantes en el referido giro latinoamericanizador del marxismo en América Latina en estos años es lo que Luis Vitale refiere como la “Emergencia del pensamiento nacional antiimperialista”⁵⁶ en las primeras décadas del siglo XX en América Latina. Tal componente comprendió la identificación del acelerado desarrollo de EE.UU., como un riesgo mayor para la emancipación social, a partir de lo cual se marca una importante diferenciación para con la consideración y el lugar que los EE.UU., como significante tuvo a lo largo de la obra de Marx.

Leopoldo Zea en su análisis de la visión que Marx tuvo de América Latina toma como punto de partida el criterio de Ernesto Guevara publicado en *Verde Olivo* el 8 de octubre de 1960 cuando este afirma que:

“A Marx, como pensador, como investigador de las doctrinas sociales y del sistema capitalista que le tocó vivir, pueden, evidentemente, objetársele ciertas incorrecciones. Nosotros, los latinoamericanos, podemos, por ejemplo, no estar de acuerdo con sus interpretación de Bolívar o con el análisis que hicieron Engels y él de los mexicanos, dando por sentadas incluso ciertas teorías de las razas o las nacionalidades inadmisibles hoy.”⁵⁷

En cuanto a tal referencia y a propósito del bicentenario del nacimiento de Simón Bolívar, Leopoldo Zea señala que múltiples marxistas latinoamericanos volvieron sobre este insoslayable punto de la crítica, situándose en una tesitura marcada por lo que considera un problema que parece de lealtades: “Lealtad como latinoamericano a la obra y trascendencia de Bolívar y, como marxista a la doctrina revolucionaria” de Marx⁵⁸.

⁵⁶ Dentro del conjunto de autores que tributan a tal emergencia, se hallan, precisamnte y de modo relevante, los tres autores que nos ocupan en la segunda parte de esta tesis. Véase Luis Vitale Cometa; Claudia Videla Sotomayor. “El imperialismo en lo cultural: Desde la Formación del pensamiento nacionalista hasta los pensadores marxistas latinoamericanos, 1900-1950”. En Robert Austin (Editor) *Imperialismo Cultural. Historiografía y praxis*. Serie Historia y cultura de nuestra América. Tomo 1. Centro de Estudios y Capacitación Técnico Pedagógica. Santiago de Chile. 2006., pp.208-248.

⁵⁷ Véase Ernesto Guevara. “Notas para el estudio de la ideología de la Revolución Cubana”. En *Obra revolucionaria*. Editorial Era. México. 1969., p. 508.

⁵⁸ Leopoldo Zea. “Visión de Marx sobre América Latina”. *Nueva Sociedad*. No. 66. Mayo-Junio 1983., p. 59.

La latinoamericanización epistémica de la crítica emancipatoria de Marx se perfila como reconfiguración ontológica en tanto, a partir del análisis de las particularidades del desarrollo histórico de los diversos contextos latinoamericanos, América Latina es tratada en su condición de sujeto histórico colectivo. Como parte de ello se hicieron visibles a la luz del materialismo dialéctico múltiples componentes socioclasistas en América Latina hasta entonces soslayados y/o directamente invisibilizados o excluidos, reconociendo en ellos la capacidad histórica de ser sujetos activos de su propia emancipación en un marco contextual complejo. En los capítulos siguientes presentaremos en detalle las particularidades del tratamiento de la problemática emancipatoria en las respectivas propuestas de los autores más significativos dentro de lo que hemos definido como marxismo fundacional latinoamericano.

Capítulo VII

ANÍBAL PONCE: EXAMEN DE CONCIENCIA Y HUMANISMO PROLETARIO

«¿Cómo construir el “hombre libre” en esta sociedad actual que solo piensa en la guerra como solución de su crisis (...)? La “nueva universidad” a la que todos aspiramos, el “hombre libre” cuya existencia queremos hacer una realidad sobre la tierra, exigen como condición primera la transformación radical de esa sociedad sin alma.»

Aníbal Ponce. “Condiciones para la universidad libre”. 1935.

«Aníbal Ponce (...), veía en la transformación social —madre de todos los criterios—, el cambio del enjuiciamiento. Su saber marxista denunciaba en cada instante una realidad que debía influirlo con sus datos y a la que debía ofrecer, con ancho entendimiento y rigor científico, una interpretación (...)»

Juan Marinello. “Ocho notas sobre Aníbal Ponce”. 1961.

7.1. Renovación y contextualidad histórica en Aníbal Ponce

7.1.1. Del positivismo en clave liberal a la dialéctica materialista como asunción

Aníbal Norberto Ponce (1898, provincia de Buenos Aires–1938, Ciudad de México) constituye una de las figuras más connotadas y con una amplia obra escrita a partir de la cual se advierte una clara apuesta por reajustar y sistematizar la aplicación del materialismo dialéctico al análisis de su tiempo. Su tránsito inicial desde una perspectiva claramente positivista y liberal hacia una asunción expresa del materialismo dialéctico puede ser considerada no solo inédita hasta entonces en Argentina sino marcadamente renovadora en el conjunto de toda América Latina. Es conocido que desde una formación inicial enmarcada en los campos de la medicina primero y de la psicología después, ámbito este último en el que posee una obra de consideración por su extensión y sistematicidad, derivaría hacia una perspectiva que prestaría mayor atención a las cuestiones educativas, considerando para ello no únicamente los factores psicológicos propios del desarrollo filogenético sino los componentes socio-económicos y filosófico-políticos a lo largo de la historia como expresión del desarrollo de la dominación de clase desde tiempos ancestrales hasta la contemporaneidad de su momento histórico, incluyendo incluso posibles presunciones para tiempos futuros. Es también un autor cuya obra, más allá de que pueda resultar controversial o no, en el conjunto de toda ella aporta una perspectiva que implica renovación de la recepción y/o aplicación del materialismo dialéctico en América Latina.

A juzgar por los textos publicados por Aníbal Ponce es hacia la década de 1930 cuando se advierte una progresión desde un claro positivismo con fuertes imbricaciones liberales, hacia una concepción de tipo marxista que va progresivamente ganando en sintonía con el método dialéctico materialista, yendo del cientificismo heredado de José Ingenieros “al marxismo plena y abiertamente asumido”⁵⁹. En cuanto a tal progresión Héctor Agosti apunta que aquellos años anteriores pudieran ser caracterizados por una especie de andar poco menos que “a tientas en la metodología general del materialismo dialéctico”⁶⁰.

En función de las temáticas tratadas y de la perspectiva desde la cual Ponce desarrolla su trabajo, pueden distinguirse tal y como señala Oscar Terán, al menos tres momentos o etapas en la obra de Ponce. Una primera “cuyo espacio teórico está ocupado por categorías provenientes del liberalismo positivista de la “generación del 80” argentino”, el cual “abarca desde los escritos más juveniles hasta 1927 con *La vejez de Sarmiento*. Un segundo momento o etapa “donde se percibe el desplazamiento hacia nociones de corte marxista, así como la adopción de posiciones político-intelectuales socialistas; incluye los años 1928-1932”, el cual se extiende “desde *Examen de consciencia* hasta *Sarmiento, constructor de la nueva Argentina*. Y una tercera etapa “de asunción expresa y sistemática del marxismo”, la cual “cubre desde 1933 (con el *Elogio del Manifiesto Comunista*) hasta el final de su vida en 1938.”⁶¹

En efecto, el inicio de la década de 1930 implica para Ponce una importante “escisión” a la vez que incorporación de un nuevo registro epistémico y teórico-práctico. En palabras de Agosti implica “la separación entre el liberalismo de los bienamados arquetipos” de los años ochenta desde los cuales el propio Ponce se había formado, y “el marxismo que introduce la noción concreta de lucha de clases en la valoración histórica”⁶² al que progresivamente se acogería. Es lo que en línea con tal giro y en evidente sintonía con la adopción de la dialéctica materialista apunta Juan Marinello al afirmar que:

“Leer a Aníbal Ponce es recibir una doble lección: de una parte, la utilidad y el deleite de una reflexión sabia y penetradora, ofrecida en términos singulares, y de la otra, el espectáculo, nada frecuente, de una tránsito ideológico mantenido y ascendente, que viene a situarlo en los orientadores latinoamericanos de mensaje más esclarecedor y actual.”⁶³

⁵⁹ Aníbal Ponce. *Obras Completas*. Editorial Cartago, Buenos Aires, 1974. Tomo I., p. 97.

⁶⁰ *Ibidem.*, p. 70.

⁶¹ Oscar Terán. *Op. Cit.*, p. 10. En la cita se han sustituido las comillas por la cursiva.

⁶² Héctor P. Agosti. “Aníbal Ponce. Introducción. Memoria y presencia”. En Aníbal Ponce. *Obras Completas*. Tomo I. Editorial Cartago, Buenos Aires, 1974., p. 14.

⁶³ Aníbal Ponce. *Obras*. Casa de Las Américas. La Habana. 1975., p. 9.

Ponce evoluciona desde una postura inicial próxima a un liberalismo de orientación más bien clásica a un pensamiento determinado por la lógica del materialismo dialéctico, o lo que Terán identifica sin mayor dificultad como el período de filiación propiamente marxista entre 1928 y 1932 y que alcanza su máxima expresión poco antes de su muerte en 1938. De esta última etapa destacan obras claves de marcada proyección marxista como lo fueron *Educación y lucha de clases* (1934) y *Humanismo burgués y humanismo proletario* (1935).

Muy a pesar de la referida progresión, en la propia obra de Ponce se hallan elementos que permiten afirmar que Ponce mismo nunca dejó de identificarse como heredero y parte de la tradición liberal en Argentina. Así puede confirmarse en la carta al ministro Jorge de la Torre, fechada el día 8 de noviembre de 1936 con motivo de haber sido cesado de sus funciones como profesor e injuriado por la alta dirección ministerial por “intromisiones extrañas y antipatrióticas en la alta cátedra de la enseñanza”, precisamente por su proyección marxista de entonces. En la referida carta Ponce afirma: “Por mis ascendientes, mi educación y mi cultura, me siento enraizado con orgullo en la tradición liberal de mi tierra nativa.”⁶⁴ Reivindica con ello su herencia formativa de la cual formaban parte Alberdi, Sarmiento e Ingenieros, autores sobre los cuales el propio Ponce escribió en detalle. Tal reivindicación, no obstante, no contradice la adopción que hizo de la dialéctica materialista, pues Ponce integra esta última a sus referentes previos. La progresión hacia la dialéctica materialista, además de ser evidente en sus textos, implica constatablemente un cambio en su perspectiva emancipatoria y en el *telos* que asocia a ello, aun cuando los fundamentos antropológicos y psicológicos de su análisis se hallan en su obra previa.

Analizar la problemática de la emancipación humana en Aníbal Ponce necesariamente implica centrarse en unas obras específicas escritas en el periodo comprendido entre 1928 cuando escribe “Examen de consciencia”, y 1938 cuando escribe “Fundamentos filosóficos del socialismo” muy poco antes de su muerte en México. Resulta además necesario considerar algunos argumentos desarrollados en su obra previa de temática fundamentalmente psicológica en la que sistematiza su concepción antropológica que sedimenta su obra posterior.

⁶⁴ Oscar Terán. *Op. Cit.*, p. 235.

7.1.2. Problemática emancipatoria en el Ponce marxista y sus referentes previos

Si bien Marx cuando escribe *Sobre la cuestión judía* expresamente trata la problemática emancipatoria, Ponce efectivamente hace valer este texto de Marx como una obra de referencia, pero sin hacer mención a tal problemática. Ponce cita *Sobre la cuestión judía* en varias ocasiones, pero en ninguna de ellas lo hace en relación a las diferencias o al tratamiento detallado que Marx hizo de la emancipación humana y la emancipación política, sino que lo emplea citando por ejemplo que la igualdad ante la ley “fue uno de los más hábiles hallazgos de la burguesía”⁶⁵. Sin embargo, cuando Ponce trata la particularidad del modo de producción capitalista en América Latina, sus fundamentos y relación desde lo colonial, así como la insuficiencia de la emancipación política alcanzada con las repúblicas, lo hace desde una tesitura similar a la que Marx emplea en *Sobre la cuestión judía* cuando habla de las diferencias entre emancipación política y emancipación humana, considerando la primera como una forma parcial, incompleta o ilusoria y limitante de la segunda. Los referentes dados por Ponce en el análisis de tal cuestión, no obstante, tal y como especificaremos, operan desde otras fuentes.

En términos referenciales en lo que a Marx respecta, Ponce opera fundamentalmente sobre la base de algunos pocos textos juveniles de Marx, además del tomo primero de *El Capital* en su versión castellana inicial a cargo de Juan B. Justo, cuestión entendible toda vez que fueron las obras que mayor circulación tuvieron en Latinoamérica hacia inicios y mediados de los años treinta. Así por ejemplo, en cuanto a la «representación social» Ponce se remite a la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (1843), al considerar que para que una clase pueda asumir la representación de la sociedad, es preciso que todos los vicios de la sociedad estén concentrados en otra clase, “que una clase determinada se la clase del escándalo público, la personificación del obstáculo general, la encarnación de un crimen notorio para todos, de modo tal que al emanciparlos de esa clase se realice la emancipación de todos”⁶⁶. En cuanto a la versión del tomo primero de *El Capital* en la traducción de Juan B. Justo⁶⁷ Ponce se remite a ella pero tampoco lo hace para fundamentar o articular en función de ello una propuesta emancipatoria en concreto, sino en términos puntuales como parte de su crítica al modo de producción capitalista.

⁶⁵ Aníbal Ponce. *Obras*. Casa de Las Américas. *Op. Cit.*, p. 175. La cita de Marx según la refiere Ponce es de: “La question juive” en *Oeuvres philosophiques*, París, ed Costes, t. I.

⁶⁶ La cita Ponce la toma de Marx: *Oeuvres philosophiques*, t.1, p. 102.

⁶⁷ Se remite puntualmente pe. a la p. 253 de la mencionada traducción editada en Buenos Aires en 1918.

Para el tratamiento de la problemática emancipatoria en clave marxista en Ponce resultan medulares fundamentalmente un conjunto de obras escritas en sus dos últimas etapas, la primera de ellas es la selección de textos incluidos bajo el rótulo de *El viento en el mundo* que incluye materiales de conferencias impartidas en 1928, 1930, 1932 y 1933 respectivamente, y otras dos importantes obras ya mencionadas como *Educación y lucha de clases* (1934), y *Humanismo burgués y humanismo proletario* (1935). No obstante, si bien es cierto que en clave marxista serían estos los textos básicos, es preciso puntualizar que en función de clarificar algunas de las nociones y usos que hace Ponce resulta oportuno recurrir a algunos otros textos suyos previos de factura psicológica y de proyección fundamentalmente positivista, constatándose tal y como afirma Marinello que “No queda claro el conocimiento de Aníbal Ponce sin la lectura de sus estudios de sicología”⁶⁸.

Muy a pesar de la relevancia de Aníbal Ponce para el desarrollo del marxismo en América Latina, dentro de la dimensión filosófica de su pensamiento la problemática de la emancipación humana pareciera haber pasado poco más que inadvertida por buena parte de los estudios sobre su obra, tanto desde los estudios históricos como desde la propia crítica marxista. Parcialmente han sido referenciados algunos elementos que Ponce aporta en varias de sus obras previas, pero no existe hasta la fecha un análisis del conjunto de la obra de Ponce con relación a la problemática de la emancipación humana, y mucho menos existe una valoración integral de su aporte en cuanto a ello no solo desde su producción como marxista sino desde la integración de su obra anterior en la que ya había sistematizado su concepción tanto filogenética como ontogenética de la condición humana.

Tal y como apunta Nicolás García, “los diferentes ángulos con los cuales se ha tratado la obra de Ponce, le han dado poca importancia a sus trabajos psicológicos; el hincapié puesto en su pensamiento político ha eclipsado esa zona de su producción”⁶⁹, y como referencia de ello menciona los textos de Marinello (1958), Troise (1969), Terán (1983) o Kohan (2000)⁷⁰. A estos últimos cabe agregar los trabajos de Vargas Lozano (1989),

⁶⁸ Aníbal Ponce. *Obras*. Casa de Las Américas. *Op. Cit.*, p. 12. Marinello, sin embargo, no hace valer el contenido de tales textos.

⁶⁹ Luciano Nicolás García. “La obra psicológica de Aníbal Ponce”. En *Anuario de Investigaciones*. Facultad de Psicología. Secretaría de Investigaciones. UBA. Volumen XVI. 2009., p. 174.

⁷⁰ *Ibidem*.

Arpini y Olalla (2006), Llorente (2013), Wanschelbaum (2015)⁷¹ o Borón (2017)⁷², quienes si bien se centran en la perspectiva marxista de Ponce sin tener por objetivo la obra psicológica previa de Ponce, esta no deja de quedar eclipsada por la referencias a los textos de factura dialéctico materialista. Es un proceder que, salvo contadas excepciones que procuran solventarlo como en el caso de Shabel (2018)⁷³, en los análisis de la obra marxista de Ponce resultan prácticamente inexistentes las referencias a sus obras previas de proyección psicológica o de factura declaradamente positivista.

Así, consideramos que siempre que sea oportuno para la comprensión de la perspectiva marxista de Ponce, se ha de retomar el curso de su análisis sobre la condición humana desarrollado a lo largo de su obra previa, sobre todo *Gramática de los sentimientos* (que incluye algunos de sus trabajos más relevantes desde 1925 y que se editó en 1929), sus *Estudios de Psicología*, (que incluye trabajos entre 1921 y 1936, además de “Fundamentos filosóficos del socialismo” de 1937). Así como otros textos de importancia medular que por regla general han sido ignorados en los estudios del pensamiento marxista de Ponce, por ejemplo *Problemas de psicología infantil* (de 1930, editado en 1931), *Ambición y angustia de los adolescentes* (de 1931, editado en 1936), así como *Diario íntimo de una adolescente* (1933, editado en 1938). De hecho, la edición de algunas de las mencionadas obras coincidió en el tiempo con la redacción de *Educación y lucha de clases* (1934) y *Humanismo burgués y humanismo proletario* (1935). A todo ello además, se suman otras tres obras en las que se hallan elementos de contraste que permiten considerar la distancia teórica de un primer Ponce liberal y más próximo al positivismo, con un Ponce marxista aunque casi igualmente positivista. Tales obras son *Para una historia de Ingenieros* (1925-1926), *La vejez de Sarmiento* (1927), y *Sarmiento constructor de la nueva Argentina* (1932). Estas últimas, que fueron las primeras, tributan más a un delineado de las filiaciones y/o apegos intelectuales del joven Ponce, y aunque aportan poco al *telos* de su perspectiva emancipatoria marxista, en ellas se hallan algunas respuestas claves al porqué de su curso teórico posterior. Dentro de los puntos relevantes para su concepción emancipatoria latinoamericanista se evidencian por ejemplo, el desmarcarse de

⁷¹ Véase Cinthia Wanschelbaum. “Educación y lucha de clases”. En *Perfiles educativos*. IISUE-UNAM. Vol. XXXVII. Núm. 149, 2015., pp. 219-228.

⁷² Atilio Borón. “Prefacio a la primera edición”. En Alexia Massholder (Coord.). *Anibal Ponce. Humanismo y revolución*. Editorial Cuadernos de Sofía. Buenos Aires. 2018., pp. V-VI

⁷³ Paula Shabel, “Aulavereda. Una praxis ponciana en la educación en la infancia”. En Alexia Massholder *Op. Cit.*, pp. 62-74.

Sarmiento y la idea de este en cuanto a los EE.UU., como emergencia modélica, y asumir como contraste y contraposición a ello la necesidad antiimperialista como necesidad emancipatoria en América Latina. Así como también la apuesta por el diseño de un proyecto social a gran escala desmarcado del positivismo de José Ingenieros y contraponer a este último una especie de constructivismo social modelado a partir de la experiencia histórica fundamentada en la crítica dialéctico materialista.

Muy a pesar de que *Educación y lucha de clases* (1934) es por excelencia la obra recurrentemente referida al momento de tratar tanto las cuestiones educativas como la posible perspectiva teleológica de la emancipación en el Ponce marxista; en ella, sin embargo, no se encuentra respuesta a un número importante de cuestiones sin las cuales la perspectiva marxista ponceana y su *telos* emancipatorio quedaría desprovista de un importante sustrato epistémico y categorial. Tanto los textos incluidos en *La Gramática de los sentimientos* (1929), *Problemas de Psicología Infantil* (1931), así como sus múltiples *Estudios de Psicología*⁷⁴ que abarcan casi dos décadas de trabajo previo entre 1921 y 1937, resultan fundamentales para el análisis de la perspectiva emancipatoria de factura marxista que llegó a desarrollar Aníbal Ponce. Algunos de tales textos resultan particularmente significativos como es el caso de “Introducción a la psicología de la persona” (1932)⁷⁵, donde Ponce vierte un extenso y sistematizado producto investigativo que fundamenta no solo su perspectiva sobre lo psicológico sino que incluye otros múltiples condicionantes no restringidos a la dimensión epistémica de la Psicología y que fundamentan su perspectiva crítica también desde lo filosófico y lo antropológico sobre la condición humana.

7.2. Condición humana y matriz epistémica para la emancipación en Ponce

7.2.1. Ser social, ontogénesis y sentido universal de lo humano

Tanto en *Gramática de los Sentimientos* (1929), como en sus múltiples trabajos de contenido psicológico, Ponce realiza un detallado análisis de la evolución humana en términos del desarrollo de la persona desde sus primeras etapas de la vida, prestando especial atención a la configuración de los diferentes procesos implicados en el desarrollo de la personalidad. Tal y como puede advertirse en “Introducción a la

⁷⁴ Con el referido título Clara Ponce, hermana del pensador argentino, agruparía textos diversos, precisamente de contenido psicológico, y que aparecerían editados en OC. Tomo II., pp. 79-391.

⁷⁵ En *Aníbal Ponce. OC. Tomo II.*, pp. 335-357.

psicología de la persona”⁷⁶, Ponce asume que desde un primer momento el «principio de unidad funcional» es un principio rector de la vida humana, y no pueden existir, más que “reacciones de conjunto”⁷⁷. En tal sentido precisa que:

“El concepto de la unidad funcional, que tuvo en Hipócrates su primer expositor —*consensus unus, conspiratio una*— ha experimentado en la historia de las ciencias biológicas una marcha en *zigzag*, con avances y retrocesos. Ciertamente es que el estudio más elemental de los seres vivos muestra que no es posible la vida sin una absoluta solidaridad entre los órganos. Pero no es menos cierto también que en cuanto se inicia un estudio más preciso, la necesidad del mismo análisis predispone a olvidar un poco esa unidad del conjunto, y a sobrevalorar, por consiguiente, la particular función de cada órgano.”⁷⁸

Si bien Ponce lo refiere expresamente para los ámbitos de la fisiología y la psicología, no lo restringe a éstos, pues su concepción en términos deontológicos y teleológicos opera también sobre la base de tal principio como condicionante de la dimensión social de la persona. En primer lugar el ser humano está determinado por la metafísica de su corporeidad, lo cual no es una abstracción sino un determinante material de la existencia, una determinación compleja regida por multiplicidad de factores que han intervenido en su desarrollo como especie. Es una materialidad que, más allá de sus sintonías en este respecto, Ponce la enfoca en esta etapa de su obra fundamentalmente desde el positivismo y no desde el materialismo dialéctico. Es una materialidad condicionante aceptada tanto por el positivismo psicológico como por lo que después sería en psicología la escuela histórico-cultural desarrollada desde una integración marxista, de la que Ponce no forma parte pero de la que es contemporáneo y con cuya perspectiva Ponce habría estado en sintonía argumental. La metafísica condicionante del funcionamiento psicológico humano en Ponce no depende del enfoque, sino que es asumida como fundamento incuestionable de la naturaleza material del funcionamiento humano. El fundamento biológico de la vida es condición *sine qua non* de la persona:

“Sistema nervioso, sistema endocrino, sistema retículo-endotelial: he ahí el poderoso mecanismo que asegura a los seres vivos una unidad funcional tanto más apretada cuanto más alto sea el sitio de la escala zoológica que ocupan. Por ello el cuerpo se comporta como un solo órgano y la vida como una sola función.”⁷⁹

El ser humano en lo más alto de la escala zoológica estaría determinado por la mayor de las complejidades funcionales. El *sistema nervioso* está en la base de tal fundamento como «aparato integrador», así como las múltiples funciones orgánicas integradas a modo de sistema, sin lo cual cualquier abstracción sobre la persona carecería de sentido concreto. Tales fundamentos según reconoce Ponce, llevarían a la fisiología al gran

⁷⁶ *Ibidem.*

⁷⁷ *Ibidem.*, p. 338.

⁷⁸ *Ibidem.*, p. 335.

⁷⁹ *Ibidem.*, p. 336.

camino desde hacía tanto tiempo abandonado, un camino en el que no sería la mera estructura orgánica, sino la integración de funciones la que determinaría la propia concepción científica sobre la persona como ser vivo. Para Ponce, no obstante, también carecería de sentido perfilar la complejidad de lo humano sobredimensionando la singularidad de algunos de sus condicionantes específicos, pues Ponce considera que el único modo en que pudiera asumirse por separado una función y otra, sería exclusivamente por una cuestión metodológica para su estudio⁸⁰.

Ponce considera que, aunque fundamental, el principio de unidad funcional “necesita ser complementado por otro que lo acerque aún más a lo concreto”, y que posibilite comprender la condición humana a partir del estudio particularizado de la persona:

“Porque con afirmar que el organismo, por un lado, y las funciones psíquicas por el otro, presentan unidad, daríamos a entender al mismo tiempo que todos los hombres son idénticos entre sí como cristales; es decir, que habría una sola *persona* en el campo psíquico, y solo un organismo en el campo fisiológico.”⁸¹

A criterio de Ponce resulta necesario superar aquellos estudios que “dejan entender, a sabiendas o no, que sus conclusiones son válidas para todos los hombres, como si los caracteres genéricos de la especie humana y los de no importa cuál individuo coincidieran siempre de manera indudable y perfecta”⁸². Sin embargo, ninguno de tales especialistas, a decir de Ponce, ignora “la relatividad de sus conclusiones”, y que no sería menos cierto que en ellos “la existencia del individuo pasa a un plano secundario, de perspectiva algo borrosa”⁸³. La condición humana está determinada para Ponce por la conjunción compleja tanto de la unidad funcional del organismo en todos sus niveles, como por la particularidad psicológica de cada individuo como conducta adaptada.

Tanto las formas como las funciones del cuerpo humano son vistas por Ponce como la expresión final de una larga evolución, también particulatizadamente social, que “culminaba” en el individuo concreto, dejando en este rastros visibles a modo de “testimonio indeleble” de tal historia evolutiva⁸⁴. Tal historia, más que una abstracción homogenizadora implica para Ponce la evidencia de que “la infinita variación individual corresponde a la infinita variedad de la historia ontogenética de cada uno de nosotros”⁸⁵. Y según asume considera que es bien sabido que “el desarrollo psíquico puede

⁸⁰ *Ibidem.*

⁸¹ *Ibidem.*, p. 342.

⁸² *Ibidem.*

⁸³ *Ibidem.*

⁸⁴ *Ibidem.*, pp. 344 y 345.

⁸⁵ *Ibidem.*, p. 345.

esquematzarse en la famosa curva en S, característica de todos los crecimientos”⁸⁶. Pero Ponce se encarga también de advertir que tal desarrollo no puede considerarse como un todo homogéneo como una secuencia restrictiva e invariablemente definida, sino que tal curva “presenta una marcha rítmica” que, en el caso humano evidencia fluctuaciones y/o descensos en determinados momentos de la vida. Llamamos la atención aquí en cuanto a que esta perspectiva sobre el desarrollo cíclico y sinusoidal de la psique humana asumido por Ponce en estos trabajos de psicología de finales de la década de 1920, porque análogamente es el mismo supuesto que aplicaría a lo largo de la década de 1930 desde una su perspectiva marxista sobre el desarrollo social, sin desmarcarse de lo antes dicho e integrando a ello las referencias, por ejemplo, de Lenin y sus intérpretes en cuanto al desarrollo dialéctico no lineal del proceso revolucionario.

Así en múltiples de sus trabajos Ponce se encarga de analizar cuestiones relevantes tanto conceptuales como empíricas correspondientes a las diferentes etapas y procesos del desarrollo humano desde edades tempranas. Dentro de ellos analiza los procesos perceptivos, el lenguaje, la imitación, el espíritu de contradicción, la reflexión, etc., a cada uno de los cuales dedica al menos un capítulo en *Problemas de psicología infantil* (1931). El punto clave en tal sentido está en que la clasificación exacta del desarrollo mental en el niño, en relación a lo cual considera Ponce que no puede ser “sino *la clasificación genética de las diversas etapas de su inteligencia*”⁸⁷. De modo que el estudio del desarrollo filogenético humano o de la *transformación* desde sus primeras etapas de la vida hasta la vida adulta ha de considerar precisamente tales etapas, y como parte de ello advierte que la observación de la conducta humana a lo largo de tal desarrollo permite afirmar que la inteligencia como proceso muestra diferencias importantes entre ambas edades del ciclo vital humano⁸⁸.

Ahora bien, aun cuando Ponce sistematiza el estudio de tal desarrollo desde la infancia hasta la juventud, el sentido de su análisis trasciende el marco de estas etapas y procesos. El análisis de la psique humana y su desarrollo desde los primeros años de la vida, Ponce lo hace situando en ella el lugar del adulto; lo cual resulta clave tanto para el análisis de los procesos propiamente de instrucción educativa com agentes socializadores que actúan en la configuración de la personalidad en formación del niño y del adolescente, como para su perspectiva sobre la vieja y la «nueva educación», así

⁸⁶ *Ibidem*

⁸⁷ *Ibidem.*

⁸⁸ *Ibidem.*

como para la reflexión sobre el lugar de la persona en el marco de una sociedad humanamente emancipada tal y como Ponce mismo llegó a referir y en cierta medida procuró particularizar en su obra marxista.

7.2.2. De la *inteligencia* como proceso y como deontología

La perspectiva de análisis desarrollada por Ponce en cuanto a la inteligencia no se restringe al tratamiento de ésta como una mera facultad cognoscitiva propia del desarrollo de las funciones psíquicas superiores del ser humano, sino que expresamente Ponce asume lo que él mismo denomina “una manera un poco personal de encarar la cuestión”⁸⁹. Si bien es cierto que la inteligencia es tratada por Ponce como un proceso psíquico superior, tal proceso sin embargo trasciende el plano de lo meramente psicológico y opera a modo de lo que pudiera definirse como una «dimensión deontológica integradora». Tal deontología integradora necesariamente incluye la consideración del fundamento material de la inteligencia como un proceso psíquico superior a lo largo del desarrollo vital de la persona, y como parte de lo cual son distinguibles diferentes etapas o momentos evolutivos tal y como sucede con otras funciones o procesos psíquicos.

En cuanto a la inteligencia como proceso psíquico superior, Ponce reconoce la particularidad filogenética del desarrollo de la inteligencia humana, pues para él la inteligencia como proceso no opera en iguales términos ni con el mismo sentido en las etapas primeras de la vida que en la vida adulta⁹⁰. Y en cuanto a la particularidad de la inteligencia como deontología esta radica en la responsabilidad que el sujeto por su condición de sujeto *inteligente* en el grado evolutivo más alto de organización de la vida, adquiere para con su presente y su futuro como humanidad. El fundamento integrador de tal deontología está precisamente en la particularidad psicológica de la inteligencia como proceso que integra funcionalmente otras dimensiones de lo psíquico, como la racionalidad y la afectividad; y dentro de lo cual la racionalidad y en particular

⁸⁹ *Ibidem.* p. 399.

⁹⁰ En *Problemas de psicología infantil*, Ponce advierte que la primera parte de su estudio corresponde a “la inteligencia del adulto”; y que la inteligencia en el niño, sin embargo, es un proceso bien distinto, afirmando que: “No creemos ya que el niño sea el simple prelude del hombre. Para otras épocas, el alma del niño en nada difería del alma del adulto, como tampoco en nada difería en sus vestidos: las madres usaban un *grand panier*, sus hijas un *petit panier*; los padres llevaban una espada grande, los hijos una espada chica. El psicólogo de hoy conoce, en cambio, sus diferencias con el niño, y lleva su atención sobre el matiz original del comportamiento que observa.” En Aníbal Ponce. *OC.* Tomo II., p. 401.

el juicio en base a la experiencia tendría para Ponce un peso determinante en tal configuración deontológica.

En el esquema asumido por Ponce, este parte de identificar la reacción inteligente humana como respuesta ante un problema. La dificultad o necesidad condiciona una respuesta adaptativa necesariamente inteligente por parte del ser humano, “nos arrancan del tranquilo automatismo que es el tren ordinario de nuestra vida”⁹¹, situando al individuo en una situación inesperada que exige de sí una *respuesta inteligente*.

“Un problema es siempre, y en alguna forma, la esclavitud de una tendencia: hambre, deseo sexual, aspiración de dominio. Mortificación, deseo o duda, lo mismo da: nuestro querer tiene un obstáculo. ¿Cómo salvar ese obstáculo, cómo echar sobre él un puente que nos lleve al otro lado? He aquí el planteo del problema.”⁹²

El planteo de un problema implica para la inteligencia humana según Ponce dos caminos distintos, “uno largo, laborioso, y no siempre practicable” que estaría dado en “la busca efectiva de las soluciones mediante la experimentación real”, y otro “más económico, más breve e infinitamente más posible: la *experimentación mental*”⁹³. En cuanto a este segundo apunta que resultaría operativo cuando ciertas conductas difíciles cuando no imposibles de efectuar prácticamente, pueden ser por lo contrario fácilmente imaginadas⁹⁴. Lo relevante en cuanto a la problemática emancipatoria aquí, es que Ponce aplicará después en el marco de su apuesta marxista sobre la emancipación social, una lógica similar.

La inteligencia implicaría además “por lo menos cuatro procesos: la inquietud ante el problema, la comprensión del problema, la invención de la hipótesis y la crítica de la hipótesis”⁹⁵ El esquema es simple y muy general, pero tales cuatro procesos a su vez operarían para Ponce como mecanismo que desde la experiencia permitirá juzgar el hasta dónde el ser humano ha sido inteligente en sus elecciones y prácticas.

“Antes de dar el salto para atravesar un mal sitio, puedo medir mentalmente las probabilidades que tengo de pasar, y no decidirme a hacerlo antes de haber comparado cuidadosamente las ventajas y los inconvenientes del sitio que he escogido. Cada una de las soluciones que se me ocurren son hipótesis relativas a mi comportamiento ulterior, es decir,

⁹¹ Véase *Ibidem.*, pp. 400-401.

⁹² La enumeración contenida en la cita anterior, permite asumir que la proyección de su análisis de la inteligencia como proceso, no queda circunscrita al estrecho marco de las primeras etapas de la vida infantil, aunque sea precisamente en el marco del desarrollo infantil que lo analice. Baste para ello la mención del deseo sexual y su identificación en otros apartados con los comienzos de la vida adulta, así como su crítica al pansexualismo freudiano que, además, hace pensar que la ejemplificación del deseo sexual como parte del planteamiento de un problema, indica que la inteligencia como proceso es analizada por Ponce desde una proyección que incluye las primeras etapas de la vida humana pero no se restringe a un mero «problema de la psicología infantil». Véase *Ibidem.*, p. 400.

⁹³ *Ibidem.*, pp. 400-401.

⁹⁴ *Ibidem.*, p. 401.

⁹⁵ *Ibidem.*

soluciones provisionales y precarias. Cuando la crítica las ha examinado a todas y aconseja escoger a una de ellas, mi solución del problema está anunciada. La experiencia nos dirá después hasta dónde hemos sido inteligentes.”⁹⁶

El carácter deontológico de la inteligencia y su telos emancipatorio en Ponce queda expresamente articulado, aunque de modo sucinto, en su texto “Los deberes de la inteligencia”, el cual contiene ideas expuestas por Ponce en su conferencia de la Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad de Buenos Aires el 30 de junio de 1930. Lo primero que resulta relevante de tal trabajo es su propia estructuración en tres apartados, cada uno de los cuales se corresponde con la fundamentación de cada una de las tres dimensiones que Ponce advierte en cuanto a la inteligencia como deontología. Cada una de ellas respectivamente estarían dadas en el deber del hombre para consigo mismo como ser inteligente, en el deber de la inteligencia para con los demás, y en la relación existente entre la inteligencia como deontología y la revolución como proceso a través del cual la inteligencia habría de canalizar la posibilidad de un proyecto humanizador.

El momento de arranque de la reflexión en el referido texto se ubica en el punto de inflexión que marcó el Renacimiento al liberar, a criterio de Ponce, al hombre moderno de la tutela del dogma, y al dejarlo, tal y como afirma Ponce: “a ciegas con el instrumento maravilloso de su propia inteligencia”⁹⁷. Y en efecto, el Renacimiento implicaría la modificación del curso de la vida moderna a partir de una reformulación del valor de la razón que, a decir de Ponce, “para la robusta y obstinada alma feudal, la inteligencia no pasaba de ser un siervo más; y si la dejaba de vez en cuando una displicente libertad de niño, no se hacía esperar cuando debía atajarla o reprimirla”⁹⁸. La inteligencia en tal sentido “comprendía que era necesario moderarse” y a la vez rehuir “la verdad peligrosa”, envolviendo entonces “en nieblas la expresión arriesgada”, cortando de ese modo “las raíces de las inquietudes más altas”⁹⁹. O sea, en el marco de la relación entre inteligencia y libertad, la segunda determinaría sobre la primera, cuando el punto estaría en que la primera pudiese determinar sobre la segunda. Como ejemplo del uso comedido de la inteligencia amoldada por el temor a la imposición o a la represión, Ponce se remite a los testimonios de figuras como Buffon, quien llegaría a afirmar que sería mejor no contrariar a nadie, y cita:

⁹⁶ *Ibidem.*

⁹⁷ Aníbal Ponce. *OC.* Tomo III, pp. 168-169.

⁹⁸ *Ibidem.*

⁹⁹ *Ibidem.*, p. 169.

“En todos mis libros he puesto el nombre del Creador [diría Buffon]; pero para entenderlos con exactitud, no hay más que quitar esa palabra y poner en su remplazo *la potencia de la naturaleza*. (...) No se debe chocar con las creencias populares, como lo hacían Voltaire, Diderot, Helvetio. Este último era mi amigo; le recomendé muchas veces que se moderara, y si me hubiera escuchado, habría sido más feliz.”¹⁰⁰

Ponce no da mayor detalle, pero debió estar refiriendo a Georges-Louis Leclerc de Buffon (1707-1788), quien además de sus indiscutibles aportes a la ciencia francesa, matemática, biología, etc., por mucho tiempo había sido considerado también un buen caso de retractación ante la exigencia eclesiástica de su tiempo. A propósito del cuarto volumen de su connotada obra *L'Histoire Naturelle, générale et particulière* en 1753, el propio Buffon incluye la carta con las exigencias de la Facultad de Teología de París, así como su respuesta en las que racionalmente argumenta que no habría contradicción entre sus afirmaciones y el precepto bíblico¹⁰¹. Ponce no se refiere explícitamente a este detalle, pero si resulta significativo que se remita a Buffon como buen ejemplo de la confrontación entre dogma y racionalidad científica, donde no solo se impone circunstancialmente el dogma, sino que quien acepta el dogma ampara su actitud en la moderación como valor. O sea, Ponce advierte no solo que el dogma se imponga sobre la inteligencia sino que la inteligencia asuma como valor el hecho de autoregularse ante la exigencia dogmática.

De este modo, tanto en el lenguaje como en el sentido de lo dicho, la inteligencia habría quedado subyugada por la imposición no solo del dogma sino por la exigencia del poder institucionalizado. Así, ejemplifica Ponce que:

“Cuando Cuvier le hablaba de sus *Revoluciones del Globo*, Napoleón le dijo: «ocupaos de eso, pero no toquéis la Biblia». No tocar la Biblia seguía siendo a comienzos del siglo XIX la primera prohibición de la Inteligencia; la Biblia, no entendida en el sentido literal del libro santo, sino en la significación más amplia que comprende por igual a la iglesia poderosa que la respalda y a la sociedad conservadora que la apoya.”¹⁰²

La inteligencia entonces a criterio de Ponce, entre “la obediencia y el respeto”, habría resultado ser un “arma de dos filos”. Y por ello incluso investigadores que aún habiendo aceptado la imposición de un poder externo sobre la base del principio de obediencia, a diferencia de Buffon, no escaparían a la represalia. Ponce cita como otro caso

¹⁰⁰ La referencia de la que se vale Ponce para su cita remite a A. Labbé. *Le conflit transformiste*, edit. Alcan, París, 1929, p. 21. En *Ibidem.*, p. 168. Para una reseña del texto de Labbé, véase Walerand Gaston. “A. Labbé, *Le conflit transformiste*”. *Revue Philosophique de Louvain*. Année 1932, 34, pp. 277-278.

¹⁰¹ Véase la carta de la Facultad de Teología de París y el listado de “Propositions” extractadas, de 15 de enero de 1751, así como la respuesta de Buffon del 12 de marzo de 1751, y luego la segunda carta de 4 de mayo de 1751, de la Facultad de Teología parisina donde se delibera a favor de Buffon luego de este haber aceptado el dogma. En Georges-Louis Leclerc Buffon. *L'Histoire Naturelle, générale et particulière, avec la description du cabinet du Roi*. Tome Quatrieme. Imprimerie Royale. París. (M.DCCLIII) 1753., pp. v-x, pp. xi-xv, pp. xv-xvi, respectivamente.

¹⁰² *Ibidem.*

representativo de tal tensión entre inteligencia y dogma, a Colenso, de quien resalta que el hecho de haber descubierto que la liebre no era un rumiante, le implicaría como castigo la pérdida de su salario, aún cuando para Colenso mismo habría sido inimaginable el efecto perjudicial para sí de su propio descubrimiento¹⁰³. Con lo cual, tácitamente a lo largo de la historia con tal de evitar “complicaciones”, los investigadores se habrían “replegado en límites modestos” con tal de “no entrar en conflicto con la autoridad: he aquí la gran «sabiduría»”¹⁰⁴. O sea, ante el poder del dogma impuesto, la inteligencia habría quedado reducida no o otra cosa que a la obediencia del dogma. “¿Cómo aspirar, entonces, a la limpidez de alma del investigador sincero cuando se recela a cada rato las consecuencias sociales de sus opiniones?”¹⁰⁵

A decir de Ponce, si bien es cierto que la inteligencia, en la contemporaneidad del tiempo desde el cual escribe, no tendría ya la brutal tutela de quien manda como en los tiempos inquisitoriales, no por ello habría perdido ese carácter de servidumbre. La sociedad de su tiempo tendría otras maneras menos duras pero no menos eficaces para constreñir la inteligencia y ponerla al servicio del dogma de su tiempo. En el marco de tal sutileza para constreñir tal facultad humana, necesariamente se habría de imponer la responsabilidad de la inteligencia para con uno mismo.

“La obediencia del hombre a sí mismo, que es el fundamento de la razón sin trabas, exige a su vez una única virtud que puede darle vida: *el culto a la dignidad personal como norma directriz de la conducta*. Nada que pueda merecer un reproche, ambiciones mezquinas, los anhelos pequeños, el apetito de tantas cosas sin corazón ni belleza. Vigilarse por eso sin piedad, hacha en mano como quien cruza una selva. Si el camino es largo, más larga es la dicha de marchar por él.”¹⁰⁶

Ponce aspira así a vivir bajo el signo de la inteligencia, lo cual necesariamente implicaría a su modo de ver, “obligaciones estrictas”¹⁰⁷. Tales obligaciones implicarían la apuesta por el compromiso de la inteligencia con la verdad, y la verdad que a su vez estaría ceñida a la razón. Vivir bajo el signo de la inteligencia implica para Ponce confiar en el valor de la razón como proceso psicológico base de la inteligencia humana, lo cual resulta coherente con el hecho de que en muy buena medida tales procesos ocupen en Ponce un lugar determinante en sus análisis sobre el desarrollo del individuo.

¹⁰³ Ponce no da mayores detalles en cuanto a este último caso, pero se debió estar refiriendo a John William Colenso (1814-1883) quien llegó a ser el primer obispo anglicano de Natal, Sudáfrica, bajo jurisdicción británica. Colenso fue excomulgado por su cuestionamiento de la infalibilidad bíblica. Véase en tal sentido una breve pero muy clara referencia al conflicto entre Colenso y la Iglesia de Londres, en Theodore Wirgman. *The history of the English Church and People in South Africa*. Longmans, Green, and Co. London and NY, 1895., pp. 203-204.

¹⁰⁴ Aníbal Ponce. *OC*. Tomo III, p. 169.

¹⁰⁵ *Ibidem*.

¹⁰⁶ *Ibidem*.

¹⁰⁷ *Ibidem*., pp. 169-170.

Ahora bien, aun cuando la inteligencia cumplierse con todas las exigencias que impone la razón, según considera Ponce tal cumplimiento para con uno mismo no sería suficiente, en tanto la inteligencia propia tendría a su vez la responsabilidad para con los otros. Así, en el apartado “De los deberes para con los demás”, Ponce afirma que:

“Cuando la inteligencia ha servido lealmente a la verdad, sin una inconsecuencia, sin una cobardía, ¿ha cumplido por eso con todos sus deberes? La vida que la rodea y que la impregna, ¿no tendrá exigencias que ella no pueda silenciar? Ignorarlas o desdeñarlas, ¿no será desconocer su verdadero destino, mutilando a sabiendas lo mejor de su espíritu? ¿Somos seres únicamente de comprensión y reflexión teórica? Junto al pensador que fundamenta sus conceptos en la frialdad y la crítica, ¿no vive acaso otro ser de voluntad y de acción práctica capaz de inclinarse cordialmente sobre el drama humano y compartir sus inquietudes y dolores?”¹⁰⁸

La responsabilidad de la inteligencia para con los demás implicaría la posibilidad de reformular la apuesta propia en función de su resultante práctica colectiva. He ahí un mecanismo por medio del cual la *inteligencia* sería para Ponce, además, garante para el perfeccionamiento humano. “Mirar todo lo hecho con ojos nuevos, empinarse para ver más lejos y más alto, apoyarse sobre hoy para alcanzar mañana”¹⁰⁹.

El fundamento dialéctico sobre el que opera el lógico desarrollo humano se evidenciaría lo que Ponce denomina “el conflicto de la inteligencia y de la sociedad”, en relación al cual cuestiona si no sería acaso “la antinomia de la negación y el orden”, siendo el orden “lo fijo, lo aceptado, lo reverenciado”, en tanto “la negación es la reacción contra ese orden en la esperanza de construir uno mejor”¹¹⁰. La responsabilidad de la inteligencia para con los otros implicaría la necesaria búsqueda del mejor orden posible, en palabras de Ponce: “preocupación incesante, superación continua, perfeccionamiento infinito”¹¹¹. A juicio de Ponce, la resultante de una aplicación consecuente de la razón necesariamente derivaría en un resultado inequívoco que, unido al sentido del compromiso, tendría igualmente una inequívoca ruta hacia el perfeccionamiento como humanidad. Ponce manifiesta así su fuerte fe en el valor de la razón como fundamento de la inteligencia para la búsqueda y ensayo de la mejor de las sociedades posibles. Tal perfeccionamiento o progreso¹¹² estaría cifrado para Ponce en la búsqueda de una sociedad futura que operase desde una nueva lógica como negación de la imposibilidad de la emancipación en el marco de la sociedad capitalista presente.

¹⁰⁸ *Ibidem.*

¹⁰⁹ *Ibidem.*, p. 173.

¹¹⁰ *Ibidem.*, pp. 172-173.

¹¹¹ *Ibidem.*

¹¹² Se emplea aquí el término «progreso» como mero sinónimo de ascenso y no en el sentido que poco más de un cuarto de siglo después de Ponce tendría tal nomenclatura para las perspectivas panamericanistas y desarrollistas en América Latina.

Y en tal sentido su matriz positivista permea su telos emancipatorio marxista, pues el *deber ser* de la inteligencia en cuanto a la emancipación humana se refiere, sería precisamente tributar a la sociedad sin clases que, para Ponce, es el epítome de la sociedad emancipada.

El carácter deontológico de la inteligencia opera en Ponce desde una matriz que sigue siendo cartesiana y positivista. El asombro ante una situación problemática, la definición y formulación del problema, las hipótesis posibles ante tal problema, la evaluación de los resultados y el descarte de las hipótesis inviables continúan estando en la base procedimental del carácter deontológico de la inteligencia humana desde la perspectiva de Ponce. Si bien en sus escritos de clara factura positivista la fe en el método y en el valor de la razón como correspondencia con el hecho determinan la validez del argumento, en sus textos de proyección declaradamente marxista tal sentido metodológico y de validez continua determinando su análisis.

La estructura procedimental misma de la inteligencia, a criterio de Ponce, imposibilitaría o habría de imposibilitar una actitud indiferente para con la problemática humana, incluida la problemática emancipatoria. La inteligencia como proceso psíquico operaría siguiendo unos esquemas de funcionamiento que estarían también en la base de la inteligencia como deontología, tal y como explicita Ponce:

“La inteligencia no vive sino por el asombro. Allí donde nadie ve un problema ella conserva intacta su excitante capacidad de sorprenderse. Cada sorpresa es un acicate. Cada solución que atisba le lleva a su vez a otros problemas; muchas hipótesis se le deshacen muy pronto entre las manos, y así, de esa manera, devorándose a sí misma, entiende trágicamente su propio trabajo, la inteligencia busca las soluciones que persigue. Cuando las encuentra, y las encuentra siempre *—ignoramus, no ignorabimus—* el alborozo legítimo de la reacción triunfal señala en la marcha del mundo el nacimiento de algo nuevo, tan original y tal inédito que la inteligencia adquiere en este aspecto los caracteres verdaderos de la invención.”¹¹³

Lo relevante de la argumentación ponceana en cuanto al carácter deontológico de la inteligencia humana sin embargo, radica en el lugar que viene a ocupar en ello la afectividad como valor. A diferencia de sus estudios positivistas previos de psicología en los que muy a pesar de su apuesta por el principio de unidad funcional, parece haber una clara ponderación de la razón, en “Los deberes de la inteligencia” la afectividad, o sea el sentimiento, tendría un rol protagónico en la elección de lo teleológicamente razonable. “El que siente las propias ideas como siente latir la sangre en las arterias tiene de antemano dictada su actitud frente a los hombres”¹¹⁴ —afirma Ponce.

¹¹³ *Ibidem.*, p. 172.

¹¹⁴ *Ibidem.*, p. 171.

Y en efecto, sentir tal “latir la sangre en las arterias” sería lo que posibilitaría la no indiferencia de la inteligencia humana y, por ende, su implicación en la necesaria búsqueda de respuestas ante los problemas que el perfeccionamiento humano requiere.

En tal sentido Ponce cuestiona:

“¿Cómo concebir la tolerancia cuando se tiene ideales? ¿Cómo desentendernos de su suerte hasta admitir en el ideal de los otros un valor por lo menos igual al de los nuestros? ¿Quién diría que ha sido capaz de trepar tan alto que ha llegado a dominar el bien y el mal, hasta verlos mezclar el curso de sus aguas? (...) No puede concebir la tolerancia sino en los conflictos que le son indiferentes.”¹¹⁵

Para la no indiferencia y, por tanto, para activar la racionalidad humana con un fin teleológico emancipatorio, la interpelación al sentimiento sería para Ponce un elemento determinante. Así, desde tal tesitura, los sacrificios en función de un ideal estarían amparados, precisamente, en el sentimiento; al punto de que Ponce llega a cuestionar: “¿Qué pueden significar los sacrificios si al mezclarlos a la vida de la época y al batallar en ella, vais sintiendo al mismo tiempo que os aumenta en tamaño el corazón?”¹¹⁶. La inteligencia tendría entonces desde tal perspectiva una insidencia directa en el desarrollo de la afectividad humana para un fin emancipatorio, no el resentimiento o los estados emocionales negativos que podrían darse en la persona, sino el sentimiento asociado al sentido del deber para con el progreso colectivo de la humanidad.

Ahora bien, la verdad que Ponce asume es una y solo una, cualquier otro criterio fuera de su marco racional no tendría en modo alguno principio de validez, pues su lógica de lo verídico pasa por lo que asume como dialéctica inequívoca del desarrollo humano. Se advierte entonces una bien delimitada direccionalidad en cuanto a los momentos o estadios asociados a tal desarrollo. En el curso de tal camino Ponce establece una relación también inequívoca entre la integridad moral del individuo y el resultado racional de una elección consecuentemente inteligente con el devenir dialéctico de la historia humana. La búsqueda de ese camino tendría para Ponce una relación de correspondencia entre la integridad moral del sujeto que lo busca y la vía previsible a través de la cual se habría de articular tal camino. Y la clave de cierre de su análisis estaría precisamente en una formulación asociativa entre *inteligencia* y revolución como determinante teleológica.

“Buscar la solución honradamente, ¿no equivale a poner la inteligencia sobre el camino de la Revolución? ¿Quien habría de encontrarla, conformista y resignada, cuando se trata de hallar precisamente un nuevo ritmo en la historia, una nueva patética conciencia humana?”¹¹⁷

¹¹⁵ *Ibidem.*

¹¹⁶ *Ibidem.*, p. 176.

¹¹⁷ *Ibidem.*

Una vez identificadas y definidas las responsabilidades de la *inteligencia*, el modo en que éstas podrían articularse sería precisamente a través de la Revolución como proceso teleológicamente inevitable, con “advenimiento inminente de una nueva realidad”¹¹⁸, que posibilitaría el cambio de orden de cosas existente, y así el ensayo de soluciones a los problemas identificados por la propia inteligencia en función del perfeccionamiento de la humanidad. Ponce considera que existe un “juego ciego” de fuerzas que irremediablemente condicionarían a tal cambio:

“A sabiendas los menos, ignorándolos los más, todos van arrastrados por aquel empuje irresistible. Nadie puede impedirlo, contenerlo, desviarlo. Los mismos que intentan remontar su curso son pasajeros que caminan para atrás en el interior de un tren en marcha.”¹¹⁹

Al cuestionarse cómo podría tributar la inteligencia a la marcha inevitable de ese tren que es la Revolución, a su servicio, y qué papel tendría en ello, Ponce considera que sería el de “elevantarla a plena luz, traducirla en doctrina, encenderla en ideales”. La inteligencia es asumida así como un catalizador para el advenimiento de la Revolución y para el desarrollo de la obra derivada de ésta: “bajo su aliento, lo que era hasta entonces sino sorda rebeldía, asciende ahora a Revolución”¹²⁰. La Revolución tendría en la *inteligencia* un componente esencial para su dinámica y desarrollo, y es a criterio de Ponce ni “impulsiva” ni “técnica”, sino “la levadura indispensable de la revolución”¹²¹. O sea, dicho de otra manera, para Ponce la inteligencia humana es la que haría “fermentar” el cambio revolucionario.

Tal ascenso a criterio de Ponce hallaría en el método dialéctico materialista su fundamento y su posibilidad, de modo que Ponce establece una relación también *inequívoca* de correspondencia entre inteligencia, Revolución, y marxismo. A criterio de Ponce la misma facilidad con que el marxismo se adapta a otras disciplinas, sería ya un indicador de que “el intelectual encuentra en ese método la atmósfera indispensable a su inteligencia”¹²². Siendo así, la *inteligencia* en su más alto grado tendría por tanto en la causa del proletariado la correspondencia con el sentido dialéctico de la historia. “La causa del proletariado es por eso su causa”¹²³, considera Ponce, pues “si para destruir puede bastar la pica, para construir es necesario la escuadra y el compás”¹²⁴. Y tal escuadra y tal compás no serían sino la expresión de la aplicación dialéctica del

¹¹⁸ *Ibidem.*, p. 173.

¹¹⁹ *Ibidem.*

¹²⁰ *Ibidem.*

¹²¹ *Ibidem.*, p. 174.

¹²² *Ibidem.*, pp. 174-175.

¹²³ *Ibidem.*, p. 174.

¹²⁴ *Ibidem.*

intelecto humano en función de un nuevo proyecto emancipador: “Tantas veces engañado, tantas veces mentido, el proletariado aspira a construir con sus propias fuerzas la empresa gigantesca de su emancipación”¹²⁵.

La revolución no es sin embargo, para Ponce, un proceso acabado, no es la consumación de un orden o la confirmación de la superación de la explotación sino la condición de posibilidad para el cambio, única vía en la que advierte la necesaria radicalidad de su transformación. Ponce recurre al criterio de Alberdi cuando la Revolución de Mayo había sido ya vencida en Argentina: “Aun cuando vuestras esperanzas hubiesen sido engañadas, no siete veces, sino setenta veces siete, no reneguéis jamás de la esperanza”.¹²⁶ En tal proceso Ponce apela además a lo que en sus términos sería, una «acción solidaria con los destinos de la familia humana», y que denomina «examen de conciencia». Para él cada generación debería repetir tal examen muchas veces y compararse a sí misma en diferentes épocas; de modo que “al fijar de esa manera el camino recorrido, registraría, dentro de la escala que va de la probabilidad a la certeza, el valor actual de las doctrinas con las cuales hizo la norma de su vida”¹²⁷.

La construcción por sí mismo de un orden emancipado sería posible *sí y solo sí* se aplica en ella la *inteligencia* en su carácter de proceso y en su condición de responsabilidad para con uno mismo y para con los demás. Ya no sería solo una cuestión de lógica dialéctica, o de constatable valor de un argumento racional, sino que sería precisamente el carácter deontológico de la *inteligencia* lo que operaría en la jerarquización de prioridades de la conducta humana para con un proyecto emancipatorio como el que a criterio de Ponce tiene en la causa del proletariado la más alta condición tanto de lo racional y deontológicamente esperable, como de lo teleológicamente plausible. La sociedad que Ponce teleológicamente concibe, responde a fin de cuentas a esta lógica, en la cual tanto el carácter hipotético de lo posible como el examen crítico posterior de la experiencia no solo imaginada sino la practicada, resultarían también expresiones de la inteligencia humana como recursos que posibilitarían que la inteligencia misma no solo como proceso psíquico individual sino como proceso social complejo tuviese una incidencia práctica en la realización y viabilización de tal proyecto emancipador.

¹²⁵ *Ibidem.*, p. 174.

¹²⁶ Aníbal Ponce. *Obras. Op. Cit.*, p. 377.

¹²⁷ *Ibidem.*, p. 361.

7.3. Educación y dialéctica histórica de la dominación de clase

Los ideales pedagógicos, según considera Ponce, no son creaciones artificiales que un pensador descubre en la soledad de su abstracción y que trata de imponer después por creerlas justas a la vez que el ordenamiento educativo se vea en condiciones y en voluntad de aplicarlos; sino que objetivamente lo que sucede en términos educativos es que la clase que domina materialmente es la que domina también con su moral, su educación y con sus ideas. En tal sentido, dentro de las obras de Ponce la de mayor significación en cuanto a su perspectiva sobre el desarrollo dialéctico de la dominación a lo largo de la historia es *Educación y lucha de clases* (1934). En esta obra, Ponce parte de la referencia al trabajo de Engels y al intento inconcluso de Marx de redactar con mayor extensión un trabajo sobre la obra del etnólogo estadounidense Lewis Henry Morgan, que finalmente serían integrados en la elaboración engelsiana de *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado* (1884). Ponce desarrolla un detallado y para su tiempo actualizado estudio sobre el desarrollo de la educación a lo largo de la historia¹²⁸. Si bien es cierto que Ponce sustenta su lógica de análisis como punto de partida en el referido trabajo de Engels, no es en lo absoluto una mera reproducción de aquel, sino que por el contrario, en cuanto a la educación se refiere, Ponce lo actualiza y enriquece desde una perspectiva integradora en la cual ocupan un rol importante otros registros, entre los que cuentan sus propios estudios de psicología, historia y antropología, y en especial su trabajo en los campos de la psicología de la educación.

Teniendo en cuenta esto último, *Educación y lucha de clases* pudiera ser considerada como un intento realizado por Ponce de integrar sistémicamente su experiencia cognoscitiva previa desde un enfoque que en el marco de su propia perspectiva personal resultaba renovador y reconfigurante. El espíritu y metodología de *Educación y lucha de clases*, pudiera resumirse como un intento de sistematizar el análisis de la historia de la dominación por medio de los recursos educativos de unas clases sobre otras desde las más tempranas edades de la persona. O tal y como el propio Ponce apunta:

¹²⁸ Vale apuntar que muy a pesar de tales señalados aciertos, son detectables algunas imprecisiones históricas que, en algún caso resultan clamorosas, como la de referir la existencia de “españoles” en tiempos de Plutarco. La errada en concreto es la siguiente, al afirmar que: “El verídico Plutarco ha contado con qué habilidad debió servirse de la educación para habituar a los españoles a vivir en paz con los romanos.” Véase Aníbal Ponce. *Obras*. Casa de Las Américas. La Habana. 1975., p. 109. Sencillamente hablar de “españoles” en tiempos de Plutarco carece de total sentido historiográfico, habría de haberse referido a los habitantes de la *Hispania* que no sería España hasta casi un milenio y medio después de los tiempos del emblemático Plutarco. Siendo así, ronda la duda para con algunas otras afirmaciones en las que Ponce presenta como definitivo y válido, y desde el pretendido sentido de coherencia, su criterio crítico.

“El concepto de la evolución histórica como un resultado de las luchas de clase, nos ha mostrado, en efecto, que *la educación es el procedimiento mediante el cual las clases dominantes preparan en la mentalidad y la conducta de los niños las condiciones fundamentales de su propia existencia*. Pedirle al Estado que se desprenda de la escuela es como pedirle que se desprenda del ejército.”¹²⁹

He aquí un contenido relevante y hasta cierto punto novedoso tanto en el marco de los estudios de psicología de su tiempo, como para el referente marxista propiamente dicho. Y es que la crítica a los distintos modos de producción Ponce la hilvana sobre la base de una secuencia dialéctico-histórica en la cual el hilo conductor es la educación como expresión de la lucha de clases. El elemento estructural que lo condiciona es la relación de tales clases para con lo económico; pero el elemento desde el cual Ponce traza la secuencia dialéctica es la expresión del dominio económico a través de la educación y sus recursos e instrumentos. La educación es asumida así como consecuencia dialéctica a la vez que como recurso que acciona, complementa y soporta culturalmente la dominación económica a lo largo de la historia.

Ponce asume como principio elemental que *el hombre en cuanto hombre es social*, es decir, que está siempre “modelado y configurado por un ambiente histórico, del cual es imposible desprenderlo”¹³⁰. Ello obviamente no es un descubrimiento de Ponce, pero es un principio que Ponce procura sistematizar. Ponce asume también, y en evidente línea con Engels y sus lecturas de Morgan, que en la sociedad “primitiva” la colaboración entre los hombres se fundaba en la propiedad común y en los vínculos de sangre, pero ello evolucionaría en las formas de organización social posteriores, inaugurándose desde la esclavitud el vínculo que engendra lo que sería: *el poder del hombre sobre el hombre*.¹³¹ Con lo cual, los fines de la educación, a decir de Ponce, dejaron de ir implícitos en la estructura total de la comunidad, o como el propio Ponce afirma, *por decirlo de otra forma*:

“(…) con la desaparición de los intereses comunes a todos los miembros *iguales* de un grupo, y su sustitución por intereses *distintos*, poco a poco *antagónicos*, el proceso educativo hasta entonces único se escindió; *la desigualdad económica entre los “organizadores”* —cada vez más explotadores— *y los “ejecutores”* —cada vez más explotados— *trajo necesariamente la desigualdad en sus educaciones respectivas*.¹³²

A criterio de Ponce una vez constituidas las clases sociales la educación se articula en función de conservar lo establecido, con lo cual *se vuelve un dogma pedagógico su conservación*. Otra vez aquí se delinea la tensión entre inteligencia y dogma, y “cuanto

¹²⁹ Aníbal Ponce. *Educación y lucha de clases y otros escritos*. [Presentación de Nicolás Arata y Pablo Gentili]. UNIPE Editorial Universitaria. Buenos Aires. 2015., p. 166.

¹³⁰ *Ibidem.*, p. 45.

¹³¹ *Ibidem.*, p. 46.

¹³² *Ibidem.*, p. 47.

más conservadora de lo existente más se le juzga de adecuada”¹³³. Es así que la educación cuando responde a un proyecto político, social y económico, se asume como bien común el “bien” que beneficia a la clase dominante de tal sociedad.

Si bien para Ponce a lo largo de la historia la educación ha jugado un rol determinante para el desarrollo humano, dialécticamente ésta queda determinada por las necesidades de su tiempo. Dentro de los múltiples elementos argumentativos manejados en *Educación y lucha de clases*, hay al menos tres que pudieran ser presentados a modo de preceptos que articulan toda la crítica de Ponce en cuanto a la educación y su dialéctica histórica como dominación de clase.

En primer lugar está que a criterio de Ponce la educación impuesta por lo que llama las clases “poseedoras”, para que fuese eficaz debería cumplir tres condiciones esenciales, dadas en: 1) destruir los restos de alguna tradición enemiga; 2) consolidar y ampliar su propia situación como clase dominante; y 3) prevenir los comienzos de una posible rebelión de las clases dominadas.¹³⁴

A criterio de Ponce, la aparición de una sociedad dividida en clases condicionaría los mecanismos, dinámicas y fines de la educación misma. Y así asume que *la clase dominante opera en tres frentes*¹³⁵ distintos en cuanto a la educación se refiere.

“En el momento de la historia humana en que se efectúa la transformación de la sociedad comunista primitiva en sociedad dividida en clases, la educación tiene por problema propio: luchar contra las tradiciones del comunismo de tribu; inculcar que las nuevas clases dominantes no tienen otra finalidad que asegurar la vida de las clases dominadas, y vigilar atentamente el menor asomo de protesta para extirparlo o corregirlo.”¹³⁶

De modo que el ideal pedagógico, tal y como Ponce se encarga de puntualizar, funcionaría de manera diferenciada en función de la clase de pertenencia, con unos roles muy bien delimitados:

“El ideal pedagógico, naturalmente, no puede ya ser el mismo para toos: no sólo las clases dominantes cultivan uno muy distinto al de las clases dominadas, sino que procuran además que la masa laboriosa acepte esa desigualdad impuesta por la naturaleza de las cosas, y contra la cual sería locura rebelarse. Cómo cumplieron esos propósitos las clases explotadoras en la antigüedad es lo que vamos a estudiar ahora en un rápido viaje por Grecia y Roma.”¹³⁷

Las circunstancias y los casos que evidencian tal carácter destinado a salvaguardar el dominio de unos sobre otros, Ponce trae a colación múltiples ejemplos a lo largo del desarrollo histórico humano. Así, remitiéndose a Diógenes Laercio, señala que “Atenas

¹³³ *Ibidem.*, p. 49.

¹³⁴ *Ibidem.*, p. 58.

¹³⁵ *Ibidem.*

¹³⁶ *Ibidem.*

¹³⁷ *Ibidem.*

castigaba con un auto de fe a los que habían osado pensar fuera de las normas consagradas”¹³⁸, de modo que el Estado ateniense habría comprendido “la necesidad de controlar de modo más minucioso la enseñanza de la escuela para impedir que las ideas subversivas se infiltraran en los niños”¹³⁹. Y muy a pesar del renombre de ciertos individuos considerados «sabios», ávidos para la instrucción de su conocimiento, éstos serían sometidos a los rigores de la pretensión dominadora del Estado. Así, tal y como Ponce señala, Anaxágoras sería “acusado de impiedad”, Diágoras habría tenido su cabeza “puesta a precio”, Protágoras sería “desterrado” y Sócrates “condenado a la cicuta”¹⁴⁰. El intento controlador de lo que se educaba habría implicado entonces la persecución tanto de la persona física como de la obra de tales pensadores. Tales obras habrían aportado contenidos filosóficos renovadores, incluido elementos teóricos en términos educativos valiosos para el desarrollo humano que contravenían el orden de cosas existentes, de modo que el poder instituido habría procurado deslegitimarlos y silenciarlos por medio de la represión y la imposición del dogma instituido.

La condición del saber como saber crítico y de la instrucción no alineada con el poder del Estado, unido al intento de control por parte de este último de la educación como instrumento de dominio, implicaría según el criterio de Ponce una tensión que se extendería como constante a lo largo de los siglos. De modo que la educación en tal sentido operaría como ejercicio práctico para la salvaguarda del poder dominante.

La clave de la crítica de Ponce a Platón y a Aristóteles en cuanto a la educación, estaría en que a decir de Ponce, ambos pensadores tendrían razón en que “*una sociedad asentada en el trabajo del esclavo no podía asegurar la cultura para todos*”¹⁴¹. La razón pragmática de fondo estaría en que “el rendimiento de la fuerza humana es tan exiguo que un mismo hombre no podía a la vez, estudiar y trabajar”¹⁴², o bien estudiaba o bien trabajaba, y a lo primero o a lo segundo ya estarían predestinados por el propio orden social a unos determinados roles preestablecidos. O sea, la propia división social en clases exigía para su funcionamiento, la exclusión de unos y el privilegio de otros en términos educativos, lo cual a su vez funcionaba como garantía de que las cosas siguiesen tal cual estaban. De modo que:

¹³⁸ *Ibidem.*, p. 74.

¹³⁹ *Ibidem.*

¹⁴⁰ *Ibidem.*

¹⁴¹ *Ibidem.*, p. 76.

¹⁴² *Ibidem.*

“Los filósofos por eso debían conducir la sociedad; los guerreros protegerla; y los esclavos mantener a los filósofos y a los guerreros. La separación entre la fuerza física y la fuerza mental imponía al mundo antiguo estas dos enormidades: para trabajar había que gemir en las miserias de la esclavitud; para estudiar había que recluírse en el egoísmo de la soledad.”¹⁴³

Dicho así, tanto para Platón como para Aristóteles y por extensión para todos los que en igual sentido considerasen la necesidad de que solo unos pocos estuviesen destinados a ser instruidos, implicaría necesariamente ya una condición de exclusión, la cual, a juzgar por el razonamiento ponceano quedaría como condición subsumida en otras muchas concepciones que desde otros discursos mantendrían un principio similar en su contemporaneidad capitalista. La educación en tal sentido, sería no solo un reflejo de la división social en clases, sino que a su vez funcionaría intrínsecamente como un coadyuvante de la exclusión en el marco de tal división social clasista.

En nota al pie al referirse a Platón, Ponce apunta que al abordar el problema educativo Platón deja expresa constancia de que no se propone definir la educación de los comerciantes o de la de otras profesiones, sino la educación que lleva a formar *ciudadanos completos*.¹⁴⁴ El fin supremo de la educación en Platón, según Ponce sería:

“Formar guardianes del Estado que sepan ordenar y obedecer según la justicia. Pero ¿qué es la justicia para Platón? La justicia es una armonía: una armonía que el individuo debe mantener dentro de sí acordando la sabiduría, la fuerza y la prudencia que la sociedad debe realizar también entre las tres “virtudes” que corresponden a las clases en que se divide: la sabiduría de los filósofos, la fuerza de los guerreros, la prudencia de los trabajadores. La justicia según Platón será lograda a condición de que cada clase social realice su función propia sin amenazar el equilibrio general ni intentar cumplir funciones que no le corresponden.”¹⁴⁵

La alusión de Platón a los Titanes en uno de los pasajes de las Leyes y su relación para con la idea de la «muchedumbre» en Platón, no es para Ponce una mera figura literaria cuando de instrucción se trata; sino que a criterio de Ponce, Platón estaría con ello “receloso de la muchedumbre”, en la cual habría visto “una especie de monstruo feroz” al que sería “necesario tener alejado y en la más absoluta dependencia”¹⁴⁶. He aquí entonces otra de las razones que advierte Ponce en cuanto al sentido de la educación como garante de la exclusión y la diferenciación social.

“Excluirlo de la vida intelectual de los filósofos y de la vida moral de los guerreros era para Platón no sólo necesario, porque la práctica absorbente de los oficios no podía asegurar el «ocio» que el estudio requiere, sino además absolutamente indispensable para *mantener somnoliento al «monstruo feroz» e impedirle renovar la audacia de los Titanes.*”¹⁴⁷

¹⁴³ *Ibidem.*

¹⁴⁴ La nota a Platón pertenece a *Platón: Ocvres complétes*, [traducción Cousin]. Tomo VII., p. 52.

¹⁴⁵ La referencia a Platón es de *La República*, tomo I, pág. 199. Véase Aníbal Ponce. *Educación y lucha de clases y otros escritos*. Op. Cit., p. 75.

¹⁴⁶ *Ibidem.*, p. 76.

¹⁴⁷ *Ibidem.*

Desde la perspectiva de Ponce, la exclusión de la muchedumbre de la vida intelectual en Platón operaría precisamente como un mecanismo de dominio de filósofos y guerreros sobre la muchedumbre excluida, siendo una forma de enajenación [somnolencia le llama Ponce] en la que el excluido habría de continuar siendo mansamente siendo excluido, aceptando su condición de exclusión, y siendo instruido para que la aceptase como una condición natural.

Lo mismo que en Aristóteles, quien en un sentido similar, aunque a decir de Ponce sin tener que recurrir a metáforas y a ocultar el sentido tras el mito, sostendría que “la esclavitud estaba en la naturaleza de las cosas”¹⁴⁸. Y en efecto, ser esclavo para Aristóteles no sería más que una condición necesaria para el funcionamiento de aquel orden social definido como democracia, donde a fin de cuentas unas clases dominaban sobre otras. Aristóteles en tal sentido, legitima con su filosofía lo realmente existente, lo cual es una constatación que advierte Ponce.

Ahora bien, si en Esparta y en Atenas la educación reproducía y garantizaba los intereses de las clases dominantes, la educación en los periodos posteriores de la historia no cambiaría más que de matices. Y en tal sentido, Ponce procura demostrar cómo y porqué la educación seguiría funcionando como dominio de clase a lo largo de los períodos subsiguientes de la historia. Así, en Roma, a lo cual Ponce dedica el capítulo III de *Educacion y lucha de clases*, Ponce advierte que:

“A partir de Nerón, los maestros de gramática (*gramatici*), de retórica (*oratores*), y de filosofía (*philosophi*) fueron liberados de las obligaciones públicas, es decir, de esas mismas obligaciones a las cuales ni los nobles no podían escapar: Julio César les había reconocido ya el derecho de ciudadanía; Nerón los eximía ahora de las cargas, muy pesadas algunas, que esa ciudadanía debía llevar consigo: la obligación de prestar el servicio militar, de desempeñar el sacerdocio, de cumplir las obligaciones judiciales, de costear a sus expensas determinadas embajadas, de albergar las tropas y a los enviados oficiales en sus recorridas.”¹⁴⁹

Con esta referencia Ponce procura ilustrar la articulación de diferentes mecanismos a lo largo de la historia con tal de garantizar por medio de la educación la hegemonía de las clases gobernantes que “reconocían y estimulaban la enseñanza superior como instrumento vital para su propio dominio”¹⁵⁰.

En cuanto al uso de la expresión «enseñanza superior», Ponce especifica que:

“Y digo enseñanza pública «superior» porque (...) *ese privilegio no fue otorgado a los maestros primarios*, cuya enseñanza en contacto directo con los ciudadanos pobres y los artesanos despreciables no podía interesar a las clases superiores”¹⁵¹.

¹⁴⁸ *Ibidem*.

¹⁴⁹ *Ibidem.*, p. 91.

¹⁵⁰ *Ibidem*.

¹⁵¹ *Ibidem*.

La segmentación del proceso educativo estaría condicionada por su finalidad en función de la clase social a la cual iría dirigida y no en función de los requerimientos estrictamente educativos o propios del proceso pedagógico en sí. El punto está en que a juzgar por el criterio de Ponce tanto los requerimientos como las dinámicas educativas estarían en última instancia determinados por la condición de clase.

La educación como proceso evolucionaría, y en tal sentido Ponce advierte la diversificación y desarrollo de múltiples mecanismos que desde el poder propiciarían la modulación de un tipo de educación ajustada más a los intereses de dominio que a los fines de la liberación o la emancipación social. Y así se sucederían una serie de modificaciones que Ponce a grandes rasgos señala.

“Vespasiano dio un paso más (años 70 o 79 d.C.) al acordar subsidios a determinados rectores. A los rectores siempre y no a los maestros primarios que eran los que en realidad necesitaban subsidios. La enseñanza, que había sido hasta entonces una industria libre, tendía a dividirse en dos partes: una enseñanza superior cada vez más «protegida», y una enseñanza inferior «libre» sometida a todas las formas de competencia.”¹⁵²

Esta tendencia lejos de aminorarse, sería acentuada por las administraciones subsiguientes. De modo que tal y como Ponce señala, “Adriano convirtió en permanentes los subsidios que hasta entonces habían sido irregulares”¹⁵³. Y Antonino Pío extendería las inmunidades, sobre todo a “cierta variedad de profesores que preparaban *secretarios* y *copistas*, con lo cual se acentuó la orientación de la enseñanza en el sentido de los empleos del Estado”¹⁵⁴. Todo lo cual progresivamente iría modulando tanto los contenidos como los mecanismos y prerrogativas de la enseñanza, al punto que se llegó a exigir, según Ponce mismo señala, a “las ciudades más importantes del Imperio que costeasen con sus rentas los *salarios* destinados a los rectores y filósofos”¹⁵⁵. Tal exigencia no obstante, no determinaría que los profesores en sentido general cobrasen con regularidad, pues los profesores “no serán hasta el siglo V d.C. funcionarios del del Estado”¹⁵⁶.

A grandes rasgos Ponce menciona también que:

“Constantino dictó una ley ordenando el pago puntual de sus salarios, pero como estos quedaban al arbitrio de las ciudades, Graciano fijó lo que cada municipalidad debía abonar: es decir, inscribió en el presupuesto municipal los salarios de los maestros como gastos obligatorios. El nombramiento de los profesores corría a cargo de las ciudades y se realizaba a menudo por concurso, pero el emperador Juliano (año 362) se reservó el

¹⁵² *Ibidem.*

¹⁵³ *Ibidem.*, p. 92.

¹⁵⁴ *Ibidem.*

¹⁵⁵ *Ibidem.*

¹⁵⁶ *Ibidem.*

derecho de confirmarlos, para que de ese modo —según dijo de una forma elegante— «la aprobación del emperador agregue un título más al elegido de la ciudad».¹⁵⁷

De este modo, según advierte Ponce, “la enseñanza a cargo del Estado ha aparecido en la Historia”¹⁵⁸. A lo cual continuaría su compleja evolución, de modo que el mencionado privilegio oficializado por Juliano, llegaría a límites extremos con Teodosio y Valentiniano, de quienes señala Ponce que en el año 425 como parte de tal monopolio, prohibirían “toda forma de enseñanza fuera de la enseñanza del Estado”¹⁵⁹. Lo relevante de esta secuenciación historizada que realiza Ponce, es apreciar cómo el desarrollo de la enseñanza estaría condicionado por “*la necesidad de las clases dirigentes de preparar los funcionarios de su Estado*”¹⁶⁰, de lo cual lógicamente quedarían excluidos quienes no fuesen sujetos predestinados a tales funciones.

Ponce no solo advierte del poder del Estado y su determinante impronta en el diseño y desarrollo de la educación, sino que también hace notar de otras instancias también asociadas al poder que condicionarían la evolución de la educación a lo largo de la historia. Si bien la religión, como fenómeno de la consciencia, estaría implicada en la modulación de la historia de la educación, no sería en sí misma un condicionante primario, sino que Ponce advierte que el fundamento básico de la historia de la educación a lo largo de la historia radicaría en la economía.

En su tratamiento de la educación del hombre feudal por ejemplo, Ponce no solo considera que nada tendría que ver el cristianismo en el declinar del mundo antiguo, pues una religión, a su modo de decir, como elemento superestructural “no puede alterar los fundamentos económicos de un régimen del cual es un reflejo ideológico, el cristianismo no sólo toleró la esclavitud sino que la sancionó en abundantísimos concilios”¹⁶¹. La creciente intervención de las instituciones y centros religiosos en el desarrollo de la educación no estaría determinada precisamente por una cuestión meramente ideológica sino en lo fundamental y de manera determinante por una cuestión de tipo económica. El origen del poder pedagógico que encarnaron los monasterios en la edad media por ejemplo, considera Ponce que radicaría en que éstos “adquirieron supremacía económica y a la vez hegemonía social y pedagógica”¹⁶², lo cual estuvo condicionado en primerísimo lugar “porque *los monasterios fueron durante*

¹⁵⁷ *Ibidem.*

¹⁵⁸ *Ibidem.*

¹⁵⁹ *Ibidem.*, p. 93.

¹⁶⁰ *Ibidem.*

¹⁶¹ *Ibidem.*, p. 97.

¹⁶² *Ibidem.*, p. 101.

la edad media poderosas instituciones bancarias de crédito rural”¹⁶³. Ponce se refiere así el carácter usurero de la educación en la Edad Media¹⁶⁴, y en cuanto a ello precisa que el solo hecho de que la educación fuera pagada, ilustra ya el carácter, o la condición de los alumnos que la recibían o que la podían recibir.

“Eran estos de condición desahogada, lo suficiente no solo para remunerar a los maestros sino para vivir en las pensiones, costear los viajes y pagar las larguísimas retribuciones que equivalían en cierto modo a los aranceles de nuestras universidades.”¹⁶⁵

Los orígenes entonces de la educación y de su carácter usurero como complemento del dominio en manos del Estado en el orden capitalista, serían previos al propio desarrollo del capitalismo. Ponce, como ya hemos venido detallando, traza una especie de secuenciación desde los primeros momentos de la aparición de la división social en clases, pasando por las culturas griega y romana, y grecolatinas subsiguientes, así como por su extensión medieval en Europa. Tal secuencia como elemento común se enlaza a partir del interés para con la legitimación del poder en sus diversas expresiones. La explotación como condición *sine qua non* del desarrollo económico y de los procesos de enajenación a ello asociados, estarían para Ponce transfiguradas en los mecanismos educativos al uso desde los albores hasta las postrimerías de la Edad Media.

Dentro los casos más significativos empleados por Ponce para ilustrar tal nexo, se encuentra uno de los adalides de la enseñanza en los siglos concomitantes con el nacimiento y desarrollo del capitalismo. Tal instancia especializada en la enseñanza media sería para Ponce no otra que La compañía de Jesús, en la cual se perfilan ya algunos componentes de lo que sería y significaría después la educación para el dominio asociado al propio desarrollo del capitalismo. Así, Ponce afirma que:

“Alguna vez, es cierto, se puede leer en las *Constituciones* que «sería obra de Caridad enseñar a leer y a escribir a los ignorantes». Pero muy poco después surge este otro pasaje de sentido no dudoso. «Ninguna de las personas empleadas en servicios domésticos por cuenta de la sociedad deberá saber leer y escribir. En ningún caso se los instruirá a no ser con el consentimiento general de la Orden porque para servir a Jesús bastan la sencillez y la humildad».”¹⁶⁶

Tal precepto operaría ya no solo a nivel de diferentes instituciones religiosas a lo largo de los siglos XVI y XVII como garantes del orden instaurado o en vías de instaurarse; sino que a juzgar por el propio Ponce, y parafraseando parte de la cita anterior como lógica seguida por la instrucción asociada al desarrollo del capitalismo: «*Ninguna de las personas empleadas por cuenta del Capitalista deberá saber (ni se le instruirá para que*

¹⁶³ *Ibidem.*

¹⁶⁴ *Ibidem.*, p. 112.

¹⁶⁵ *Ibidem.*

¹⁶⁶ *Ibidem.*, p. 129.

en sí mismo sepa) leer y escribir (...) a no ser con el consentimiento general y en interés del propio capitalista, porque para servir al Capital bastan la sencillez (léase simpleza y/o enajenación) y la humildad (léase obediencia, acatamiento, sumisión)». Tal paráfrasis de la cita de Ponce consideramos que opera como antesala del análisis de lo que el propio Ponce comentaría en cuanto a la relación entre educación y modo de producción capitalista. Todo su análisis previo puede considerarse como sistematización de un contenido que le permite fundamentar su crítica de la educación como parte de los mecanismos de dominación implementados por y para el desarrollo del capital.

7.4. Educación y crítica ponceana al modo de producción capitalista

Ponce parte del supuesto de que el capitalismo en sí mismo como orden de cosas encarna la causa de la miseria humana contemporánea. No se detiene en el análisis filosófico o económico de las leyes o regularidades que fundamentan al capitalismo como modo de producción, sino que asume ciertos elementos críticos ya presentados en lo fundamental por Marx en el tomo I de *El Capital*, a lo cual agrega algunos matices contextualizados en el marco de su contemporaneidad. El capitalismo a criterio de Ponce no es la obra de hombres de presa, pero en el desarrollo de su camino va formando tal condición depredadora entre unos y otros, en el marco de lo cual toda aspiración a la ganancia por moderada que sea implicaría la apropiación del trabajo ajeno, llevando así implícito los gérmenes de un desarrollo monstruoso en base al «buen curso de la vida económica». Pero si bien es cierto que Ponce no desarrolla una crítica sistematizada a la base económica del modo de producción capitalista, sí que articula su teoría educativa sobre la base de la crítica a la evolución de los diferentes modos de producción a la largo de la historia. En tal sentido puede afirmarse que Ponce realiza una lectura crítica del modo de producción capitalista como la historia de un aprendizaje, como la historia de un proceso en el que la educación funciona como una clave determinante en la configuración de lo que llega a referir como «orientar hacia la mansedumbre las aspiraciones de los trabajadores»¹⁶⁷.

La educación en el capitalismo de modo equivalente a como habría sucedido a lo largo de la historia anterior, también habría tributado a mantener suspicazmente el dominio de una clase sobre otra. Así, Ponce puntualiza que: “Desde el siglo XVI la burguesía empezó a reunir a los trabajadores hasta entonces aislados de manera de hacerlos

¹⁶⁷ *Ibidem.*, p. 130.

cooperar”¹⁶⁸ con las propias pretensiones productivas del capitalismo. El recurso que a criterio de Ponce habría empleado la burguesía habría sido “una gradual socialización de los trabajadores y de los instrumentos de trabajo”, pasando progresivamente “desde la cooperación simple, a la manufactura, y desde la manufactura a la gran industria”¹⁶⁹.

En cada uno de estos momentos la educación, tal y como Ponce concuerda en asumir, habría sido una fiel compañera del dominio de capital sobre el obrero. En tal sentido uno de los mayores reformadores también en el ámbito educativo sería Lutero, para quien reformar la instrucción elemental habría de ser el primer deber de la caridad, y aunque a decir de Ponce, en el fanatismo de Lutero quedaba poco espacio para el saber profano, no es menos cierto que en un sermón famoso aconsejó el envío de los niños a la escuela. Si el protestantismo se encargaba de difundir las primeras letras, para el catolicismo monástico tal cosa ni tan siquiera sería contemplada, sino que la instrucción estrictamente se reduciría a la enseñanza del texto teológico. ¿Qué significaría ello en términos educativos? Pues que el hombre de las “clases inferiores” —así lo refiere Ponce a la altura del quinto apartado sobre la educación del hombre burgués, quedaría por regla general excluido de la enseñanza, y consecuentemente el horizonte mental de las aldeas no habría variado mucho con relación a etapas anteriores de la historia, pues en lugar de educadores, las aldeas y poblados recibían predicadores que entre otras cosas legitimaban por medio de la instrucción la exclusión de los beneficios del capital. En tal sentido considera Ponce que no habrían muchas diferencias para con la idea platónica de la necesaria estratificación social para el mejor y *buen* funcionamiento de la República ideal.

La prédica del dogma lejos de hacer de la educación una herramienta redentora o emancipadora, la convertía en un instrumento para la sumisión. La instrucción recibida por los grandes señores o futuros grandes señores desde sus edades más tempranas, contrastaba con la de los habitantes de aquellas aldeas donde la figura del educador sería no otra que la del predicador. Para la élite se haría evidente que sus maestros serían efectivamente los más escrupulosamente preparados, incluso los objetivos educativos entre unos sectores de la iglesia y otros diferirían en relación de su jerarquía y su lugar a ocupar en las escalas de poder de la propia iglesia. Así a decir de Ponce, el contraste entre el desprecio jesuita por la educación popular y la implementación en términos

¹⁶⁸ *Ibidem.*, p. 131.

¹⁶⁹ *Ibidem.*

educativos de otras órdenes propias de la iglesia católica, demostraría que el “cuidado de la educación” de las masas populares estaría regido por el interés en silenciar el espíritu crítico y suscitar la sumisión. La sola mención de Tomás de Kempis, autor de *La imitación de Cristo*, sería para Ponce demostrativo en aquel contexto del “Guárdate de saber demasiado”, toda vez que para el canónigo agustino del siglo XV todo aquel que buscase “otra cosa que no sea la de servir a su propia salvación”, sería “un gran insensato”. La salvación prometida de mano de la iglesia y la modulación de la instrucción en función de las nacientes dinámicas del capital, condenarían al aldeano o al ciudadano a expensas de una instrucción para el dominio y la mansedumbre abocados no a otra circunstancia que a la de servir al capital.

La presencia de la iglesia durante los siglos previos al desarrollo del capitalismo sería determinante no solo en cuanto a forma sino en cuanto a contenido de la enseñanza. Tal intervención incluiría la regulación catequística ya no solo de la mera instrucción sino de la vida cotidiana y espiritual de los individuos en sus respectivas familias y contextos. Un credo que filtrado por la impronta de la catequesis anulaba cualquier disidencia ideológica desde la auto-regulación misma de las conductas de los individuos. En aquel viejo orden el objetivo primero de la educación a cargo de la iglesia habría sido el de “orientar hacia la mansedumbre las aspiraciones de los trabajadores”. Y en tal sentido, la figura de Charles Demiá, director en 1668 de las escuelas de la diócesis de Lyon habría marcado un referente, pues sus amonestaciones y exhortaciones en favor de las escuelas atraerían la atención sobre la importancia tanto religiosa como social y económica de las instituciones de enseñanza.

Así, mediante una gradual socialización de los trabajadores y de los instrumentos el capital iría transitando por diferentes etapas en las que Ponce expresamente no se detiene, pero si remarca lo que considera como «el rasgo eminente que la caracteriza».

“Cuando la máquina de hilar reemplazó a la rueca, y el telar mecánico al telar manual, la producción dejó de ser una serie de actos individuales para convertirse en una serie de actos colectivos. Esa manera de transformar las mezquinas herramientas del artesano en instrumentos cada vez más poderosos, y, por lo mismo, sólo manejables por una colectividad de obreros, puso en manos de la burguesía un instrumento tan eficaz que en pocos siglos la humanidad recorrió un trayecto como no lo había hecho hasta entonces en millares de años. El dominio sobre la naturaleza, por el cual el hombre venía suspirando desde las edades más remotas, alcanzó un grado tan intenso que una transformación profunda se reflejó en las ideologías.”¹⁷⁰

Ponce considera que efectivamente en los albores de la modernidad la razón y la duda científica habrían tenido un considerable impulso en figuras como:

¹⁷⁰ Aníbal Ponce. *Obras*. Casa de Las Américas. La Habana. 1975., pp. 159-160.

“Bacon (1561-1626), Descartes (1596-1650), Pascal (1623-1662); afirmando el primero que la verdad va cambiando con los tiempos; aconsejando el segundo no redirse nada más que a la evidencia; invitando al tercero a introducir el experimento como criterio seguro de las ciencias”¹⁷¹

Como parte de ello, Ponce advierte que “el *Novum Organum* (1620), de Bacon; el *Discurso del método* (1637) de Descartes; el *Fragmento de un tratado sobre el vacío* (1651)”¹⁷²; a lo cual se sumó además los descubrimientos de Galileo (1564-1642); y Harvey (1573-1657), con pocos años de diferencia implicaron que “la filosofía y la ciencia interpretaban los profundos cambios que la economía iba creando en el subsuelo social”¹⁷².

A la misma vez que el poder eclesiástico continuaba caoptando desde el dogma, la burguesía se iría haciendo cada vez más revolucionaria, con un impacto que repercutiría casi inmediatamente en la educación, la cual por demás se articularía y tributaría a las exigencias de los nuevos tiempos de cambio, produciéndose una transformación radical de las estructuras y dinámicas tanto económicas como pedagógicas.

En relación a lo anterior, se haría necesario implementar una «nueva educación» ajustada a las nuevas necesidades económicas. Tal reclamo sería, según advierte Ponce, común tanto en el *Discurso del método* en su apuesta por una filosofía práctica, como en John Amos Comenius (1592-1670), a quien Ponce considera “el teórico admirable” de la «nueva educación» en esta época inicial del desarrollo del capitalismo. En tal sentido, Ponce ejemplifica que el capítulo XIX de *Didáctica magna* (1657) de Comenius, titulado “Bases para fundar la rapidez de la enseñanza con ahorro de tiempo y de fatiga”, contendría ya en sí mismo el sentido que la «nueva educación» para los nuevos tiempos del joven modo de producción capitalista. En ello se registra además un antecedente que Ponce no se detiene en documentar pero que operaría sobre el mismo principio base del taylorismo posterior. “¡El ahorro del tiempo!”¹⁷³, como principio.

“La burguesía, en efecto, apuraba el paso para ponerse al ritmo de la producción, y si Comenio proclamó en la escuela la necesidad de ahorrar el tiempo, John Floyer dio treinta y tres años después de la *Didáctica Magna* el instrumento preciso para medirlo: en 1690 agregó a la aguja del reloj que señala los minutos, otra más pequeña que indica los segundos.”¹⁷⁴

En este punto Ponce se remite a Marx, y en particular al sentido que el tiempo podría haber tenido en la antigüedad como contraste al tiempo en el capitalismo.

¹⁷¹ Aníbal Ponce. *Educación y lucha de clases y otros escritos. Op. Cit.*, p. 131.

¹⁷² *Ibidem.*

¹⁷³ *Ibidem.*

¹⁷⁴ *Ibidem.*, p. 132.

“El tiempo no tenía valor para la Antigüedad: los romanos lo consideraban *res incorporalis*, y por lo tanto sin precio. Cuando se vivía en el ocio y la competencia no apuraba, la vida seguía su curso con paso perezoso. Ahora, en cambio, ocurrían cosas muy distintas: una de las primeras medidas del protestantismo —religión burguesa por excelencia— fue suprimir una infinidad de festividades en el que catolicismo medieval se complacía, para aumentar así los días de trabajo.”¹⁷⁵

El ahorro del tiempo como principio y necesidad para el nuevo orden económico en ciernes, habría de hallar en la educación un mecanismo que lo incentivase a la vez que formase individuos entrenados en las exigencias laborales de tal nuevo orden.

“«En vez de los libros muertos —dice Comenio— ¿por qué no podremos abrir el libro vivo de la naturaleza? *No las sombras de las cosas, sino las cosas mismas es lo que debe presentarse a la juventud.*» Era difícil expresar con mejores palabras, no solo los deseos de la gran burguesía cada vez más aplomada, sino también los de la pequeña burguesía de los talleres y de los oficios.”¹⁷⁶

Pero incluso aquí, en esta nueva etapa del desarrollo humano el objetivo de la educación seguiría siendo no otro que el dominio de una clase sobre las otras. El prolífero desarrollo en términos educativos engendrado por el capitalismo no rompería con el principio de la educación como instrucción para el dominio y la sumisión, sino que por el contrario refinaría tales mecanismos.

“En vez de palabras —«sombras de las cosas»— lo que hacía falta en las escuelas era el conocimiento de las cosas”. No otros sentido tuvo *Mundo ilustrado* (1658) —*Orbis sensualium pictus*—, libro para las escuelas, *abarroado de figuras*, que mantuvo hasta el siglo XVIII la hegemonía entre los libros infantiles.”¹⁷⁷

Con ello, la educación desde los primeros niveles de la infancia, procuraría en entrenamiento para la sumisión y no para la emancipación como habría podido creerse de las promesas liberadoras del pensamiento filosófico-científico de inicios de la modernidad capitalista.

Una intención o reclamo similar al advertido en Comenius, Ponce también lo advierte en Locke (1632-1704), afirmando de este último que, “Asqueado de la Universidad de Oxford —como Bacon le había ocurrido con la Universidad de Cambridge—, Locke se preguntaba de qué podría servir el latín a hombres que va a parar en un oficio.”¹⁷⁸ La burguesía habría hablado ahora, a criterio de Ponce, “a través de Locke con un acento tan firme que dos años después de publicar su obra capital sobre la educación (1693), lo

¹⁷⁵ *Ibidem*. En este punto en nota al pie, Ponce cita del tomo I de *El Capital* que: “Haciendo días de trabajo de casi todos los tradicionales días de fiesta, el protestantismo desempeña ya un papel importante en la génesis del capital.” De Karl Mar. *Le Capital*. (Traducción de Jacques Monitor). Alfred Costes, París, 1932., p. 203.

¹⁷⁶ *Ibidem.*, p. 132.

¹⁷⁷ *Ibidem.*

¹⁷⁸ *Ibidem.*, p. 133.

encontramos convertido en comisario de comercio del rey Guillermo”¹⁷⁹. Ponce halla así una relación directa entre el pensamiento pedagógico de Locke expuesto en *Pensamientos acerca de la educación*, y el interés del poder político y económico hegemónico de entonces. Legitimar desde la filosofía de la educación el interés económico y político de la clase en el poder, estaría compensado por el poder mismo. La educación en este sentido continuaría “sobre el mismo camino” su curso funcional en favor del poder, tal y como un siglo antes de Locke habría hecho Leon Battista Alberti, a quien también se refiere Ponce como un “burgués típico del siglo XV”. El sentido de la educación tanto en unos como en otros seguiría siendo el mismo.

“¡Nobleza bien aburguesada la que tanto necesitaba del cálculo en la vida! Nobleza feudal-capitalista de la que tanto ejemplos podrían encontrarse en el siglo XVII; nobles influyentes que entraban en asociaciones con banqueros de la burguesía para participar después en las ganancias.”¹⁸⁰

El desarrollo de la educación implicaría la inclusión de nuevos contenidos y un enfoque ajustado a las nuevas exigencias del propio desarrollo del capital. Ya fuese la noción de la “justa medida” de los gastos, los contenidos de geografía, aritmética, historia, derecho civil, etc., según el propio Ponce refiere. Las distancias entre la burguesía y la nobleza se habrían reducido, y así la educación del joven *gentleman* aristócrata hallaría su equivalencia en la del joven burgués.

“El comercio y la industria no solo habían disminuido las distancias que hasta ayer separaban a la burguesía de la nobleza; no solo habían introducido en la educación la necesidad de nuevos métodos; no solo acelerando los progresos de la ciencia minaban cada día algún dogma venerable, sino que aflojaban cada vez más las trabas que el feudalismo imponía a su propia expansión: los privilegios de las corporaciones, los obstáculos al tráfico, la tiranía de las aduanas, las diferencias en las legislaciones, en las costumbres y en los idiomas.”¹⁸¹

En términos educativos, la pretendida libertad del comercio, y la cosigna del «Dejar hacer, dejar pasar» promulgada por la fisiocracia, considera Ponce que tendría su reflejo tanto en los principios como en los contenidos que modularían la enseñanza. Tal libertad del comercio “que era para la burguesía una cuestión vital, impuso también como consecuencia necesaria la libertad de ese otro comercio de las creencias y de las ideas.”¹⁸² Tales creencias y tales ideas tendrían en el sistema educativo al uso una de sus plataformas por excelencia, como parte de la cual resultarían recompensadas las filosofías que tributasen a legitimar tales nuevos principios, para la nueva época del capitalismo naciente, el individualismo burgués, sorteado a criterio de Ponce “por

¹⁷⁹ *Ibidem.*

¹⁸⁰ *Ibidem.*

¹⁸¹ *Ibidem.*, pp. 133-134.

¹⁸² *Ibidem.*, p. 134.

debajo de tantas manifestaciones aparentemente distintas: ironía de Voltaire, ingenuidad de Rousseau, moralismo de Kant”¹⁸³ La educación, por tanto, continuaría ajustándose a esas nuevas necesidades del desarrollo humano en términos de un papel equivalente al jugado en otras épocas.

“Esa necesidad de borrar y comenzar, de «abrir nuevos libros para nuevas cuentas», fue admirablemente expresada por Rousseau (1712-1778) con sus paradojas, al principio desconcertantes, sobre el retorno de la naturaleza. Cada vez que en un régimen social se sospecha oscuramente la inminencia del derrumbe, se ve siempre surgir como un síntoma infalible la necesidad de un retorno de la naturaleza. En la decadencia del mundo antiguo fueron los estoicos los que pregonaron la urgencia de una vida más sencilla; en la decadencia del feudalismo, el Renacimiento impuso con la «vuelta a lo antiguo» un paganismo de la carne y la belleza; y ahora que la monarquía, levantada sobre las ruinas de ese feudalismo, sentía también que su vieja aliada burguesa iba creciendo en ambición y osadía, Rousseau lanzaba con entusiasmo ardiente el evangelio de la naturaleza. Evangelio de la naturaleza en el que reaparecía más vigoroso que nunca el individualismo de los sofistas, el culto de la personalidad de los estoicos, la «vuelta a los antiguos» del Renacimiento”¹⁸⁴

Como parte de la crítica que Ponce realiza a la racionalidad que vendría aparejada al desarrollo burgués, puntualiza que tan pronto como la burguesía consiguió triunfar, “pudo verse en efecto que la «humanidad» y la «razón» de que tanto había alardeado, no eran más que la humanidad y la razón «burguesas»”¹⁸⁵. Y señala así que como consecuencia lógica que: “En la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*, la «propiedad» aparecía inmediatamente después de la «libertad», entre los derechos «naturales e imprescindibles»¹⁸⁶. A la vez que para “evitar equívocos”, en su último artículo “volvía a insistir en que la propiedad era «un derecho inviolable y sagrado»”¹⁸⁷. De modo que no sería por tanto la libertad sino la propiedad el valor rector en términos educativos en un orden marcado por el modo de producción capitalista.

La no propiedad del obrero sobre su propio producto del trabajo, sin embargo, así como la necesidad de que el obrero tributase al beneficio del capitalista sin salirse del guion marcado por los propios ritmos del capital situaría a la educación en un contexto en el cual los objetivos serían equivalentes a etapas anteriores, solo que reajustados a la nueva configuración de clase marcada por el desarrollo del modo de producción capitalista.

“Al pasar pues del feudalismo a la burguesía, las masas se encontraban todavía peor que antes. Pero su situación no le importaba a los nuevos amos ni un ardite. *Formar individuos aptos para la competencia del mercado, ese fue el ideal de la burguesía triunfadora*. Lógico ideal de una sociedad en que la sed de ganancia lanzaba a los hombres unos contra otros en un tropel de productores independientes. Producir, y producir cada vez más para conquistar

¹⁸³ *Ibidem.*, p. 134.

¹⁸⁴ *Ibidem.*, p. 134.

¹⁸⁵ *Ibidem.*, p. 137.

¹⁸⁶ *Ibidem.*, pp. 137-138.

¹⁸⁷ *Ibidem.*, p. 138.

nuevos mercados y aplastara algún rival, esa fue entonces la única preocupación de la burguesía triunfadora. Que ninguna traba obstaculice su comercio, que ningún prejuicio paralice su industria. Si para asegurar un nuevo mercado hay que arrasar con poblaciones enteras, que así sea; si para no interrumpir el trabajo de las máquinas es menester que se incorporen como obreros las mujeres y los niños, que así sea también.”¹⁸⁸

En tal escenario la educación continuaría operando como fundamentación y soporte cultural e ideológico de tal orden, la instrucción concebida desde las clases dominantes como instrucción para el dominio del capitalista sobre el obrero. Dentro de los teóricos de la educación desde el más temprano albor del capitalismo, Ponce entre otras refiere a la significativa figura de Jean Jacob Rousseau, quien sería un nítido representante de la clase de la cual provenía. En relación a ello Ponce señala que:

“Consecuente con la clase que representaba ya vimos que Rousseau (1712-1778) no pensó para nada en la educación de las masas sino en la educación de un individuo suficientemente acomodado como para permitirse el lujo de costear un preceptor. Su Emilio es, en efecto, un joven rico, que vive de sus rentas y que no da un solo paso sin que lo acompañe su maestro.”¹⁸⁹

Otra vez uno de los modelos referenciales en términos educativos que, en este caso marca la modernidad, se habría hecho sobre la base de un arquetipo de clase acomodada o rica. Y así, a partir de Rousseau, Ponce intenta trazar cierta línea en la cual los valores del Emilio contendrían en sí los estertores sutiles del dominio de clase en términos educativos. Ponce focaliza tal influencia de Rousseau en un pedagogo como Basedow, quien consiguiera del príncipe Leopoldo Federico ayuda necesaria para fundar el instituto *Filantropino* (1774), en el cual el fin de la educación consistía según resalta el propio Ponce, en formar «ciudadanos del mundo y en prepararlos a una existencia útil y feliz». Sin embargo, tal y como critica Ponce, tal existencia útil y feliz y el *cómo* se preparaban tales «ciudadanos del mundo»¹⁹⁰ no sería otra que una constatación de las limitaciones de la “nueva educación” en términos de la burguesía en auge en el siglo dieciocho. Basedow no tendría inconveniente en “separar las escuelas grandes (populares) de las pequeñas (para los ricos y clases medias), porque es muy grande la diferencia de hábitos y de condición *entre las clases a las cuales van destinadas*”¹⁹¹. El argumento referenciado por Ponce en virtud del cual puede entenderse el proceder de Basedow tras las luces del Emilio, se encuentra en parte en la siguiente articulación argumental del propio Basedow:

“Los hijos de las clases superiores deben y pueden comenzar temprano su instrucción, y *como deben ir más lejos que los otros*, están obligados a estudiar más... Los niños de las grandes escuelas (populares) deben en cambio en conformidad, con el objetivo de la

¹⁸⁸ *Ibidem.*, p.139.

¹⁸⁹ *Ibidem.*

¹⁹⁰ *Ibidem.*, p. 140.

¹⁹¹ *Ibidem.*

instrucción, disponer por lo menos la mitad de su tiempo para los *trabajos manuales*, para que no se vuelvan torpes en una actividad que es tan necesaria, *sino por motivos de salud*, a las clases que más que con las manos trabajan con el cerebro.”¹⁹²

En una tónica similar habría tributado Filangieri (1752-1788), quien defendería que “El agricultor, el herrero, etc., *no necesitan más que una instrucción fácil y breve* para adquirir aquellas nociones que son necesarias para regular su conducta civil y asegurar los progresos de su arte.”¹⁹³. Y en línea equivalente Ponce traería a colación a Louis Rene de Caradeuc de La Chalotais (1701-1785), quien en su famoso trabajo de 1763 titulado *Essai d'education nationale, ou, Plan d'etudes pour la jeunesse* [*Ensayo de educación nacional y plan de estudio para la juventud*], se oponía a la instrucción de “muchas personas”, entre ellos campesinos y trabajadores, afirmando que no “debían aprender nada más que a manejar la lima y la garlopa”¹⁹⁴. Y así Ponce sentencia que a través de Basedow y Filangieri, “el pensamiento de la burguesía revolucionaria del siglo XVIII se expresaba en materia de educación con una nitidez tal que puede aparecer afán inútil aportar nuevos elementos para esclarecerlo.”¹⁹⁵

La otra figura que resulta significativa para Ponce es la de Condorcet, de quien diría que no solo se opondría a la enseñanza religiosa en las escuelas, sino que afirmaría que “los pueblos que tienen por educadores a sus sacerdotes no pueden ser libres”¹⁹⁶, en tanto tampoco *permite que el Estado imponga al niño ningún credo*¹⁹⁷. Si bien para Condorcet la libertad religiosa debe ser respetada no solo desde el punto de vista religioso sino también social, Ponce apunta que para Condorcet el Estado debe poner al niño en condiciones de que conozca todas las ideas para que pueda escoger entre ellas libremente; pero que “el Estado no se inmiscuya en la enseñanza imponiendo determinado credo político, sino que le niega también dos cosas fundamentales: *el monopolio de la enseñanza y la designación de los maestros*”¹⁹⁸. Y parafraseando a Condorcet, Ponce señala que:

“Las escuelas privadas deben vivir al lado de las escuelas del Estado, porque las estimularán con su rivalidad. Libre competencia entre las escuelas del Estado y las escuelas

¹⁹² La cita de Johann Barnhard Basedow remitida por Ponce, según nuestro criterio y contraste de la misma, parece corresponder a la obra del primero: *Relazione ai filantropi e ai potenti intorno alle scuole, agli studi e alla loro azione sul bene public : Metodica-Ordinamento del Filantropino*. (Traduzione, sunti e prefazione di Guido Santini). R. Sandron. Palermo. 1915., p. 40.

¹⁹³ *Ibidem.*, p. 140

¹⁹⁴ La cita referida Ponce remite a Greard: “La Chalotais” en *Nouveau dictionnaire de pédagogie*, de Buisson, 1924, p. 93. *Ibidem.*

¹⁹⁵ *Ibidem.*, p. 141.

¹⁹⁶ *Ibidem.*, p. 143.

¹⁹⁷ *Ibidem.*

¹⁹⁸ *Ibidem.*

particulares, y ninguna intervención política del Estado en las escuelas: eso es en lo esencial lo que requiere Condorcet.”¹⁹⁹

En relación a lo anterior, no obstante, Ponce advierte que Condorcet “desea que el Estado inaugure escuelas y pague a los maestros, pero no que ejerza sobre estos la más mínima tutela”, y critica que “el *Rapport* de Condorcet parece la obra de un iluso, de un razonador, de un “ideólogo”²⁰⁰. Tal crítica Ponce la sustenta además en lo que él mismo considera una evidencia histórica que devela cierto oportunismo de clase en el referido autor, quien había leído su *Informe* en la Asamblea Legislativa el 20 y 21 de abril de 1792, llamando la atención en cuanto a que “la burguesía aunque triunfante no tenía en sus manos la máquina del Estado”²⁰¹, y que entre una primera lectura del referido informe presentado desde la oposición al poder dominante y luego desde el poder hegemónico se constata una gran diferencia. O sea, que en un primer momento el informe con un tono más revolucionario se presentaba contra el poder instituido, en tanto una vez desde el poder al volver a ser presentado el tono ya habría cambiado, siendo para entonces más conservador, evidenciando así la modulación del presupuesto educativo en función de la instancia en el poder y no de las necesidades educativas para una instrucción emancipadora de las personas ante el nuevo dogma.

Así Ponce señala que:

“Pero pocos meses después de presentado el *Informe* de Condorcet, la República fue proclamada. Y naturalmente, al reeditar el *Informe* al año siguiente por orden de la Convención, Condorcet introdujo las modificaciones que conocemos. Es decir, que *mientras el poder del Estado continuaba en manos de la clase enemiga había que impedir a toda costa el control del ese Estado en las escuelas*; quitarle además, la designación de los maestros y reclamar la existencia de escuelas particulares (en este caso, burguesas) (...) *Mas tan pronto la burguesía tomó en sus manos la máquina del Estado, Condorcet afirmó de inmediato que la vigilancia y la dirección del Estado eran en ellas necesarias*. [Y a ello agrega Ponce como sentencia conclusiva que] (...) no se podía exigir de un «iluso» mayor conciencia de clase...”²⁰²

Muy a pesar de ello, Ponce reconoce en Condorcet el mérito de abogar por la gratuidad de la enseñanza²⁰³, pero la condición fáctica impuesta por el propio desarrollo del capital haría que tal gratuidad fuera no más que un mero formalismo declaratorio. La condición de posibilidad de disfrutar tal gratuidad quedaría desfallecida ante el *factum* de la necesidad de la subsistencia del obrero que ni aun siendo gratuita la instrucción podría plenamente beneficiarse de ella.

¹⁹⁹ *Ibidem*.

²⁰⁰ *Ibidem*.

²⁰¹ *Ibidem*.

²⁰² *Ibidem*., pp. 143-144. Este precepto también podría aplicarse al propio Ponce y su idea de la educación en la sociedad futura, en la cual la educación no dejaría tampoco, al menos en un momento inicial de la transformación revolucionaria, de responder a un sentido de clase muy concreto.

²⁰³ *Ibidem*.

“El triunfo impresionante de las máquinas en el siglo XVIII, y la expansión extraordinaria del mercado, no sólo movilizaron enormes masas de hombres sino a la explotación capitalista. Fueron aquellos, al decir de Marx, los “tiempos orgiásticos del capital”. ¡Y fue en estos mismos tiempos en que hasta niños de cinco años trabajaban, cuando Condorcet declaró gratuita la enseñanza... ¡Bella ventaja la de la gratuidad de la escuela para un niño que desde temprano ha de ganarse el pan. Si le quitan el tiempo para frecuentar la escuela, ¿qué le importa que la escuela sea gratuita o no?”²⁰⁴

El mismo espíritu crítico desplegado en su análisis de Condorcet, Ponce también lo hace valer en su análisis de otros adalides de la enseñanza del moderno capitalismo. Así, continuaría hilvanando la influencia de Rousseau en autores como Pestalozzi (1746-1827), de quien señala que:

“Discípulo de la Revolución Francesa y especialmente de Rousseau, Pestalozzi (pasa por ser no sólo introductor de una técnica nueva –lo que es exacto– sino además “educador de la humanidad”, según reza su epitafio. Más que ningún otro pedagogo de su tiempo, Pestalozzi se interesó por los paisanos; pero aunque ese sentimiento fue en él generoso y auténtico, no es menos cierto que se pasó la vida educando a niños ricos. Las veces que recogió en su casa a niños pobres, con la intención de educarlos, actuó como filántropo y como industrial.”²⁰⁵

En cuanto a este último punto, Ponce remitiéndose a la historia personal de Pestalozzi²⁰⁶ señala que el mencionado autor con el propósito de recoger en su casa algunos niños pobres hizo construir expresamente un taller para el hilado del algodón, en el cual ocuparía a tales infantes, el trabajo de los cuales pronto “había de ser remunerador”²⁰⁷. Sin embargo, tal acción coincidiría Ponce en criticar que a ojos del propio Pestalozzi “constituiría una feliz especulación industrial al propio tiempo que una buena acción.”²⁰⁸ La filantropía y el interés pecuniario del capitalista irían aquí de la mano según considera Ponce. No obstante, más allá de prejuizar las posibles percepciones del propio Pestalozzi, el argumento de peso estaría en que aun cuando ninguna educación tuvo como la de Pestalozzi un carácter más *manso y bondadoso* “con la suerte de los explotados; especialmente con la de los campesinos, que tan de cerca conocía”; pero Pestalozzi como pedagogo a criterio de Ponce “nunca se propuso otra cosa que *educar a los pobres para que aceptaran de buen grado su pobreza*”²⁰⁹.

²⁰⁴ *Ibidem.*, p. 144.

²⁰⁵ *Ibidem.*

²⁰⁶ Para ello Ponce se remite a la obra biográfica de J. Guillaume. *Pestalozzi*, (Traducción de Vicente Valls) Ediciones de La Lectura. Madrid, 1927., p. 29. En *Ibidem.*, p. 145.

²⁰⁷ *Ibidem.*, p. 145.

²⁰⁸ *Ibidem.*

²⁰⁹ En *Ibidem.*, p. 145. Ponce remite a Paul Natorp. *Pestalozzi su vida y sus ideas*. (Traducción de Luis Sanchez Sarto). Editorial Labor. Barcelona. 1931., p. 14. Y en igual sentido, Richard Wickert. *Historia de la pedagogía* (Traducción de Lorenzo Luzuriaga). Ediciones de la Revista de Pedagogía, Madrid. 1936., p. 129. Especificamos estas referencias a modo de confirmación de la multiplicidad referencial, no marxista que en temas de educación manejó Ponce desde una lógica de análisis dialéctico-histórica.

Ni en Pestalozzi, ni en ninguno de los teóricos reconocidos de la educación en la secuencia que Ponce analiza se habría roto con este precepto que en el capitalismo gana especial relevancia como recurso para el dominio del capitalista sobre el obrero. A criterio de Ponce los pedagogos más auténticos de la revolución burguesa, quienes habrían sido precisamente Condorcet y Pestalozzi, habrían ya enseñado “qué intenciones guardaba la burguesía en materia de educación”²¹⁰.

El desarrollo del capitalismo situaría no obstante al propio capitalista en la disyuntiva sobre los alcances de la instrucción. Como resulta evidente, y como Ponce mismo reconoce, los avances de la ciencia y la técnica por un lado, unido a las necesidades productivas por otro, harían estrictamente necesario el perfeccionamiento de los mecanismos y los contenidos de la instrucción. Un rejauste que sería vital para el propio capitalista, aunque al mismo tiempo ello implicara el efectivo desarrollo intelectual del obrero con una incidencia determinante en la pretensión o aspiración emancipatoria de éste para con aquel. Tal disyuntiva Ponce la refleja como sigue:

“La burguesía, sin embargo, no podía rehusarles la instrucción en la misma medida en que lo habían hecho la antigüedad y el feudalismo. Las máquinas complicadas que la industria creaba sin cesar no podían ser eficazmente dirigidas con el saber miserable de un siervo o de un esclavo “¡Para manejar la barreta se necesita aprender a leer!, gritaba Sarmiento (1811—1888) a Alberdi en una polémica notoria.”²¹¹

La mención de la polémica entre Sarmiento y Alberdi en el análisis de la historia de la educación y su remisión al contexto latinoamericano no solo homologa a éstos al nivel de los reconocidos autores que Ponce maneja en el tratamiento de la temática educativa, sino que sobre todo inserta el contexto latinoamericano en el marco de la dialéctica histórica de la educación en relación al desarrollo de la lucha de clases a lo largo de la historia humana. En este último sentido, Ponce a través de Sarmiento ilustra el efecto equivalente que la educación como dominación habría tenido también en América Latina como parte de la dialéctica del desarrollo de la lucha de clases. Así, ejemplifica:

“En Copiapó se paga 14 pesos al barretero rudo... y 50 pesos al barretero inglés, que, merced a saber leer, se le encomiendan las cortadas, socavones y todo trabajo que requiera el uso de la inteligencia. ¡Para manejar el arado se necesita saber leer! Sólo en los Estados Unidos se han generalizado los arados perfeccionados porque sólo allí el peón que ha de gobernarlos sabe leer. En Chile es imposible por ahora popularizar las máquinas de arar, de trillar, de desgranar maíz, porque no hay quien las maneje, y yo he visto en una hacienda romper la máquina de desgranar en el acto de ponerla en ejercicio.”²¹²

²¹⁰ *Ibidem.*, p. 146.

²¹¹ *Ibidem.*, p. 145.

²¹² La cita de Sarmiento pertenece a Domingo Faustino Sarmiento. *Las cinco y una*. Editorial Claridad. Buenos Aires. s/f., p. 124. En *Ibidem.*, p. 147.

Ponce identifica la educación como una condición necesaria de la propia explotación, así diría que “El testimonio de Sarmiento es terminante: *el asalariado no hubiera podido satisfacer a su patrón si se hubiera quedado al margen de una instrucción elemental.*”²¹³ Y como prueba historiográfica de ello refiere como referencia a Joseph Boyer cuando afirma que:

“La prueba de que es así se encuentra en los países de desarrollo industrial atrasado, como las colonias; en esas regiones cuya explotación no requiere obreros calificados, la burguesía no se preocupa de la instrucción popular. Después de un siglo de ocupación en Argelia la burguesía francesa reconoce en uno de sus últimos censos que el número de analfabetos se eleva al 98 %. En la Indochina, después de 70 años en dominio, sólo se da un rudimento de enseñanza al 10% de la población”²¹⁴.

Recurriendo además a Weber, Ponce asume también que:

“En otras épocas en que el trabajo se confiaba al esclavo y al siervo, y en que por lo tanto los aparatos eran primitivos, y las técnicas rudimentarias, el aprendizaje del obrero exigía una atención mínima. Sin embargo en los últimos tiempos del imperio romano, cuando el esclavo empezó a escasear, *se trató de suplir esta deficiencia mediante la educación de trabajadores escogidos.*”²¹⁵

Ahora bien, Ponce advierte que las necesidades del desarrollo económico del propio capitalismo, implicarían la necesaria distinción entre niveles de instrucción distintos según el lugar para el cual se concibiera que el rol de uno y otros. Así afirma que:

“En condiciones desiguales, volvía a aparecer ahora esa misma diferencia entre trabajadores del montón, es decir, *no adiestrados*, capaces de las tareas más groseras, y trabajadores adiestrados capaces de las faenas que requieren un nivel mediano de cultura. Pero al lado de los obreros con un mínimo de educación –obrero no adiestrado- y de obreros con una cultura mediana –calificados-, el capitalismo requería, además, la presencia de verdaderos especialistas, de una cultura excepcional.”²¹⁶

El desarrollo del capitalismo además, unido a las exigencias del desarrollo de la ciencia y la técnica implicaría que cada progreso en las ciencias particulares tuviese su necesaria repercusión en los propios contenidos de la enseñanza. En la química por ejemplo, según refiere Ponce, “no solamente multiplicaba el número de las materias útiles y las aplicaciones de las ya conocidas, sino que extendía las esferas de aplicación del capital.”²¹⁷

Ponce en relación a lo anterior considera que la instrucción educativa en el capitalismo no se produce con un mero fin cognoscitivo o como expresión del supuesto ideal de “ilustrar” a la ciudadanía, sino que para el funcionamiento del capitalismo la educación,

²¹³ *Ibidem.*

²¹⁴ La referencia del estudio aparece en Joseph Boyer. *L'école laïque contre la classe ouvrière*. Bureau d'Éditions. París, 1931., p. 8. En *Ibidem.*

²¹⁵ Ponce remite a Weber: “La decadencia de la cultura antigua”, en *Revista de Occidente* de julio de 1926. En *Ibidem.*

²¹⁶ *Ibidem.*

²¹⁷ *Ibidem.*, p. 148.

y en especial la educación técnica comporta una razón indisoluble para el propio desarrollo del capitalismo. Así, puntualiza que:

“El capitalismo incorporaba a sus planes el trabajo científico y la libre investigación como el feudalismo llevaba adjuntos la religión y el dogmatismo. Favorecer el trabajo científico, mediante escuelas técnicas y laboratorios de altos estudios fue, desde entonces una condición vital para el capitalismo. Las escuelas tradicionales, ni siquiera las que habían nacido bajo la influencia directa de la Revolución Francesa, eran capaces de satisfacer esa exigencia.”²¹⁸

Ponce advierte además que en un primer momento del desarrollo de la burguesía, las diferencias entre el obrero y el maestro de un gremio no habrían de ser muchas, dada la propia dinámica de subsistencia que situaba al maestro en la convivencia con el obrero y su familia. No obstante, “tan pronto el «maestro» del gremio se convirtió en comerciante, y empezó a organizar la producción en gran escala, *el patrón transformado en capitalista se fue separando más y más del trabajo material*”²¹⁹.

Tal idea Ponce la articula en sintonía con Marx, remitiendo precisamente al tomo I de *El capital* para sustentar que:

“Así como un ejército necesita de jefes y oficiales militares, una masa de obreros que trabaja bajo el mando del mismo capital necesita de oficiales industriales superiores (directores, gerentes) y suboficiales (inspectores, capataces, celadores, contra maestros) que mandan en nombre del capital durante el proceso de trabajo.”²²⁰

Para Ponce el triunfo del capitalismo sobre el orden anterior, “*no significó, en efecto, sino el triunfo del método de explotación burguesa sobre el método de explotación feudal*”²²¹. Básicamente lo que habría ocurrido sería un reajuste del método; pero como método en sí mismo codificaría para un mismo fin: la explotación. De hecho, ni el capitalista ni el noble participarían directamente en el trabajo, sin embargo en el caso del capitalista se suma la necesaria exigencia de éste para con el dominio de la técnica al servicio del capital. La estratificación de la educación y sus objetivos ajustados a la clase social correspondiente, además, tendrían en las nuevas condiciones exigidas por el capital la modulación de los propios programas de enseñanza: “Una educación *primaria* para las masas, una educación *superior* para los técnicos eso era en lo fundamental, lo que la burguesía exigía en el terreno de la educación”²²².

En los albores del siglo XX a criterio de Ponce la semántica del éxito capitalista tendría en Carnegie y en Ford dos figuras emblemáticas que estarían en sintonía con los

²¹⁸ *Ibidem.*

²¹⁹ *Ibidem.*, pp. 148-149.

²²⁰ La referencia empleada por Ponce es de Karl Marx. *El Capital* (Traducción de Juan Bautista Justo). Biblioteca de Propaganda «Ideal Socialista», tomo I. Buenos Aires. 1918., p. 253. En *Ibidem.*, p. 149.

²²¹ *Ibidem.*, p. 149.

²²² *Ibidem.*, p. 148.

preceptos desde los que operaría la educación en el capitalismo. Dos ejemplos arquetípicos y referenciales de lo que sería el sentido de la educación en el capitalismo. Tanto el uno como el otro serían a decir de Ponce profundos ignorantes de los saberes de la ciencia a la que ellos mismos como capitalistas se debían, el primero por su “fantástica ignorancia” por la ciencia del acero, y el segundo en su manifiesto desprecio por la figura de Edison²²³. Ambos compartirían, a criterio de Ponce, la idea de que el verdadero secreto del éxito capitalista estaría en el *arte* de hacer trabajar a los demás.

“Para «hacer trabajar a los demás» no se necesita sin duda mucha ciencia. ¿Cómo extrañar pues que al lado de las escuelas industriales y superiores destinadas a preparar los capataces y los técnicos del ejército industrial, la burguesía reservara para sus hijos otro tipo de enseñanza totalmente desvinculada del trabajo, y la considerara, además, como la única verdaderamente digna de las clases superiores?”²²⁴

Más que una contradicción de lo que se trataría en este caso sería de advertir el carácter pragmático y estratificado de la educación en el capitalismo en función del lugar que cada sujeto ocupa en su funcionamiento económico. Algo equivalente al sentido desde el que se “empleaba” a los esclavos en los tiempos de Aristóteles. El buen arte del capitalista para emplear a los demás en su beneficio implicaría acompañar de un discurso legitimador en términos educativo de tal orden de explotación. Para el propio Carnegie, advierte Ponce, el resumen de su vida estaría en haber sabido agrupar a hombres más hábiles que él, lo cual da pie a Ponce para reafirmar que la “ciencia” del capitalista no es mucho más complicada que la del antiguo dueño de esclavos, para quien la ciencia del patrón no era otra que la de *saber emplear esclavos*. Esta ciencia, refiere Ponce “no es a la verdad, ni muy extensa ni muy alta; consiste en saber ordenar lo que los esclavos deben hacer. Así, desde que el patrón puede ahorrarse esos cuidados, se los confía a un intendente para entregarse a la vida política o a la filosofía.”²²⁵

La ciencia, sin embargo, habría de tributar de modo determinante a la modulación de esa nueva educación en función del desarrollo del modo de producción capitalista. La estratificación, no obstante, tanto de los contenidos como del sentido desde los cuales estos serían presentados en los correspondientes niveles educativos, tendría para Ponce una particularidad que Ponce esboza a través de la concepción de Weiss sobre la ciencia clásica en cuanto a la cual habría considerado que:

“«Nosotros apreciamos como el que más —dice Weiss al asumir la defensa de la enseñanza llamada ‘clásica’— todo lo que corresponde al dominio de la inteligencia y de la técnica:

²²³ *Ibidem.*, p. 149.

²²⁴ *Ibidem.*, p. 150.

²²⁵ La referencia dada por Ponce proviene de Aristóteles: *Politique*. (Traducción de Barthelemy Saint-Hilaire) Dumont. París. 1848, 2da Edición., p. 24. En *Ibidem*.

ciencias naturales e históricas, matemáticas, economía, estadística, filología, arqueología y lo demás; pero los números y las abstracciones, la geometría y sus deducciones, las ciencias naturales y su clasificación, la historia y sus fenómenos, la lógica y sus leyes, no son más que *partes de los hombres* y del entendimiento humano. *Las humanidades y las letras son el hombre mismo; sacarlas de la educación es como sacar el hombre del hombre.*»²²⁶

Con relación a ello Ponce interpela al lector y señala que cabría preguntar quiénes son “los privilegiados capaces de adquirir esa cultura que por estar independizada del trabajo productivo” sería considerada por los teóricos de la burguesía como la cultura que propiamente distingue al «hombre»²²⁷. Y responde el propio Ponce que:

“El camino que lleva a la universidad, y por lo mismo a las altas posiciones del gobierno, supone un tipo de instrucción tan alejada del trabajo productivo que apenas si se diferencia de la que impartían los jesuitas en tiempos del Rey Sol, y *tan inaccesible a las grandes masas que sólo pueden entrar a ella los que no tienen que pensar para nada en su propio sustento.*”²²⁸

La cursiva de la cita perteneciente a Emile Durkheim, es empleada por Ponce para cerrar su análisis. En cuanto a Durkheim en particular, y el sentido utilitario de la enseñanza, Ponce se cuestiona que Durkheim afirmase que con excepción de algunas adiciones que no modifican lo esencial, los hombres de su generación habían sido “educados en liceos de acuerdo a un ideal que no difería sensiblemente de aquel que inspiraba a los colegios de jesuitas en los tiempos del Rey Sol.”²²⁹ La explicación a tales palabras, Ponce la halla en que el ideal pedagógico que inspiraba a los jesuitas en los inicios de la modernidad capitalista pretendía precisamente: “procurar una cultura de aparato y de brillo, como propia de hombres que deben dirigir desde muy arriba los negocios de esta tierra, y a los cuales no corresponde por lo tanto, las minucias y las mezquindades del trabajo.”²³⁰

Ponce identifica en el modo de producción capitalista la causa de la esclavitud humana de su tiempo. La economía capitalista, tal y como Ponce la concibe, “desgarra al individuo, y lo mutila y lo fragmenta en especialidades unilaterales”²³¹. Así en línea con Marx considera que “el trabajo del obrero es la esclavitud que sólo sirve para asegurar el ocio de unos pocos. Esquilado por una sociedad que llama “interés público” al interés de los enemigos de su clase.

“La máquina tritura al obrero y lo degrada cuando la máquina está al servicio de un régimen social que sólo ve en el provecho privado el único móvil de la vida: para ese

²²⁶ La cita extractada por Ponce de Weiss, es de Jean Jacques-Weiss «L'éducation classique et les exercices scolaires» en *Revue des Deux Mondes*, 17 septiembre de 1873. En *Ibidem.*, p. 150.

²²⁷ *Ibidem.*

²²⁸ *Ibidem.*

²²⁹ La referencia a Durkheim es de *Education et sociologie*. Edición de Félix Alcan. París. 1926., p. 137. En *Ibidem.*, p. 148.

²³⁰ *Ibidem.*

²³¹ Aníbal Ponce. *Obras*. Casa de Las Américas. *Op. Cit.*, p. 351.

régimen es justo y es moral que el obrero que está junto a las máquinas no tenga ni el derecho de pensar.²³²

La educación en el capitalismo como en ningún otro orden anterior implicaría para el propietario de los medios de producción la disyuntiva entre limitar o contribuir a la instrucción de la mano de obra como exigencia para el propio desarrollo del capitalismo que requiere la especialización de la fuerza de trabajo. Los límites de tal exigencia serían advertidos por Ponce en línea con la crítica de Marx²³³.

“Nada más adecuado para mostrar las contradicciones que trabajan a la burguesía, que exhibir sobre el plano pedagógico esas dos actitudes tan reñidas: por un lado, la necesidad de instruir a las masas para elevarlas hasta las técnicas de la nueva producción; por otro lado, el temor de que esa misma instrucción las haga cada día menos asustadizas y apocadas.”²³⁴

Las exigencias educativas generadas por el propio capitalismo implicarían la necesaria incorporación de contenidos de mayor complejidad unido al necesario desarrollo de la instrucción, con lo cual llegados a un determinado punto del desarrollo histórico, el propio desarrollo del capitalismo traería aparejado al desarrollo de las necesidades educativas el principio de la negación de la negación, la síntesis como punto para la posibilidad dialéctica de negar lo anterior y sumirse en la posibilidad de lo nuevo.

7.5. Del inacabado espíritu ilustrado al *humanismo* como realización plena

El humanismo burgués para Ponce opera como un falso acto de liberación de lo humano. Retomando la *episteme* que hicimos valer para el análisis de *falsos positivos* y *falsos negativos* en el tratamiento de la problemática de la emancipación humana en Marx, en el caso de Ponce sería posible afirmar que el humanismo históricamente conocido, el «humanismo burgués», vendría a constituir un *falso positivo* de la emancipación humana toda vez que la emancipación humana a criterio de Ponce resulta irrealizable desde los presupuestos del humanismo burgués. Así también, afirma Ponce, “el humanismo burgués, después de haber dicho en todos los tonos que había “liberado” al Hombre, ya estaba entonces con el hacha en alto para dejarla caer sobre las manos de los naufragos.”²³⁵

²³² *Ibidem.*, p. 298.

²³³ La referencia de Marx a Mr. Geddes en el tomo I de *El Capital* no pasaría inadvertida para Ponce. Para el fabricante de vidrios de Inglaterra: “la mayor suma de educación de que ha disfrutado una parte de la clase trabajadora en los últimos años es perjudicial y peligrosa, porque la hace demasiado independiente”. Una nota que Ponce extracta de la traducción de Juan Bautista Justo de *El capital*. *Op. Cit.*, p. 307, nota 1.

²³⁴ Aníbal Ponce. *Obras*. *Op. Cit.*, p. 190.

²³⁵ *Ibidem.*, p. 250.

Ponce considera también que la burguesía “prometía a través del Emilio no un nuevo tipo de hombre sino el Hombre total, liberado, pleno”²³⁶; pero tras ese ideal “exteriormente tan magnífico” habría a criterio de Ponce un falso contenido. Así al referirse implícitamente a la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*, Ponce señala que a poco más de un siglo de aquel acto, “aquellos mismos derechos” que en su momento “la burguesía prometió para todos”²³⁷, estarían no siempre de manera evidente en una condición de escarnio y negación incluso allí donde habían sido proclamados²³⁸.

A criterio de Ponce la burguesía se encontraría en un momento de decadencia moral, y con ello se estaría produciendo la debacle del sujeto asociado a su espíritu *ilustrado*. De aquí que en su trabajo “De Franklin, burgués de ayer, a Kreuger, burgués de hoy” (1932), Ponce ilustra tal decadencia y apunta que cada vez que el burgués “vuelve los ojos hacia adentro”, se hace evidente el «desierto resquemante de la soledad». Sería preciso abandonar la órbita de valores concebida desde el espíritu ilustrado y superarla. Su principal argumento es que aun cuando al humanismo burgués se hubiese estado desarrollando a lo largo de la historia hasta sus días, no sería el *humanismo pleno*, sino en todo caso y como mucho podría ser considerado la antesala o la condición para un humanismo pleno. En tal sentido a criterio de Renzo Llorente el gran mérito de *Humanismo burgués y humanismo proletario* estaría en que en tal obra Ponce proporciona “una crítica bien documentada de la primera variedad del humanismo, junto con una lúcida evocación de las posibilidades de la segunda”²³⁹. Y en efeco, el *humanismo burgués* en sí mismo, a criterio de Ponce, muestra su incapacidad para viabilizar un desarrollo pleno de lo humano, en tanto el *humanismo proletario* sería garante de tal plenitud. El *humanismo burgués* a criterio de Ponce no alcanzaría el prometido desarrollo pleno del hombre hasta tanto dialécticamente no fuese superado por la práctica del *humanismo proletario*.

Ponce defiende que la utopía emancipatoria no solo es posible sino que en la práctica histórica de su tiempo ya estaría siendo consumada en la experiencia social propulsada tras el triunfo de la Revolución de octubre en Rusia. Es así que el 10 de marzo de 1935

²³⁶ Véase Aníbal Ponce. *Educación y lucha de clases y otros escritos*. Op. Cit., p. 136.

²³⁷ *Ibidem*.

²³⁸ *Ibidem*

²³⁹ Renzo Llorente. “El aporte de Aníbal Ponce a la crítica del humanismo moderno”. En *Utopía y Praxis Latinoamericana*. Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social. Universidad del Zulia. Maracaibo. Año 18. N° 60 (Enero-Marzo, 2013)., p. 122.

afirma desde Moscú que la página que por entonces escribía el pueblo ruso resultaba ser el “prólogo del final de la opresión humana y de la inauguración de la verdadera sociedad”²⁴⁰. La utopía enorme “que parecía destinada a flotar entre las nubes, —afirma Ponce—, tiene ya en los hechos su confirmación terminante”²⁴¹. Esto es la construcción acelerada de un proyecto que por entonces no había degenerado y que efectivamente imprimía un cambio radical en las relaciones de las mayorías, las masas tal y como Ponce las llama, con ellas mismas y con el resto del mundo en el marco de lo que se dio en llamar Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas. La construcción de un proyecto amparado en el horizonte del comunismo implicaba para Ponce la posibilidad de que el proletariado en el camino de su liberación pudiera desarrollar la «totalidad de sus dimensiones» humanas.

Más allá del optimismo ponceano, de la deriva estalinista soviética y su descalabro posterior, es comprensible que Ponce percibiese aquella energía en la construcción de un proyecto social inédito y que invocaba a Marx y Engels como referentes fundacionales, y a Lenin como referentes con una insidencia práctica concreta, interpretados además e ideológicamente matizados por la impronta editorial soviética de entonces. Ponce respaldaría además sus impresiones a partir de datos contables, considerando como positivo la creciente participación popular en el proyecto socialista de inicios de los treinta, donde tal y como advierte, ya en 1935, año en que visita la URSS, el 96% de los fondos de producción estarían en manos del Estado, como parte de lo cual Ponce también advierte la participación de los *koljoses* y las experiencias cooperativas. En tal circunstancia, el cambio del régimen de propiedad sería identificado por Ponce como un acierto práctico necesario para la transformación del viejo orden de cosas en una *nueva sociedad*. “Todos son propietarios”, afirma Ponce, y advierte en ello el furor o entusiasmo de las mayorías sociales al “acrecentar una riqueza que es común”²⁴².

Ponce confiesa que tras “pasar el arco de Negoroioief y llegar a Moscú”, pareciera que le fuera dado adelantarse a su hora, aproximarse al futuro y empinarse sobre los siglos que vendrían²⁴³. De modo que si en algún momento la cultura y la técnica habían sido presentado por la burguesía como instrumentos para la “liberación”, en la práctica

²⁴⁰ Véase Aníbal Ponce. *Obras Completas*. Tomo I., p. 101., y Nota 24 correspondiente.

²⁴¹ Aníbal Ponce. *Obras*. Casa de Las Américas. *Op. Cit.*, p. 346.

²⁴² *Ibidem*.

²⁴³ *Ibidem*., pp. 345-351.

histórica se habrían convertido precisamente en su negación, en tanto a criterio de Ponce, en manos del proletariado en cambio, la cultura y la técnica misma no tendrían “secretos que esconder ni conquistas que renegar”²⁴⁴. Serían a fin de cuentas, a su modo de ver, la posibilidad real de conseguir la liberación prometida pero no cumplida por el humanismo burgués.

Más allá del deslumbramiento ponceano por la impetuosa industrialización soviética y sus renovadoras transformaciones en la ciencia, la cultura y el arte, Ponce considera que tal orden estaría situado en el horizonte *por venir* hacia el cual indefectiblemente apuntaría el desarrollo histórico de toda la humanidad. En tal sentido la experiencia revolucionaria soviética viene a configurar en Ponce un *telos* emancipatorio concreto. Lo relevante de la apreciación de Ponce en tal sentido es que Ponce advierte que un cambio de las condiciones concretas de vida es no solo viable como teoría o desiderata emancipatoria, sino que en la práctica un cambio de las condiciones concretas es realizable desde los preceptos de un humanismo radicalmente renovado.

En “Visita al hombre futuro” quedan esbozadas tres ideas importantes que Ponce considera en cuanto a la sociedad futura. Lo primero es que para Ponce un orden humanamente emancipado necesariamente habría de implicar la ruptura con la promesa del espíritu ilustrado. Lo cual implicaría que tal espíritu fuese reemplazado por un nuevo humanismo como parte del cual Ponce esboza otros dos puntos que vienen a ser la segunda y la tercera idea fundamental que advertimos en el referido texto. La clave para la realización de tal nuevo humanismo, radicaría en dos puntos: uno, en el cambio de la base económica y de las relaciones humanas derivadas de tal base; y dos, la necesaria aplicación de un nuevo orden *educativo* que implicaría no solo los sistemas de enseñanza ordinaria institucionalizada sino la sociedad en su conjunto como gran escuela en la que tanto la cultura, la política, como las instituciones educativas estarían enfrascadas en «construir» un nuevo sujeto articulado desde una nueva moralidad.

7.6. Nueva educación y hombre nuevo como construcción emancipatoria

La «nueva educación» por la que apuesta Ponce se encaminaría directamente al reemplazo de la mentalidad anterior propia del humanismo burgués. En sus apuntes de viaje, Ponce incluye “Keyserling y la escuela de la sabiduría”. Este breve texto resulta significativo porque aun cuando Ponce no parece asumir partido en cuanto a la

²⁴⁴ *Ibidem.*

Gesellschaft für Freie Philosophie, escuela fundada por el Hermann Graf Keyserling en Darmstadt a inicios de la década de 1920²⁴⁵, sí que existen en el mencionado texto evidentes sintonías para con el sentido que la duda tanto en la pedagogía tanto de Keyserling como de Ponce, así como también otras cuestiones irreconciliables entre un autor y otro. La situación del conde Keyserling en la década de los años veinte del siglo veinte “no podía ser más desgraciada”, según Ponce señala. “La revolución rusa había confiscado sus tierras y comprometido en gran parte su fortuna”²⁴⁶. En medio de lo cual, trabajar se presentaba como “la peor de las angustias”, y en palabras de Ponce, un buen día, sin embargo:

“(…) el hambre que ha sido siempre la gran inspiradora, trajo hasta el conde Keyserling el recuerdo oportuno de Confucio, para quien siempre sirvió de bolsa propia la bolsa de sus discípulos. El Oriente meditativo consagraba así, en ese rasgo de la leyenda, el deber de la comunidad con respecto a los pensadores y a los santos. Quede para otros la tarea humillante de ganar el pan de cada día; el trabajador por el espíritu no se debe nada más que a su misión...”²⁴⁷

Hasta aquí la reseña no tiene mayor interés que la anecdótica histórica; pero a partir de ella Ponce deriva una interpelación al pensamiento marxista al decir: “Yo invito a meditar a los marxistas sobre el determinismo económico de tan curiosa vocación”²⁴⁸. ¿Qué sentido pudiera tener entonces para la pedagogía en clave marxista pensar el determinismo económico y la mística educativa de Keyserling? En las entrelíneas del referido artículo Ponce sutilmente deja entrever un profundo cuestionamiento que pudiera resumirse en al menos tres condiciones visibles derivadas del modelo implementado por Keyserling. En primer lugar del carácter pecuniario del vínculo pedagógico entre discípulo y maestro deriva el cuestionamiento moral al hecho de que la bolsa del discípulo venga a ser la bolsa propia del maestro. No es para Ponce por tanto éticamente asumible que sea el peculio del alumno el que sostenga la economía personal del maestro. En segundo lugar estaría el cuestionamiento por el deber de la comunidad para con sus pensadores y pedagogos. Dicho de manera precisa en términos de Ponce: ¿Cuál habría de ser y en qué medida sería responsable el bien público para con sus pensadores y pedagogos? Lo cual conduce a una tercera cuestión, pues una pedagogía emancipadora habría de superar la subordinación determinista de la educación en base al peculio disponible del educando. Un orden socialmente

²⁴⁵ Hoy puede constatarse la vigencia y continuidad de tal escuela y sus principios en el propio sitio dedicado a ello en <http://www.schoolofwisdom.com/>

²⁴⁶ Una fortuna comprometida además por su casamiento y posterior paternidad de mellizos en el marco de una situación social convulsa y de cambio político y económico en sentido generalizado.

²⁴⁷ Aníbal Ponce. OC. Tomo III. *Op. Cit.* p. 99

²⁴⁸ *Ibidem.*, pp. 99-100.

emancipado habría de superar la contraposición entre público y privado también en términos de institucionalidad educativa. No habría emancipación posible si la educación no es asumida como un proceso estrictamente público.

Que no existan clases sociales o que propiamente no exista la escuela como institución para la instrucción, no significa que la instrucción como proceso educativo no ocurra. La instrucción tanto si es en una sociedad sin clases como si en una sociedad clasista, no se reduce al plano de lo meramente institucional educativo, sino que en la formación de la persona interviene toda la sociedad en su conjunto. Al respecto afirma Ponce que:

“(…) podríamos decir que en una sociedad sin clases, como la comunidad primitiva, los fines de la educación derivan de la estructura homogénea del ambiente social, se identifican con los intereses comunes al grupo y se realizan igualitariamente y se realizan igualitariamente en todos sus miembros de manera espontánea e integral: *espontánea* en cuanto no existe ninguna institución destinada a inculcarlos; *integral* en cuanto cada miembro incorpora más o menos bien todo lo que en dicha comunidad es posible recibir y elaborar.”²⁴⁹

Ponce considera erróneo presuponer que en una sociedad sin clases la homogenización de la enseñanza y sus métodos conduciría indefectiblemente a una homogenización de las personalidades de los miembros de tal sociedad, cuestionando que:

“Si los padres dejaban a los niños en completa libertad ¿cómo todos los adultos resultaban después idénticos? Si no existía ningún mecanismo educativo especial, ninguna “escuela” que imprimiera a los niños una mentalidad social uniforme, ¿en virtud de qué la *anarquía* de la infancia se transformaba en la *disciplina* de la madurez? Estamos tan acostumbrados a identificar la Escuela con la Educación y a ésta con el planteo individualista en que intervienen siempre *un educador* y *un educando*, que nos cuesta no poco reconocer que *la educación en la comunidad primitiva era una función espontánea de la sociedad, en su conjunto, a igual título que el lenguaje o la moral.*”²⁵⁰

La posibilidad de edificar un *nuevo orden* de cosas implicaría para Ponce la necesidad de un *nuevo sujeto* histórico definido bajo el rótulo de «hombre nuevo». Si bien es cierto que la categoría *hombre nuevo* no es exclusiva de Ponce y tiene una larga secuencia referencial a lo largo de la historia²⁵¹, Ponce la hace visible en los ámbitos del marxismo latinoamericano desde una perspectiva que procura moldear como propia. Asumir la emancipación humana como posibilidad, implica para Ponce reconocer que la *construcción* del *hombre nuevo* no solo es posible, sino que opera como condición

²⁴⁹ *Ibidem.*, p. 42.

²⁵⁰ *Ibidem.*, p. 40.

²⁵¹ En el Yi Jing conocido como *Libro de los cambios* desde el primer milenio antes de Cristo invita a que el «hombre noble» pueda transformarse en fuerte e incansable. El texto bíblico en la epístola a los Efesios 4: 21-24., invita a despojarse del viejo hombre que está viciado conforme a los deseos engañosos y a renovarse en el espíritu y a vestirse «del nuevo hombre, creado según Dios en la justicia y santidad de la verdad.» Tal invitación tendría recurrentes lecturas. O dentro de las vanguardias rusas de inicios de siglo veinte El Lissitzki titulaba a una de sus más connotadas obras artísticas precisamente “Hombre nuevo” (1923), en la cual los elementos de contenido y forma remiten a una especie de dibujo ingenieril en el que pareciera darse cabida a la capacidad constructiva del hombre sobre el hombre mismo.

necesaria para la construcción de un nuevo orden humanamente emancipado. Las nuevas exigencias de la construcción de un nuevo orden implican la necesaria «construcción» de nuevos sujetos determinados por las exigencias morales, políticas, culturales, etc., del nuevo orden invocado.

Si bien es cierto que la educación es una de las dimensiones desde las que se tributaría a ello, no son precisamente los verbos «educar» o «instruir» las que emplea Ponce al referirse a este punto, sino que se refiere a ello en términos de «construir». Con lo cual Ponce ontológicamente asume que el ser humano en la nueva sociedad estaría a expensas de un complejo proceso de transformación que implicaría que sobre las *ruinas* del viejo hombre, sobre las cenizas del *humanismo burgués* y de su correspondiente *vieja* consciencia burguesa, habría de *edificarse* un *nuevo* ser humano con una nueva consciencia, una nueva cultura, unos nuevos valores, etc., los cuales tributarían estructural y funcionalmente a la edificación de la nueva sociedad.

A criterio de Dalmacio Negro Pavón²⁵² el *hombre nuevo* no sería la mera superación de unos rasgos del *viejo hombre* y su metamorfosis en la figura de un hombre “mejorado”, sino que sería la radical configuración de un nuevo ser, un ser sin mácula moral para la construcción de una sociedad éticamente íntegra [la ética de lo humanamente emancipado desde la noción del *comunismo*]. La transformación del *viejo hombre* en el nuevo hombre del comunismo desde la concepción dialéctico-materialista asumida por Ponce, no sería planteada como apelación irrealizable, sino que parte de la condición de posibilidad de configurar la personalidad humana como el arquitecto diseña y edifica sus obras. Desde esta perspectiva, para la nueva sociedad emancipada resultaría determinante la existencia de un nuevo tipo moral para el cual sus valores individuales habrían de ser coincidentemente los valores sociales compartidos de la nueva sociedad que determinaría o habría de determinar a su vez la *construcción* personológica de individuos *nuevos*.

7.7. Del realismo y su correspondencia emancipatoria

Como parte de la diferenciación entre *humanismo burgués* y *humanismo proletario*, Ponce define la existencia de dos tipos distintos de realismo correspondiente con cada uno de los referidos humanismos, y a ello dedica dos apartados en uno de los capítulos de su análisis sobre el *humanismo proletario*. Ponce considera que si se examina un

²⁵² Dalmacio Negro Pavón. *Op. Cit.*, p. 411.

amplio panorama de la historia de la literatura y el arte, “llega a descubrirse una exigencia de realismo cada vez que una clase aristocrática y agrícola abre paso a otra clase comerciante e industrial”²⁵³ y que así habría ocurrido de manera equivalente en otras épocas históricas, ya fuera en la Grecia o en la Roma clásicas, ya fuera en el siglo XI en la Edad Media, en el XVI durante el Renacimiento, o en el XVIII con la Revolución y los albores del capitalismo²⁵⁴.

En la modernidad del capitalismo esta tendencia realista encontraría la oposición de las monarquías y la nobleza, en tanto la burguesía cada vez que renovaba sus bríos, también con ello *asomaba* las tendencias realistas de su expresión artística; pero tal realismo a criterio de Ponce implicaría una concepción mecanicista de representar el mundo. Así, dentro del «realismo burgués» Ponce critica a Marcel Proust por “su «agonía cargosa»” y a Cocteau por “su «humareda de opio»” como meros “hijos raquíuticos” del “fuerte realismo a lo Balzac que degenera más y más”. Critica también lo que considera las «declaraciones solitarias» a lo Chateaubriand, los «fríos rencores» a lo Flaubert, o los «sueños estériles» a lo Gautier²⁵⁵. El punto común estaría en que a criterio de Ponce ninguno de los casos comentados articularía a su realismo un proyecto humanista o una alternativa emancipadora en conexión con la práctica para dar solución a la realidad que mediante el arte expresaban. De modo que muy a pesar de que solo un artista que, en términos de Ponce, “odie hasta la desesperación el medio en que vive puede tener aliento para construir a punta de pluma obras de crudeza realista como los retratos de *Madame Bovary* y *Pecuchet*, no por ello seguiría operando en sus autores cierta mentalidad conservadora, cierta disconformidad con las costumbres burguesas pero no con el régimen de propiedad privada sobre el cual se sustentaría su *status quo*. Razón por la cual el artista [sea el caso de un Gautier o un Flaubert²⁵⁶] “tan pronto vio aparecer en el horizonte los primeros indicios de la tormenta que podía conmovier los cimientos al mismo orden contra el cual vociferaba”, correría “presuroso a ponerse a la sombra del despreciado «gran burgués»”²⁵⁷

El nuevo humanismo por el que apuesta Ponce, por tanto, se contrapondría al sentido “hedonista”, “raquíutico”, “cargoso” criticado en Proust, Flaubert, Balsac, etc. Aquellos

²⁵³ Aníbal Ponce. *Obras. Op. Cit.*, p. 329.

²⁵⁴ Véase *Ibidem.*, pp. 329-330.

²⁵⁵ *Ibidem.*

²⁵⁶ Ponce hace suya aquí la referencia de Plejanov en *El arte y la vida social*. Editorial Cenit. Madrid. 1929., p 41.

²⁵⁷ *Ibidem.*, pp. 333-334.

realismos serían a juzgar por Ponce, meras distracciones realistas no consecuentes con un proyecto de futuro para cambiar tal realidad, meras “evasiones” también pudiera decirse, alienaciones atrapadas en el sentido más estético de la denuncia que en la auesta por la ruptura o el cambio. Bien estaría por la denuncia; pero para Ponce sería necesario algo más que la mera ilustración de la realidad en sí misma. Retomando la crítica de Lenin a Tolstoi, Ponce considera que tal realismo *no tenía nada que ofrecer, nada tampoco que afirmar*²⁵⁸. A criterio de Ponce el realismo burgués contribuiría no a otra cosa que a predicar cierta *no resistencia* al mal como en el caso de Tolstoi, cierta *resignación* en el caso de Dostoievski, y cierta *docilidad* en el caso de Chejov. Si bien Ponce parece ser consciente de la universalidad literaria de tales autores, a la misma vez los considera como críticas ajustadas a un interés de clase que responde a un sentido equivalente al de otras clases de otros tiempos, burgués, ilustrado, noble, etc. No es una crítica para el cambio sino una queja literariamente bien hecha, pero políticamente sin solución de continuidad ni atisbo o propuesta para el cambio.

Ponce considera que tanto en el realismo como en el romanticismo pequeño burgueses, “las discrepancias con la realidad no encontraban soluciones prácticas; se perdían por eso en la utopía o se gastaban inútiles gesticulaciones”²⁵⁹ Y en línea con la visión luckacsiana consideraría que obras como *Germinal* de Emile Zola, muy a pesar de ciertamente dar voz en la representación artística a una clase hasta entonces enmudecida, en lugar del autodefinido carácter «socialista», mostrarían una insuficiente visión confusa, un cierto “fourierismo atenuado”.

“Para el romántico el sueño era una manera de disimular la fealdad de la vida; para el realista pequeño burgués —con romanticismo inconsciente— una manera también de compensar la pintura de esa misma mediocridad que despreciaba”²⁶⁰.

A diferencia de los tres últimos escritores rusos mencionados, Ponce advierte que el realismo de Gorki predicaría “la lucha, la lucha viril, orgullosa, creadora; la única capaz (...) de liberar al hombre de sus miserias de esclavo”²⁶¹. Y he aquí entonces para Ponce la clave para un realismo emancipador que se articula desde la invocación directa a la confrontación del orden de cosas existentes en el cual florece el *humanismo burgués*.

En línea con Gorki y Zhdánov, Ponce destaca lo que considera dos rasgos propios del *realismo socialista*.

²⁵⁸ *Ibidem.*, p. 336.

²⁵⁹ *Ibidem.*, p. 337.

²⁶⁰ *Ibidem.*, p. 339.

²⁶¹ *Ibidem.*, p. 336.

“1º, la realidad debe ser descrita en su desarrollo revolucionario, es decir, en el conflicto de las luchas de clases, con todas las consecuencias que se derivan; 2º, la realidad debe ser presentada bajo su forma histórica concreta, es decir, los personajes que deben vivir con vida propia, artísticamente propia, tal como resulta del análisis preciso y exacto de sus relaciones sociales.”²⁶²

En cuanto a lo primero la «descripción verídica e *históricamente concreta*» implica en Ponce el establecimiento de una relación de correspondencia entre hecho e interpretación. Ponce no lo sistematiza pero tal correspondencia radicaría no en otra cosa que en el acto de describir la realidad en su desarrollo revolucionario, y en el conflicto de la lucha de clases con todas las consecuencias de ello derivadas.

“La primera condición supone en el escritor no solo un cumplido conocimiento del marxismo —en cuanto es el único método capaz de revelar la realidad social en toda su plenitud—, sino además una vasta cultura conducida con idéntico criterio sobre terrenos que habitualmente los escritores y los artistas no frecuentan”²⁶³.

Ponce no solo descarta a esta altura de su vida cualquier otra metódica posible para revelar tal «realidad», sino que en la conjugación de estos dos factores: el método y la cultura, pareciera resolver el cómo revelar la realidad en toda su plenitud, sin ningún otro añadido o sin ningún otro componente que no fuese el materialismo dialéctico para conducir los senderos de la *verídica* interpretación. Se hace evidente además que la asunción del rótulo: “tal como resulta del análisis preciso y exacto de sus relaciones sociales” implican cierto científicismo positivista persistente al que, como ya hemos dicho, Ponce nunca renunció.

El segundo de los rasgos esbozados por Ponce en su asumida definición de «realismo socialista», está dado en “presentar los personajes de manera histórico-concreta”, lo cual exigiría la renuncia del escritor a “la fácil declamación política o al planteo superficial de los problemas encarnándolos en tipos esquemáticos”²⁶⁴. Presentar a los personajes de forma histórico-concreta implica para Ponce que éstos deben vivir con vida propia, artísticamente propia, adoptando para ello los recursos críticos del materialismo dialéctico. Es por ello que para Ponce un realismo emancipador habría de ir acompañado de un proyecto de cambio social radical, en el cual la expresión artística contribuyese tanto a la crítica del viejo orden y sus viejos valores, como a la expresión de los valores del orden nuevo. La *descripción* para Ponce habría de ser capaz de entusiasmar al lector, y de educarlo en el espíritu de la lucha y de la edificación del socialismo²⁶⁵. En cuanto a esto último habría que señalar que de la afirmación ponceana

²⁶² *Ibidem.*

²⁶³ *Ibidem.*

²⁶⁴ *Ibidem.*

²⁶⁵ *Ibidem.*

pareciera derivarse que en tal *revelación*, propia de la *descripción verídica*, en la cual siendo *el libro* «la representación de la vida en sí misma», ya estaría implícita la capacidad movilizadora de la conducta de los sujetos en función de la construcción de un proyecto de *nueva sociedad*. Recurriendo entonces al contraste entre la definición y la especificación de sus rasgos deriva además que, tal pareciera que para la “descripción capaz de entusiasmar al lector y de educarlo en el espíritu de la lucha y de la edificación del socialismo”, bastase la presentación de la *realidad* y sus personajes bajo su forma histórica concreta, condicionando tal presentación por la aplicación del método mismo, «preciso y exacto». Pareciera que Ponce confía en que la descripción estricta de la realidad en sí misma conduciría a la movilización de la conducta de los individuos en función de un proyecto social de cambio, a modo de una especie de fe en el poder de la razón, estableciendo así una relación de correspondencia entre razón y conducta moral.

La referida *descripción* propia del «realismo socialista» sería para Ponce no obstante, condición necesaria pero no suficiente para la construcción de un *hombre nuevo*. La acción «creadora» del artista desde la perspectiva del humanismo proletario implicaría un desarrollo de su arte. La obra de arte en el *realismo socialista* se propondría a criterio de Ponce, “sin duda, transformar el alma humana extirpando el capitalismo en la conciencia de los hombres, y preparando un porvenir capaz de hacer efectiva la sociedad sin clases.”²⁶⁶ El realismo socialista entonces no habría de marcar los contenidos, los temas o los procedimientos de la composición o el estilo²⁶⁷. Desde esta perspectiva incluso el arte de contenido fantástico pudiera ilustrar de manera transparente lo que Ponce llama “las andanzas aventureras de la expansión capitalista, la febril acumulación de las riquezas, la certera comprensión de las funciones del dinero²⁶⁸, formulado con un fin educativo y, en consecuencia, encaminado a la emancipación de la humanidad en su conjunto.

En resumen, y en línea con Marx en su crítica a Feuerbach, Ponce asume que “*mientras la burguesía se debate impotente frente a las mismas fuerzas sociales que ha desencadenado, el proletariado tiene en cambio en el marxismo no sólo el instrumento más perfecto para comprender la sociedad, sino también para transformarla.*”²⁶⁹ Lo relevante de Ponce en relación a Marx y a las lecturas sobre Marx en este sentido, es

²⁶⁶ *Ibidem.*, p. 342.

²⁶⁷ *Ibidem.*

²⁶⁸ *Ibidem.*, pp. 331-332.

²⁶⁹ *Ibidem.*, pp.335-336. (Las cursivas pertenecen a lo citado por Ponce).

que Ponce procura pensar en la alternativa o vía más allá de la crítica a lo realmente existente. Su propuesta en términos educativos puede entenderse como esa vía por medio de la cual reconfigurar la condición moral del individuo de la sociedad futura desde la instrucción educativa, realista, presente. Tal realismo habría de formar parte de la instrucción tanto en el marco educativo como en la sociedad en su conjunto asumida como un gran espacio complejo que igualmente tributaría a la formación moral como parte de un humanismo emancipador.

7.8. Hacia una ontología de lo autóctono

7.8.1. De lo «primitivo» y la «mentalidad primitiva» en Ponce

En sus *Estudios de Psicología* realizados a inicios de la década de 1920, Ponce incluye al menos dos trabajos en los que explícitamente trata la problemática de lo “primitivo” o se refiere a las comunidades “primitivas”. El contraste de tales primeros escritos con otros posteriores permite constatar la evolución que en tal sentido se produce en Ponce, así como algunas invariantes constatables a lo largo de su obra. En relación a ello hay una evidente diferenciación entre el sentido desde el cual en un principio Ponce se refiere a lo que asume como «pueblos que, a falta de adjetivo mejor, hemos dado en llamar *primitivos*»²⁷⁰, o «sociedades inferiores», y lo que poco después en sus textos últimos asume como parte del tratamiento de la «cuestión indígena».

Las primeras líneas escritas por Ponce sobre lo «primitivo» y la llamada mentalidad primitiva resultan considerablemente distantes de lo que parece haber asumido en sus últimos textos. Su trabajo “Doctrinas de Lévy-Bruhl” es un estudio todavía temprano en el cual Ponce parece subir al caballo de la experiencia del antropólogo francés y desde él cabalga en su asunción de lo que por mentalidad “primitiva” parece no cuestionar. Así Ponce asumiría en su glosa a *La mentalidad primitiva* de Lévy-Bruhl, que “entre las diferencias que separan las mentalidades inferiores de la nuestra, hay una que llama especialmente la atención y es la repugnancia decidida por el razonamiento, por todo eso que los lógicos llamaron las operaciones discursivas del pensamiento.”²⁷¹ Lo primero que llama la atención de este estudio es que en el momento de escribir tales líneas, Ponce al parecer en sintonía con Lévy-Bruhl, no pone mayores reparos al referirse a la “mentalidad” de tales pueblos como mentalidad “inferior”, al señalar que:

²⁷⁰ Es la expresión que emplea cuando en *Estudios de Psicología* escribe sobre “Las doctrinas de Lévy-Bruhl en noviembre de 1922. Véase Aníbal Ponce. *Obras Completas*. Tomo II. *Op. Cit.*, p. 123.

²⁷¹ *Ibidem.*, p. 129.

“No se trata, desde luego, de una incapacidad racional o de una impotencia orgánica: los observadores mismos lo manifiestan. La causa estaría, según ellos, en que sus ideas no van más allá de sus sentidos; no pensarían y no querrían pensar más que en un número de objetos que son los únicos necesarios a su vida. Todo lo que con ellos no se relaciona, para nada les interesa. Se trataría, en el fondo, de una pereza intelectual.”²⁷²

Sería difícil definir cuál de las dos argumentaciones que maneja Ponce en aquel momento, estaría peor fundamentada, si la inferioridad o si la pereza. De hecho Ponce no fundamenta ninguna de ellas y pareciera manejarlas como parte de un criterio precedente. Y si bien habría parecido desmarcarse de tales observadores, no parece romper abiertamente con tal interpretación al atribuir a una cuestión de pereza intelectual la no vocación por la racionalidad de los llamados pueblos “primitivos”. Es consciente sin embargo, de la complejidad de tratar la cuestión de un modo lo más objetivo posible. Aunque, de hecho, en su trabajo sobre Lévy-Bruhl publicado en 1922, todavía muy marcado por cierto positivismo etnológico, asume que: “dentro de poco tiempo los escasos pueblos que, a falta de adjetivo mejor, hemos dado en llamar *primitivos* habrán desaparecido por completo”. Y que si se tiene en cuenta tal fatalidad, entonces podría justipreciarse el interés de todo estudio que “se atreva a reconstruir las funciones mentales de dichas sociedades.”²⁷³

También en el referido texto de 1922, Ponce precisa una serie de principios epistémico-gnoseológicos con una fuerte determinación positivista, y acota refiriéndose a los análisis al uso sobre la llamada «mentalidad primitiva» que:

“Dejemos a un lado esa interpretación que nos viene mezclada con los mismos hechos que se descubren; recordemos una vez más que la forma en que la mentalidad primitiva se orienta es muy distinta de la nuestra y sólo entonces podremos abordar el estudio objetivo del problema.”²⁷⁴

Tal reclamo de objetividad sería una invariante en la episteme asumida por Ponce para su producción teórica posterior. El contraste entre sus primeros trabajos sobre *La mentalidad primitiva* de Lévy-Bruhl, escrito en 1922, su trabajo intermedio años más tarde de junio 27 de 1930 cuando vuelve sobre tal cuestión y escribe “Lévy-Bruhl y el alma primitiva”, así como sus escritos últimos en *La cuestión indígena y la cuestión nacional* donde se incluyen artículos que aparecieron en *El Nacional* en México entre el 17 de noviembre de 1937 y el 4 de febrero de 1938 poco antes de su muerte, evidencian una considerable evolución. A partir de ello consideramos que pueden distinguirse al menos tres momentos ontológicos distintos en cuanto a lo indígena en la obra de Ponce.

²⁷² *Ibidem.*, p. 130.

²⁷³ *Ibidem.*, p. 123.

²⁷⁴ *Ibidem.*, p. 130.

El primero de ellos está dado en la asunción de la supuesta condición de inferioridad de lo “primitivo” y en no reconocer su capacidad para ser sujeto activo de su propia emancipación. En tal sentido, tanto el referente positivista inicial como el marxista posterior, no distan mucho aquí en cuanto a reconocer el rol del «civilizado» como encargado histórico de “emancipar” [léase «civilizar»], al «primitivo».

Tal noción operaría sobre la base del principio esbozado por Ponce a partir del cual:

“Las sociedades humanas se han sucedido en el tiempo de igual manera que las especies biológicas, desarrollando funciones psíquicas colectivas hasta alcanzar el equilibrio con el ambiente que las rodea. Y del mismo modo que coexisten en el planeta especies biológicas diversamente evolucionadas, coexisten también sociedades humanas en desiguales etapas de su desenvolvimiento.”²⁷⁵

Aun cuando en la anterior referencia se hace evidente la impronta positivista, en la obra del Ponce marxista habría el común denominador de considerar lo “primitivo” y lo “civilizado” como ámbitos desiguales que coexisten temporalmente en una misma contemporaneidad con niveles de desarrollo considerablemente distintos.

El segundo momento ontológico implicaría la distinción de la particularidad de lo “primitivo” y el reconocimiento de tal particularidad como equivalente al universo de lo es asumido como “civilizado”. Ello puede distinguirse con mayor precisión a la altura de sus textos de inicios de la década de los años treinta; aunque ya en su texto de 1922 sobre el tema se advierte el fundamento de tal perspectiva. Así, refiriéndose a “lo primitivo”, Ponce asume que los fenómenos que se tratan de explicar “son esencialmente *sociales* y, por lo tanto, sometidos a leyes distintas de las que se aplican en psicología individual”²⁷⁶. En relación a ello considera explícitamente que:

“Pretender darnos una interpretación satisfactoria, tomando como base única el uso ingenuo que el primitivo habría realizado del principio de causalidad, es una empresa que falla por su base. Por primitivas que sean las sociedades, nunca encontramos una mentalidad que se ofrezca virgen a la experiencia; por el contrario, se trata siempre de una mentalidad socializada, imbuida de una multitud de representaciones colectivas que se transmiten por la tradición. [Por lo tanto] (...) un estudio verdaderamente científico debe partir del análisis de esas representaciones colectivas; sólo después será posible buscar el conocimiento de las leyes que las rigen y, con ello, la única interpretación positiva de las sociedades inferiores.”²⁷⁷

Tal “interpretación positiva” obedece a una clara proyección positivista que busca a fin de cuentas cierta invariabilidad y ciertas leyes a partir de la observación meticulosa de las referidas sociedades. Así, al referirse al llamado “primitivo” en su temprano trabajo de 1922, Ponce continúa argumentando que:

“Puesto que el medio social en que vive es diferente del nuestro, la visión que tiene del mundo exterior será también distinta de la nuestra. Tiene sin duda, los mismos receptores

²⁷⁵ *Ibidem.*, p. 123.

²⁷⁶ *Ibidem.*, p. 125.

²⁷⁷ *Ibidem.*

sensoriales y la misma estructura de su aparato cerebral, pero no es posible olvidar todo lo que las representaciones colectivas hacen entrar en cada una de sus percepciones. Para él no hay hechos físicos en el sentido que acostumbramos a dar a esa palabra. (...) Si tiene las mismas sensaciones que nosotros, no tiene, en cambio, las mismas percepciones. Lo que llamamos realidad objetiva está, para él, unida, mezclada y, a menudo, subordinada a ese dominio intangible que por todas partes lo rodea.”²⁷⁸

He aquí una de las claves que permite entender el porqué, y sobre la base de qué criterio después, el Ponce marxista al pensar la sociedad emancipada futura, advierte la necesidad desde la «nueva educación» se opere y tengan en cuenta tales representaciones colectivas. Tal y como concibe Ponce ya desde entonces, las representaciones colectivas estarían en relación directa con lo percibido, y lo percibido sería a su vez modificado a través del desarrollo de la racionalidad del sujeto que percibe, una racionalidad que como ya hemos referido se reconfiguraría precisamente a través de la referida «nueva educación» .

Muy en relación a la figura de lo “primitivo” o lo “bárbaro”, y como paréntesis intermedio aquí, resulta oportuno mencionar que “Examen de conciencia” (1928) aunque su sentido entre otras cosas podría haber estado dirigido a un replanteo del valor de la crítica para reconducir la experiencia o la iniciativa emancipatoria propia, en el mismo se traslucen algunos elementos que tributan al análisis de la dicotomía de lo “primitivo” o lo “bárbaro” en relación a lo “civilizado” en Ponce. El referido texto es considerado por Arpini y Olalla como un texto de transición en Ponce, en el cual Ponce habría establecido “relaciones dicotómicas que replican a la instaurada por Sarmiento entre “barbarie” y “civilización”. Así, de un lado aparece la figura del indio que, con sus costumbres salvajes, no representa más que “el pasado precolombino, nebuloso y remoto”, completamente extraño a la nacionalidad en formación”²⁷⁹ Es por tanto un texto que confirma la posición que Ponce esbozaba ya sus primeros trabajos sobre *La mentalidad primitiva* de Lévy-Bruhl, el cual consideramos a su vez que concommita con su perspectiva sobre la referida dicotomía en Sarmiento.

La tercera de las perspectivas es la que directamente se asume la condición de lo indígena como condición ontológica propia de un sujeto en capacidad y autonomía para conducir su emancipación. Las particularidades de esta última condición no son sistematizadas por Ponce, más bien quedan esbozadas o implícitas en sus últimos trabajos. Casi ocho años después de escribir el referido texto sobre las doctrinas de

²⁷⁸ *Ibidem.*, p. 125-126.

²⁷⁹ Adriana Arpini y Marcos Olalla, *Op. Cit.*, p. 24. Para pormenorizar el carácter discriminatorio que pudo haber llegado a tener el tono de Ponce en 1928 en relación a ello, véase *Ibidem.*, pp. 23-25.

Lévy-Bruhl, Ponce volvería sobre la obra del antropólogo francés en junio de 1930 para referirse a una polémica a propósito de la crítica realizada a éste por Franz Boas, profesor de Columbia University. Glosando tal crítica Ponce arguye que:

“La mentalidad llamada primitiva no es la expresión de una psicología específica porque la podemos comprobar en nosotros mismos cada vez que nos ahoga una emoción intensa. Si Lévy-Bruhl ha llegado a la tesis que defiende es por haber seguido el método equivocado de derivar una psicología del simple estudio de las creencias tradicionales. Esas creencias tienen en gran parte un origen histórico y no deben ser consideradas como un producto directo de las mentalidades primitivas.”²⁸⁰

Evidentemente Ponce incluye aquí el componente histórico y asume la necesaria aplicación de un método que considera acertado y que cuando escribe tal glosa está pensando precisamente en el método dialéctico materialista. A partir de aquí se constata un giro en su argumento sobre lo indígena y el reconocimiento ontológico del mismo como sujeto histórico necesariamente a implicarse y/o participar en el cambio posible. Lo que se pone de manifiesto hasta aquí, es la evidencia de que la problemática indígena en el pensamiento de Ponce evoluciona, que en ella parece haber tenido poca incidencia el criterio de Marx en cuanto a la condición indígena misma, a la vez que desde un primer acercamiento próximo a la antropología positivista de finales de siglo XIX y coherente con el sentido de la dicotomía entre lo “bárbaro” y lo “civilizado” en Sarmiento, hasta una toma de posicionamiento crítico reajustado a las nuevas circunstancias científicas y metodológicas de su tiempo, Ponce parece llegar a perfilar el esbozo de una necesaria reconfiguración inclusiva de lo indígena como para de su idea del sujeto emancipador.

7.8.2. De la cuestión indígena y la cuestión nacional en *nuestra América*

La problemática indígena, que había estado si no ausente si muy determinada por los estudios etnológicos, en particular por las doctrinas de Lévy-Bruhl y los estudios de Morgan, y las discusiones de lo que se había asumido como «mentalidad primitiva», se perfila desde una perspectiva renovada hacia el final de la obra de Aníbal Ponce. Su vida en México y su contacto con una realidad etnográfica muy distinta de la argentina, condicionó el referido giro de su perspectiva. Un giro en el cual ganó visibilidad la llamada cuestión nacional, y dentro de ella el problema del indio. Ambas cuestiones se articularían necesariamente en Ponce como parte de su perspectiva emancipatoria que hacia mediados de la década del treinta del siglo veinte ya se perfilaría con una clara

²⁸⁰ Véase Aníbal Ponce. *Obras Completas*. Tomo II. *Op. Cit.*, p. 136.

proyección marxista, aun cuando algunos de los componentes epistémicos sobre tal cuestión ya estaban perfilados desde su matriz positivista previa.

El mito y la tradición jugarían en las comunidades indígenas un rol determinante en la configuración de la práctica cotidiana de sus vidas como grupos. Tal precepto sería válido tanto desde el análisis etnológico positivista como desde la perspectiva próxima al constructivismo o al materialismo-dialéctico. El tratamiento de la problemática emancipatoria en Ponce, muy en contraste con el referente crítico de Marx, incluye un factor que en buena medida en Marx había quedado asfixiado por el no lugar ontológico del indígena en su perspectiva anti-teleológica. La problemática indígena en América Latina implicaría una estrecha imbricación con el llamado «problema nacional», el cual remite necesariamente a una cuestión práctica con necesarias implicaciones ontológicas. En tal sentido Ponce considera que:

“El problema llamado «nacional» no es un problema formal de esos que se plantean en lo abstracto y se resuelven para siempre; ni es tampoco un problema circunscrito cuya solución no interesa más que a lo próximo inmediato. Configurado por todo el curso del desarrollo social, ha aparecido en cierto momento de la historia, ha experimentado transformaciones varias y exige, por lo tanto, un planteamiento desigual según las épocas, el medio social, el carácter del poder establecido en cada país y la correlación de fuerza entre las clases sociales que se enfrentan.”²⁸¹

Al dedicarse al análisis de tal problema, Ponce llama la atención sobre la necesidad del reconocimiento de la particularidad de cada contexto específico. La reconocida especificidad de la cuestión indígena en América hace pensar que hacia el final de su vida Ponce recontextualiza su perspectiva emancipatoria. Y que más allá del posible deslumbramiento de la experiencia soviética con su visita a Moscú en 1933, en México en los últimos días de su vida advirtió una realidad bien distinta que exigía considerar otras variables en relación al problema indígena. En tal sentido Ponce anuncia que:

“Con el deseo de asentar sobre premisas firmes el desarrollo de las consideraciones relativas a la cuestión indígena en la América Nuestra, esbozaremos hoy, en un esquema rapidísimo, la evolución del problema llamado “nacional”.”²⁸²

El esquema desde el que hace la aproximación a tal cuestión es el que ya había aplicado como parte de su matriz dialéctico materialista al escribir *Educación y lucha de clases* en 1934. Dentro del mismo resulta particularmente significativo el impacto que advierte Ponce de la modernidad europea concomitante con la expansión del capitalismo a nivel internacional.

²⁸¹ Véase “La cuestión indígena y la cuestión nacional”, en Oscar Terán. *Op. Cit.*, p. 237.

²⁸² *Ibidem.*, p. 237.

En representación no sólo de los intereses de su clase, apunta Ponce, sino además de los de “su pueblo”, “las burguesías oprimidas empezaron a agitar la “cuestión nacional”²⁸³. Mientras la “cuestión nacional” aguardó su solución dentro del orden burgués, la respuesta no llegó jamás, consideraría Ponce. Y no llegó porque serían “inconciliables los intereses del libre desarrollo de las nacionalidades con la voracidad de una clase social que sólo puede subsistir ensanchando cada vez más su sistema general de explotación.”²⁸⁴ Y puntualiza que:

“Constitucionalistas”, por un lado; “culturalistas”, por el otro, marchaban a lo mismo: a conquistar algunas posiciones en la letra, dejando todo el poder económico y político en manos de las nacionalidades opresoras.”²⁸⁵

La lógica de la expansión del dominio capitalista incluiría la construcción conceptual del lugar y sentido del problema nacional en función de su propio interés como capital, la invisibilización del sujeto indígena convertido en campesino o en obrero excluiría a éste de cualquier beneficio, de las colonias primero y de las repúblicas después.

“Y puesto que la conquista y «evangelización» de las Indias planteaba idénticos problemas, teólogos y doctores se apresuraron a descubrir la «perversidad natural» y el «horrible desamparo espiritual» de los indígenas.” Y en criterio de Ponce “Con idéntica oportunidad fueron apareciendo, al mismo paso del capitalismo, todas las doctrinas que se necesitaban”²⁸⁶

En los contextos que se hacen visibles para Occidente por medio de los procesos de conquista y colonización de sus territorios, los pueblos y sus culturas quedarían ontológicamente diluidos bajo la perspectiva del dominio. “El problema de las colonias y semicolonias, con sus decenas de nacionalidades “incultas” —ochocientas nada más que en la India, ejemplifica Ponce—, tenía que quedar, como quedó, totalmente alejado de su reflexión y su interés.”²⁸⁷ Los fundamentos de la conquista y su perspectiva etnocéntrica agregarían a las realidades de América, como a las de África o la India, una circunstancia que en tiempos del capitalismo hallarían en la perspectiva de la burguesía sobre la cuestión nacional, un fundamento equivalente al que, según Ponce, pudo haber representado “Aristóteles, que dio expresión doctrinaria al deseo de conquista de los dueños de esclavos”²⁸⁸. Como parte de ello opera un sentido legitimador sobre el cual Ponce señala que:

“«Inferior y despreciable», en opinión de la nobleza, la burguesía tuvo muy pronto la ocasión de transferir a otros pueblos los mismos objetivos que durante algunos siglos había soportado como una marca de fuego en la mejilla. Tan pronto los mercaderes de esclavos

²⁸³ *Ibidem.*

²⁸⁴ *Ibidem.*, p.343.

²⁸⁵ *Ibidem.*, p. 241.

²⁸⁶ *Ibidem.*, p, 245.

²⁸⁷ *Ibidem.*, p. 242.

²⁸⁸ *Ibidem.*, p. 244.

de lanzaron sobre África, los Aristóteles de la burguesía se adelantaron a asegurar que el negro no sólo posee un “umbral para el dolor” mucho más alto que el del blanco sino que puede “humanizarse” más sometiéndose al europeo...”²⁸⁹

Ponce hace así referencia a la finalidad utilitaria de las teorías, las cuales podrían llegar incluso al extremo de un Vackerde Lapouge para quien a criterio de Ponce es una inferioridad en el metabolismo de las células lo que hace que los pobres se mantengan en lo más bajo de la escala social²⁹⁰. Las academias, desde el poder instituido operan como aparatos legitimadores de la exclusión y de la imposición de una ideología de clase sobre las otras.

Otro de los casos que ejemplifica tal circunstancia es el de Teodoro Balk, de quien Ponce considera que si bien es “magistral por la sabiduría y el sarcasmo, no hay una sola línea que añadir a la condenación de esa vergüenza”. Y en tal sentido cuestiona:

“¿Es necesario recordar hasta dónde se ha llegado en este asunto, hasta dónde lo grotesco y lo infame ha sido consagrado últimamente en las academias y en las universidades, en la legislación y en la eugenesia de ciertas dictaduras?”²⁹¹

La práctica investigativa universitaria no está desprovista para Ponce del utilitarismo ideológico y del oportunismo personal que halla en ciertos temas y en el enfoque de los mismos una coartada legitimadora del poder hegemónico, adulterando la racionalidad con un fin imperial o imperialista.

Para Ponce es importante recordar ciertas afirmaciones sostenidas desde la academia y su contraste con la práctica posterior porque ellas nos “irán acercando a los problemas de la “cuestión indígena” en América”²⁹². Así como Harold Laski de la Universidad de Londres, afirma que:

“Nosotros los ingleses (...) hemos establecido principios admirables para salvaguardar los intereses de las razas indígenas”, resulta significativo; pero inmediatamente que se descubre oro en los territorios a ellos reservados, hemos agotado los recursos de la razón humana para descubrir fundamentos en qué apoyar la invasión de esos territorios”.²⁹³

Ponce advierte que los principios “admirables” a los que se refiere Laski remiten no a otra cosa que a la historia de la colonización inglesa en África, de la cual explícitamente considera que “prácticamente sin cambiar una coma” se implementó el mismo proceder que España había seguido en las colonias de América.

“Los «principios admirables» se llamaban aquí el Código de Indias: los principios admirables se transmitieron después a la profusa legislación que las colonias «liberadas» le agregaron. Pero bajo el signo de España o de las otras metrópolis imperialistas los «nativos

²⁸⁹ *Ibidem.*, p. 243.

²⁹⁰ *Ibidem.*, p. 245.

²⁹¹ *Ibidem.*

²⁹² *Ibidem.*

²⁹³ *Ibidem.*

malditos» —*damned natives*— que debían esperar de los pueblos «superiores» su salvación.²⁹⁴

Paradójicamente “la República les trajo, además, una nueva servidumbre”, tal y como Ponce apunta, dada en que en “el último tercio del siglo XIX el capitalismo imperialista incorporó a su órbita a los grupos burgueses y feudales que tenían en sus manos las flamantes «democracias» de la América Latina.”²⁹⁵ He aquí la reiteración del sentido iusorio de la promesa emancipatoria liberal. La República lejos de contribuir a la soberanía se comportaba como garante de su pérdida, a la misma vez que el componente socioclasista autóctono o indígena, junto a los sectores populares en general, quedó relegado y excluido de lo que vino a ser en términos concretos las promesas de emancipación política y económica.

“Verdad es que la revolución de la Independencia multiplicó las proclamas y las promesas. «Nosotros y vosotros que hemos nacido en este suelo, seremos los gobernadores», decía un emisario de la Revolución, en 1812, a los indios pampas de la Argentina. Pero «nosotros» y «vosotros», una vez conseguida la independencia de España, continuaron viviendo en el abismo de por medio que la Colonia había cavado.”²⁹⁶

La condición de exclusión a la que fue sometido el indio y el esclavo durante la colonia, tuvo su continuidad, tal y como Ponce también especifica, durante la República.

“Macehuals, mitayos, pongos, bajo la conquista; obreros bajo la república, la situación sigue siendo tan dramática como en los tiempos en los que los aborígenes elevaron sus quejas a Felipe II. Y si en el siglo XVI la metrópoli española contestó a las súplicas con los nueve libros de las Leyes de Indias —«acátese, pero no se cumpla»—, en el siglo XX los descendientes de esos mismos aborígenes escuchan de sus nuevos señores la terrible respuesta que una comisión de obreros chilenos recogió del gerente Mr. Wheeler: «Yo he venido aquí a conseguir el máximo de producción de cobre con el mínimo de costo. Lo demás no es de mi incumbencia.»²⁹⁷

Ante una situación como la detallada, en alusión a las clases trabajadoras, dentro de las cuales el indígena sería demográficamente muy relevante, Ponce sentencia que: “Los de hoy como los de ayer: peor que los caballos y bueyes”.²⁹⁸ El proyecto político republicano no implicó la superación de la condición de ganado desde la cual se trató desde la élite del poder a las masas campesinas e indígenas en el continente. La «cuestión nacional», desde el mencionado espíritu asfixiante de dominio, desde los antiguos hasta la contemporaneidad en la que Ponce escribe, sería también a criterio de Ponce: «insoluble dentro del ámbito burgués»²⁹⁹, o lo que es lo mismo, en el marco

²⁹⁴ *Ibidem.*, 246.

²⁹⁵ *Ibidem.*, p. 247.

²⁹⁶ *Ibidem.*, p. 246.

²⁹⁷ *Ibidem.*, p. 248.

²⁹⁸ *Ibidem.*

²⁹⁹ *Ibidem.*, pp. 246-247.

pautado por los mecanismos liberales al uso, cualquier aspiración emancipatoria o posibilidad de emancipación quedaría en agotada y/o condenada a su irrealización.

Muy a pesar de la promesa emancipatoria de las repúblicas, fueron las propias clases que detentaron el poder de las jóvenes repúblicas latinoamericanas, las que entregaran al capital extranjero la explotación inicua de las grandes masas³⁰⁰. Lo que en principio tendría que haber sido un hito emancipatorio, implicó para las «grandes masas» no otra cosa que un nuevo tipo de servidumbre, o tal y como ejemplifica Ponce:

“Por las mismas tareas que el obrero del país inversor de capitales cobra un salario igual a uno, los obreros nativos perciben de cinco a quince veces menos. Y para que la diferencia sea aún más irritante, la proporción se mantiene entre los mismos trabajadores de la empresa imperialista, según que sean éstos aborígenes o extranjeros.”³⁰¹

La evolución histórica del capitalismo y su dimensión imperialista, también en América Latina, condicionaría necesariamente para Ponce, que el problema nacional no quedase al margen no solo de la reflexión en cuanto a tal problema, sino que se inscribiese prioritariamente como parte de la lógica emancipatoria de nuevo tipo.

“En la última etapa de su desarrollo, el «problema de la libertad nacional» sea revelado tan inextricablemente unido a la lucha antimperialista que lo que fue, hasta ayer, consigna de la burguesía, ha pasado a ser, con distinto contenido, consigna del proletariado. Ese cambio radical en la manera de plantearlo –no hay solución al problema nacional sin ruptura con el imperialismo. Nos está indicando no sólo el nuevo clima dentro del cual ha comenzado a vivir la «cuestión nacional», sino la jerarquía que ha asumido en la lucha revolucionaria las grandes masas.”³⁰²

La cuestión nacional identificada como algo propio y exclusivo de las burguesías nacionales, excluiría de su planteamiento al indígena, sin embargo la cuestión indígena y la cuestión nacional en América Latina forman parte indisoluble de un mismo problema. La solución exigiría un desplazamiento del centro de gravedad del análisis, “desde el orden burgués al orden proletario”³⁰³, no obstante la identificación del sujeto emancipador en clave marxista se complejiza, en tanto el proletariado como vanguardia revolucionaria resultaría demográficamente insuficiente todavía en las primeras décadas del siglo XX. Ponce adopta la nomenclatura y el sentido del sujeto emancipador esbozada en el *Manifiesto del partido comunista*; pero reconoce la necesidad de incluir en los contextos de América Latina otros componentes etnológicamente diversos.

La perspectiva que asume Ponce en cuanto a la condición de lo autóctono, tiene además otros dos componentes a partir de los cuales se avisa ya cierta deriva cuya dimensión Ponce por razones vitales no pudo llegar a sistematizar. Tales dos cuestiones serían, por

³⁰⁰*Ibidem.*, p. 247

³⁰¹*Ibidem.*

³⁰²*Ibidem.*, p. 239

³⁰³*Ibidem.*

un lado su crítica a la *Indología* de José Vasconcelos y por el otro, la figura del gaucho como sinónimo de lo nacional argentino. Tal y como apunta Alejandro González al contrastar *Humanismo burgués y humanismo proletario* (1935) de Aníbal Ponce con *Radiografía de la Pampa* (1933) de Ezequiel Martínez Estrada, ambos constituyen visiones y soluciones divergentes en una misma circunstancia. “Es bueno destacar — apunta González— que Ponce no estudia directamente el gaucho, pero sí analiza las raíces económicas de su explotación y exterminio y sobre ellas enuncia una identidad cultural que expresa lo universal.”³⁰⁴

Hay elementos suficientes en los escasos artículos que Ponce escribió sobre la cuestión indígena hacia finales de su vida para considerar que en su tratamiento de tal cuestión transitaría hacia un curso coherente con la sistematización teórica que Mariátegui ya había realizado en el Perú una década antes³⁰⁵, pero sin que existieran referencias directas de uno a la obra del otro. Tal giro en Ponce puede advertirse a partir de su crítica a la obra del pensador mexicano José Vasconcelos, quien había enfocado la naturaleza y destino de lo indígena en América desde una óptica diametralmente contrapuesta a la que llegó a sostener Ponce. La relevancia de la crítica de Ponce a la *Indología* de Vasconcelos, así como su focalización en la cuestión indígena, evidencian que para Ponce pensar la problemática de la «emancipación humana» en América Latina desde una matriz dialéctico-materialista en clave latinoamericanista necesariamente habría de incluir al indígena como componente demográfico y cultural significativo, en algunos casos demográficamente determinante. Es un componente que cooptado por el propio fin de su vida no llegó a sistematizar, pero en estos últimos trabajos de Ponce se advierte ya una resemantización de su concepción de lo indígena, la cual implica y forma parte de lo que puede ser considerado un necesario giro ontológico en la lectura marxista del sujeto emancipador en América Latina.

7.8.3. América Latina como sujeto histórico colectivo y su complejidad referencial

Otro de los componentes que gana relevancia como parte de la concepción emancipatoria de Aníbal Ponce es el lugar que América Latina llegó a ocupar como sujeto histórico colectivo dentro del marco de su crítica al modo de producción capitalista. Tal perspectiva, teniendo en cuenta el fundamento referencial que cita el

³⁰⁴ Alejandro González Acosta. “Dos posiciones en el debate de la identidad argentina en 1930: Ezequiel Martínez Estrada y Aníbal Ponce”. *Revista de Historia de América*. Instituto Panamericano de Geografía e Historia. México. No. 123 (Enero – Diciembre, 1998)., p. 96.

³⁰⁵ Véase el epígrafe 9.6 de esta tesis.

propio Ponce se presenta no excenta de contrariedad, conjugando elementos de una crítica concretamente situada y fidelidades referenciales que en algunos casos se presentan en franca contraposición al sentido desde el que Ponce mismo parece articular la idea martiana de *nuestra América*. Como ya hemos argumentado, Ponce considera que el ideal ilustrado y el humanismo burgués a ello asociado habían fracasado tras el triunfo de las independencias y la implementación de las repúblicas. Unido a ello las repúblicas de América Latina estarían siendo víctimas del atraso al quedar reducidas en lo económico a la mera condición de proveedoras de materias primas para el desarrollo de los centros del capitalismo mundial, habiendo fracasado en lo económico los intentos de industrialización, y quedando reducidas en lo político a ser apenas entidades *semifeudales* como estados que vivían, tal y como Ponce apunta, “encadenados a la economía y a la política mundiales”³⁰⁶, a la vez que víctimas de las nacientes burguesías criollas “explotadoras inicuas de las masas indígenas”³⁰⁷. Tales nacientes burguesías nacionales serían caracterizadas por Ponce como indolentes en un continente que era ya escenario de «antagonismos irreconciliables», de un lado el componente mayoritario de la población de América Latina, y del otro, pesando sobre tal mayoría, la hegemonía de “Norteamérica” y lo que Ponce mismo denuncia como la codicia de los *trust* en la «lucha por la materia prima». Es una realidad que Ponce advierte y en base a la cual necesariamente habría de ser pensada su perspectiva emancipatoria, pues Ponce llega a reconocer en la condición de *nuestra América*, un componente identitario significativo como necesaria contraposición a la dependencia económica y política del Sur al Norte.

La noción que Ponce adopta y asume en tal sentido podría decirse que en buena medida sintoniza con la perspectiva martiana que entiende el sentido de «lo nuestro» como diferenciación y desmarque de la hegemonía regional de Estados Unidos de Norteamérica como epítome del desarrollo en América. Así en múltiples trabajos Ponce se refiere a América Latina en términos de *nuestra América*, es lo que hace en 1933, el 12 de marzo en Montevideo en la inauguración del *Congreso Latino Americano contra la Guerra Imperialista*, al escribir “Las masas de América contra la guerra en el mundo”, donde despliega su crítica sobre la base de un cuestionamiento: “América, la América nuestra, ¿qué tendrá que ver con todo eso?”³⁰⁸ Tal perspectiva tampoco llegó a sistematizarla Ponce, pero apunta a la reconfiguración del sujeto emancipador desde el

³⁰⁶ Aníbal Ponce. *Obras*. Casa de Las Américas. *Op. Cit.*, p. 425.

³⁰⁷ *Ibidem.*, p. 430.

³⁰⁸ *Ibidem.*

marxismo de factura latinoamericanista asumiendo la noción de *nuestra América* necesariamente como sujeto histórico colectivo.

Sobre la base de la perspectiva anterior es que habría de pivotar el sentido de la unidad latinoamericana como enfrentamiento a la hegemonía de EE.UU., sin embargo el cómo se presenta esta perspectiva en Ponce no deja de registrar algunos elementos contradictorios hallados en algunos de sus textos, lo cual habría de tenerse en cuenta por su implicación en cuanto a la problemática emancipatoria desde una perspectiva latinoamericanista para el desarrollo del marxismo de estos años en la obra de Ponce. Hasta aquí entonces la lógica que en Ponce se articula y hacia la que Ponce se encamina como parte de una crítica concretamente situada de lo latinoamericano.

Ahora bien, en cuanto a lo anterior es preciso advertir la concomitancia de una postura que podría parecer contradictoria o paradójica en base al registro referencial desde el cual Ponce opera en cuanto a la América Latina como sujeto histórico colectivo, y en especial la relevancia de dos fuentes referenciales que demarcan fidelidades en Ponce, en especial las figuras de Sarmiento y Marx en cuanto al sentido de lo latinoamericano en cada uno de ellos. Si bien se advierte la toma de consciencia por parte de Ponce en cuanto a la necesidad antimperialista desde un sentido latinoamericanista, tal latinoamericanismo concommita con fuentes referenciales no exentas de contrariedad. Lo cual sitúa el análisis en la disyuntiva de si se trata de un mero matiz o de una posición convencida y expresa asumida por Ponce en cuanto a algunas de sus referencias, acentuada además por el hecho de que obedece al criterio asumido de Ponce ya en la etapa de su vida explícitamente marxista. Ello está dado en que en algunos de sus análisis Ponce procura rescatar la referencialidad de algunos autores significativos en la historia del pensamiento latinoamericano anterior, aún cuando el “americanismo” constatable en ellos pudiera ser no solo acrítico sino favorable a la hegemonía referencial de EE.UU., tal y como resulta constatable en su perspectiva sobre Sarmiento.

En cuanto a ello resulta significativo que en 1932 al mismo tiempo que Ponce escribe “De Franklin, burgués de ayer, a Kreuger, burgués de hoy”, Espasa-Calpe publicó en España su libro *Sarmiento. Constructor de la nueva Argentina*. En esta última y bien documentada obra resulta significativo que las referencias a la estancia de Sarmiento en EE.UU., no tuvieron una extensión equivalente a las dadas por el propio Ponce a la estancia de Sarmiento en Europa, pues el propio Sarmiento tuvo una especial preferencia por el carácter modélico que EE.UU., podría representar para América, y en

especial para Argentina en términos económicos y políticos; también Alberdi tributa en un sentido similar pero Sarmiento en particular denota una filiación referencial de relevancia en Ponce. Del lugar de EE.UU., en Sarmiento en la referida obra de Ponce es un elemento que llama la atención a Madaline W. Nichols en su reseña de 1935 sobre el referido libro³⁰⁹. Nichols advierte que la mencionada obra de Ponce sobre Sarmiento “*describes in detail those ideas which Sarmiento gained in his visit to Europe, but, strangely, gives very little attention to those gained from the United States*”.³¹⁰

Y ciertamente resulta *strangely*, pero no por ello consideramos que fuera algo casual, sino que al analizar las conferencias que Ponce impartió cuatro años después en El Colegio Libre de Estudios Superiores de Buenos Aires en agosto de 1936 se constata que las mismas fueron dedicadas precisamente a “Sarmiento y España” y no a «Sarmiento y los EE.UU.», aun cuando EE.UU., para Sarmiento funcionaba como un *beneficioso* modelo referencial para América Latina. Ello hace pensar que aún cuando ya por entonces ciertamente Ponce advertía en EE.UU., un riesgo imperial mayor y que la idea de nación y las pretensiones emancipatorias para lo nacional latinoamericano en cuanto a EE.UU., al menos explícitamente, Ponce no solo no parece no renunciar al referente sarmientino sino que en lo que se refiere a las filiaciones de Sarmiento en relación a lo americano, o lo “iberoamericano”, hace visible o particulariza en lo fundamental solo una arista, eludiendo otra que resulta particularmente relevante en cuanto a América Latina en su relación con EE.UU. Probablemente se deba a una cuestión de fidelidad referencial, lo cierto es que a esta altura de la obra de Ponce, si bien Ponce distingue y apuesta por cierto latinoamericanismo antimperialista, a la misma vez no renuncia al componente simbólico de la referencialidad sarmientina.

Si tal proceder fuese exclusivo para con la figura de Sarmiento, o sea tomar en cuenta su referencialidad a la vez que se elude cierto componente de relevancia en términos latinoamericanistas, entonces pudiera explicarse por un mero matiz; pero otro de los casos muy significativos en cuanto a ello sucede para con la figura de Bolívar. Con Bolívar Ponce procede en el sentido inverso a Sarmiento, o sea: elude su referencialidad a la vez que cuestiona o critica lo que considera característico de la figura de Bolívar. La segunda cuestión entonces que resulta particularmente ilustrativa del carácter contradictorio que podría advertirse en el componente referencial asumido por Ponce

³⁰⁹ Véase “*Sarmiento. Constructor de la nueva Argentina*, by Aníbal Ponce”. Madaline W. Nichols. En *The Hispanic American Historical Review*, Vol. 15, No. 2 (May, 1935), pp. 236-238.

³¹⁰ *Ibidem.*, p. 237.

como fundamento para su perspectiva sobre América Latina como sujeto histórico colectivo, es lo que explícitamente Ponce llegó a considerar sobre la figura de Bolívar y el sentido y el objetivo que para Bolívar podría haber tenido según Ponce, entre otras cosas, la integración latinoamericana. Y resulta particularmente muy relevante la mediación referencial a través de la cual Ponce critica a Bolívar.

Ponce comenta en *Dialéctica*, marzo y junio de 1936, su sorpresa cuando según sus propias palabras “mientras recorría los archivos del magnífico en el Instituto Marx-Engels-Lenin, de Moscú”, le atrajo “entre tantas maravillas de documentos, revistas, libros y papeles, un artículo biográfico de Marx sobre Bolívar”³¹¹. En tal sentido, Ponce no solo supo del texto de Marx sobre Bolívar y posibilitó su primera edición en castellano que circuló en América Latina en la edición de la revista *Dialéctica* por él mismo dirigida, sino que tal y como Ponce afirma, también supo de la opinión de Marx a partir de la revisión de la correspondencia con Engels en relación a la opinión del editor Charles Dana de la *New American Cyclopaedia*³¹². Ante las dudas que pudo haber generado el artículo de Marx al editor de la conocida enciclopedia, Ponce confiere todo el crédito y veracidad a la posición de Marx, y afirma que:

“... surge clarísimo el pensamiento que todo el artículo de Marx no hace más que corroborar: Bolívar fue un aristócrata que bajo las palabras de «Constitución», «Federalismo», «Democracia Internacional», sólo quería conquistar la dictadura «valiéndose de la fuerza combinada con la intriga» (p. 11) Separatista, sí; demócrata no.”³¹³

Resulta relevante que aquí Ponce, quien en este momento de su vida cuando escribe sus obras marxistas más connotadas, no sitúa la democracia en términos liberales como un valor emancipatorio sino como parte del fracaso del ideal liberal ilustrado, juzgue en Bolívar la supuesta ausencia de tales valores que Ponce mismo consideraba que llegarían a ser valores en crisis. En todo caso, Bolívar visto por Ponce a través de Marx, ni siquiera habría llegado a compartir tales valores liberales.

Ponce incluso lamenta que Marx no haya escrito más, o sobre otros puntos, de la biografía de Bolívar, pues a su modo de ver habrían sido muy relevantes los criterios de Marx para el estudio biográfico de Bolívar. Así Ponce llega a afirmar que:

“Lástima grande que Marx no nos haya dejado en pocas líneas un resumen del Código Boliviano, y dos o tres palabras sobre el discurso de Bolívar en el Congreso de Angostura, en 1818. Entre las muchas opiniones contradictorias que Bolívar expuso, esos dos testimonios –a los cuales se podría añadir la “Memoria” dirigida a los ciudadanos de Nueva Granada, que Marx recuerda en la página 4- son, en mi sentir, los que corresponden mejor a

³¹¹ En Oscar Terán. *Op. Cit.*, p. 224.

³¹² , pp. 226-227.

³¹³ *Ibidem.*, p. 226. El paréntesis especificando la página es de Ponce y se corresponde con el original.

su pensamiento. Confirman plenamente la opinión de Marx: “ampuloso fraseología” enciclopedista o federalista encubriendo a duras penas un despotismo aristocrático. Desprecio de las masas populares, senado hereditario, presidente vitalicio...”³¹⁴

Queda claro con ello que Ponce asume desde la fe en Marx y sin evidente voluntad de crítica alguna el juicio de Marx sobre Bolívar. No se percata ni parece haber considerado que Marx podría haber estado equivocado, como de hecho lo estuvo, en cuanto a Bolívar y en cuanto a los procesos independentistas latinoamericanos. Lo relevante en cuanto al estudio de la problemática de la emancipación humana en la perspectiva marxista que llegó a asumir y/o a desarrollar Ponce, es que la misma no estuvo exenta de contradicciones notables. Ni que fue homogéneo ni necesariamente estuvo en sintonía en cuanto a la perspectiva integracionista de América Latina y sus fuentes referenciales. Incluso en esta tesitura el latinoamericanismo martiano que se advierte en ciertos textos hacia el final de la vida de Ponce, resulta paradójico en cuanto a la perspectiva que Ponce explícitamente sostuvo en cuanto a Bolívar.

Con todo lo dicho hasta aquí entonces, queda claro la complejidad del tratamiento de la problemática de la emancipación humana en uno de los autores más significativos que pueden ser considerados como parte de lo que hemos asumido como marxismo fundacional latinoamericano. En el caso de Ponce en concreto, el carácter contradictorio o cuestionable de ciertos elementos que pueden constatarse a lo largo de su obra marxista, confirman a su vez la complejidad de la recepción latinoamericanista de la obra de Marx, en algunos puntos notablemente heterodoxa en relación a Marx mismo, en otros marcada por cierta lealtad a la crítica o al sentido desde el que Marx formuló algunas de sus apreciaciones, y en otros en franca tensión y/o ambivalencia con algunas de las ortodoxias interpretativas sobre algunos puntos de la obra de Marx. Lo cual se corresponde con la compleja modulación contextual que desde una perspectiva dialéctico materialista tuvo la problemática emancipatoria en América Latina.

³¹⁴ *Ibidem.*, p. 226.

Capítulo VIII

JULIO ANTONIO MELLA. PRAXIS Y EMANCIPACIÓN

*Tenía el sentido de la algarada que se convierte en motín, el motín que se convierte en insurrección, la insurrección que se alza a Revolución y que quema y modifica a los pueblos.*³¹⁵

José Lezama Lima, 1970.

8.1. Mella, del militante y del pensador

Julio Antonio Mella (La Habana, 1903 —México. DF., 1929) constituye uno de los adalides políticos revolucionarios más significativos de la primera mitad del siglo XX en América Latina. En su figura la militancia política a la vanguardia del movimiento revolucionario comunista de los años veinte en América Latina le llevó a la cárcel, al destierro y finalmente a su asesinato en 1929 cuando aún no había cumplido veintiséis años de edad. Tal militancia articuló el desarrollo de una producción escrita que aunque irremediabilmente breve implicó la renovación de sus referentes emancipatorios previos, incluida la perspectiva crítica de Marx. A criterio de David Alfaro Siqueiros, si Julio Antonio Mella no hubiera sido asesinado “y hubiera vivido mucho más tiempo, la obra de su madurez hubiera sido extraordinaria, como extraordinario fue su paso por las minas de Jalisco”³¹⁶ en las cuales no apostó por la abstracción discursiva sobre la figura del obrero, sino por su implicación directa en la cotidianidad estrictamente práctica de las labores de la mina. Su liderazgo político sería especialmente trascendente en México y Cuba, además de haber representado a diversos sectores revolucionarios de otras nacionalidades latinoamericanas en espacios internacionales como el Congreso Antimperialista de Bruselas en 1927.

³¹⁵ Fragmento de una entrevista a José Lezama Lima realizada por Rosa Ileana Boudet. Tomado de *Alma Mater* [La Habana], no. 115, septiembre de 1970, pp. 4-9. En cuanto al impacto de Julio Antonio Mella en su generación, resulta significativo que una figura como Lezama Lima en su novela *Paradiso* (1966) en un pasaje [«Apolo y Upsalón»] del capítulo noveno, fuese Mella el protagonista de la acción encarnado en la figura del estudiante Apolo. El propio Roque Dalton en carta a Lezama expresaría su impacto ante las palabras de este último cuando expresara que: “Frente a quien tuvo la suerte de presenciar una carga al machete dirigida por Antonio Maceo, yo podría levantar el impacto de haber visto una manifestación estudiantil encabezada por Julio Antonio Mella.” Véase José Lezama Lima. *Paradiso*. Edición Crítica a cargo de Cintio Vitier. ALLCA XX/ Universidad de Costa Rica. 1997., p. 725.

³¹⁶ Según el testimonio de David Alfaro Siqueiros, en tales minas, junto a ellos, Mella “bajó a los tiros y permaneció durante cierto tiempo en los minerales de La Masata, Piedra Bola, Favor del Monte; donde luchó por los obreros atacados de antracosis pulmonar o de silicosis.” De modo que su obra escrita y militante, a diferencia por ejemplo, de Marx, partía de un estrecho vínculo con la contextualidad mexicana en la cual estaría insertado. Véase David Alfaro Siqueiros, de una conferencia dictada en La Habana el 16 de enero de 1960. En Raquel Tibol *Julio Antonio Mella en el Machete*. Casa Editora Abril. La Habana, 2007., p. 22.

En Mella las figuras del militante y del pensador no serían excluyentes, sino que el connotado dilema esbozado por Weber entre las arquetípicas figuras del político y del científico encontraría una especie de síntesis muy ilustrativa en su caso. Parafraseando a Weber, tal dilema quedaría escenificado en Mella en lo que sería la conjugación de la «vocación militante» con la «vocación por las ideas», sobre la base de un estricto sentido de *estratégica utilidad práctica*. Remarcablemente en Mella se articulan creativamente las tres virtudes aludidas por Weber para un político: la *pasión* [*Leidenschaft*] y el *sentido de la responsabilidad* [*Verantwortungsgefühl*], que dominan en Mella sobre la tercera virtud [*Augenmaß*] entendida como *mesura* o *sentido de la proporción* marcada en su caso por la invocación al sacrificio trascendente hasta sus últimas consecuencias que, de hecho, literalmente le costó la vida a Mella.

A criterio de Ana Cairo en Mella hay evidencias que permiten afirmar que ya desde muy temprano habría en él la intención expresa de hacer de sí mismo la encarnación del mito de Apolo. Más allá de la literaturalización implícita en este criterio, la articulación de tal interpretación no deja de ser significativa por su paralelo con la relación que se da en Mella entre su vocación militante y la expresión escrita de su pensamiento como renovación para la práctica militante por una justicia social en América Latina. A decir de Cairo, Mella “soñaba con una fusión del arte de la escritura (el mito del dios Apolo) y el de la praxis de una justicia social y política [el de Marte] dentro de los paradigmas de las acciones de un liderazgo revolucionario trascendente”³¹⁷.

Las prioridades vitales de Mella lo hicieron un hombre de acción más que un sujeto dedicado a los pormenores de lo teórico. El propio Mella a finales de 1926 advierte que muy a pesar de la necesidad y de su voluntad de completar un libro sobre el pensamiento de José Martí, sólo le sería posible hacerlo “(...) en una prisión, sobre el puente de un barco, en el vagón de tercera de un ferrocarril, o en la cama de un hospital, convaleciente de cualquier enfermedad”; pues serían “los momentos de descanso” los que más le incitarían a trabajar en las cuestiones del pensamiento; o habría de asumir la redacción de tal obra alguno otro “más hecho para el estudio que para la acción”³¹⁸. En tal sentido en lugar del mencionado libro, Mella alcanzó a escribir lo que tituló “Glosas al pensamiento de José Martí”. De modo que Mella se concebía a sí mismo como un

³¹⁷ Ana Cairo. “Julio Antonio o la voluntad de un altivo Prometeo”. En *Mella: 100 años*. Tomo 2. Editorial Oriente. Ediciones La Memoria., Santiago de Cuba., 2003., pp. 259-280.

³¹⁸ En *Julio Antonio Mella. Escritos Revolucionarios*. Siglo XXI, México, 1978., p. 116.

hombre de acción y su obra escrita más que pretensiones propiamente teóricas sería concebida por él con el objetivo de incidir directamente en la práctica.

La producción escrita de Julio Antonio Mella, sin embargo, evidencia la apuesta *por*, y la existencia *de*, un pensamiento propio en términos político-filosóficos. Propio en tanto más allá de la evidente y constatable impronta teórica de autores como Marx y Lenin, su pretensión latinoamericanizadora de la matriz crítica de Marx, estuvo determinada por el rescate del pensamiento humanista revolucionario decimonónico latinoamericano, en especial de algunas ideas claves desarrolladas por figuras como José Martí y Simón Bolívar. Lo cual le imprimiría al pensamiento de Mella un notorio registro renovador en el contexto de los marxistas de su tiempo, así como un giro de tuerca teórico al humanismo latinoamericano precedente, inscribiéndose así en el desarrollo de ambas tradiciones, sintetizando en su apuesta personal lo que de ambas fuese pragmáticamente funcional y articulable para su cometido político..

La perspectiva de Mella tuvo una muy relevante incidencia en el pensamiento crítico latinoamericano y en la práctica militante de su tiempo, especialmente en los contextos cubano y mexicano. Su impacto tanto en los marcos declaradamente marxistas como en la *realpolitik* a la que Mella se enfrentó, dejó una estela bien documentada. La biógrafa Christine Hatzky a partir de su investigación en el Instituto Nacional de Antropología e Historia de México (INAH), comenta que haciendo una meticulosa revisión de documentos procedentes del Archivo de la Internacional Comunista en Moscú, encontraría que su “sorpresa no pudo ser mayor” al descubrir en “incontables documentos en cinco idiomas (castellano, francés, inglés, italiano y alemán)” que, al parecer, “Mella le había causado grandes dolores de cabeza a sus camaradas” del Partido Comunista Mexicano; y en efecto, tal y como la propia biógrafa afirma, los motivos estarían en la renovada concepción que desde un criterio propio Mella desarrolló desde dentro del marxismo y del movimiento comunista en América Latina.

En tal sentido Mella, a criterio de Hatzky:

“Había desarrollado ideas propias sobre la táctica y la estrategia políticas, y ello chocó con la línea oficial del partido, que había sido dictada en gran medida por la Internacional Comunista –ya por entonces bajo el control de Stalin y sus partidarios-. La elaboración de variantes y alternativas, la flexibilidad y las reacciones espontáneas ante los acontecimientos políticos eran algo imposible, en especial después del verano de 1928, en que se había celebrado el VI Congreso de la Internacional Comunista, la cual marcó definitivamente la imposición de Stalin en el terreno internacional.”³¹⁹

³¹⁹ Christine Hatzky, *Julio Antonio Mella. Una biografía*. Instituto Cubano del Libro. Editorial Oriente., 1998., p.21.

La práctica militante de Mella incluyó el desarrollo de una prolifera actividad editorial en revistas como *Juventud*, *Alma Mater*, *Autora*, *Mundo Obrero*, o *El Machete*³²⁰, a partir de las cuales puede ser secuenciado y analizado el contenido y evolución de su pensamiento. Desde las páginas de *El Machete*, órgano fundado por David Alfaro Siqueiros, Xavier Guerrero y Diego Rivera en marzo de 1924, Mella difundió parte de los núcleos centrales de su pensamiento. En cuanto al impacto de tal publicación Mella consideró que el hecho mismo de que *El Machete* fuese “perseguido por la policía de Cuba, América Central y estados Fronterizos de los Estados Unidos” indicaba que era algo más que el primer órgano de los obreros y campesinos mexicanos, sino que a su modo de ver además de ser “el mejor instrumento de unidad revolucionaria de todos los oprimidos por el imperialismo en esta zona de la América”, encarnaba lo que consideró “el mejor instrumento de la lucha teórica contra la opresión del capitalismo”³²¹, en particular del «capitalismo yanqui» “dentro y fuera de las fronteras de Estados Unidos”³²². De modo que los textos difundidos en *El Machete* tuvieron la pretensión expresa de que también implicasen una *forma de lucha teórica*.

Resulta evidente que en el conjunto de la obra de Mella el pensamiento de Marx está mediado por la obra escrita de Lenin a la que Mella tuvo acceso, y por la práctica revolucionaria del líder ruso de la que también Mella tuvo referencia. Mella conocía y había leído algunos textos muy puntuales de los fundadores de marxismo; pero todo indica que no había realizado un estudio a fondo ni sistemático de tales autores. Los conocía, pero muy en resumidas líneas generales. Lo significativo de ello, sin embargo, es que con escasas lecturas de tales fuentes³²³ Mella desplegó un pensamiento que desde su experiencia tributó a la reconfiguración de la perspectiva emancipatoria del marxismo. En tal sentido a criterio de Caridad Massón muy a pesar de haber tenido “un

³²⁰ Un estudio sobre la labor de Mella en la revista *Juventud* es el de Manuel María Muñiz, donde se afirma que: “Julio Antonio Mella fue, entre un sinfín de actividades, un hombre de revistas, posiblemente porque el tiempo que dedicaba a la acción política y estudiantil lo imposibilitaban de encarar emprendimientos que demandaran mayor tiempo; a su vez, sus ideas-texto deben ser leídas en esa materialidad.” En cuanto a los primeros trabajos que desarrollara Mella entre 1922 y 1924, coincidimos con Muñiz “quitarle linealidad en la construcción de la biografía intelectual, puesto que Mella aún no era un militante comunista *tout court*, mas sí efectivamente se operaba un acercamiento a un vocabulario en clave socialista.” Véase Manuel María Muñiz. “Julio Antonio Mella y la revista *Juventud*: la construcción de un nosotros político y cultural en el espacio intelectual latinoamericano de la década de 1920”. *X Jornadas de Sociología*. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires. 2013.

³²¹ Publicado en *El Machete*, 1928, Núm. 106. 17 de marzo de 1928. En Raquel Tibol. *Op. Cit.*, p. 21.

³²² *Ibidem*

³²³ En tal sentido, a criterio de Caridad Massón “Con un conocimiento restringido de la obra de los clásicos del marxismo, Mella proyectó un ant imperialismo político y económico muy bien articulado, acorde con el escenario local y latinoamericano.” Véase Caridad Massón Sena. “La liberación nacional cubana” En *Mella: 100 años...* *Op. Cit.*, pp. 226-238.

conocimiento restringido de la obra de los clásicos del marxismo, Mella proyectó un antimperialismo político y económico muy bien articulado, acorde con el escenario local y latinoamericano”³²⁴ de su tiempo.

Podrían distinguirse en tal sentido al menos dos matices diferenciados a lo largo de la obra de Mella. Si bien es cierto que los textos que Mella publica a lo largo de 1927 hasta poco antes de su muerte evidencian de modo mucho más acentuado una fuerte impronta leninista, en múltiples textos de su etapa en Cuba hasta 1926 y otros muchos de su primer y segundo año en México, Mella procura diferenciarse de perspectivas previas asociadas a otros contextos. Con relación a Lenin por ejemplo, y al lugar que éste como referente habría de jugar en la práctica emancipatoria latinoamericana, el propio Mella procuraría diferenciarse para con aquel e incluiría en sus ejes referenciales otros componentes tanto del pensamiento como de la práctica revolucionaria latinoamericana que harían de su concepción algo más que una aplicación leninista a la realidad de América Latina. El mismo principio sería aplicable al referente crítico desarrollado por Marx. En el análisis de tal realidad Mella hibrida el pensamiento y la experiencia histórica del marxismo hasta su tiempo, con la experiencia histórica revolucionaria del pensamiento humanista *de* y *en* América Latina. Así, a propósito de su crítica a la *Alianza Revolucionaria Popular Americana*, cuestiona:

“¿No queremos establecer el socialismo en toda la América, inclusive en el polo austral, ya que no es justo que el APRA olvide esta parte de Nuestra América? ¿No queremos ser los redentores del proletariado? ¿No hay en cada uno de nosotros deseos suficientes para ser un nuevo Lenin o algo más, un Lenin autóctono, por ejemplo, con las patillas y el uniforme del Libertador Bolívar?”³²⁵

Si bien en Mella hay una constatable referencia a algunos de los trabajos desarrollados por Marx, así como a otros marxistas próximos a su tiempo como Lenin, o incluso la frecuente referencia a Trotsky; el marxismo desarrollado por Mella no sería entendible sin el componente humanista decimonónico latinoamericano. Así por ejemplo resulta particularmente significativo que en su trabajo “La unión de la clase obrera” aparecido en el número 51 de *Aurora* en La Habana en octubre de 1925³²⁶, Mella sitúa como referencias iniciales dos máximas que codifican en un sentido similar aunque desde procedencias epistémicas diferentes. Por un lado la conocida invocación que cierra el *Manifiesto del partido comunista* de 1848: “Proletarios de todos los países uníos”, y por el otro: “Juntarse; esta es la palabra del mundo” como referencia a la idea expresada por

³²⁴ Véase *Ibidem*.

³²⁵ En *Julio Antonio Mella. Escritos... Op. Cit.*, p. 195.

³²⁶ En *Ibidem.*, p. 81.

José Martí en el periódico *Patria*, en NY, el 28 de mayo de 1892³²⁷. El sentido de la primera remite claramente a la unión política de una determinada clase social, la clase obrera a la cual se reconoce como sujeto histórico de la emancipación humana, la segunda en cambio no se hace en base a una distinción de clase con la que el propio José Martí fue reacio³²⁸, sino en base a un sentido humanista que apela transversalmente a la universalidad de la condición humana y que procura integrar en su configuración como proyecto emancipador la complejidad contextual latinoamericana que trasciende el sentido desde el que Marx pensase el rol histórico del proletariado. El “milagro, –así parece hoy”, afirma Mella, “de la cooperación estrecha entre el elemento proletario de los talleres de la Florida y la burguesía nacional; la razón de la existencia de anarquistas y socialistas en las filas del Partido Revolucionario”³²⁹ fundado por José Martí con el fin de generar un proyecto emancipatorio “con todos y para el bien de todos”. Mella asume entonces la necesidad de articular su proyecto emancipador en base a lo concretamente existente en los contextos latinoamericanos en los cuales la cooperación entre clases o sectores sociales diversos sería una condición sin la cual no habría emancipación posible.

Mella procura entonces conjugar en su perspectiva emancipatoria lo que a su modo de ver resulta coherente entre Karl Marx y José Martí, siendo en tal sentido si no el primero sí uno de los más significativos autores que tempranamente conjugan estas dos referencias para pensar un proyecto emancipador en claves latinoamericanistas. “He aquí dos sentencias pronunciadas en diferentes latitudes por hombres muy distintos —advierte Mella—; pero encerrando ambas una profunda verdad. Para fines similares los dos maestros hicieron esas dos frases que la posteridad ha inmortalizado”³³⁰. A criterio de Mella entonces tanto Martí como Marx tributarían en un sentido emancipatorio equivalente, pero la síntesis del humanismo martiano y la crítica de Marx por la que apela se hacen con la expresa intención de optimizar y superar contextualizadamente ambos referentes, y no como fiel aplicación de sus matrices críticas a modo de discipulado ideológico como con cierta frecuencia ha tendido a considerarse desde el ámbito estrictamente militante de Mella.

³²⁷ Véase José Martí. *Obras Completas*. Tomo 4. Editorial de Ciencias Sociales. La Habana. 1975., p. 415.

³²⁸ En tal sentido Martí afirmaría que: “Hermanar es nuestro oficio. No hay más que dos clases entre los hombres: la de los buenos, y la de los malos. Enoja, oír hablar de clases. Reconocer que existen es contribuir a ellas. Negarse a reconocerlo, es ayudar a destruirlas”. En “*Patria*”, Nueva York. 11 de junio de 1892. José Martí. *Obras Completas*, Tomo 5. Editorial de Ciencias Sociales. La Habana. 1975., pp. 52-53.

³²⁹ *Ibidem*.

³³⁰ En *Julio Antonio Mella. Escritos... Op. Cit.*, p. 81.

8.2. De la concepción de la historia en Mella

Dentro de los textos a partir de los cuales puede clarificarse la concepción de la historia con la que Mella opera, se halla en lo fundamental “Glosas al pensamiento de José Martí” (1926). A partir de tal texto resulta evidente que la concepción de la historia en Mella puede definirse a partir de tres actitudes arquetípicas, dos de las cuales Mella critica y una tercera que explícitamente asume como propia. Así, afirma que:

“Hay dos tendencias para aquilatar los acontecimientos históricos. Una, que Blasco Ibáñez, noveliza en “Los Muertos Mandan”, la de aquellos que sienten sobre sí el peso de todas las generaciones pasadas. Para éstos, el acontecimiento de ayer, es el acontecimiento supremo. Son los que en política aman, como única panacea, la Revolución Francesa del 89. Las tumbas de las generaciones pasadas pesan sobre sus espaldas como el cadáver del equilibrista sobre las de Zaratustra. Estos son los conservadores, los patriotas oficiales, los reaccionarios, los estériles emuladores de la mujer de Lot.”³³¹

Si bien la mujer de Lot volvió su rostro en desobediencia del mandato divino que indicaba mirar hacia adelante sin volver el rostro sobre aquello que dejaba a sus espaldas, quedando varada sin ir un solo paso más hacia delante, la aspiración de Mella, por el contrario, es situarse ante los acontecimientos pasados no como devoto sino como crítico. En la circunstancia de su tiempo Mella critica que aunque muchos no renieguen del presente amasen “con esterilidad el pasado más que el futuro”³³². No renuncia a volver la mirada crítica sobre acciones pasadas como parte de la experiencia histórica, pero su punto de mira para la acción no sería el pasado sino la posibilidad futura a partir de su presente concreto. No son los muertos como referentes míticos los que desde su impronta referencial han de mandar sobre el espíritu presente, sino que son los vivos los que han de articular aquel pasado a la necesidad contingente de un presente que permite perfilar un futuro inmediato.

El recurso simbólico de la mujer de Lot también lo emplea Mella en su conocido editorial de *Juventud* de 1923: “Todo tiempo futuro tiene que ser mejor”, y lo haría para remarcar la exigencia contingente de su tiempo en mirar hacia adelante y no en el «vano error de ilusos» en quedar convertidos “en estatuas de sal por mirar hacia atrás”³³³. Para estos, los ilusos convertidos en estatuas de sal, señala Mella, “las ideas y los conceptos de las cosas terminaron con la revolución francesa, para ellos la vida se detuvo el glorioso 4 de agosto, abolidos aquellos privilegios, se abolió el privilegio”³³⁴. En la

³³¹ *Ibidem.*, p. 117.

³³² “Todo tiempo futuro tiene que ser mejor”. Editorial de *Juventud*. La Habana. Noviembre-diciembre de 1925. Año I, t. I, números II y III., pp. 9-10. En *Julio Antonio Mella. Escritos... Op. Cit.*, p. 40.

³³³ En *Ibidem.*, p. 40.

³³⁴ En *Ibidem.*, p. 40.

referida fecha de 1789 aludida por Mella, la Asamblea Constituyente francesa consumó formalmente el reconocimiento de los objetivos perseguidos por el levantamiento popular y por las ideas revolucionarias de la ilustración; no obstante la formalidad del acto no implicó que el orden sobrevenido después continuase cultivando el privilegio de unas clases sobre otras. La Revolución Francesa como consumación del ideal revolucionario ilustrado pertenecería a un pasado que necesariamente habría de ceder a las nuevas necesidades históricas, y ante tales nuevas necesidades sería preciso a criterio de Mella mirar al futuro desde el presente y no al presente desde un pasado ya agotado. En tal sentido se vale de la siguiente imagen afirmando que:

“El corcel de la batalla espera enjaezado, partamos, no miremos hacia atrás; al arcaico y estéril “Todo tiempo pasado fue mejor”, ha sustituido el “Todo tiempo futuro tiene que ser mejor”, demostración efectiva de acción, de lucha; no hemos cambiado el sueño en el pasado por el sueño en el futuro, sino la lucha en el presente para hacer el futuro mejor.”³³⁵

No obstante lo anterior, Mella reivindica la memoria y la integridad ético-revolucionaria de quienes pierden su vida en sacrificio de grandes ideales de transformación social. En tal sentido dentro de los textos escritos por Mella existe uno que resulta especialmente significativo. *El grito de los mártires* (1926) desde su propia factura de maquetación editorial pretendía presentar, entre otras cosas, tal reivindicación. El texto apareció en forma de breve folleto de catorce páginas en septiembre 16 de 1926, muestra en portada un muy sugerente dibujo de Xavier Guerrero [que ilustraba un joven desfallecido o muerto, con los pies atados a un robusto grillete que se hunde o yacía en las aguas de la Bahía de La Habana]³³⁶, e incluye una nota de contraportada de Enrique José Varona que respalda la idea desarrollada por Mella, un llamamiento de la *Liga Pro-Luchadores Perseguidos* y un anuncio editorial de un próximo texto del propio Mella.

Mella reivindica los mártires sea cual sea el contexto donde estos hayan caído, fuese en la Comuna de 1871 en París, en el Domingo Sangriento del 9 de enero de 1905 en el San Petersburgo zarista, los caídos en la Revolución Rusa de 1917, o “los que cayeron en las maniguas durante” los procesos de Independencia de Cuba entre 1868-1878 y

³³⁵ En *Ibidem.*, p. 41.

³³⁶ En otro trabajo publicado en México en mayo de 1928, titulado “Hacia dónde va Cuba”, Mella con relación a los métodos dictatoriales en la Cuba de entonces precisaría que “Ha adoptado por procedimiento favorito el lanzar a sus víctimas al puerto de La Habana con el fin de que los tiburones las devoren. Resultó, recientemente, que un pescador encontró restos humanos y con ropas en el vientre de uno de estos animales. Después de un reconocimiento se comprobó por familiares y amigos, que pertenecían a Claudio Bouzón, líder obrero desaparecido durante la Conferencia Panamericana. Se formó un gran escándalo. Pero el gobierno se limitó a prohibir por decreto la pesca de tiburones sin un permiso especial.” En *Julio Antonio Mella. Escritos... Op. Cit.*, p. 210. ¿Cómo quedar abstraído en la mera elucubración teórica ante reiterados sucesos de tal tipo? El sentido del pensamiento en una figura como Mella se dirigiría entonces a fracturar y revertir tal orden de cosas.

1895-1898. Las figuras que invoca Mella en su texto son luchadores asesinados en la proximidad de su contexto de la Cuba azorada por la dictadura de Gerardo Machado en la segunda mitad de la década del veinte del siglo XX. Si bien es cierto que *El grito de los mártires* constituye no solo un homenaje a los que habían caído, sino un reconocimiento a los que, premonitoriamente como él mismo habrían de caer, Mella no lo hace como un recurso romántico sino como un ejercicio de justicia histórica.

Mella también afirma que la solidaridad con los caídos “es el arma formidable de las conciencias libres”, pero la razón que esgrime para ello trasciende el posible romanticismo militante, y es que tal solidaridad sería una de las claves que permitiría hacer de la causa emancipatoria del proletariado una causa universal con posibilidades de éxito. “Es el arma que hace temido al proletariado de todas las naciones”³³⁷, afirma en 1925. “La lucha, que aislada parece quijotesca, es fácilmente internacionalizable enfocando el problema en su aspecto práctico revolucionario”³³⁸, reafirma en 1928. De manera que su apuesta con toda intención pretende trascender el formalismo declaratorio de algunos procesos revolucionarios anteriores, y aplicar un sentido práctico a los procesos revolucionarios presentes.

La segunda de las concepciones que sobre la historia Mella refiere y critica, opera en un plano diametralmente contrario a la primera de las posturas señaladas. Si bien aquella viviría anclada en el pasado, esta segunda viviría anclada en el futuro, haciendo omisión de la experiencia pasada en función de legitimar los propios actos como verdaderos pero sin conexión con el presente inmediato. En tal sentido Mella afirma que:

“Hay otra tendencia. Es fantástica y ridícula. Gusta de militar en las extremas izquierdas de las izquierdas revolucionarias. Estos pedazos de lava ambulantes no nacieron de madre alguna. Ellos son toda la historia. Su acción -que rara vez sobresale de su cuarto de soñar- es la definitiva. Estos ignoran, o pretenden ignorar todo el pasado. No hay valores de ayer. Son los disolventes, los inútiles, los egoístas, los antisociales.”³³⁹

He aquí la crítica a una interpretación que sea absoluta y definitiva de los hechos sin margen para la matización y contextualización interpretativa de los acontecimientos históricos. Tal sería el caso de la historiografía y las estrategias derivadas de una perspectiva restrictiva extendida desde la *Internacional Comunista*. Algo de tal condición de «lava ambulante» sería precisamente lo que excomulgaría a Mella en 1926 de las propias filas del Partido Comunista que él mismo había fundado menos de un año

³³⁷ Publicado en *Venezuela Libre*. La Habana, año IV, núm. 10, mayo 1 de 1925. En *Julio Antonio Mella. Escritos... Op. Cit.*, p. 75.

³³⁸ Publicado en *Cuba Libre*. México mayo de 1928. Número I. Año I., pp. 1-2., En *Ibidem.*, p. 212.

³³⁹ *Ibidem.*

antes. Los partidarios de tal tendencia *fantástica y ridícula* en términos de Mella, procurarían a toda costa que la perspectiva crítica asumida por Mella fuese excluida de cualquier planteo estratégico en América Latina y que tampoco tuviese espacio ni difusión que pudiese incidir en el desarrollo revolucionario, precisamente por no ser considerado un exponente «verdaderamente marxista»³⁴⁰.

La tercera forma de interpretación histórica a criterio de Mella debe ser “sin duda alguna”³⁴¹ la cierta. Tal forma muy marcada por Marx consistiría en lo fundamental en estudiar a partir del análisis del factor económico social lo que llama “el juego fatal de las fuerzas históricas”. En tal sentido la pretensión de su análisis iría tras el *qué*, el *cómo* y el *porqué* de los factores que intervienen en el llamado equilibrio de tales fuerzas sociales. La condición de tal factor sin embargo, Mella no la ampara en Marx, sino que procura ejemplificarlo a partir de la estrategia revolucionaria latinoamericana decimonónica, en la cual el componente económico habría sido un elemento estratégico fundamental.

En “Los nuevos libertadores” (1924), Mella asume que el eje de la historia es el factor económico, y en función de su efecto se derivaría entonces el sentido de responsabilidad personal y generacional para con el cambio histórico. “Fijémonos cómo se desenvuelve en Cuba, y en otros pueblos de nuestra América —apunta Mella—, e inmediatamente nos daremos cuenta de nuestro deber y de nuestro interés.”³⁴² Si alguna novedad pudiera advertirse en tal apuesta es la pretensión expresa de clarificar las coordenadas desde las cuales habría de operar la práctica militante en América Latina. A diferencia de las interpretaciones presentadas como auténticamente “marxistas” y científicas extendidas por la Primera y por la Segunda Internacional que difundieron una especie de *stock* interpretativo teleológicamente universalista, Mella procura modular, aunque con sus limitaciones, un esquema crítico que toma como punto de partida y como eje de referencia la dimensión práctica de su propia circunstancia histórica.

³⁴⁰ Resultan relevantes los informes del PCC a la coordinación de la Internacional Comunista en Moscú en 1926, así como las cartas del PCC al Partido Comunista de México informando y reafirmando la decisión de la exclusión de Mella y advirtiendo y solicitando la exclusión de Mella de las prácticas consideradas propias de un verdadero «marxista-leninista». Véase la documentación antologada por Christine Hatzky en *Op. Cit.*, pp. 389-399. Y véase también Felipe de J. Pérez Cruz. “Mella. Reflexiones en el año de su centenario”. En *Mella: 100 años...Op. Cit.*, pp. 308-318.

³⁴¹ *Ibidem.*

³⁴² *Ibidem.*, p. 57.

8.3. Hacia una teoría fundamentada *desde y para* la praxis

El pensamiento de Mella opera *desde y para* la praxis o tal y como el propio Mella afirma: “Reafirmémonos, no teóricamente, sino prácticamente, aplicando la idea al medio.”³⁴³ Pensar *desde y para* la praxis implicaría en Mella la articulación de una intensa actividad militante con una relevante producción escrita haciendo convergir estratégicamente ambas en función de lo que concibe como el necesario e irremediable camino hacia la emancipación en América Latina. En tal sentido Mella especifica que:

“No pretendemos decir nada nuevo; pero tenemos que repetir que las cosas de puro sabidas se olvidan. (...) Los periódicos obreros repiten en cada uno de sus ejemplares la sentencia marxista que titula estas líneas [*Proletarios de todos los países uníos*]. /Donde cambia el aspecto de la cuestión es cuando hay que practicar las frases. Entonces se da cuenta uno del gran abismo entre realidad y teoría.”³⁴⁴

La apuesta teórica de Mella se articularía sobre la base de lo que pudiera ser asumido como una pretensión pragmática y programática de incidencia directa sobre lo concreto. En tal sentido su pretensión teórica sería en última instancia la de clarificar los componentes necesarios para la acción emancipatoria como práctica y no como mera pretensión o ideación abstracta. Así, Mella afirma que:

“No somos utopistas en el sentido despectivo que a la palabra le han dado los acéfalos con títulos universitarios o sin él, al predicar la revolución social. Pero tenemos plena fe en hacer realidades nuestras utopías de hoy antes que el brillo mortal de los años cubra de blanco nuestras cabezas.”³⁴⁵

La utopía emancipatoria no habría de ser la diferida aspiración marcada por una teleología restrictiva e ideal, sino que Mella es consciente de la temporalidad de su compromiso generacional. Si bien la emancipación se articula para Mella en función de cierto horizonte futuro, no queda cifrada para él en tal horizonte sino que su determinación es concreta y presente, por lo que impone la superación de cierto orden de cosas impuestas por los ritmos del capital con sus particularidades en los contextos de América Latina marcados por los remanentes del colonialismo y por el fracaso práctico del ideal independentista ilustrado. En tal sentido Jaime Tamayo advierte que esta relación “entre la idea y la acción constituye la clave de la transformación social” en Mella, la cual contribuye a “preparar una conciencia nueva para la instauración de un régimen nuevo”³⁴⁶. Y que si bien para Mella la lucha con las ideas cumple un papel importante, “en el combate contra el imperialismo, señala la necesidad de la acción

³⁴³ *Ibidem.*, p. 84.

³⁴⁴ En *Julio Antonio Mella. Escritos... Op. Cit.*, p. 81.

³⁴⁵ *Ibidem.*, p. 58.

³⁴⁶ Véase Jaime Tamayo. “Julio Antonio Mella y el marxismo en el movimiento obrero jalisciense”. En *Dialéctica*. Año XI. Sept. de 1986. No. 18., p. 57.

concreta contra este”³⁴⁷. De manera que si bien Mella es consciente de la “necesidad de estudiar la realidad para conocerla y así transformarla”³⁴⁸, procura no enmarcarse ni quedar reducido a la disquisición “«sobre tal o cual punto doctrinal» o en «polémicas sobre la forma ideal de una sociedad futura»”³⁴⁹.

No es entonces entendible el trabajo teórico de Mella sin el componente práctico de su acción política, como tampoco su acción política puede ser entendida al margen del desarrollo de un fundamento conceptual que obedece a la apuesta por un pensamiento propio, lo cual implicó entrar en conflicto con la ortodoxia militante modulada por la dirección “comunista” que desde Moscú preponderó en América Latina ya en tiempos de Mella. En tal sentido de los primeros referentes de la apuesta por un pensar desde la praxis en el pensamiento marxista latinoamericano serían muy relevantes y visibles la fuerza teórica que tendrían autores como Antonio Gramsci y Adolfo Sánchez Vázquez. La concepción de Mella, no obstante, es anterior a ambos.

Adolfo Sánchez Vázquez, quien desarrolló después su conocida *Filosofía de la praxis* (1967), en tiempos de Mella apenas tendía diez años de edad y ni siquiera había asistido al bachillerato en Madrid cuando ya Mella apostaba con toda claridad por un pensamiento generado desde la praxis y retroalimentado *desde y para* la praxis en América Latina. Por su parte *Lettere dal carcere* (1926-1937) de Antonio Gramsci, es posterior a cuando ya Mella explícitamente apostaba por un pensar *desde y para* la praxis, además de que las referidas cartas no fueron traducidas al castellano hasta 1950 por Héctor P. Agosti, así como otros textos nodales del autor italiano³⁵⁰ donde se fundamenta su «Filosofía de la praxis» no circularon traducidos en América Latina hasta finales de la década de los cincuenta. Mella fue asesinado en 1929. Gramsci, eso sí, había retomado de su coterráneo Antonio Labriola (1843 -1904) la idea que este último concisamente ya había desarrollado hacia finales del siglo XIX. Labriola había

³⁴⁷ *Ibidem.*

³⁴⁸ *Ibidem.*

³⁴⁹ *Ibidem.*

³⁵⁰ Algunos autores han llegado a referirse a Mella como “el Mariátegui o el Gramsci antillano”. Véase Felipe de Jesús Pérez Cruz. “Mella. Reflexiones en el año de su centenario”. En *Mella: 100 años*. Tomo 2. *Op. Cit.*, pp. 308-318. También Armando Chaguaceda en algún momento llegó a afirmar que Mella “Anticipaba de cierta manera los postulados gramscianos de la cultura como una dimensión de la política.”. Aunque es una afirmación que merecería ser revisada. Véase “Mella: la impronta de su ejemplo”. En *Ibidem.*, pp. 328-337.

sido extraordinariamente claro cuando escribe a Sorel el 14 de mayo de 1897 una de las epístolas³⁵¹ que después se integró como parte de *Filosofía e socialismo* en 1899³⁵².

En este último sentido el propio Labriola es anterior a los usos de tal precepto por parte de Lenin en la organización de la experiencia de los Soviets. De hecho, por una cuestión eminentemente temporal quizá, en ninguna de las diez cartas enviadas a Sorel hay una sola mención a Lenin o a la situación en la entonces todavía Rusia zarista. No hay, sin embargo, constancia alguna de que Mella, que era bilingüe y había crecido en parte en EE.UU., haya leído las referidas epístolas de Antonio Labriola, aun cuando Labriola había sido ya editado en inglés en EE.UU., [*Socialism and Philosophy*, por ejemplo, se editó en Chicago por C. H. Kerr & Company en 1907]. Labriola también fue publicado en castellano³⁵³ por la Editorial Claridad en Buenos Aires, con traducción del francés a cargo de Luis Roberts³⁵⁴ pero tampoco hay nexo constatable entre ello y Mella. A juzgar por disímiles referencias dadas por Mella en su obra, éste parece haber estado al tanto de cierta literatura marxista que circuló en su tiempo. No obstante, no hemos hallado evidencia suficiente de una relación referencial directa entre la idea de «filosofía de la praxis» desarrollada por Labriola y la idea que es defendida por Mella, aunque la formulación de ambos fuese equivalente en sus respectivos contextos.

Hacia sus últimos trabajos Mella perfila su concepción sobre la relación entre nación y emancipación en América Latina como una cuestión filtrada necesariamente por la relación entre teoría y práctica. Uno de tales textos sería “Fonógrafos y hombres” escrito en 1928 a propósito de la concepción puesta en práctica por el diario *El Universal* en un connotado concurso de oratoria pública. A partir de tal evento Mella critica lo que denomina “portaestandartes de la cultura patria” que, a criterio suyo,

³⁵¹ Las palabras de Labriola en cuanto a la relación entre teoría y praxis serían las siguientes: “De estas mismas relaciones prácticas nacen las corrientes comunes por las cuales el pensamiento individual y la ciencia, que de ahí derivan, son verdaderas funciones sociales. / Y así volvemos a la *filosofía de la praxis*, que es la esencia del materialismo histórico. Esa es la filosofía immanente a las cosas sobre las cuales ella filosofa. De la vida al pensamiento y no del pensamiento a la vida: es este el proceso realista. Del trabajo, que es conocer en tanto obramos, al conocer como teoría abstracta: y no de ésta a aquél.” (...) En fin, el materialismo histórico, es decir, la *filosofía de la praxis*,” En Antonio Labriola. *Filosofía y socialismo*, [traducción del francés por Luis Roberts]. Editorial Claridad, Buenos Aires, s/a., p. 52.

³⁵² Néstor Kohan ha empleado la muy gráfica expresión: “retomando la botella lanzada al mar por Labriola” para referirse al acto de Gramsci de retomar la idea aportada por Antonio Labriola. Véase Néstor Kohan. *Marx en su (Tercer) Mundo*. Editorial Biblos. Buenos Aires. 1998., p. 75.

³⁵³ En Argentina, según apunta Kohan “una de las primeras recepciones de Labriola durante la primera y segunda décadas del siglo estuvo a cargo de Enrique del Valle Iberlucea —quien lo utilizó para cuestionar el economicismo histórico, aunque sin separarlo del determinismo kautskiano—. En la tercera década (1938) y luego en 1950, Emilio Troise, en su *Materialismo dialéctico*, volvió a beber en las fuentes filosóficas de Labriola...” Néstor Kohan. *Marx en su (Tercer) Mundo*. *Op. Cit.*, p. 35.

³⁵⁴ La edición consultada no muestra el año de su publicación, pero podría haber sido a partir de 1905.

habrían demostrado “cuánto de inútil y retrógrado” resulta o podría llegar a resultar “la cultura universitaria” como acto discursivo meramente teórico. En su crítica Mella puntualiza que tal concurso habría servido para mostrar que el regionalismo y el localismo estrecho efectivamente serían componentes característicos entre algunos elementos de la República, pero a su vez sería indicador de que la nacionalidad no había llegado a formarse espiritualmente. En relación a ello Mella considera que no todos pero sí muchos oradores hablarían “de sus «patrias chicas» como si fueran naciones antagónicas entre sí” presentándose como un combate de feroces rivales³⁵⁵. Mella por el contrario, considera que la idea de “patria” no ha de articularse restrictivamente en base a lo local o a lo estrictamente nacional, sino que al ser el imperialismo un fenómeno de trascendencia global que se expande y fortalece dominando sobre lo local, la lucha contra éste trasciende las rivalidades meramente localistas.

La cuestión nacional para Mella además, no dejaría de estar filtrada por la propia condición de clase sobre la base de la cual operaría el funcionamiento económico y político de la república. Como parte de la alternativa para superar la estrechez ficticia de patrias chicas marcadas por el regionalismo y no por una perspectiva de nación que considerase la complejidad socioclasista nacional, Mella critica precisamente el descuido de la relación entre teoría y práctica. A criterio suyo para los denominados “portaestandartes de la cultura patria”, la vida de su tiempo “con sus problemas, sus luchas y sus esperanzas no existe”, sino que donde “termina el texto de historia o de filosofía, el viejo texto oficial, allí termina la cultura”³⁵⁶.

Y Mella apuesta por una cultural no restrictiva al ámbito de lo académico o lo teórico. Mella apuesta entonces por la superación de la invocación restrictiva al texto y por la inclusión de la experiencia práctica para la reformulación de la teoría sobre el socialismo. De ahí que considerase que los referidos oradores serían “perfectos y elegantes fonógrafos que estarían repitiendo discos gastados de canciones viejas, discos adquiridos en polvorientas chachareras”³⁵⁷ que no serían otra cosa que las lecciones de historia o de filosofía anquilosadas desde lo estrictamente abstracto en desconexión con su contextualidad. Su respuesta a ello sería profundamente pragmática. De modo que Mella considera que:

³⁵⁵ En *Julio Antonio Mella. Escritos... Op. Cit.*, p. 227.

³⁵⁶ *Ibidem.*

³⁵⁷ En *Ibidem.*, p. 228.

“No es de extrañar, pues, que humildes obreros, sin erudición universitaria, pero con la cultura que dan la vida, la diaria lucha de las clases antagónicas y el contacto sincero con la realidad se vieran obligados a retar a los estudiantes de Jalapa a controvertir su modo de presentar el socialismo.”³⁵⁸

La cultura por la que apuesta Mella, tal y como puntualiza en “Nueva ruta a los estudiantes” en 1928, no se ha de “forjar tan solo en la cátedra y en los libros. Necesitamos experimentar para no ser engañados, y probar los postulados en la realidad.”³⁵⁹ El socialismo o lo que Mella asume como orden emancipatorio posible no se reduce para él a una disquisición teórico académica de lo que el socialismo habría de ser, sino que en última instancia para Mella implicaría una cuestión pensada *desde y para* la praxis, donde la experiencia estaría sujeta a error; y cuya resolución operaría en primer lugar como rectificación práctica y no al revés. Tal *deber ser* por tanto habría de ser ajustado *desde y para* la praxis. No existe para Mella una prescripción teórica para la emancipación, no son los puntos contenidos en el *Manifiesto del partido comunista* de 1848 y su aplicación taxonómica lo que ha de determinar el camino de la emancipación posible en América Latina. No existe para Mella y de hecho lo rechaza, un *vademécum* a partir de la disquisición teórico-abstracta de cómo conducir el camino hacia la emancipación, como tampoco las estrategias generadas para experiencias de otros contextos y otras condiciones habrían de marcar el sendero teórico ni las estrategias prácticas a seguir en las contextualidades diversas de América Latina. He aquí sin lugar a dudas un punto de ruptura determinante con respecto a la tendencia de la Internacional Comunista.

8.4. Crítica al modo de producción capitalista y su *realpolitik* en América Latina

Si bien es cierto que la crítica realizada por Mella al modo de producción capitalista en líneas generales opera sobre la base de la matriz crítica desarrollada por Marx, Mella no se detiene en el análisis de los mecanismos o leyes que rigen en sentido general tal funcionamiento, sino que parte del presupuesto de que el modo de producción capitalista determina la condición de imposibilidad de la emancipación humana. En 1928 Mella escribe sobre el proyecto de un nuevo Código Civil en México³⁶⁰ y para ello parte de la referencia a Marx asumiendo que el medio de producción de la vida material domina, en general, el desenvolvimiento de la vida social, política e intelectual. En

³⁵⁸ *Ibidem.*

³⁵⁹ “Nueva ruta a los estudiantes”. *Tren Blindado*. México. Septiembre de 1928. Año I. Núm. I. En *Julio Antonio Mella. Escritos... Op. Cit.*, p. 240.

³⁶⁰ Véase “El proyecto de nuevo Código Civil ante la opinión de los obreros y campesinos revolucionarios...” aparecido en el Número 117 de junio 2 de 1928. En Raquel Tibol, *Op. Cit.*, p. 321.

sintonía con ello advierte que el capitalismo no opera como mera expresión evidente de la explotación económica, sino que si domina el mundo “lo hace precisamente por medio de sus instituciones políticas, por la red de sus leyes y el poder de la ideología burguesa sobre las multitudes”³⁶¹. La expansión de la dominación económica capitalista hallaría en las tiranías implementadas en América Latina un recurso político complementario efectivo. Las dictaduras como salvaguarda de los intereses económicos tendrían como invocación referencial los valores de la democracia a imagen y semejanza de cómo se habían implementado en Europa y en EE.UU. En tal sentido no habría para Mella diferencias entre las pretensiones del capitalismo en un lugar y en otro, siendo siempre el objetivo común la dominación económica, en función de la cual se articularían múltiples mecanismos políticos, diplomáticos, culturales, etc. Mella en relación a ello advierte que:

“Copiar servilmente a Europa o a los Estados Unidos es algo común en las burguesías dirigentes en América. Pero esta copia no se limita a imitar los actos de reaccionarios como Mussolini o Primo de Rivera. Los más avanzados imitan a la “gran democracia” estadounidense. Ninguna actitud más justa y revolucionaria encuentra eco en esas castas dominantes. Es natural que así sea. Son de la misma madera los capitalistas españoles, italianos o ingleses, que los argentinos, chilenos, venezolanos o cubanos.”³⁶²

Si bien Mella reconoce una base común en el patrón de funcionamiento del capitalismo y de los capitalistas en Europa y en América, su análisis sobre la expansión capitalista en Latinoamérica sin embargo, implicaría la contextualización de una serie de factores que tienen en su concepción sobre la historia y en su pretensión reivindicativa de lo latinoamericanista un sustento renovador que resemantiza el *telos* emancipatorio derivado de la crítica desarrollada por Marx. En su análisis de la *realpolitik* imperialista y los estertores políticos del capital en los contextos latinoamericanos, Mella realiza una contundente crítica al orden de cosas derivado de la expansión del capitalismo en América Latina, una expansión que opera sobre la base de los remanentes económicos y políticos coloniales. Mella advierte del poder de EE.UU., como dominación imperialista postcolonial en republicas que, aunque formalmente independientes, en la práctica continuaban sometidas a los ritmos del desarrollo capitalista con centro en EE.UU. Lo cual implica un punto de contraste con relación a la idea de Marx en cuanto al rol de EE.UU., en el ámbito de toda América.

En este sentido los diferentes puntos presentados en la Comisión de Asuntos Panamericanos del Comité Ampliado del Partido Comunista de México sobre

³⁶¹ *Ibidem.*

³⁶² En Raquel Tibol. *Op. Cit.*, p. 110.

“Imperialismo y Panamericanismo” en 1924, condensan lo que Raquel Tibol define como “el trasfondo ideológico de la actuación de Mella en México”.³⁶³ Dentro de las ideas fundamentales de aquel texto valdría retomar al menos dos que resultan fundamentales en el pensamiento de Mella en este sentido. La primera radica en distinguir el carácter fundamentalmente económico de la expansión imperialista, a la cual quedarían subordinadas el resto de las dimensiones étnica, cultural, lingüística, etc.

“Los imperialismos no luchan por imponer una sangre, un “idioma o un jazz. Luchan por lograr concesiones, para hacer préstamos y acaparar ingresos, controlar aduanas y arrebatar el petróleo. Si atacan el idioma, la cultura y la sangre es porque ven que cuando estos sean aliados de la oposición continental contra su dominación económica, acabarán esta dominación.”³⁶⁴

Además de ello se advierte la relación entre la absorción económica derivada de la expansión imperialista y el vasallaje político articulado en función de la expansión del capital extranjero en contextos latinoamericanos, especialmente en el caso cubano, del cual se especifica que:

“En Cuba tiene una inversión de un billón de dólares en la sola industria del azúcar, es decir, el 60% de la capitalización del total de la industria azucarera. Es dueño del 85% de las acciones ferroviarias de la isla. Le vende más acero a Cuba que al Japón y que a cualquier otro país del mundo, excepto uno. Cuando el nuevo préstamo de 50 millones de dólares al gobierno cubano. Cuando el ferrocarrilero cubano hace huelga, su enemigo está en Wall Street, Nueva York. ¡Cuando el odio desborda en el corazón de un esclavo de las plantaciones de caña puede matar a un infeliz capataz, pero ni siquiera puede maldecir a su verdadero amo, porque no lo conoce!”³⁶⁵

Aquí se advierte cierta sintonía con la crítica de Marx a la protesta obrera como mero rebelarse contra el capataz, cuando el verdadero estertor de la explotación no radica ni en la figura de este ni en las máquinas que custodia, sino en la compleja matriz de la dominación económica que lo sustenta. Marx en su momento advirtió que cuando los tejedores de Silesia destruyeron no solo las máquinas sino los libros de cuentas y los títulos de propiedad habían tomado consciencia no solo del cuerpo visible de quien explota sino del enemigo oculto que domina desde el poder bancario y financiero.

El otro conjunto de documentos con una proyección similar y en los que Mella participa serían los derivados del Congreso Antimperialista de Bruselas en 1927, en el cual Mella sería un significativo representante [de la *Liga Nacional Campesina de México* y de la *Liga Antimperialista de las Américas* (sección Mexicana y Comité Continental Organizador), así como representante de las secciones Salvadoreña y Panameña de la

³⁶³ Mella se encontraba en Cuba y no se exiliaría en México hasta 1926, pero la perspectiva que Mella asume en cuanto a la crítica a la expansión de EE.UU., en América Latina estaría en sintonía con los puntos que en tal conferencia serían tratados. Véase Raquel Tibol., *Op. Cit.*, p. 28.

³⁶⁴ *Ibidem.*, p. 30.

³⁶⁵ *Ibidem.*

Liga Antimperialista de las Américas]. Muy a diferencia del criterio defendido por Marx y Engels, el criterio compartido por Mella en la cita en Bruselas sería que:

“Si los EE.UU., en los comienzos de su expansión han luchado por la conquista de territorios, su política cambia a finales del siglo XIX. Se apoderan de las grandes riquezas de América Latina; las materias primas caen en sus manos, controlan los medios de producción, los transportes marítimos y terrestres son también controlados. Al mismo tiempo que invierten capitales en las industrias e instalan poderosas sucursales de sus bancos, hacen empréstitos a los gobiernos latinoamericanos en condiciones que hipotecan la soberanía de dichos países.”³⁶⁶

Mella comparte la crítica extendida en la referida conferencia sobre el dominio consolidado que EE.UU., fundamentalmente en términos económicos y políticos ya tenía hacia la segunda década del siglo XX en América Latina, identificando los mecanismos políticos y militares desplegados a los efectos de tal expansión.

“Los Estados Unidos de América, después de la guerra de 1914, fortalecidos por el reconocimiento de la Doctrina Monroe en el Pacto de la Sociedad de Naciones, ha intensificado aún más esa política de penetración acaparando las más importantes fuentes de materias primas e impidiendo el desarrollo económico de las naciones latinoamericanas. El imperialismo estadounidense casi ha triplicado la cantidad de capital colocado antes de la guerra en América y actualmente [1927] alcanza más del 40% de los capitales invertidos en el mundo entero. En cambio, el imperialismo inglés retrocede progresivamente ante el imperialismo yanqui.”³⁶⁷

La referida expansión capitalista no operaría de modo inocuo en el terreno político ni en el militar, sino que ambas dimensiones, política y militar, operarían como garantes de la expansión capitalista. En este sector, se especifica en el texto de Bruselas en cuya redacción participó Mella, “el imperialismo ha pasado ya del periodo de la concesión, del tratado, de la acción diplomática, para entrar en el de la acción militar.”³⁶⁸ Algunas de tales acciones estratégicas se refieren como sigue:

“Esta acción de dominación económica ha permitido naturalmente al imperialismo la dominación política.” [Lo harían mediante la activación de mecanismos legales como la enmienda Platt en Cuba, que concedía derecho libre de intervención militar. En Centroamérica el Tratado Bryan-Chamorro. El establecimiento de regímenes militares en diversos países como salvaguarda de las inversiones capitalistas.] “En su expansión imperialista los EE.UU. utilizan como un instrumento a la Unión Panamericana. Los congresos políticos y científicos organizados por esta entidad con también maniobras del imperialismo.”³⁶⁹

Como parte de la resolución sobre América Latina en la cual Mella tuvo participación, se identificaron cuáles eran los “lugares de mayor presión imperialista” en América Latina en el momento de la redacción del referido texto. Haciendo un repaso histórico se encuentra que dentro de ellos están los casos de México, bajo amenaza de ocupación ante el auge revolucionario a propósito de la Revolución Mexicana y la progresista

³⁶⁶ *Ibidem.*, p. 84.

³⁶⁷ *Ibidem.*, p. 82.

³⁶⁸ *Ibidem.*, p. 83.

³⁶⁹ *Ibidem.*, p. 84.

Constitución de 1917, ya en 1846 México había sido directamente invadido y diseccionada la mitad de su territorio finalmente que pasó a manos de EE.UU., algo que Marx como también Engels tal y como ya hemos argumentado con anterioridad, llegaron a ver con buenos ojos, así como también en 1914 cuando directamente EE.UU., bombardeó Veracruz. Nicaragua fue ocupada militarmente desde 1912 hasta 1933, lo cual incluyó hacia su culminación el asesinato del líder revolucionario Augusto Cesar Sandino. Panamá fue reiteradamente ocupada en 1908, 1918, 1925, etc., además de haber sido escindida de Colombia en 1903 a causa de la acción de EE.UU., para crear y administrar el canal de Panamá inaugurado en 1914. Haití fue ocupada en 1915 y estuvo bajo protectorado de EE.UU., hasta 1934, así como República Dominicana que fue ocupada entre 1916 y 1924. El Salvador fue invadido en 1921. Honduras fue invadida en 1924. Cuba fue ocupada entre 1898-1901, 1906-1909, y estuvo hasta 1934 bajo presión directa de la Enmienda Platt como parte de la Constitución de 1901 que permitía la intervención militar directa de EE.UU., bajo respaldo y amparo de la propia constitución de Cuba que, aunque finalmente tal enmienda fue retirada quedó igualmente vigente por concepto del llamado “Tratado Permanente” de 1903 que siguió otorgando legitimidad a EE.UU., para intervenir en Cuba.

Las circunstancias antes referidas fueron inmediatamente anteriores, y/o estaban vigentes y en marcha en tiempos de Mella. De manera que el argumento antiimperialista de Mella forma parte de una respuesta militante de urgencia geopolítica en América Latina. Los años posteriores no implicaron cambios significativos en tal sentido, sino que la política intervencionista de EE.UU., siguió siendo la misma. Las intervenciones de EE.UU., en América Latina se valieron tanto del recurso militar directo como del recurso diplomático. Las ocupaciones militares además de instaurar gobiernos administrados directamente por el ejército de EE.UU., o por figuras nacionales subordinadas al mando de tal ejército, una vez concluidas dejaron instaladas administraciones directamente regidas por figuras dictatoriales, o que *a posteriori* serían regidas por figuras dictatoriales, o pseudo-democráticas al servicio de la expansión hegemónica imperialista de EE.UU. Algunos de los más connotados casos generados en tiempos próximos a Mella se dieron en República Dominicana con Rafael Leónidas Trujillo desde 1930, quien había surgido de la Guardia Nacional creada por la ocupación militar de EE.UU., concluida en 1924. Anastasio Somoza en Nicaragua, a quien el gobierno de ocupación dejó directamente al mando en 1933. Así como Gerardo Machado

en Cuba (1925-1933), quien aunque electo “democráticamente” fue la figura patrocinada por EE.UU., y a quien se le atribuye además la orden del asesinato de Mella en 1929.

En los años que siguieron, tal escabrosa secuencia tuvo continuidad en la implementación de dictaduras militares en Brasil, Argentina, Uruguay, Chile, y en diversos países de Centroamérica y el Caribe. No es por tanto un elemento casual o esporádico, sino que forma parte de una contundente estrategia de expansión y dominio del capital en Latinoamérica. De modo que fueron hechos concretos los que determinarían el pensamiento marxista, y en particular el pensamiento antimperialista de Mella en cuanto a las condiciones de imposibilidad de la emancipación en un orden marcado por tales dinámicas propias de la expansión del capitalismo en su forma imperialista en América Latina diagramada desde EE.UU.

Volviendo al texto de la resolución sobre América Latina en la cual Mella participó, en el mismo se considera además la división de América Latina en cuatro sectores en función de las relaciones de sus países para con EE.UU. Ello diagrama un mapa de relaciones que objetivamente condicionaría el desarrollo de estrategias emancipatorias para cada uno de los casos referidos. Tales sectores serían en primer lugar el Caribe, México, América Central y las Antillas, “donde el imperialismo tiene además de sus intereses de expansión razones de estrategia militar como la construcción de canales y bases navales”³⁷⁰. El segundo sector estaría integrado por “las llamadas repúblicas bolivarianas: Venezuela, Colombia, Perú y Bolivia”, donde la acción del imperialismo se encontraría en el periodo del empréstito, de la gran concesión y del tratado³⁷¹. El tercer sector estaría integrado por “los países donde las condiciones económicas han alcanzado un mayor desarrollo. Las repúblicas del Plata y Chile, países donde el imperialismo británico” conservarían todavía en aquellos años una gran influencia y donde el capitalismo industrial sería el más avanzado de América Latina³⁷². Y el cuarto sector estaría integrado por Brasil, que tal y como se apunta en el propio documento tendría unas “particulares condiciones económicas, políticas y sociales” con características especiales en su desenvolvimiento”³⁷³. Siendo esta la situación, uno de los objetivos del congreso Antiimperialista de Bruselas, sería precisamente, tal y como se anuncia desde las páginas de *El Machete*, editado por Mella, en el número 51 de 30

³⁷⁰ *Ibidem.*, p. 83.

³⁷¹ *Ibidem.*

³⁷² *Ibidem.*

³⁷³ *Ibidem.*

de septiembre de 1926, que las fuerzas antiimperialistas de América Latina en tal encuentro “podrían llegar a un acuerdo sobre la lucha antimperialista continental y unirían el movimiento de este continente al movimiento internacional de los pueblos coloniales o amenazados por el imperialismo y las grandes potencias.”³⁷⁴

Si bien es cierto que en la resolución aprobada para América Latina participaron diversos representantes que también tributaron a la redacción del texto, a juzgar por otros muchos trabajos de Mella, el texto final sobre América Latina publicado en la primera quincena de abril de 1927 en el número 62 de *El Machete*, contiene de modo claro ideas que Mella mismo ya había articulado y sistematizado en otros trabajos individuales previos. Por ejemplo en “Imperialismo, tiranía y soviets” escrito en 1925 Mella señala que:

“Cada día es más dolorosa la situación de la América. El imperialismo yanqui no se da reposo, y desde el petróleo de México y el azúcar de Cuba, hasta la sal de Chile y las concesiones “civilizatorias” del Perú, todo es bueno para sus ansias de dominación, para aplicar los sobrantes del dinero hecho en los Estados Unidos, extraído de los músculos de los trabajadores.”³⁷⁵

También en el propio año de 1925, en “Cuba: un pueblo que jamás ha sido libre”, Mella sistematiza el criterio que compartiría después en los textos colectivos ya referidos. Las condiciones de dependencia de América Latina implicaron para Mella pensar la emancipación en claves marxistas necesariamente no desde la lógica desarrollista de una interpretación esquemática atribuida a Marx, sino desde un renovado criterio antiimperialista que implicaría precisamente la crítica a los efectos de los procesos de penetración y expansión del capital en los diferentes contextos latinoamericanos articulados desde EE.UU. En tal sentido Mella precisa que:

“La América Latina, en mayor o menor grado, no es libre, pertenece al solo estado, al solo poder, que absorbe a todos los otros: los Estados Unidos de Wall Street. Los países como Chile, Argentina, Brasil y Uruguay, que por ser situaciones especiales no están bajo la influencia directa del capitalismo imperialista, son también, estados capitalistas nacionales: feudos de una casta explotadora.”³⁷⁶

A criterio de Mella a diferencia de otros períodos de la historia, el desarrollo del capitalismo tendría la particularidad de articular múltiples mecanismos políticos, jurídicos y militares como garantes efectivos de su dominio. El dominio yanqui en América, afirma Mella, “no es como el antiguo dominio romano de conquista militar, ni como el inglés, dominio imperial comercial disfrazado de Home Rule, es de absoluta

³⁷⁴ En Raquel Tibol., *Op. Cit.*, p. 71.

³⁷⁵ “Imperialismo, tiranía, soviet”. *Venezuela Libre*. La Habana. 1 de julio de 1925. En *Mella. Escritos... Op. Cit.*, p. 75

³⁷⁶ En *Julio Antonio Mella. Escritos... Op. Cit.*, p. 69.

dominación económica con garantías políticas cuando son necesarias.”³⁷⁷ Podría ser discutible que en otros períodos históricos las leyes y los mecanismos militares y políticos no hubiesen tributado también a la consolidación del dominio de unos sobre otros. La particularidad sin embargo, y es en lo que Mella insiste, está en este caso en que las repúblicas de América Latina formalmente constituirían estados soberanos e independientes, repúblicas que a fin de cuentas serían la consumación posible del ideal ilustrado; pero que en la práctica, tal y como Mella afirma:

“En todo la América sucede igual. No se sostiene un gobierno sin la voluntad de los Estados Unidos, ya que el apoyo del oro yanqui es más sólido que el voto del pueblo respectivo. Hoy los pueblos no son nada, ya que la sociedad está hecha para ser gobernada por el dólar y no por el ciudadano.”³⁷⁸

La figura sobre la cual focaliza Mella su crítica para ilustrar el fracaso del ideal ilustrado en las repúblicas de América es la derrota del ciudadano ante el dominio del capital, lo cual incluye tanto al proletario como al resto de los componentes socioclasistas que integran la república. La determinación política, la elección o la deliberación en tales repúblicas, y todavía más en la práctica ejecutiva de los gobiernos de tales repúblicas mediada y determinada por la acción del capital y no por el poder que la República nominalmente reconocería a sus titulares de “pleno derecho”. Mella reconoce que tal situación económica “de hecho, como es natural, tiene su concomitante político”. Y tal concomitancia legitimadora de la explotación capitalista en América Latina la identifica en que “La explotación imperialista del capitalismo yanqui está sometida en cada país por un gobierno que es servil con el amo extranjero, por lo que ha de ser necesariamente tiránico con el pueblo.”³⁷⁹

La expansión económica del capital necesita un garante político, y tal lógica es la que a criterio de Mella explica por qué en las repúblicas de América Latina la expansión del capital con centro en EE.UU., modula las dinámicas políticas latinoamericanas.

“Por esta razón vemos cómo cada republiquita de la América, que decide civilizarse, su primera actitud es crear un dictadorzuelo, para garantizar, no las libertades individuales, ni la seguridad física de la nación y los nativos, sino las concesiones que se hacen al capital extranjero so pretexto de civilizar al país, y de promover el desarrollo de las riquezas naturales.”³⁸⁰

³⁷⁷ *Ibidem.*, p. 71.

³⁷⁸ *Ibidem.*

³⁷⁹ En *Venezuela Libre*. La Habana. 1 de julio de 1925. En *Mella. Escritos... Op. Cit.*, p. 75.

³⁸⁰ *Ibidem.*, p. 75

Volviendo a *El grito de los mártires* (1926), si bien es cierto que el texto también puede ser considerado como un contundente «panfleto político»³⁸¹, del mismo derivan al menos cuatro elementos de fuerza teórica para el análisis de la relación entre tiranía política y capital. En primer lugar, la subordinación de lo primero a lo segundo, el factor político en la figura del déspota tiránico en América Latina queda subordinado al dictado del capital tal y como un “juguete de las ciegas fuerzas de la historia”³⁸² y no al revés. El factor de producción es a criterio de Mella el que determina la actitud del tirano y no el tirano el que determina el influjo del capital. “El factor de producción – apunta Mella refiriéndose al caso cubano– intervino gritando la necesidad de protección. El imperialismo capitalista que había invertido mil doscientos millones de dólares necesitaba seguridades”³⁸³. No es el tirano, que no es más que “un instrumento de una fuerza social”, el que conduce los destinos del capital. “El amo es todopoderoso, el amo es teatral como un histrión o un tirano”³⁸⁴, afirma Mella.

Desde esta lógica, el tirano es también un fetiche del capital. Para Mella no funciona como la mera actitud represiva de un dictador político o de una figura que llega al asesinato como fórmula para eliminar la oposición de los sectores obreros, campesinos, estudiantiles, intelectuales, etc., sino que implícitamente destaca que ello es una consecuencia que forma parte de la lógica propia de la dominación del capital de factura imperialista en su contemporaneidad latinoamericana. La inversión extranjera imperialista necesita y recurre a tales fórmulas, incluida la figura del déspota para salvaguardar su crecimiento como capital.

La actitud del tirano se integra como parte de los disímiles recursos operantes para la extensión del capital en los diferentes contextos nacionales en América Latina, una estrategia que trasciende lo meramente nacional y que incorpora a nivel internacional la necesidad de la guerra mundial como recurso para la extensión del capital. Así, en otros textos aparecidos en *El Machete*, se reafirma este criterio compartido por Mella:

“Los historiadores de la burguesía buscan a los culpables de la guerra, se arrojan mutuamente la culpa de la iniciación de las hostilidades militares. Pero nosotros sabemos que los culpables no hay que buscarlos entre los pueblos arrastrados a la matanza, sino entre la clase capitalista de todos los países. Son los capitalistas los que organizaron y provocaron la

³⁸¹ Véase Ana Cairo (Comp.) “Un temperamento dinámico”, en *Mella: 100 años*. Tomo I., pp. 151-155. Fanduzzi, Coloma Lleal “El panfleto político: forma y estructura” en *Anuario de Filología*, Madrid, 1982, pp. 211-225. Rafael Rojas, “Una maldición silenciada. El panfleto político en el México independiente”. *Historia Mexicana*. Vol. 47, No. 1, Los bajos fondos (Jul. - Sep., 1997), pp. 35-67.

³⁸² En Raquel Tibol., *Op. Cit.* p. 66.

³⁸³ *Ibidem*

³⁸⁴ *Ibidem.*, p. 63.

guerra y son ellos los verdaderos asesinos de los millones de proletarios caídos en los campos de batalla. La guerra imperialista no es sino consecuencia inevitable de todo el régimen capitalista.”³⁸⁵

Lo segundo a tener en cuenta a partir de *El grito de los mártires*, es que la situación política en el contexto cubano de los años veinte en el que se desarrolla Mella, sería para él la expresión consumada de la lucha de clases y no un azar político meramente condicionado por la despótica del tirano. Tal apreciación resulta relevante en tanto introduce una perspectiva renovadora en la lectura de la situación económica y política de la Cuba republicana. En tal sentido Mella advierte que la reivindicación por lo nacional cede necesariamente paso a la reivindicación del interés de clase. Con lo cual, la problemática del tirano, aunque nacional, se ha de contextualizar en el marco global de la lucha de clases condicionada por el desarrollo del capital en su forma imperialista. “Ya no hay patria. Sólo hay clases enemigas”³⁸⁶, afirma Mella en sintonía con la idea que en este sentido se apunta en el *Manifiesto del partido comunista* de 1848³⁸⁷. Tal afirmación y su contraste con otros textos de Mella evidencian su convicción de que en su contemporaneidad latinoamericana marcada por los ritmos de la penetración del capital en su forma imperialista, la emancipación social a nivel nacional no sería posible sin su articulación y vehiculación continental. Mella no renuncia al valor simbólico de lo nacional contenido en la figura de la «Patria», pero la emancipación social en el ámbito de lo nacional necesariamente estaría filtrada por la condición de clase y su dimensión tanto económica como política de ámbito internacional.

Lo tercero a tener en cuenta es que los efectos de la implementación del capital en su etapa imperialista, incluida la intolerancia y la represión política dictatorial en un contexto como Cuba, operaron en relación de continuidad con el orden colonial previo. No hubo un *turning point* entre la colonia y la república. Tal idea queda respaldada y asentada por el breve texto de Enrique José Varona que se incluye en la contraportada del folleto impreso de *El grito de los mártires* de Mella, donde se afirma que:

“Salida ayer de la colonia, ha vuelto [Cuba], casi por su propio peso, a la colonia, impulsada, con oculto pero firme empuje, por la banca norteamericana, va tomando su antigua posición, doblada sobre la caña con la mecha en la diestra.”³⁸⁸

³⁸⁵ Apareció en *El machete*, Núm. 73., 13 de julio de 1929. En Raquel Tibol. *Op. Cit.*, p. 69.

³⁸⁶ *Ibidem.*, p. 62.

³⁸⁷ En el *Manifiesto*... se afirma que, “Los trabajadores, no tienen patria. Mal se les puede quitar lo que no tienen. Puesto que el proletariado, debe conquistar primero el poder político, antes de elevarse hasta constituir la primera clase nacional, constituyéndose a sí mismo como nación”. Véase Karl Marx, Friedrich Engels. *El Manifiesto Comunista y otros ensayos*. *Op. Cit.*, p. 46.

³⁸⁸ *Ibidem.*, p. 59.

Y una cuarta cuestión es que los efectos de la extensión del capital en su forma imperialista determinan a criterio de Mella el fin de lo humano. Así afirma que:

“Ya no hay humanidad. El odio crispa nuestras manos –que desean ser garras- y la venganza que llena de un fiero fulgor la mirada –que aspira a ser rayos de muerte- han matado lo que de humano puede existir en un oprimido.”³⁸⁹

En *El grito de los mártires* Mella asocia el fin de tal condición a los efectos del capital en la administración del tirano; y apuesta por el rescate de aquello “que de humano puede existir” en un oprimido. El capital es a fin de cuentas profundamente deshumanizador, y un proyecto emancipatorio tal y como lo concibe Mella habría de reponer al ser humano lo que el capitalismo despoja a la condición humana misma.

8.5. Fracaso de la promesa emancipatoria liberal y capitalismo obrero como ilusión

En “*Intelectuales y tartufos*” (1924), Mella se refiere al fracaso de la promesa emancipatoria liberal y de cómo los valores tras los cuales se había articulado la aspiración emancipatoria habían colapsado ante la práctica posterior de los respectivos órdenes políticos implementados con las repúblicas. Así afirma que:

“Con el tiempo las grandes palabras, que expresaban grandes ideas, se han ido corrompiendo como ríos que encontrasen cerrados sus desagües propios. El torrente convierte en pantano, la verdad en mentira, porque el torrente como la verdad necesitan del movimiento constante, de la agitación fecunda.”³⁹⁰

Como parte del fracaso de tal promesa en la práctica política de su tiempo se habría producido una transmutación de sus contenidos emancipatorios y de sus significantes.

“Libertad. Igualdad. Fraternidad. Patria. Derecho. Son bellas palabras aunque fueron grandes ideas ayer. Hoy, libertad es el permiso de unas castas a esclavizar a otras. Igualdad, el abrazo que se dan al asesinarse mutuamente los hombres en las luchas fratricidas. Fraternidad, la camaradería de los miserables esclavizados por un mismo amo. Patria, el huerto donde los pocos comen los frutos que los más cultivan. Derecho, la defensa de los más fuertes al saciar sus apetitos.”³⁹¹

La burguesía y sus expresiones nacionales habían dilapidado y tergiversado la pretensión emancipadora ilustrada. La nominalidad de las repúblicas instauradas tras las revoluciones de inspiración liberal en América Latina habría fracasado en su intento emancipador en tanto se generaron nuevos órdenes equivalentemente esclavizadores filtrados por los remanentes del colonialismo anterior. Asumir el triunfo del ideal republicano como sinónimo de emancipación social sería un vano “error de ilusos”³⁹².

Las independencias de los regímenes coloniales condicionaron la necesidad de reconfigurar el planteo de la problemática emancipatoria y su posible solución. En su

³⁸⁹ *Ibidem.*, p. 62.

³⁹⁰ En “*Intelectuales y tartufos*”. *Julio Antonio Mella. Escritos... Op. Cit.*, p.43.

³⁹¹ *Ibidem.*

³⁹² *Ibidem.*

particularización contextual para el caso cubano Mella considera que después de la guerra de independencia y a cuatro lustros de Republica, “sólo una nueva y moderna revolución” podría solucionar los problemas constatables en la práctica republicana, algo que sería menos evidente y “más arduo que el de la separación de la España de la cruz y espada”³⁹³, pues a los problemas no resueltos remanentes del colonialismo se sumaba la complejidad de la penetración capitalista en su forma imperialista.

En tal marco, una de las alternativas que Mella analiza y critica es la fórmula del llamado *capitalismo obrero* como alternativa emancipatoria que implicaría en sí mismo una contradicción. Así, al escribir “El capitalismo obrero como fórmula de salvación” (1927), Mella se remite al aspecto psicológico como distorsión de lo que en la práctica ocurre y como manifestación ilusoria de la emancipación posible en un orden marcado por la lógica del capital, y afirma que:

“El obrero se hace ilusiones creyendo que va a emanciparse dentro de la sociedad capitalista, sin violencias, sin gobierno obrero y campesino, sin socialismo, sin llegar nunca al comunismo. Muchos líderes obreros, en vez de aspirar a ser los directores de la revolución social aspirarán a ser los directores del ilusorio imperio financiero proletario. La corrupción y la domesticación encuentran aquí una buena oportunidad. Eso quiere el capitalismo explotador: que colaboren con él, que lo imiten; pero que no lo destruyan ni lo ataquen.”³⁹⁴

En relación a ello Mella considera que la posible alternativa que pudieran significar los *bancos obreros* como iniciativas financieras dentro del marco financiero capitalista no serían ni una salvación ni una mejora para los trabajadores en tanto implican una operatividad circular de las finanzas.

“No son una salvación porque el capital no será de los obreros. Solamente desconociendo toda la teoría moderna del capitalismo financiero de la época actual, que forma la base del imperialismo, puede suponerse que haya una o varias pequeñas unidades bancarias autónomas sin sufrir ni la competencia ni el control de los grandes trusts bancarios.”³⁹⁵

En tal sentido además, Mella contextualiza el análisis sobre la posible contribución emancipatoria de la iniciativa de los bancos obreros en contextos capitalistas distintos como México, desde donde escribe, y EE.UU., desde donde el fenómeno se manifiesta en su más clara expresión pero igualmente oculta el verdadero círculo vicioso de los ahorros obreros en un ámbito financiero dominado por el gran capital y alentado por los mecanismos de propaganda del capital mismo.

“Los bancos obreros en los Estados Unidos tienen otro aspecto. Por este medio, el capital excedente –llamémosle así– de los obreros vuelve a los capitalistas. Un patrón yanqui paga un salario más alto del que paga uno por acá. Entonces el obrero piensa en el ahorro, para lo cual hay muy buenas propagandas en las religiones y en las sociedades capitalistas. Va al

³⁹³ *Ibidem.*, 57.

³⁹⁴ En *Julio Antonio Mella. Escritos... Op. Cit.*, p. 149.

³⁹⁵ *Ibidem.*, p. 148.

banco obrero y deposita sus ahorros. Como los grandes bancos controlan a casi todas las demás unidades bancarias, el dinero obrero vuelve a ser controlado por el capitalista. Pero hay algo más. Todos sabemos que el dinero no queda quieto en las cuevas de los bancos sino que entra en inversiones y negocios capitalistas para aumentarse. (...) ¡He aquí, pues, a los ahorros del proletariado ayudando en sus negocios a los capitalistas!”³⁹⁶

Tanto la práctica política republicana inspirada en el ideal liberal como las alternativas económicas o financieras ensayadas para hallar alternativas emancipatorias dentro del orden de cosas marcado por la expansión capitalista, constituirían para Mella alternativas ilusorias. La emancipación real necesariamente habría de estar condicionada por un previo cambio en la estructura económica y en la correlación de fuerzas determinada por la división clasista de la sociedad.³⁹⁷

El fracaso de la promesa liberal implica a criterio de Mella la necesidad de una nueva revolución que se articulase no desde los principios del fracasado ideal ilustrado, sino que tal y como escribe en 1925 en “Imperialismo, tiranía, soviets”³⁹⁸, los revolucionarios en América Latina “que aspiren a derrocar las tiranías de sus respectivos países, no pueden desconocer esta verdad”, la cual incluye que “No se puede vivir con los principios de 1789”³⁹⁹. De modo que la emancipación sería posible según escribe Mella en 1928, “sólo venciendo a la causa del imperialismo, el capitalismo”, lo cual sería una premisa *sine qua non* para que puedan “existir naciones verdaderamente libres”⁴⁰⁰ en lugar de la nominalidad republicana legitimadora del orden de cosas existente como sinónimo ilusorio de la emancipación social.

8.6. La emancipación social y su diferenciación contextualizada en América Latina

La vía por la que Mella directamente apuesta es la revolución social, a través de la cual la emancipación a su modo de ver dejaría de ser una utopía para convertirse en una posibilidad real. La solución para Mella no está en la mera sustitución del déspota que representa y salvaguarda desde lo político el interés del capital, sino que la revolución habría de implicar el cambio radical en América Latina de los fundamentos sobre los que opera la creciente dominación capitalista. “La revolución en las factorías de la América ni puede ser para derrocar un tirano y poner otro disimulado. Hay que cambiar junto con los hombres los sistemas”⁴⁰¹, apunta Mella. Su objetivo no solo es devolver en términos prácticos al ciudadano el poder que nominalmente le reconoce el ideal liberal,

³⁹⁶ *Ibidem.*, p. 149.

³⁹⁷ En Raquel Tibol, *Op. Cit.*, p. 321.

³⁹⁸ Publicado en *Venezuela Libre*. La Habana. 1 de julio de 1925.

³⁹⁹ En *Mella. Escritos... Op. Cit.*, p. 76

⁴⁰⁰ *Ibidem.*, p. 150.

⁴⁰¹ *Ibidem.*

sino superar la limitación que la propia República impuso al quedar determinada por los ritmos continentales de la expansión capitalista. Así, afirma Mella que:

“El dólar vence hoy al ciudadano; hay que hacer que el ciudadano venza al dólar. Para esto, se dirá, es necesario una revolución. Sí, lo es; pero no una revolución más como la[s] que se ven todos los días en los países de América: revolución de hambrientos politiqueros deseosos de hartarse con el presupuesto y los empréstitos de Estados Unidos. Hay que hacer, en fin, la revolución social en los países de América.”⁴⁰²

A criterio de Mella habría que “hacer la revolución de los ciudadanos, de los pueblos contra el dólar. En todos, inclusive, o mejor, en los Estados Unidos de Norteamérica.”⁴⁰³ Una posibilidad que implicaría necesariamente una actuación pragmática, “varias soluciones que ya no pertenecen al terreno de la utopía ni de la afirmación teórica”, comenta en 1928 al referirse a la misión de la clase media en México⁴⁰⁴. Es precisamente esa pragmática del acto estratégico la que le permite a Mella asumir que la revolución social trasciende el ámbito teórico y el mero recurso discursivo para constituir un objetivo práctico alcanzable. La lucha por la liberación es para Mella en primer orden nacional; pero su triunfo y sostenimiento definitivo estaría a expensas del movimiento revolucionario internacional. Por ell, Mella considera que:

“Es infantil pensar que esto se hará aisladamente en México, frente a la pasividad del imperialismo y de las demás repúblicas latinoamericanas. Por el contrario, la primera parte de la lucha por el socialismo estriba en una acción militar, fundamentalmente, contra el gobierno de los Estados Unidos y contra sus aliados en el continente: las burguesías y los gobiernos que hoy rigen estas repúblicas”⁴⁰⁵

La emancipación sería posible si y solo si, se produjese tal articulación que, en su tiempo a criterio de Mella implicaría lo que consideraba la acción triunfante con el apoyo “solidario” del “proletariado americano, del de la URSS y del resto del mundo”. La revolución social en contextos como el mexicano o el cubano se habría de articular en relación al movimiento “proletario” global. La causa emancipatoria del proletariado y la alternativa posible para el logro estratégico de la emancipación social en los contextos de América Latina habrían de operar desde una lógica emancipatoria global y no meramente local o no solo regional, porque el propio capitalismo aun cuando impactase en lo local, su fundamento seguiría funcionando desde una lógica global.

Mella fundamenta la necesidad de que un proyecto emancipador en América Latina se ajuste a las particularidades y condicionantes contextuales latinoamericanas, no quedando sujeto a fórmulas preestablecidas a partir de otras experiencias distantes. En

⁴⁰² *Ibidem.*, p. 71.

⁴⁰³ *Ibidem.*

⁴⁰⁴ Véase Raquel Tibol. *Op. Cit.*, p. 342.

⁴⁰⁵ *Ibidem.*

tal sentido en su trabajo “Lenin coronado” publicado en *Juventud* en La Habana en febrero de 1924, Mella en pocas líneas reconoce el mérito histórico de Lenin al articular “la primera fase: idea, y luego la segunda: acción”⁴⁰⁶. En base además a una cita de José Ingenieros, Mella considera que Lenin era “en su juventud, un idealista romántico, y en la edad madura, un idealista experimental”⁴⁰⁷, y que en su tiempo y en su medio Lenin había sido un avanzado, “un superhombre que supo con el poder de su genio dar un impulso poderoso a la transformación de una civilización”⁴⁰⁸. Ahora bien, resulta muy significativo además que en lo subsiguiente a tal reconocimiento Mella especifica que:

“No pretendemos implantar en nuestro medio, copias serviles de revoluciones hechas por otros hombres en otros climas, en algunos puntos no comprendemos ciertas transformaciones, en otros nuestro pensamiento es más avanzado pero seríamos ciegos si negásemos el paso de avance dado por el hombre en el camino de su liberación.”⁴⁰⁹

Mella reivindica precisamente una apuesta diferenciada y no restrictiva a la experiencia soviética ni a las directrices doctrinarias de la Internacional Comunista. Por ello, tal y como ya hemos citado antes, quizá en tono algo irónico Mella interpela el deseo revolucionario latinoamericano de ser algo más que un nuevo Lenin, “un Lenin autóctono, por ejemplo, con las patillas y el uniforme del libertador Bolívar?”⁴¹⁰

Mella fundamenta la necesidad de una diferenciación contextualizada de experiencias revolucionarias anteriores, y apuesta por la reivindicación de lo propio. Así afirma en “Hacia la Internacional Americana”⁴¹¹ en 1925 que: “Aceptemos las experiencias de Europa en sus luchas y lancémonos a conseguirlas de acuerdo con ellos y adaptando sus procedimientos revolucionarios a nuestros ideales.”⁴¹² También en este año escribe “Una tarde bajo la bandera roja”, publicado en *Lucha de Clases* el 16 de agosto luego de haber interactuado con la tripulación soviética del Vatslav Vorostky anclado en la bahía de Cárdenas al haberle negado Machado entrada a puerto cubano. En este último texto Mella se limita a una detallada crónica en un cuidado lenguaje, dejando claro su admiración por el nivel cultural de aquellos obreros beneficiados por la impronta renovadora de una nueva perspectiva de la instrucción cultural implementada a partir de la Revolución de Octubre. En tal sentido Mella confiesa su sorpresa afirmando que:

⁴⁰⁶ En Julio Antonio Mella. *Escritos... Op. Cit.*, p. 42.

⁴⁰⁷ La referencia a Ingenieros pertenece a *El hombre mediocre*. Mella incluye en su reflexión teórica otros autores latinoamericanos no precisamente próximos al marxismo. En *Ibidem.*, p. 43.

⁴⁰⁸ *Ibidem.*

⁴⁰⁹ *Ibidem.*

⁴¹⁰ En Raquel Tibol. *Op. Cit.*, p. 139.

⁴¹¹ Escrito desde la cárcel de La Habana en diciembre de 1925, y publicado en *Venezuela Libre*, septiembre-diciembre de 1925, año IV, núm. 15, pp. 7 y 15. Véase *Ibidem.*, p. 85.

⁴¹² En Julio Antonio Mella. *Escritos... Op. Cit.*, p. 87.

“(…) nos dejaron ensimismados comparando la enorme diferencia entre el obrero de la República Socialista Soviética y los de las repúblicas burguesas. Aquél es culto, fraternal, artista, héroe: éste es ignorante, hurafío, con la vanidad de su incultura y cobarde en la lucha social. Ésta es la regla que tiene sus excepciones.”⁴¹³

También en un sentido similar, en un texto posterior de 1927 titulado “Un comentario a «La zafra» de Agustín Acosta”, Mella afirma que:

“La muchedumbre no tiene la culpa que el régimen le haya prohibido ir a las clases de retórica, comprar las revistas literarias modernas, y tener tiempo, después de su explotado y agotador trabajado, para estudiar poemas y las obras de arte. Si alguna vida espiritual tiene, es la que lleva su lucha, el ideal de su emancipación. Esto basta por hoy.”⁴¹⁴

La aspiración emancipatoria a criterio de Mella habría de operar entonces en las clases populares como parte también de su vida espiritual y cultural presente en el contraste con otros referentes posibles, a la vez que reivindicando en ello la condición de lo propio. En muchos de sus escritos la impronta soviética resulta evidente tanto por las referencias directas a autores rusos y a material editorial e informes soviéticos a los que tuvo Mella acceso, como por su estancia de varias semanas en la URSS en marzo de 1927 después de haber participado en el Congreso de Bruselas. A raíz de tal visita Mella escribió una serie de artículos que aparecieron publicados en *El Machete* entre junio y diciembre de 1927. Tales trabajos fueron presentados en forma de crónicas sencillas dirigidas fundamentalmente a los obreros de América Latina⁴¹⁵. Los temas que trata en cada uno de ellos están centrados en lo fundamental en el contraste de las fábricas antes y después de la Revolución, la dirección técnica, los comités obreros, cultura, y defensa, la protección de la mujer, el niño, las viviendas, las cooperativas en las fábricas y el arte de los campesinos. Además de ello en “La provocación imperialista de los soviets” y “El imperialismo desenmascarado”, dos textos de de esta secuencia de trabajos, Mella analiza las relaciones existentes entre el ámbito soviético y las potencias capitalistas. En tales trabajos se advierten como pautas comunes, el carácter referencial de la experiencia soviética, y el intento de optimizar *latinoamericanamente* tal experiencia.

Dentro de los referidos trabajos se incluye “Una experiencia para América Latina”, el cual resulta especialmente significativo a los efectos del análisis de la problemática emancipatoria, pues Mella sostiene que la Tercera Internacional y la URSS tendrían

⁴¹³ *Ibidem.*, pp. 79-80.

⁴¹⁴ *Ibidem.*, p. 254.

⁴¹⁵ La nota de la redacción de la primera entrega de tales artículos de Mella diría: “Crónicas puramente objetivas, sencillas, especialmente escritas para trabajadores, darán una idea bastante exacta de las luchas y conquistas de los trabajadores soviéticos, narradas imparcialmente por quien ha visto esas luchas y admirado esas conquistas en el primer país donde el socialismo se ha implantado.” En Raquel Tibol. *Op. Cit.*, p. 96. Obviamente, no serían crónicas imparciales, como se hace evidente en la redacción del anuncio mismo al reconocer en ellas la admiración del cronista.

para América Latina un doble significado. “Primero: son la vanguardia y el baluarte del movimiento socialista. Segundo: son el pivote de todo movimiento de emancipación nacional que sea sincero.”⁴¹⁶ O sea, una lucha revolucionaria anticapitalista ajustada a las exigencias nacionales en sintonía con el movimiento revolucionario continental y mundial. Ahora bien, si bien en los referidos trabajos Mella da cuenta en primera persona como admirador visitante de la experiencia soviética, también advierte que:

“Nadie encontrará extraño que los revolucionarios y proletarios de las Américas sean también de la misma madera que los europeos. He aquí la razón por la que los actos de revolucionarios y proletarios europeos puedan ser fuente de inspiración para los de la América Latina. Estos últimos, elementos progresistas, no tratan de copiar servilmente (...) Una inteligente adaptación se verifica siempre, a pesar de los gritos infantiles de los que hablan oscuramente de “movimientos autónomos”, si probamos que son total y verdaderamente autónomos ante las influencias extranjeras imperialistas.”⁴¹⁷

También en junio de 1927 al mismo tiempo que Mella publica sus crónicas sobre el primer Estado socialista, escribe “«La libertad sindical en México» de Vicente Lombardo Toledano”⁴¹⁸. El texto es particularmente ilustrativo pues tal y como apunta Erasmo Dumpiere, en el *Congreso Antimperialista de Bruselas* Mella reconoció y apostó por “una fuerte unión entre los obreros y los campesinos en la lucha contra el imperialismo”⁴¹⁹. De hecho, la *Liga Nacional Campesina de México* (1926-1929) se había adherido a la *Internacional Comunista*, y Mella entre otras responsabilidades también asistió al Congreso de Bruselas como su representante. La crítica que poco después realizó Mella a Lombardo Toledano ilustra la perspectiva crítica de Mella sobre el carácter del movimiento campesino y su vínculo con la *Internacional Comunista*. Así, en el apartado “El «marxismo» de un intelectual”, Mella advierte que la *Internacional Campesina* no es rusa y que “Su presidente no es ruso, y ella tiene afiliados en todos los países”⁴²⁰. Poco después la *Liga Nacional Campesina de México* desaparecería, entre otras cosas por los conflictos con las directivas comunistas, algo que Toledano había anunciado⁴²¹. Por lo que Mella procura en todo momento distinguir entre el necesario carácter internacional del movimiento comunista y la inoperante asunción acrítica de la directriz soviética.

⁴¹⁶ En Raquel Tibol. *Op. Cit.*, p. 111.

⁴¹⁷ *Ibidem.*, pp. 110-111.

⁴¹⁸ En Julio Antonio Mella. *Escritos... Op. Cit.*, p. 135.

⁴¹⁹ Erasmo Dumpiere, *J. A. Mella. Biografía*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales. 1977., p. 79.

⁴²⁰ En Julio Antonio Mella. *Escritos... Op. Cit.*, p. 135.

⁴²¹ Mella había discrepado con Lombardo Toledano en este sentido y había dicho: “anuncia la futura muerte de la Liga Nacional Campesina (...) Pero eso no ocurrirá...”. En *Ibidem.*

8.7. La unidad latinoamericana como imponderable

La unidad de América Latina, que ya había sido identificada como un imponderable emancipatorio para las repúblicas latinoamericanas en el siglo XIX por figuras como el propio Simón Bolívar o José Martí, es retomada por Mella desde una perspectiva renovada, identificándola como una condición ineludible tanto para el interés expansivo del capital como para el logro y consolidación de un proyecto emancipatorio latinoamericanista, fuese o no de tipo proletario. La cuestión estaría en lo fundamental en los fines tras los cuales se articulase tal sentido de unidad. En “Hacia la internacional Americana” (1925), Mella parte del convencimiento de que el ideal redentor del continente es precisamente el de la unidad de América, un ideal que si bien había sido perfilado desde la pretensión emancipatoria decimonónica latinoamericana, entre otras cosas habría pasado ya del plano literario al diplomático; precisando de una fórmula concreta para su realización práctica en el marco de su propia contemporaneidad.

En cuanto a ello la primera cuestión a resolver sería discernir quienes habrían de realizar tal unidad, cuáles sujetos, qué instituciones y qué fuerzas políticas o económicas habrían de estar implicadas en tal proceso. A la pregunta de quiénes han de hacer la unidad de la América, Mella responde que “la unidad de la América está hecha ya “por el imperialismo yanqui”⁴²², o sea desde la perspectiva del capital, e ironiza en tal sentido que “La Unión Panamericana es la Internacional del futuro imperio político que tendrá por capital única a Wall Street y por nobleza a los reyes de las distintas industrias.”⁴²³

A tal unidad hecha desde el sentido del sometimiento a la lógica de la expansión capitalista, Mella contrapone la unidad latinoamericana con un sentido emancipatorio antiimperialista. En el marco de la referida expansión el ideal de unidad latinoamericana había sido a criterio de Mella, “en algunos, cariñosa utopía de un ideal, y en varios, deliciosa forma de resolver el problema de acomodarse bien en la vida”⁴²⁴, estos últimos, acota Mella, son los que por lo regular hablan de “hispanoamericanismos”. La unidad de América por la que apuesta Mella es la que considera “sueñan todos los espíritus elevados del momento presente”, y la pondera como valor que conjuga la pretensión emancipatoria del humanismo decimonónico latinoamericano con el sentido de unidad invocado como cláusula de cierre del *Manifiesto del partido comunista* de 1848.

⁴²² *Ibidem.*

⁴²³ *Ibidem.*

⁴²⁴ *Ibidem.*

Sin la unidad de América en contra de la expansión del capital, la emancipación no pasaría de ser mera utopía inviable. Por lo que Mella contrapone a la lógica expansiva del capital, el *deber ser* humanista de la emancipación posible. O tal y como lo refiere:

“América basada en la justicia social, de la América libre, no de la América explotada, de la América colonial, de la América feudo de unas cuantas empresas capitalistas servidas por unos cuantos gobiernos, simples agentes del imperialismo invasor.”⁴²⁵

Mella asume por tanto que esta “unidad de la América sólo puede ser realizada por las fuerzas revolucionarias enemigas del capitalismo internacional: obreros, campesinos, indígenas, estudiantes e intelectuales de vanguardia.”⁴²⁶ Y expresamente especifica que “para ser posible la creación de una nueva sociedad en las repúblicas de América es necesario la cooperación de todas las fuerzas revolucionarias del continente”⁴²⁷. Y en tal sentido la complejidad de tales fuerzas lleva a Mella a particularizar en trabajos posteriores la composición de las mismas, y a asumir que si bien es cierto que el proletariado es identificado como el elemento revolucionario por antonomasia, no constituye de por sí un componente suficiente para llevar a vías de hecho un proyecto efectivamente emancipador en América Latina.

De modo que uno de los mecanismos por los cuales apuesta Mella en función de la concreción práctica del referido ideal redentor de la unidad de América, es la concreción de “un frente único entre todas las fuerzas antiimperialista de la América Latina”, mediante la creación y desarrollo de lo que denomina una *Internacional Americana*.⁴²⁸

“Es necesario crear también una internacional americana capaz de aunar todas las fuerzas antiimperialistas y revolucionarias del continente para formar un frente único y poder contrarrestar la grandiosa influencia del enemigo, como en los organismos humanos es necesario crear prontamente la célula inicial que irá creciendo.”⁴²⁹

Su idea de la *Internacional Americana* se sustenta sobre la base del principio de solidaridad, incluso allí desde donde se ejerce la hegemonía continental. Ningún revolucionario de su momento, considera Mella, puede dejar de ser internacionalista porque dejaría con ello de ser revolucionario. De modo que revolución y solidaridad internacionalista son para Mella dos condiciones complementarias, y ya no por una cuestión de principio ético sino por un sentido estrictamente práctico. En tal sentido considera que “Ningún programa de renovación, ni la destrucción de ninguna tiranía,

⁴²⁵ *Ibidem.*, p. 85.

⁴²⁶ *Ibidem.*

⁴²⁷ *Ibidem.*, pp. 85-86.

⁴²⁸ *Ibidem.*, p. 86.

⁴²⁹ *Ibidem.*

podría tener lugar si no hay una acción conjunta de todos los pueblos de la América”⁴³⁰, sin exceptuar e incluyendo como parte de ello también, a los EE.UU.

El principio de solidaridad sobre el que opera la noción de internacionalismo en Mella comienza por asumir que la expansión y dominio capitalista en América no es un fenómeno exclusivo de América Latina, sino que obedece a una lógica que tiende a universalizarse. “Es uno solo el ideal de la humanidad en estos instantes” afirma Mella y agrega que: “En ese siglo los cambios no se harán por naciones aisladas. La civilización se universaliza. Un cambio en Europa y en Asia ha de traer influencia definitiva en la América.”⁴³¹

La confrontación a la extensión del capital en América Latina habría de realizarse por tanto en sintonía con la confrontación del capital en otros contextos. En América Latina en concreto la extensión del capital tendría una configuración neocolonialista cuya metrópoli habría dejado de estar en la Península Ibérica para situarse desde la propia América. Por ello, Mella considera que:

“(…) hay que convenir que la lucha está entablada en todo el mundo entre estas dos fuerzas: el capitalismo explotador con múltiples máscaras, y el pueblo explotado que inicia distintas luchas con distintos matices. En la China y en Marruecos y en Inglaterra se lucha contra los capitalistas nacionales, etc. En la América la lucha debe ser contra cada una de las tiranías y contra la metrópoli común que reside políticamente en Washington.”⁴³²

Tal deber internacionalista parte para Mella de la responsabilidad personal para con la liberación de lo propio, o lo nacional, como una premisa para la extensión solidaria para con el resto de la humanidad. Internacionalismo significa, a decir de Mella, “en primer término, liberación nacional del yugo extranjero imperialista y, conjuntamente, solidaridad, unión estrecha con los oprimidos de las demás naciones.”⁴³³ No es para Mella desde lo universal que se emancipa lo particular, como puede haber pretendido la tendencia dominante tanto de la primera como de la segunda *Internacional Comunista*; sino que la secuencia es inversa, la universalidad opera para Mella desde el reconocimiento de lo particular que incluye la problemática nacional en sus respectivos contextos en América Latina y su necesaria integración regional.

⁴³⁰ *Ibidem.*, p. 85.

⁴³¹ *Ibidem.*, p. 87.

⁴³² *Ibidem.*, p. 58.

⁴³³ *Ibidem.*, pp. 119-120.

8.8. La clase media y su lugar en México ante la problemática emancipatoria

8.8.1. Conceptualización y fundamento socioclasista de la clase media mexicana

A finales de 1928 Mella escribe “Sobre la misión de la clase media”, texto que ha sido considerado «su ensayo medular de la realidad mexicana»⁴³⁴. Y en efecto, tal ensayo evidencia una madurez metodológica y conceptual que permite delinear el desarrollo de un pensamiento propio que, desde el referente epistémico del marxismo, apuesta por pensar y hallar soluciones prácticas a las problemáticas latinoamericanas. El referido ensayo está compuesto por tres trabajos publicados de manera independiente entre noviembre y diciembre de 1928 en los Números 139, 144 y 145 de *El Machete* en México. A lo largo del mismo Mella aborda la definición, particularidades y dificultades de la clase media específicamente en el contexto mexicano y su posible lugar para *con* un proyecto emancipador de tipo socialista.

En los referidos tres apartados Mella aplica un esquema metodológico similar, partiendo en cada uno de ellos del reconocimiento de una problemática relacionada con la clase media, qué es, cuáles son sus problemas, y qué solución podrían tener los mismos sobre la base de la particularidad del caso mexicano. Hacia el cierre de cada uno de sus apartados además, propone una sintética definición que opera como conclusión relevante para el conjunto del tema en general. Así, en el primero de tales trabajos titulado “¿Qué es la clase media?”, Mella identifica en la definición de «clase media» una problemática de relevancia tanto teórica como práctica para un posible proyecto emancipador en México. La denominación común de tal noción advierte que no habría sido suficientemente concreta, aun cuando ciertamente fuese imposible “negar la existencia de esa clase y hasta la existencia de una “conciencia de clase” de los elementos de la clase media”⁴³⁵. En tal sentido Mella considera sociológicamente necesario contextualizar tal definición y su particularidad mexicana, no asumiendo una nomenclatura abstracta de lo que nociones como «clase» o «burguesía» podrían y/o deberían significar en otros contextos o para otros referentes teóricos. Así, plantea que:

“Para que el estudio sea fructífero debemos hacerlo desde el punto de vista de sus relaciones con la producción. (...) Fijarse en otra cosa que no sea el régimen de producción para dividir la sociedad en clases, es pura literatura y no sociología materialista.”⁴³⁶

⁴³⁴ Este es el criterio que maneja Raquel Tibol, y es también el criterio que compartimos en cuanto a la relevancia de tal ensayo en la obra de Mella. Véase Raquel Tibol. *Op. Cit.*, p. 336.

⁴³⁵ *Ibidem.*

⁴³⁶ *Ibidem.*

Tomando como punto de partida la dimensión económica, Mella particulariza las características de la clase media mexicana e identifica dos corrientes coexistentes. Una primera que viene del pasado, propia de los sectores de la economía precapitalista, del régimen feudal, y a la cual pertenecerían:

“(…) los artesanos, los productores de toda aquella industria típica nacional que aún surte a una gran parte de la población: alfarería, sarapes, talabartería, trabajo de ixtle. También podrían considerarse como artesanos a muchos productores independientes, abastecedores de las necesidades comunes de las ciudades grandes, tales como sastres, zapateros, carpinteros y otros. Pero éstos, en una buena proporción van dejando de pertenecer a la categoría expuesta y, por la adquisición de métodos modernos de producción, entran en la fase de miembros de la nueva economía con el carácter de pequeñoburgueses.”⁴³⁷

Mella advierte que aun cuando estos se incluyen en la categoría «clase media», los mismos no habrían desaparecido completamente en su tipicidad pura de artesanos medievales en muchos lugares del país. Lo cual sociológicamente implicaría su complejidad práctica y haría evidente la no superación estricta entre la condición medieval y la condición “moderna” de la economía en México. Así como también haría engorroso su tipologización como “fuerzas productivas” a la usanza marxista en los inicios del siglo XX en México. Llamamos la atención en cuanto a que Mella opera aquí con la categoría “medieval” como sinónimo de pre-capitalista, pero no distingue ni diferencia en esta ocasión el componente propiamente indígena al que hará referencia explícita en otros trabajos.

La segunda corriente a la que hace referencia Mella vendría del *presente* escenificado en las dos primeras décadas del siglo XX. Tal corriente incluiría a criterio de Mella:

“(…) los sectores de la nueva economía mexicana, de esa complicada economía moderna que ha estado constituyéndose desde el inicio de la revolución de 1910 por las fuerzas nacionales en acción y por la penetración de los factores del imperialismo.”⁴³⁸

Se incluiría en ello además la pequeña burguesía industrializante y “el numeroso pequeño comercio de México en las poblaciones grandes y en los poblados”⁴³⁹. Tal “pequeña burguesía” tampoco estaría estrictamente definida como “clase burguesa” nacional, pues de hecho sus ritmos de su crecimiento y desarrollo como clase estarían en buena medida condicionados por la intervención del capital extranjero en México, en especial de procedencia estadounidense. Sus ritmos no obedecerían a una lógica de la acumulación del capital propiamente nacional sino a la subordinación al desarrollo del capital transnacional de factura imperialista concentrado esencialmente en EE.UU.

⁴³⁷ *Ibidem.*, p. 337.

⁴³⁸ *Ibidem.*, p. 245.

⁴³⁹ *Ibidem.*, p. 337.

Las dos referidas corrientes serían las dos grandes corrientes preponderantes en México con relación a la noción de «clase media». Pero habría a criterio de Mella otros sectores que también clasifican dentro de tal noción, y que son tipos que tienen múltiples particularidades en común con dos clases o que integran características de ambos tipos mencionados, un “nuevo sector de la clase media bastante importante”, como parte del cual se incluirían a criterio de Mella, por ejemplo:

“(…) los obreros de cierta región de Veracruz, los cuales a la vez que son obreros durante ocho horas cada día, verdaderos proletarios en la industria textil, son *propietarios* y explotadores de pequeños predios rústicos que la misma compañía les concedió con el sabio criterio previsor de abolir la lucha de clases en su ruda naturaleza, con el opio de un gran capitalismo “racional”.”⁴⁴⁰

El referido «opio de un gran capitalismo nacional» funcionaría en la práctica como un incentivo ficticio, pues no sería entendible el desarrollo capitalista de México de finales del siglo XIX e inicios del XX, si no se considera el lugar de la intervención del gran capital con sede en EE.UU. Es por ello que la nomenclatura de “capitalismo mexicano” y la identificación de una “clase burguesa” mexicana no sería del todo preciso tal y como advierte Mella. La complejidad de tal sector implicaría considerar el desarrollo de mecanismos de subsistencia en determinadas regiones con cierto peso sociológico y económico en México, no únicamente en Veracruz, sino también por ejemplo otras regiones próximas al Distrito Federal.

“En muchos lugares del país se pueden encontrar obreros que tienen otra fuente de entradas para su economía familiar, además del salario, si no por sí mismos, por algunos de los miembros de su familia. A este sector de los elementos mixtos, de las clases duales, intermedias, pertenecen aquellos que poseen una casa y son obreros, los que cuentan con las rentas de pequeños, insignificantes capitales que han colocado en cualquier empresa pretendiendo aliviar la situación miserable de su vida de asalariados. Pero no son numerosos”.⁴⁴¹

A decir de Mella, son “estos elementos híbridos —medio obrero, medio capitalista— los que le dan cierta tipicidad al movimiento sindical mexicano”⁴⁴². Desde la nomenclatura más ortodoxa del marxismo tales elementos no codificarían como «clase proletaria», y no serían tampoco, estrictamente «clase burguesa». Sin embargo tal y como Mella advierte, socioclasistamente serían componentes significativos de la composición poblacional mexicana que habrían de tener un peso importante en el desarrollo de un posible proyecto emancipador en sintonía con el ideal emancipatorio del proletariado.

⁴⁴⁰ *Ibidem.*

⁴⁴¹ *Ibidem.*

⁴⁴² *Ibidem.*

Es por tanto una noción que también habría de clarificarse conceptualmente, y es precisamente lo que hace Mella en el primero de los tres trabajos que integran su ensayo.

El elemento más numeroso de la clase media en México, tal y como apunta Mella sería,

“(…) una resultante de los intentos para liquidar el feudalismo y establecer un capitalismo nacional con base agraria. Los campesinos que han logrado construir un pequeño patrimonio con la tierra recibida o comprada y los pocos que han logrado mitigar su sed de refacción con alguna de las gotas que han salido de ese gotero que es el Banco nacional de Crédito Agrícola, con los pilares más fuertes de la clase media nacional.”⁴⁴³

A ello además habría que sumar un último componente integrado por los profesionales, los empleados y los trabajadores intelectuales, de quienes Mella advierte que casi todos ellos “gustan de afiliarse a la clase media”, aunque algunos se llegan a llamar también “trabajadores”⁴⁴⁴. La relevancia de esta particularización estriba en identificar la existencia o no de una consciencia de clase que permitiese distinguir los cursos posibles de la clase media mexicana, así como el lugar de ésta en un posible proyecto emancipador en México. Discernir tal cuestión estaría determinado para Mella por el lugar que cada uno de tales elementos ocupa con respecto a la base económica, distinguiendo “a un obrero o trabajador verdadero de la mayoría de los elementos anteriormente citados”. Así, tal y como Mella continúa especificando:

“El obrero o trabajador manual, hablando desde el punto de vista de la economía moderna, es el único que da “valor” a la materia con su fuerza de trabajo. Y la mayoría de los elementos citados viven de la repartición que de la “plusvalía” adquirida hacen los patrones. Ésta es la verdad económica que no podrá cambiarse dentro del régimen actual, donde existen tantos elementos superfluos o parasitarios.”⁴⁴⁵

La referida «clase media» en su mayoría no clasificaría en el sentido marxista clásico como «clase burguesa», así tampoco como «clase proletaria». La creación de “valor” y “valor de uso” en el marco de la economía mexicana de entonces, tendría tal y como Mella advierte, una configuración compleja. Así, una de las cuestiones más relevantes de su análisis es la especificación de que la clase media en el contexto mexicano no se presenta de modo homogéneo o “puro” como «clase burguesa» o “pequeñoburguesa”, ni encaja en el diagrama abstracto conceptual de la teoría marxista previa, sino que su redefinición estaría precisamente en la complejidad de la configuración socioclasista mexicana, la cual obedece a particularidades contextuales propias de su historia y no a una nomenclatura previamente definida ajena a su contexto.

Lo relevante del análisis de Mella en este sentido es que aunque parte del referente teórico marxista, expresamente no dicotomiza la condición de clase y se desmarca de una

⁴⁴³ *Ibidem.*, pp. 337-338.

⁴⁴⁴ *Ibidem.*, p. 338.

⁴⁴⁵ *Ibidem.*

matriz universalizadora como camisa de fuerza teórica en la que se embute la realidad. De modo que luego de analizar las particularidades sociológicas del contexto mexicano, Mella con toda intención propone una definición que clarifica conceptualmente la clase media en México al definirla como:

“Un conjunto de agregados sociales que presentan la característica general de vivir *fundamentalmente* con el producto de su propio trabajo; que emplean su propia fuerza de trabajo solamente, o la de algunos cooperadores, familiares o no, pero en reducido número, de uno a cuatro, que no permite la acumulación de trabajo ajeno suficiente para crear un gran capital. El complemento de sus entradas, después del fundamental trabajo propio, puede ser por la posesión de medios de producción o por la renta de algún capital inmueble o dado en préstamo. Todos ocupan, a pesar de las distintas subdivisiones que existen, *una posición común en la producción* frente a la clase capitalista que les hace competencia o los explota y frente a la clase proletaria que es la que compra sus productos o la que crea la parte de capital necesaria para pagar los sueldos o entradas de los que *no producen* objetos con valor de cambio.”⁴⁴⁶

De lo anterior resulta oportuno resaltar al menos tres elementos relevantes. El primero de ellos está dado por el carácter híbrido de tal clase, en la cual se conjuga el hecho de “vivir del producto de su propio trabajo”, con el beneficio probable de las plusvalías generadas por el proletariado, un beneficio condicionado y mediado directa y/o indirectamente por el interés y la acción del propio capitalista. En segundo lugar la irremediable existencia de límites al crecimiento y desarrollo de tal clase y su poco probable devenir en «clase burguesa». De tales límites se encargaría la propia mediación del burgués, cuestión que más adelante puntualizaría Mella. Y en tercer lugar, que la existencia de tal clase se presenta en México como un componente intermedio, sociológicamente relevante y necesario para la implementación y desarrollo de un tipo de capitalismo periférico dependiente, determinado en lo fundamental por los centros de concentración y acumulación del capital que condicionan sus ritmos de desarrollo internos a nivel nacional. Tales centros estarían ubicados fuera del territorio nacional; pero serían, eso sí, acrecentados y mantenidos como parte de la generación de “valor” y “valor de uso” a cargo de la clase trabajadora nacional. La acción de la clase media mexicana además viabilizaría y favorecería el ejercicio de tal deriva del capital foráneo sobre la clase obrera nacional. Mella advierte entonces tal condición de dependencia, y teniendo en cuenta el carácter híbrido y los problemas de tal clase, procura clarificar tal y como a continuación precisaremos, algunas de las claves que regirían el desarrollo socioeconómico de su contemporaneidad y de buena parte de la centuria subsiguiente en el contexto mexicano.

⁴⁴⁶ *Ibidem.*, pp. 247-248.

8.8.2. De los problemas de la clase media, sus destinos y posible solución

En el primero de sus trabajos publicados sobre la clase media en México, Mella señala que la misma se caracteriza por su inestabilidad tanto económica como política.

“Económicamente fluctúa su situación según las variables condiciones de la economía nacional controlada por el gran capital extranjero. Políticamente se refleja su inestabilidad en el cambio constante de las tendencias de los distintos sectores de esta clase. Unas veces alianza con el proletariado y lucha contra el capitalismo y el imperialismo; otras, sumisión a ambos y amagos contra el proletariado, a quien consideran competidor o el causante de su inestabilidad por las luchas que realiza.”⁴⁴⁷

En el segundo de los apartados sobre tal cuestión considera que en la “presente sociedad capitalista”, la de los años veinte del siglo XX obviamente, la situación de la clase media es angustiosa, en lo fundamental por su propia ambivalencia, constatable a decir de Mella al estar atraída “por dos imanes poderosos”, el proletariado y el capitalismo, como parte de lo cual no tendría “un porvenir seguro”⁴⁴⁸. El drama de la clase media en México incluiría entonces entre otros elementos, la limitación que su propia condición ambivalente determina, dependiente del gran capital, a la vez que del producto del trabajo generado por la clase trabajadora a nivel nacional. El beneficio para la clase media queda determinado por la administración de las plusvalías a cargo del gran capital extranjero que, a su vez, domina sobre el casi inexistente capital nacional y sobre la clase media como mediadora entre el capital extranjero y la clase trabajadora mexicana. En relación a tal ambivalencia Mella precisa que:

“Lo primero que a la clase media se le presenta es que no puede vivir sin la gran masa de trabajadores. Si son pequeños productores de cualquier género, o pequeños comerciantes, dependen principalmente, para su vida, del poder de consumo de las masas trabajadoras. A la clase media le conviene que los obreros ganen altos salarios, porque de esa manera obtendrá una parte mayor del capital de los grandes capitalistas que irá principalmente a manos de las clases medias, ya que los obreros no sueñan con ahorrar haciéndose una fortuna con lo que quiten a sus exiguos salarios.”⁴⁴⁹

La clase media mexicana como también el gran capital existiría gracias a la apropiación del producto del trabajo ajeno generado por los trabajadores.

“Pero no solamente los sectores de pequeños industriales y de pequeños comerciantes y de artesanos dependen de la masa trabajadora, sino que los oficinistas, los trabajadores intelectuales de todas las vocaciones, dependen, primera y fundamentalmente, de los trabajadores.”⁴⁵⁰

Si esto parece absurdo, señala Mella “es porque no se ve hondamente en la sociedad capitalista y en el secreto de la producción”⁴⁵¹

⁴⁴⁷ *Ibidem.*, p. 248.

⁴⁴⁸ *Ibidem.*, p. 338.

⁴⁴⁹ *Ibidem.*, p. 339.

⁴⁵⁰ *Ibidem.*

⁴⁵¹ *Ibidem.*

“Las ganancias que el capitalista obtiene, y que permiten pagar directa o indirectamente, por medio de impuestos del Estado, a toda esa gran masa citada de clase media, son originadas por el trabajador. Si el trabajador no produjera mercancías, si no pusiera en movimiento el dinero y todo el capital de los burgueses, estos estarían como el rey Midas, muriéndose de hambre en medio de su oro.”⁴⁵²

Ahora bien, ante la pregunta de si la clase media en México en virtud de su propio interés podría convertirse en una gran clase capitalista, Mella apunta que en otra época tal cosa parecía posible toda vez que así habrían surgido grandes capitales; pero en su contemporaneidad tal evolución sería poco probable a causa de la existencia del imperialismo. El capitalismo, tal y como asume Mella, en su fase imperialista se caracteriza “por la gran concentración de los medios de producción y por el monopolio” que hacen que los grandes capitalistas produzcan mejor y más barato que lo pequeños”. Tal cuestión resulta evidentemente y de sentido común, pero la particularidad en Mella es su intento de aplicarlo a la circunstancia mexicana.

“La lucha es desigual y han de perecer los más débiles. Y si la clase media mexicana quiere dejar de serlo, tiene que apoderarse de las grandes fuentes de producción, de la gran riqueza nacional que hoy no posee: los ferrocarriles, las minas, el petróleo, la industria textil. Sin controlar estas industrias básicas, nunca podrá controlar la economía nacional. Como todo está en manos del imperialismo extranjero, no parece probable que se pueda hacer “por la buena” en una lucha pacífica comercial e industrial.”⁴⁵³

Como parte de la poca probabilidad de que la clase media mexicana devenga en clase burguesa, y que tal “ascenso” lo haga “poco a poco, ahorrando todos los días un centavo, hasta hacer un capital”. Mella considera que “esto es una utopía”⁴⁵⁴, pues:

“Los grandes capitalistas, las clases capitalistas, no se han formado por el célebre “ahorro”. Se han formado con lo que Marx llamaba la “acumulación primitiva”. Esto es lo que se ha intentado hacer en México apoderándose de los bienes del clero y de algunos latifundistas. Pero estos bienes no bastan para hacer un capital que compita con el de los grandes industriales y banqueros extranjeros. No es posible “ahorrar” en México para hacer un gran capital, puesto que diariamente se está sufriendo la competencia de los productos extranjeros. Las célebres barreras aduanales y la política proteccionista no puede lograr el milagro de desarrollar lo que no existe.”⁴⁵⁵

En línea con lo anterior, en otro momento del texto Mella afirma que:

“Las clases medias son elementos de transición. No están conformes con su situación. Aspiran, en el lenguaje común, a “mejorar”, contrariamente a lo que le sucede al capitalista (que no desea salir de su clase) y al obrero industrial consciente (que tampoco lo desea, ni ve la posibilidad de que todos se hagan capitalistas), las clases medias no están conformes con su situación no desean permanecer en ella, ni ser arrastradas al empobrecimiento a que las lleva la competencia con el gran capital.”⁴⁵⁶

⁴⁵² *Ibidem.*

⁴⁵³ *Ibidem.*, p. 340.

⁴⁵⁴ *Ibidem.*

⁴⁵⁵ *Ibidem.*

⁴⁵⁶ *Ibidem.*, p. 341.

A diferencia de otros contextos, en México no existirían suficientes barreras aduanales, ni una política proteccionista que permitiese el desarrollo del embrión que pudiese llegar a convertirse en gran capital nacional. En cuanto a ello Mella particulariza que:

“El país es pobre, las pocas riquezas existentes están acaparadas por el imperialismo; y la gran masa de la población vive en un nivel de vida tan bajo, es tan pobre, que de nada vale la protección de la industria, pues por muy barato que esta venda, la gran masa de la población no tiene grandes necesidades, no porque sea incapaz por “inferioridad racial”, como dicen los europeos o los yanquis imperialistas. Pongan en manos de un indio o un mestizo una fortuna y verán como sabe gastarla. Pero el problema está en esto precisamente: ¿Quién le da esa fortuna al indio o al mestizo? ¿Cómo puede ganarla rápidamente? Vemos que la industria imperialista no crea un capital nacional independiente sino, simplemente, la famosa industria colonial extractiva moderna.”⁴⁵⁷

En tal sentido en líneas generales Mella asume algunos elementos de la crítica de Marx al colonialismo que son aplicables y evidenciables en el caso mexicano.

“Es la rapiña de los países coloniales, la expropiación de la propiedad agraria feudal, las guerras internacionales, el saqueo y el robo legalizado, lo que ha constituido la base –según el mismo Marx- de la acumulación capitalista actual”.⁴⁵⁸

La condición de la clase media en México, por tanto, así como de las demás clases que intervienen en los diferentes niveles de la producción y el consumo en el país, estarían condicionadas por el efecto práctico de tal historial de rapiña y por el “moderno” presente colonial transfigurado en las nuevas formas de desarrollo capitalista implementadas en el contexto mexicano. La ya referida inestabilidad que Mella advierte en la ambivalente condición de la clase media en México implicaría la permanente latencia de la amenaza a dejar de ser lo que se es en un determinado momento de la historia económica del país, pues tal ambivalencia sitúa a la clase media continuamente ante la probabilidad de perder su propia condición de clase. “La competencia con el gran capital (las grandes industrias, los grandes comercios) la empuja a la ruina y a convertirse en proletariado (...) su ambición no es ser pobre, sino avanzar y llegar a ser gran capitalista”⁴⁵⁹, puntualiza Mella. Por ello considera lógico y además necesario que para solucionar sus problemas la clase media ésta habría de asumir la causa emancipatoria del proletariado como una causa propia y tributar a ella a modo de un proyecto compartido.

Mella cierra el segundo de sus trabajos de modo categórico afirmando que “no puede haber un régimen basado únicamente sobre las clases medias, como no se levanta un edificio sobre arenas movedizas.”⁴⁶⁰ En tal sentido el primer elemento a tener en cuanto sobre el lugar de la clase media mexicana en un posible proyecto social emancipatorio,

⁴⁵⁷ *Ibidem.*

⁴⁵⁸ *Ibidem.*

⁴⁵⁹ *Ibidem.*, p. 339.

⁴⁶⁰ *Ibidem.*, p. 341.

sería su relevancia numérica, es lo primero que Mella destaca al iniciar el tercero y último de sus trabajos sobre el tema. La dimensión sociológica y demográfica de tal clase en México hace que un proyecto emancipador, sea o no marxista, necesariamente haya de considerar el lugar de ésta como clase, tanto en la gestación como en el posible desarrollo del referido proyecto emancipatorio. Mella procura ser objetivo, pues si bien en México la presencia demográfica de la clase media resulta relevante, el componente demográfico nodal se hallaría en los sectores campesinos y obreros. Y afirma que:

“Hay millones de campesinos pobres y de obreros para mantener la revolución en el país y extenderla al continente, por todo el tiempo que sea necesario, contra la pequeña burguesía reaccionaria mexicana y contra la misma intervención yanqui, hasta provocar e iniciar la revolución proletaria en una gran sección del continente. (...) La verdad es que hay siempre una situación revolucionaria y mucha gente “no tiene que perder más que sus cadenas”.”⁴⁶¹

No obstante lo anterior, teniendo en cuenta la ya referida ambivalencia de la clase media mexicana, sería previsible su acción reaccionaria inicial como soporte del interés burgués. Pero Mella no la excluye sino que la integra estratégicamente como parte de una probable segunda fase del proceso emancipatorio, considerando que:

“El socialismo es la única solución a los problemas de la clase media. Por socialismo debe entenderse la socialización de los medios de producción. Esto solamente se puede hacer tomando el obrero y el campesino el poder. La socialización en México, probablemente, tendrá dos fases: una rápida, inmediata, por la insurrección y el asalto al poder por las masas trabajadoras, que tomarán posesión de las minas, de los transportes, del petróleo y de toda la tierra; y otra, más larga y dificultosa, pero necesaria: la atracción hacia el socialismo de toda la masa de clase media...”⁴⁶²

La clase media sin embargo, aun cuando *a priori* constituye para Mella un componente demográfico relevante para el desarrollo del proyecto emancipador del proletariado, no tendría en el horizonte del *telos* emancipatorio asumido por Mella más que un carácter utilitario necesario para la gestación y construcción de un proyecto emancipador.⁴⁶³

⁴⁶¹ *Ibidem.*, p. 342.

⁴⁶² *Ibidem.*

⁴⁶³ Sobre el papel de la clase media en un posible proyecto emancipatorio, las diferencias de Mella para con otros contemporáneos suyos que también pensaran la emancipación posible en América Latina, sería notorio, por ejemplo el rol que en tal sentido le atribuyese Haya de la Torre. A decir de Ricardo Melgar “La diferencia de Mella es que si bien le dio un lugar a la pequeña burguesía y a un sector de la burguesía nacional en la lucha revolucionaria contra la dictadura de Machado, nunca les confirió una función dirigente. En cambio, para Haya, el papel directriz de la clase media y en particular de los estudiantes universitarios emergidos de su seno y comprometidos con las Universidades Populares González Prada y la APRA fue explícito y recurrente. Ricardo Melgar Bao. *Vivir el exilio en la ciudad. V. R. Haya de la Torre y J. A. Mella*. Sociedad Cooperativa del “Taller Abierto”, S.C.L. México, D.F. 2013., pp. 169-170.

8.9. Repensar el sujeto emancipador en América Latina

8.9.1. De los componentes indígena, negro y mestizo

Repensar el sujeto emancipador en América Latina implica para Mella tomar en consideración su heterogeneidad socioclasista dentro de la cual demográficamente serían relevantes los componentes indígena, negro y mestizo. De hecho, Mella incorpora la figura del indígena a la par que otros componentes socioclasistas igualmente afectados por los efectos de la expansión del capital, arrasados y convertidos en parias humanas despojados de su condición étnica como sujetos históricos en nombre del carácter civilizatorio que el propio capitalismo invoca en su expansión. Y afirma que:

“El indio y el trabajador tienen que ser los más “patriotas” en este caso, y contribuir con su mansedumbre a servir en el ejército al tirano, y en las haciendas y talleres, hasta acabar con su propia experiencia de paria, a los nuevos conquistadores que, como los antiguos, se cubren con la máscara de civilizadores. La historia se repite, ¿se repetirá también la epopeya libertadora? Es posible o, por lo menos, necesario.”⁴⁶⁴

Mella reconoce aunque de modo vago, la condición de sujeto histórico a los componentes, indígena, negro y mestizo, en tanto sujetos capaces cada uno de ellos para procurar su propia emancipación, no por su condición étnica sino por su condición de clase compartida. En cuanto a esto último sin embargo, Mella no desarrolla un tratamiento sistematizado como si hizo con la clase media por ejemplo, y sus menciones en cuanto a ello resultan escasas.

En 1925 cuando Mella escribe “Hacia la internacional americana” explícitamente considera, tal y como ya hemos mencionado antes, que la necesaria unidad de América “sólo puede ser realizada por las fuerzas revolucionarias enemigas del capitalismo internacional: obreros, campesinos, indígenas, estudiantes e intelectuales de vanguardia.”⁴⁶⁵ De modo que el componente indígena es identificado como elemento análogo al resto de componentes socioclasistas de las sociedades americanas. En otros materiales colectivos en los cuales Mella participa reitera su criterio respecto a ello. Así, en el *Congreso antimperialista de Bruselas* se define que:

“La penetración capitalista en estos países [América Latina incluida] ha agudizado el problema indígena y el de los negros por la concentración de la tierra, ya que los negros y los indios constituyen la inmensa mayoría de la población agraria. Únicamente luchando contra el imperialismo podrán esas masas llegar a su emancipación.”⁴⁶⁶

Otra de las pocas menciones sobre la condición indígena es realizada por Mella en 1928 en el Manifiesto de la *Asociación de Estudiantes Proletarios*, en el cual apunta que:

⁴⁶⁴ En *Ibidem.*, p. 75.

⁴⁶⁵ En *Ibidem.*, p. 85.

⁴⁶⁶ En Raquel Tibol. *Op. Cit.*, p. 84.

“Cuando se habla de «redimir» al indígena, la forma más cómoda es someterlo a nuestra «barbarie» capitalista, quitándole sus virtudes sin lograr imbuir en esos pueblos —que la conquista y la república detuvieron en su desarrollo normal— ninguno de los progresos que hemos obtenido.”⁴⁶⁷

Mella asume entonces que el componente indígena, así como el negro y el mestizo, constatablemente estarían expuestos al efecto expansivo del capital y en consecuencia estarían sujetos a la proletarización. Y reconoce en el indígena a una víctima del desarrollo capitalista y a la proletarización como un fenómeno que niega y contraviene la propia condición indígena. La proletarización del indígena a diferencia de cómo la podría haber concebido Marx por ejemplo, no es vista a modo de un mal irremediable pero necesario en función del “progreso”; sino como una constatación sociológica lamentable.

En 1928 en “¿Qué es el ARPA?”, Mella considera que el desarrollo del capitalismo determina la suplantación de la llamada problemática de la raza, la cual deriva en lo fundamental con el capitalismo en una problemática de tipo económica y no racial. En tal sentido Mella advierte que:

“Olvidan que la penetración del imperialismo termina con el “*problema de raza*” en su concepción clásica al convertir a los indios, mestizos, blancos y negros en *obreros*, es decir, al dar una base económica y no racial al problema”⁴⁶⁸.

Mella realiza la puntualización anterior a propósito de la idea defendida por Haya de la Torre en cuanto a que el indio por ser indio sería un elemento fundamental para la lucha antimperialista. Para Mella, sin embargo, la emancipación del indígena, del negro o del mestizo no constituiría una problemática paralela a la problemática emancipatoria asumida por el proletariado, sino que en tanto tales sectores se hallan abocados a su muy probable proletarización marcada por el ritmo expansivo del capital, entonces la emancipación del indígena del negro o del mestizo trasciende la condición étnica y queda determinada contextualizadamente por la lucha contra el capital.

Hasta aquí el criterio de Mella pudiera parecer reivindicativo de la condición indígena, no obstante, en “¿Qué es el ARPA?” la posible emancipación de los componentes indígena, negro y mestizo, queda dicotomizada por Mella en la lógica de la lucha de clases entre explotados y explotadores, en la cual el sentido de lo autóctono corre el riesgo de quedar diluido en el marco de la llamada causa del proletariado. En tal sentido hay al menos dos momentos en los cuales se echa por tierra la posible reivindicación derivada de las anteriores menciones.

⁴⁶⁷ En *Julio Antonio Mella. Escritos... Op. Cit.*, p. 238.

⁴⁶⁸ En Raquel Tibol. *Op. Cit.*, p. 136.

Primero al afirmar Mella que:

“La experiencia ha probado que el campesino –el “indio” en América– es eminentemente individualista y su aspiración suprema no es el socialismo sino la propiedad privada, error de que solamente el obrero puede libertarlo por la alianza que el Partido Comunista establece entre estas dos clases.”⁴⁶⁹

De modo que la emancipación del sujeto indígena quedaría a criterio de Mella mediada no solo por la asunción de la causa antimperalista del proletariado sino por una reformulación del sentido de la *propiedad* en las comunidades indígenas de su tiempo. Y segundo, al ratificar que en América, como en Europa o en Asia, “el lema sintetizador de la emancipación de todas las clases oprimidas, obviamente indígenas, negros y mestizos como componentes socioclasistas transversales incluidos, es: ¡Proletarios de todos los países, uníos!”⁴⁷⁰ En el marco de tal invocación no hay un reconocimiento explícito del indígena como si la habría por ejemplo en Mariátegui, o incluso en Haya de la Torre⁴⁷¹.

A propósito de ello Melgar Bao puntualiza que:

“Haya de la Torre levantó la alternativa del indoamericanismo, arguyendo a su favor una valoración censal extraída durante las intervenciones del V Congreso Panamericano en Washington, que en síntesis sostenía que la población continental estimada era en un 75% indígena. Premisa contraria al enfoque clasista de Mella que no concedía ningún potencial revolucionario a la población solo por ser indígena.”⁴⁷²

Mella no niega la condición indígena pero subordina el cometido emancipatorio de ésta al proyecto emancipatorio del proletario, o tal y como también advierte Melgar Bao, “subsumió las cuestiones indígena y negra bajo criterios estrictamente clasistas, negándole toda potencialidad revolucionaria a las tradiciones comunitarias andinas y viendo un arcaísmo inaceptable en el llamado «comunismo incaico autónomo».”⁴⁷³

⁴⁶⁹ *Ibidem.*

⁴⁷⁰ *Ibidem.*, p. 150.

⁴⁷¹ La problemática indoamericana sí que estaría presente en un autor como Haya de la Torre, cuya perspectiva, aunque por otras razones, Mella explícitamente confrontaba. Tal y como señala Melgar Bao, a partir de la referencia hallada en *Excelsior* del 12 de enero de 1928, p. 3. “El 11 de enero, Haya ofreció una conferencia sobre «El indio sudamericano» en la Casa del Estudiante Indígena, ubicada en las cercanías del Río Consulado, con especiales referencias a los casos de Bolivia, el Perú, Chile y Argentina.”. En R. Melgar. *Op. Cit.*, p. 105. La perspectiva de clase asumida por Mella dejó poco espacio al reconocimiento de la condición indígena en los términos manejados por algunos de sus contemporáneos.

⁴⁷² Ricardo Melgar Bao. *Op. Cit.*, p. 95.

⁴⁷³ En *Ibidem.*, p. 150. El referido criterio concuerda además con la crítica de Julio César Guanche en «Julio Antonio, ¿qué pasa en Cuba?» publicado en Ana Cairo. *Mella 100 años*, vol. 2, pp. 338-351.

8.9.2. La juventud y su responsabilidad emancipatoria

Mella concibe el sujeto emancipador pragmáticamente, de modo que asume realistamente que el proletariado por su constitución y escaso desarrollo en los países de América Latina no constituía un actor suficiente para encausar la emancipación social. Así, si bien es cierto que Mella asume que “los proletarios son los nuevos libertadores”⁴⁷⁴, y que el “deber de hombres avanzados es estar en sus filas”⁴⁷⁵, el sujeto emancipador para Mella es un sujeto múltiple y socioclasistamente complejo que además de los componentes indígena, negro y mestizo, así como incluso la clase media, también incluye a la juventud y al estudiantado como factores que no solo habrían de asumir como propia la causa del proletariado sino que en ellos mismos radicaría el rol de encausar la emancipación. De modo que Mella afirma que: “La juventud estudiantil debe imponer en sus países la conciencia nueva que la época actual requiere”⁴⁷⁶.

Mella establece una clara demarcación entre maestros y estudiantes en cuando al sentido emancipatorio de unos y de otros. El maestro sería para Mella el epítome de la academia anquilosada. Las universidades en tal sentido habrían contribuido por medio de sus maestros al anquilosamiento conservador del beneplácito para con los poderes económicos y políticos dominantes. Y en América Latina en particular habrían funcionado como una cadena de transmisión de la hegemonía antes de las metrópolis y en ahora en su tiempo del nuevo colonialismo académico con base en EE.UU., como sedimentación legitimadora de la imposición imperialista del capitalismo. De manera que no sería el maestro, demostradamente conservador a lo largo de la historia reciente, quien habría de indicar el camino o marcar las pautas de la emancipación posible, sino que por el contrario, el maestro habría de asumir el cometido emancipatorio de la juventud como propuesta renovadora de un nuevo y para un nuevo tiempo. En tal sentido Mella invoca y alienta la virtud como valor propio de la juventud:

“Recuerda, juventud, que la universidad es la fragua donde se hacen los luchadores de mañana. No claudiques ahora, que eres joven (...). Lanza nuevamente tu grito de rebeldía vigorosa. Confunde a los traidores. Desprecia a los cobardes. Expulsa a los falsos maestros. No permitas la entrada de los que te engañaron durante varios años. Toma el látigo de Cristo y arroja a los mercaderes del templo de la enseñanza: la verdadera religión de los hombres nuevos.”⁴⁷⁷

Aquí está la base de uno de los principios de la Reforma Universitaria. Y remarcamos en cuanto a ello el hecho de que En el Manifiesto de la *Asociación de Estudiantes*

⁴⁷⁴ En *Julio Antonio Mella. Escritos... Op. Cit.*, p. 59.

⁴⁷⁵ *Ibidem.*

⁴⁷⁶ *Ibidem.*, p. 75.

⁴⁷⁷ Así escribiría en *El Heraldo*, La Habana, 16 de octubre de 1924, p. 14. En *Ibidem.*, p. 34.

Proletarios en septiembre de 1928 publicado como “Nueva ruta a los estudiantes”, Mella puntualiza que el papel de los estudiantes en el camino de la emancipación habría de ser el de «técnicos de la revolución» en cada una de las etapas necesarias del proceso revolucionario. O sea, los hacedores prácticos del proyecto revolucionario que busca llegar al poder y desde el poder reestructurar emancipatoriamente la sociedad.

“Solo así puede ser útil nuestra cultura. No se ha de forjar tan solo en la cátedra y en los libros. Necesitamos experimentar para no ser engañados, y probar los postulados en la realidad. De aquí nuestra ayuda a los sindicatos, a las cooperativas, a las organizaciones campesinas, a toda la lucha social.”⁴⁷⁸

Mella apela entonces a la responsabilidad moral de la juventud para con la humanidad y para con el proyecto humanizador del proletariado como clase social, invocando al vigor juvenil como potencial reformador de las viejas estructuras. El futuro en tal sentido es una obra de la juventud y no de la anquilosada academia o de las estructuras institucionales e ideológicas tradicionalmente establecidas.

“Rebélate ante los traidores y ante los amos. Pide maestros jóvenes de alma que te enseñen la nueva verdad de la época. / Envía los fósiles a los museos. Juventud Universitaria, en tus manos está el porvenir de tu casa y de la República”⁴⁷⁹

Más allá de cierto romanticismo militante implícito en buena parte de la arenga política desarrollada por Mella, lo relevante aquí es que Mella incluye el componente generacional como factor de responsabilidad. La juventud en tal sentido habría de ser el actor sobre el cual recae la responsabilidad histórica de encausar la emancipación. Y en cuanto a ello además reivindica la posibilidad del equívoco y no la confianza ciega en fórmulas predeterminadas o teóricamente válidas. “Necesitamos experimentar para no ser engañados, y probar los postulados en la realidad”⁴⁸⁰, afirma Mella.

En torno al lugar de la juventud en el proyecto emancipatorio pensado por Mella, habría que distinguir que si bien Mella asume la sentencia del peruano Manuel González Prada (1844-1918) que enuncia *los viejos a la tumba, los jóvenes a la obra*⁴⁸¹, y que si bien su perspectiva refleja una clara sintonía con la noción del uruguayo José Enrique Rodó (1871-1917) en cuanto a la necesidad de superar los efectos negativos del utilitarismo en el espíritu de lo latinoamericano; Mella lo hace desde una aproximación que demarca una concepción renovadoramente diferente a las de González Prada y de Rodó, no desde el modernismo de fuerte ascendencia ilustrada y reivindicación de lo clásico

⁴⁷⁸ “Nueva ruta a los estudiantes”. *Tren Blindado*. México. Septiembre de 1928. Año I. Núm. I. En *Ibidem.*, p. 240.

⁴⁷⁹ *Ibidem.*

⁴⁸⁰ *Ibidem.*

⁴⁸¹ Es una idea que vertebra “Todo tiempo futuro tiene que ser mejor”. Editorial de *Juventud*. La Habana. Noviembre-diciembre de 1925. Año I, t. I, números II y III., pp. 9-10. En *Ibidem.*, p. 41.

grecolatino, sino desde la inclusión renovadora del ideal humanista latinoamericano con sentido práctico como parte de una matriz dialéctica materialista contextualizada.

En el caso particular de Rodó, Retamar considera que este sería decisivo en la formación de Mella y no tiene dudas en afirmar que el *Ariel* de Rodó⁴⁸² sirvió a este primer marxista orgánico de Cuba –y uno de los primeros del Continente. Como “plataforma de lanzamiento para su meteórica carrera revolucionaria.”⁴⁸³ No obstante, la juventud para Rodó “significa en el alma de los individuos y de las generaciones” así como en el proceso evolutivo de las sociedades, “luz, amor, energía”, “la fecundidad, la fuerza, el dominio del porvenir.”⁴⁸⁴ A diferencia del *Ariel* de Rodó para quien Renan es uno de los puntales teóricos claves donde se articula un sentido de fuerte factura simbólica o mística, Mella lo hace desde el precepto pragmático de la necesaria renovación generacional del fracasado proyecto ilustrado en las repúblicas.

Rodó reivindica lo que considera “la serenidad y la independencia de la cultura intelectual”, a la misma vez que critica lo que denomina “aquella falsa concepción de la igualdad que sugirió los delirios de la Revolución” y alienta a fijar el punto de partida en “la obra del futuro (...) no ciertamente para destruir, sino para educar el espíritu del régimen que encontráis en pie.”⁴⁸⁵ Mella sin embargo no busca el espíritu de la concordia o la conciliación sino el de la ruptura, yendo en un sentido diametralmente opuesto a Rodó al procurar el fin del orden de cosas vigente en lo cual la juventud habría de tener un rol protagónico como actor del proyecto emancipador. Para Rodó el *Ariel* “un libro en perpetuo «devenir», un libro abierto sobre una perspectiva indefinida”⁴⁸⁶, para Mella si bien el rol de la juventud asume la experiencia como ensayo, el rol de la juventud en cuanto a la emancipación se refiere no es “un libro abierto sobre una perspectiva indefinida” sino por el contrario, la dialéctica materialista desde la que Mella hace suyo el precepto *arielista* busca definir con claridad una estrategia especificando roles muy concretos que permitan pasar página definitiva.

⁴⁸² *Ariel* fue publicada en 1900 en Montevideo, en Santo Domingo en 1901 y en la Habana en 1905, además de otras ediciones en Monterrey en 1908, Montevideo en 1910 y 1911, y así sucesivamente. De modo que tal concepción había sido suficientemente difundida en tiempos de Mella.

⁴⁸³ Roberto Fernández Retamar. *Todo Calibán*. ILSA. Bogotá., 2005., p. 50. Véase también Arnoldo Mora Rodríguez. *El arielismo de Rodó a García Monge*. EUNED. Costa Rica. 2007., p. 259.

⁴⁸⁴ José Enrique Rodó. *Ariel. Motivos de Proteo*. Fundación Biblioteca Ayacucho. Caracas, 1993., p. 6.

⁴⁸⁵ *Ibidem.*, p. 27.

⁴⁸⁶ Véase José Enrique Rodó. *Obras Completas*. Aguilar. Madrid., 1967., p. 111.

8.9.3. Del «revolucionario profesional» y los «trabajadores de la revolución»

Otro de los componentes relevantes en la reconceptualización del sujeto emancipador en Mella radica en lo que se refiere a los denominados *revolucionarios profesionales* y los denominados *trabajadores de la revolución*. Tales dos figuras son tratadas por Mella en dos textos diferentes de 1926 y 1928 respectivamente, en cada uno de los cuales aporta matices distintos pero en ambos tributa a perfilar una misma idea que modula su concepción del liderazgo político y del compromiso militante para el desarrollo de un proyecto emancipador. En su texto de 1926, “Por la creación de revolucionarios profesionales”, Mella parte de la premisa de que las profesiones han surgido como respuesta a unas necesidades sociales específicas, y que la revolución toda vez que es también una necesidad social exigiría la competencia profesional dirigida a satisfacer las necesidades que la propia revolución demande. Tal profesión, a criterio de Mella sería no otra que la del «revolucionario profesional», la cual habría existido en otras épocas pero que en su contemporaneidad tendría primordial importancia. En tal sentido argumenta que:

“Aunque ignorada, esta profesión utilísima es una de las que más importantemente llena la gran necesidad del progreso social. Junto al minero, al sabio inventor, al electricista, al pedagogo, al ferroviario se encuentra, sin duda alguna, el revolucionario. Ora es un Graco, ora un Espartaco, ora un Marat, ora un Robespierre, ora un Bolívar, ora un Marx, ora un Lenin, ora un Sun Yat-Sen... Libertador de esclavos, impulsor de la revolución agraria, libertador de la burguesía del yugo feudal o del proletariado del yugo burgués, su tarea, su oficio, su profesión es la misma, aunque en distinto escenario.”⁴⁸⁷

Para Mella la principal característica del revolucionario sería “su comprensión absoluta y su identificación total con la causa que defiende”, al punto que las ideas que abrazan “se convierten en dinamos generadores de una energía social”, y que “si es marxista, por ejemplo, sabe aplicar el marxismo a todos los problemas.”⁴⁸⁸ Tal figura es la que permite a Mella fundamentar su idea del liderazgo revolucionario como pieza determinante para el desarrollo de un proyecto emancipador. En tal sentido Mella discurre por matizaciones diversas, pero hacia sus últimos textos ratifica su idea del sacrificio como valor moral constitutivo de la figura del líder revolucionario, señalando que:

“El revolucionario profesional puede llegar al martirio o a lo que es considerado como tal por los extraños. Aún más: cada minuto de su extraña vida sería un minuto en el infierno para muchos otros. Puede morir en la horca, en el suplicio, revivir los sanguinarismos del circo. Todo lo acepta con la misma naturalidad que el jugador de bolas acepta sus ganancias: es su profesión y nada más.”⁴⁸⁹

⁴⁸⁷ En *Julio Antonio Mella. Escritos... Op. Cit.*, p. 114.

⁴⁸⁸ *Ibidem.*

⁴⁸⁹ *Ibidem.*

Con independencia de la viabilidad o posible fracaso práctico de tal figura, lo relevante a los efectos de nuestro objetivo de estudio es que Mella parece atribuirle a la figura del revolucionario profesional cierta condición de *médium* del interés social. Su acción, como la voz en el disco, afirma, no es suya, sino que es no otra cosa que “reflejo e inspiración del medio social”, y que tal y como “recuerda Bernard Shaw en Santa Juana es «arrastrado» quizá sin saber ni por qué”⁴⁹⁰. Así como el despota es esa especie de *médium* que canaliza el interés del capital, el revolucionario profesional canaliza la contraposición a la despótica del capital.

La trascendencia de tal figura para el proyecto emancipador a decir de Mella es que comprende “como el Zaratustra el sentido de la tierra”, y es “santo de esta tierra, héroe de estos hombres y genio de las pequeñeces del momento” que no aspira al “trascendentalismo” sino que tiene “orgullo de ser puente para que los demás avancen sobre él”⁴⁹¹. Su trascendencia no radica para Mella en la propia persona que como individuo encarna tal figura, sino en el valor de su acto como mediación, al punto que la pérdida física habría de ser asumida no como pérdida en sí sino como sacrificio necesario en el camino de la emancipación:

“Cuando muere, completamente consumido, agotado, como un leño en un incendio, muere satisfecho reconociendo la utilidad de su obra. Se ha quemado violentamente. Pero ha iluminado a muchos y ha calentado un tanto la fría atmósfera social.”⁴⁹²

En la práctica la figura del revolucionario profesional encarna el arquetipo del líder y constituye una especie de *alter ego* de Mella, quien en el momento de su asesinato como últimas palabras alcanzó a decir: “Muero por la revolución”⁴⁹³. La idea del revolucionario profesional tal y como asume Mella en su texto de 1926, invoca el compromiso revolucionario individual de obreros, estudiantes e intelectuales para que cada uno de ellos encarne moralmente los valores de la figura arquetípica del liderazgo trascendente.

En el texto de 1928 titulado “Nuestras enfermedades infantiles”, Mella se refiere a lo que denomina «trabajadores de la revolución», y en relación a ello el peso de su análisis no recae en la figura del líder trascendente sino en el compromiso militante de las mayorías implicadas en la gestación del proyecto emancipador. Tal texto es visiblemente escrito desde una estricta lógica leninista, algo que aunque ya presente en el texto de 1926, en

⁴⁹⁰ *Ibidem.*

⁴⁹¹ *Ibidem.*, pp. 114-115.

⁴⁹² *Ibidem.*, p. 115.

⁴⁹³ Véase “Muero por la revolución”. En Raquel Tibol. *Op. Cit.*, p. 394.

este último de 1928 adquiere una dimensión rectora en cuanto al lugar del partido y sus componentes integradores para con un posible proyecto emancipador.

Si bien en el texto de 1926 la cuestión es tratada desde un matiz dialógico en el que da cabida a otras fuentes referenciales no marxistas refiriéndose al revolucionario profesional en el marco condicional de otras alternativas de compromiso posible: «si es marxista, entonces...»; en el texto de 1928 sin embargo, directamente identifica el deber moral del «trabajador de la revolución» con el «comunismo», así se refiere a los trabajadores de la revolución como aquellos que “han hecho de la lucha por el comunismo su principal profesión”⁴⁹⁴. Incluso llega a afirmar que la cuestión no radica en la contraposición intelectuales *versus* obreros, sino en la condición de ser buenos o malos comunistas⁴⁹⁵.

No queda del todo resuelta sin embargo, entre un texto y otro la diferenciación entre «revolucionario profesional» y «trabajadores de la revolución», sino que por momentos pareciera referirse a figuras distintas y por momentos pareciera referirse a la misma figura. Ambos, eso sí, implican acciones comunes coordinadas en función de un mismo proyecto revolucionario. En ambos textos Mella deja claro que la “creación de revolucionarios profesionales” y el “¡Hacer trabajadores de la revolución!”, sería una tarea estratégica. La idea leninista que está en la base de ambas acciones es la que el propio Mella toma como referencia al esbozar que:

“Decía Lenin tratando esta misma cuestión: «Un comité de estudiantes no es bueno, esto es verdad, pero la conclusión que se debe sacar es que necesitamos un comité de revolucionarios profesionales, no importa si ese obrero o estudiante es capaz de prepararse para ser un revolucionario profesional».”⁴⁹⁶

Y la razón pragmática de base tanto para Lenin como para la circunstancia que enfrentó Mella, sería tal y como Mella mismo define en cuanto a la revolución, “que se necesita una organización y unos elementos capacitados para dirigirla”⁴⁹⁷. Tales elementos capacitados a criterio de Mella son precisamente los que denomina «trabajadores de la revolución»: “elementos que han hecho de la lucha por el comunismo su principal profesión. Pueden ser obreros, estudiantes; pero su trabajo es hacer la revolución.”⁴⁹⁸

⁴⁹⁴ En *Julio Antonio Mella. Escritos... Op. Cit.*, p. 225.

⁴⁹⁵ *Ibidem.*, p. 226.

⁴⁹⁶ *Ibidem.*, p. 225.

⁴⁹⁷ *Ibidem.*

⁴⁹⁸ *Ibidem.*

En tal sentido la perspectiva de Mella queda filtrada tanto por la referencia martiana como por la referencia leninista, y en cuanto al rol del partido en la conducción de un proyecto emancipatorio señala que:

“La labor de crear trabajadores de la revolución hará al partido fuerte y de un solo bloque, irrompible en la lucha de hoy y capaz de realizar mañana su misión desde el poder. Enseñar a los obreros lo que es socialismo como crítica, como organización, como ciencia, y poner al no obrero en contacto con la masa de trabajadores, en la célula, en el comité, en la local, en el campo, en la distribución de propaganda. He aquí el trabajo que hará el partido.”⁴⁹⁹

Lo relevante hasta aquí radica en el intento que realiza Mella por sistematizar un constructo que le permitiera completar argumentalmente su idea del necesario compromiso trascendente de los sujetos susceptibles a implicarse en el cambio revolucionario.

8.10. La emancipación como pragmática revolucionaria

La revolución social comporta para Mella más que un mero ejercicio de disquisición teórica, un objetivo práctico plausible. De modo que la emancipación necesariamente estará mediada para por la pragmática estratégica del acto revolucionario. Según considera en “Nueva ruta a los estudiantes” (1928), serían identificables “tres períodos” en el posible curso hacia un orden humanamente emancipado, que incluyen: “el actual de gestación y de organización de los cuadros, el próximo de insurrección, y el final de construcción socialista”⁵⁰⁰. La revolución social es para Mella un hecho fatal e histórico, determinado no por la voluntad humana sino que recurriendo a la metáfora, se presenta tal y como si fuese el desbordamiento de los ríos, algo inexorable como cuando el cauce se hace insuficiente para el caudal de las aguas.⁵⁰¹ La define como el “impulso de los jinetes que van al choque sangriento con el enemigo”, un impulso que “no puede ser detenido”, un impulso arrollador que arrastra incluso a quienes no estuviesen en sintonía con su curso. Los que no se incorporen, afirma Mella, “serán atomizados por las huestes luchadoras”. Mella tiene fe en la irremediabilidad de tal impulso, y en la consecuente articulación que de él habría de hacer su generación. “El corcel de la batalla espera enjaezado”⁵⁰², afirma y actúa convencido que la Revolución en América Latina sería un acontecimiento absolutamente plausible en la inmediatez de su contemporaneidad.

El carácter de tal revolución sin embargo, no parece estar en Mella estrictamente determinado por la nomenclatura “comunista” propia del movimiento del cual Mella mismo formó parte. En su texto de 1928, “Hacia dónde va Cuba”, Mella parece

⁴⁹⁹ *Ibidem.*

⁵⁰⁰ *Ibidem.* p. 240.

⁵⁰¹ *Ibidem.*, p. 72.

⁵⁰² *Ibidem.*, p. 41.

concebir la revolución no como un algoritmo determinado desde el esquema concebido por Marx o Lenin mismo, sino que ratifica su sentido democrático, liberal y nacionalista, o al menos el sentido que por tales nociones Mella llegó a concebir.

“¿Hacia dónde va Cuba? Sólo hay una constatación posible: camina hacia la condición de colonia formal de Estados Unidos, hacia la destrucción de todos los elementos constitutivos de una nacionalidad propia. (...) Pero hay fuerzas capaces de llevarla por el camino de una necesaria revolución, democrática, liberal y nacionalista, ya latente en los hechos. Si ésta no se da en los dos o tres años próximos Cuba caerá, absolutamente, bajo el yugo del imperialismo hasta la época de las revoluciones proletarias en el continente, otra sea en la llamada parte sajona, ora en la llamada parte latina.”⁵⁰³

De modo que a la altura de 1928 poco menos de un año antes de su asesinato, Mella tiene claro que la llamada revolución proletaria o «época de las revoluciones proletarias», y la «necesaria revolución, democrática, liberal y nacionalista» operan de modo distinto, pero con pretensiones equivalentes en América Latina. El diseño estratégico de Mella se encamina en tal sentido en función de la condición de posibilidad de ambas.

La construcción de un orden emancipado a partir del triunfo revolucionario es para Mella absolutamente plausible, y en tal sentido considera que no hay términos medios:

“O sois de los destructores y edificadores, o seréis de los destruidos y olvidados. Habéis olvidado la sentencia formidable del maestro Hugo: «Un sabio que se ríe de lo posible está en el camino de ser un idiota».”⁵⁰⁴

A decir de Ana Cairo, se trataba de un redimensionamiento de la cualidad anticipatoria, como expresión del nuevo mito de un Prometeo, para “hacer más plenos, libres y felices, a todos los nuevos sujetos de la praxis social”⁵⁰⁵. Dentro de la estrategia revolucionaria Mella incluye múltiples elementos de incidencia práctica, tal y como ratifica en “El hambre y el pan de los maestros” (1928) cuando escribe que “La huelga: he aquí la gran solución al problema inmediato de hoy.”⁵⁰⁶ Y recurre a ella como recurso estratégico de la lucha, contingente para un fin inmediato. “La revolución: he aquí la gran solución al problema final.”⁵⁰⁷

En términos prácticos además Mella procura proveer de herramientas concretas para el cambio revolucionario. Tal es el caso de la fundamentación que realiza en una serie de escritos breves publicados en *El Machete* en 1927 donde se hace evidente su convencimiento sobre la necesidad de instruir o proveer herramientas cognoscitivas para

⁵⁰³ *Ibidem.*, p 212.

⁵⁰⁴ *Ibidem.*, p. 59.

⁵⁰⁵ Véase Ana Cairo. “Julio Antonio o la voluntad de un altivo Prometeo”. En *Mella: 100 años*. Tomo 2. Editorial Oriente. Ediciones La Memoria., pp. 259-280.

⁵⁰⁶ En *Julio Antonio Mella. Escritos... Op. Cit.*, p. 234.

⁵⁰⁷ *Ibidem.*

el cambio revolucionario. En “Cursillo para corresponsales” por ejemplo, alude a indicaciones válidas para el oficio del articulista o del periodista revolucionario, convirtiendo al propio periódico *El Machete* en un soporte impreso para un curso para corresponsales obreros, cuyo objetivo sería “convertir a cada camarada en un corresponsal” con todos los recursos necesarios y “secretos del periodismo, todas las recomendaciones”, y “toda la experiencia de los corresponsales de otros diarios del mundo”. De modo que la “conquista de los corresponsales obreros y campesinos” se convierta en “una sólida viga de hierro en el edificio de la revolución social” por medio del “perfeccionamiento de estos corresponsales, su educación y preparación como periodistas”⁵⁰⁸. Tal cursillo para corresponsales fue publicado en los números 67 a 73 y 76-77 entre junio y agosto de 1927, en los cuales se daban orientaciones metodológicas y recursos para desarrollar el ejercicio periodístico de modo efectivo en una situación revolucionaria, indicando de modo práctico cómo conseguir la brevedad y la concisión, la unidad de la idea central, cómo expresar las ideas, la estructura de los artículos informativos, cómo exponer los hechos “con datos exactos, no con divagaciones”⁵⁰⁹, el lugar del juicio propio relacionando el asunto tratado con los intereses de la política teniendo en cuenta que los hechos “no ocurren aisladamente”. Así como las diferentes escalas informativas y cómo informar sobre ellas por medio de agentes y corresponsales como base del trabajo periodístico desde lo local y lo nacional, procurando la conexión entre ambas de modo efectivo, denunciando “al mismo tiempo que otras cuestiones, las injusticias, fallas y abusos de la estructura política del país, que es el estado capitalista”, a la vez que como parte de la crítica “se propongan cosas mejores”⁵¹⁰.

Lo relevante de tal instrucción radica en que provee a las clases y sectores de poca instrucción y poco acceso a la formación especializada, obreros, campesinos, etc., de una formación que le posibilita convertirse en herramienta para el cambio a través de la prensa revolucionaria. En los últimos dos apartados publicados sobre el tema, Mella trata cuestiones de organización: campañas de reclutamiento, agitación y propaganda, y señala que la propaganda del semanario “debe estar acompañada con la distribución de literatura comunista: libros, folletos y manifiestos especiales”, de modo que cada miembro del partido se convirtiese en “un propagandista diario y eficaz”, no solo

⁵⁰⁸ *Ibidem.*, p. 127. De hecho, he aquí una temprana alusión de lo que podría tener hoy su equivalente en el periodismo alternativo y contrahegemónico desde las llamadas redes sociales.

⁵⁰⁹ *Ibidem.*, p. 129.

⁵¹⁰ *Ibidem.*, p. 131.

comprando el periódico sino distribuyendo folletos y libros” contando para ello con una lista de obras de lectura recomendadas. Mella confiaba en ese intento proselitista, y afirma que: “Los diez mil folletos impresos deben traer muchos miembros a nuestras filas”⁵¹¹.

La revolución por sí misma como acontecimiento político de ruptura evidentemente no supondría para Mella la superación de la dominación política y económica. Se precisaría en su antesala de la articulación de estrategias en las que la educación se configure como un componente fundamental del proceso revolucionario. Si mediante la ley burguesa “el proletariado siente la opresión legal o jurídica del capitalismo”⁵¹²; tal dominio opera no solo a través de las instituciones políticas, jurídicas, financieras o económicas, sino a través de instituciones culturales y educativas. Es por ello que dentro de su estrategia emancipatoria ocupa un lugar determinante el desarrollo de un proyecto de universidad diferenciado de la universidad tradicional. Y en tal sentido argumenta que:

“Las universidades, como otras tantas instituciones del régimen presente, están hechas para sostener y ayudar el dominio de la clase que está en el poder. Creer que los intelectuales, o las instituciones de enseñanza no tienen vinculación con la división sociológica en clases de toda sociedad es una ingenuidad de los miopes políticos. Nunca una clase ha sostenido una institución, ni mucho menos instituciones de educación, si no es para su beneficio. Es en las universidades, en todas las instituciones de enseñanza, donde se forja la cultura de la clase dominante, donde salen sus servidores en el amplio campo de la ciencia que ella monopoliza.”⁵¹³

Las universidades habrían estado funcionando como transpolación a las aulas de los mecanismos de dominación del orden capitalista. Y Mella advierte que el sometimiento institucional educativo a los mecanismos de expansión y penetración del capital juegan un importante rol legitimador de tal dominio, también en América Latina.

“Esa progresiva absorción del capitalismo norteamericano en nuestro suelo –como en todo el territorio continental de nuestro origen– es resultante de la impericia, de la desatención que se presta por nuestros directores a los problemas educativos. No lanzo una afirmación vaga y empírica. Hay ejemplos, hay hechos, Santo Domingo, Puerto Rico, Haití, Panamá, Nicaragua, el propio México, la propia Cuba... Y ahora esa expansión llega hasta el Perú. El imperialismo norteamericano, en forma de capitalistas, de banqueros, de industriales, extiende sus garras tentaculares hacia la tierra del Inca.”⁵¹⁴

Mella considera que resolviendo los problemas educativos desde una óptica emancipatoria nueva se avanzaría en el camino de superar la dominación impuesta por la penetración y extensión del capital. En tal sentido como parte de su práctica militante en 1922 Mella funda la Federación Estudiantil Universitaria (FEU), y encabeza un

⁵¹¹ *Ibidem.*, p. 134.

⁵¹² *Ibidem.*

⁵¹³ Julio Antonio Mella. “El concepto socialista de la reforma universitaria”. *Tren Blindado*. México, D.F. Septiembre de 1928. Año 1. Núm. 1. En *Ibidem.*, pp. 240-241.

⁵¹⁴ De la entrevista realizada por Arturo A. Roselló, y publicada en *Carteles*, el 23 de noviembre de 1924, vol. III., Número 30., pp. 10 y 30. En *Ibidem.*, p. 63.

movimiento estudiantil de gran impacto en la movilización social. Tal y como se evidencia, en las notas de Lezama Lima situadas al inicio a este capítulo, tal incidencia movilizativa formó parte en Mella de su estrategia para la transformación social fundamentalmente en lo nacional, pero a la vez pretendía articularse con otros movimientos con aspiraciones similares en América Latina y Europa. La Reforma Universitaria iniciada en Córdoba tuvo en Cuba su continuidad en el movimiento encabezado por Mella, que además de la autonomía estudiantil, la depuración del profesorado, la inclusión de nuevos contenidos formativos y la diversificación de actividades extracurriculares⁵¹⁵, incluyó la puesta en práctica de una nueva concepción de la extensión universitaria.

“La realidad de nuestra situación comprende una lucha entre dos tendencias: la nuestra, creadora, activa, ansiosa de fórmulas nuevas, reclamando procedimientos modernos, atención a las doctrinas y a las ideas contemporáneas, y la de un profesorado caduco, integrado por viejos fósiles, conmovedoramente ineptos, incapaces de quebrantar la venerable rutina.”⁵¹⁶

En “El concepto socialista de la reforma universitaria” publicado en México en 1928, Mella perfila la articulación de tal reforma no como iniciativa aislada sino integrada como parte de una estrategia revolucionaria dirigida al enfrentamiento del capital. Y considera que la reforma universitaria “debe acometerse con el mismo concepto general de todas las reformas dentro de la organización económica y política”. Es por tanto una noción fundamental dentro de su perspectiva emancipatoria. Para reformar la sociedad, también se ha de reformar la universidad misma. Así puntualiza que:

“No hay ningún socialista honesto que suponga factible reformar toda esta vieja sociedad paulatinamente hasta sacar de ella una nueva y flamante como en las viejas utopías. La condición primera para reformar un régimen —lo ha demostrado siempre la historia— es la toma del poder por la clase portadora de esa reforma. Actualmente, la clase portadora de las reformas sociales es la clase proletaria. Todo debe ir convergente a esta finalidad. Pero el hecho de que la solución definitiva sea, en esto, como en otras mil cosas, la revolución social proletaria, no indica que se deba ser ajeno a las reformas en el sentido revolucionario de las palabras, ya que no son antagónicos estos conceptos.”⁵¹⁷

Mella apuesta por una nueva concepción de la universidad como herramienta revolucionaria en contraposición al orden de cosas establecido, “una universidad más vinculada a las necesidades de los oprimidos”, procurando superar el principio tradicional del “magister dixit” y el individualismo “de las universidades republicanas

⁵¹⁵ “Nuestro objetivo lo simplificaré en esta forma: pedimos participación en el gobierno universitario, a fin de fiscalizar toda reforma en los planes de estudio —base de las inmoralidades actuales—; depuración del profesorado, a fin de que sea apto moralmente y capaz para los empeños pedagógicos, y, por último, lo más fundamental, la autonomía universitaria. Sin ella todo esfuerzo de reforma y perfeccionamiento será inútil.” De la entrevista realizada por Arturo A. Roselló, y publicada en *Carteles*, el 23 de noviembre de 1924, vol. III., Número 30., pp. 10 y 30. En *Ibidem.*, p. 61.

⁵¹⁶ En *Ibidem.*, pp. 61-62.

⁵¹⁷ *Tren Blindado*. México. Septiembre de 1928. Año I. Núm. I. En *Ibidem.*, p. 241.

de la América Latina o Estados Unidos”⁵¹⁸. La perspectiva que maneja sobre la universidad como entidad coadyuvante y estratégica para la emancipación posible procura superar tales principios tradicionales propios de las universidades, y directamente declara:

“Queremos una universidad nueva que haga en el campo de la cultura lo que en el de la producción harán las fábricas del mañana sin accionistas parásitos ni capitalistas explotadores.”⁵¹⁹

Mella es consciente de que es una tarea cuyo objetivo no se conseguirá inmediatamente, pero advierte que la propia reforma universitaria es ya un paso importante con doble significación en el camino de la emancipación posible. Y en tal sentido afirma que:

“Pero en la simple lucha por la obtención de ese ideal de la universidad del porvenir vamos a obtener un doble triunfo; agitar conciencias jóvenes ganando reductos en el frente educacional contra los enemigos del pueblo trabajador, y, probar, ante todos los revolucionarios sinceros, que la emancipación definitiva de la cultura y de sus instituciones no podrá hacerse sino conjuntamente con la emancipación de los esclavos de la producción moderna que son, también, los títeres inconscientes del teatro cómico de los regímenes políticos modernos.”⁵²⁰

Como parte de la Reforma Universitaria y del proyecto emancipador en el cual la vinculación entre clase obrera y estudiantado resulta fundamental, Mella impulsó iniciativas de formación para los sectores obreros como lo fue la Universidad Popular José Martí. De hecho, en el editorial de *Juventud* de noviembre de 1924 declaraba que “No hay ideal más alto que la emancipación de los proletarios por la cultura y por la acción revolucionaria.”⁵²¹

Ahora bien, con tal fin aquí Mella piensa en un instrumento práctico para hacer de la instrucción un mecanismo emancipatorio, Su idea de la emancipación tiene entonces un componente explícitamente programático. Así, la universidad popular como espacio de formación de nuevo tipo tendría a criterio del propio Mella un peso fundamental en la instrucción cultural y política de los sectores populares en función de lo que expresamente se presentaba como un proyecto de emancipación social en sintonía con la causa del proletariado desde el ámbito de la cultura. La gestión y articulación de tal proyecto no quedaría ni pretendía quedar restringida al ámbito teórico, sino que estaría dirigida precisamente a impactar cultural y políticamente en la transformación social de un orden marcado por las dinámicas del capital. Y si bien su proyección se dirigía a tener un impacto práctico, no quedaría restringida a un mero sentido utilitario, sino que

⁵¹⁸ *Ibidem.*

⁵¹⁹ *Ibidem.*

⁵²⁰ *Ib.*, pp. 241-242.

⁵²¹ Editorial de *Juventud*. En noviembre de 1924. Véase *Ibidem.*, p. 60.

tras su pragmática habría una proyección filosófico-educativa bien definida tal y como el propio Mella apunta:

“Nosotros llevamos hasta las clases populares, hasta los obreros gremiales, un saber complejo y dúctil, generalizado, consciente. Comprende desde los altos cursos, de naturaleza superior, hasta lo más elemental que es el propio alfabeto. Hacemos por lo tanto, un ensayo práctico de nuestra teoría constructiva. Nos mueve un plan.”⁵²²

La Universidad Popular José Martí es una de las vías por las que apuesta Mella en su conjunción teórico-práctica para hacer de la educación una herramienta emancipadora. Su mismo nombre evidencia la clara intención de articular su estrategia emancipatoria con el ideal humanista revolucionario decimonónico latinoamericano. Mella está convencido de que la reformulación de la práctica educativa y su concepción es una herramienta imprescindible para el cometido emancipatorio, y así afirma que,

“Libertemos al pueblo, ésa es la misión de la actual generación; es esclavo porque es ignorante de sus derechos, enseñémosle, vaciemos todos nuestros conocimientos sobre él, no dejemos que la educación clerical y la nacional le inyecten el veneno de la insinceridad y de la corrupción.”⁵²³

El objetivo de la misma está encaminado a “revolucionar la conciencia de los hombres”, para “formar una nueva sociedad, libre de los parásitos y de los malhechores que cuenta la actual”⁵²⁴. Propulsa así una institución alternativa en la que se provee de estudios a los sectores obreros⁵²⁵. La articulación de obreros y estudiantes en un proyecto común traspasa con toda intensidad los marcos meramente teóricos y se dirige a tener una incidencia práctica para con la pretendida emancipación social.

“La Universidad Popular José Martí, como cualquier otro centro docente similar, no es el arma definitiva y única con que el pueblo cuenta para su emancipación. Estamos muy lejos de realizar tal afirmación, pero creemos que cada organismo nuevo que se dedique a laborar por la emancipación de los hombres ha de ser muy útil. Así las universidades populares. Ellas destruyen una parte de las tiranías de la actual sociedad: el monopolio de la cultura.”⁵²⁶

La apuesta que hace Mella por la Reforma Universitaria y por la Universidad Popular se articuló entonces como parte de una pragmática revolucionaria encaminada a superar el orden determinado por la dominación capitalista y sus efectos a nivel nacional y continental.

El monopolio de la cultura en manos de la institucionalidad educativa burguesa, fuese privada o pública al servicio del capital, habría de ser reemplazada por una

⁵²² De la entrevista realizada por Arturo A. Roselló referenciada. En *Ibidem.*, p. 64.

⁵²³ En *Ibidem.*, p. 41.

⁵²⁴ En *Ibidem.*, p. 49.

⁵²⁵ La Universidad Popular José Martí, según Flabio Globart sería “uno de los medios más importantes con que mantener y cultivar sus vínculos con los trabajadores”, la cual incorporaría “a más de 500 obreros y su profesorado está integrado por estudiantes y jóvenes recién graduados, que brindan sus clases gratuitamente (...) Las clases abarcan materias desde gramática y literatura hasta medicina social y origen de las religiones”. En *Mella. Documentos y artículos*. Editorial de Ciencias Sociales. La Habana. 1975., p. 22.

⁵²⁶ Editorial de *Juventud*. En noviembre de 1924. En *Julio Antonio Mella. Escritos... Op. Cit.* p. 60.

institucionalidad educativa de nuevo tipo, cuyo fin sería no solo tributar conocimientos propiamente académicos sino herramientas para la transformación social, la superación de la ignorancia y por ende, a la emancipación humana posible. El impacto de tal nueva institucionalidad educativa como parte de la Reforma Universitaria desde la perspectiva de Mella, trasciende lo meramente local, y afirma que “La trascendencia de ese movimiento, es, como se demuestra, infinita.”⁵²⁷

La trascendencia de ese movimiento de Reforma Universitaria estaría para Mella en que desde Bolívar hasta entonces la unión latinoamericana había sido una idea utópica, marcada “por la desconexión ideológica, espiritual” de lo que llama “nuestra raza”, o sea de los propios pueblos latinoamericanos. Por medio de la Universidad Popular como proyecto continental podría armonizar “una aspiración común de ideas, de progreso, de ideales”, de modo que “las repúblicas latinas de nuestro continente responderán a una actitud compuesta y defensiva”⁵²⁸. Mella considera que la política imperialista absorbente de EE.UU., “fertilizó en nuestro suelo por la ignorancia y por la desorientación de los espíritus”, y ante ello contrapone la «revolución universitaria» que “despertará las almas. Y de la conmoción que a ese despertar sucede, surgirá, fúlgido como un sol, el porvenir de nuestra América.”⁵²⁹

Así también fundó en 1925 el *Partido Comunista en Cuba*⁵³⁰; el mismo que poco después le sancionó apartándole entre otras cosas porque la perspectiva renovadora de Mella sobre la cultura y sobre lo nacional no respondía al canon catequesisista prefijado por la ortodoxia militante. Desde su exilio en México además, continuó Mella su crítica con una intensa labor escrita y militante como parte de *La Internacional Comunista*, de *La Liga Antimperialista* y del *Partido Comunista de México*, entre otras varias organizaciones en las que militó y en las que tuvo incidencia. Le faltó tiempo para completar el desarrollo de su concepción, de su práctica y en lo fundamental de su vida. La contundencia de su crítica y de su propuesta emancipatoria latinoamericanista y fundamentalmente antimperialista, contravendría a tal punto el orden existente y a tal nivel apelaría y calaría activamente para la construcción de un nuevo orden alternativo al realmente existente, que tuvo el alto costo de su silenciamiento criminal. *Muero por*

⁵²⁷ *Ibidem.*, p. 64.

⁵²⁸ *Ibidem.*

⁵²⁹ *Ibidem.*

⁵³⁰ En la fundación de aquel primer partido confluyó Carlos Baliño, veterano que había fundado con Martí en 1892 el Partido Revolucionario Cubano, y que articula este nexo de profunda proyección emancipadora desde la tradición decimonónica latinoamericana.

la Revolución, fueron sus últimas palabras al momento del asesinato. Poco después, la crónica militante del 19 de enero de 1929 en el número 148 de *El Machete*, reflejó el momento fúnebre del día 12 en México, D.F.:

“En el panteón, las banderas rojas daban aletazos de protesta junto a la fosa recién abierta. La caja conteniendo el sacrificado cuerpo de Mella esperaba sobre un montón de tierra fresca el momento de ser cubierta por ésta. Alguien abrió la tapa para contemplar por última vez el rostro del agitador muerto, intensamente pálido, todavía con un gesto de altivez indómita.”⁵³¹

Quedó trunca así una meteórica militancia política que como hasta aquí nos hemos encargado de analizar y sistematizar, articuló una breve pero prolífera obra escrita cuyo *leit motiv* fue siempre el de hallar respuestas y soluciones prácticas, a la vez que articular un pensamiento crítico renovador en cuanto a la problemática de la emancipación humana en América Latina.

⁵³¹ En *El Machete* 1929, N°148., p. 400. Los trabajos publicados en *El Machete* con motivo del asesinato, funeral y reacción ante la muerte de Mella, pueden consultarse en Raquel Tibol. *Op. Cit.*, pp. 387-424.

Capítulo IX

JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI. EMANCIPACIÓN E INDIGENISMO SOCIALISTA

«La propuesta integral de su obra, en sus aciertos y en sus contradicciones, en sus intuiciones y aperturas hacia el futuro, es un aporte a la construcción de un Perú nuevo, consciente de sus raíces profundas.»

Antonio Melis. Prólogo a
Mariátegui Total. 1994.

«Otra vez repito que no soy un crítico imparcial y objetivo. Mis juicios se nutren de mis ideales, de mis sentimientos, de mis pasiones. Tengo una declarada y enérgica ambición: la de concurrir a la creación del socialismo peruano. Estoy lo más lejos posible de la técnica profesoral y del espíritu universitario.»

José Carlos Mariátegui. Advertencia a
7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana. 1928.

9.1. José Carlos Mariátegui, itinerario y semántica referencial integradora

José Carlos Mariátegui (Moquegua, 1894— Lima, 1930) es sin lugar a dudas el más connotado de todos los marxistas latinoamericanos de su tiempo. En su prolífera obra aparecen tratadas con rigor importantes problemáticas tanto teóricas como prácticas, cuya particularización y contextualización implicaron por regla general una significativa reformulación de sus referentes previos. A lo largo de la formación y desarrollo intelectual de Mariátegui confluyen múltiples y muy diversas fuentes, las primeras de ellas marcadas por su formación inicial en el Perú, las cuales se conjugarían después, y de un modo determinante, con su experiencia europea de mediados de la década de 1920. De aquellos años en Europa el propio Mariátegui, tal y como resalta Antonio Melis, reconocería que *llega al conocimiento más profundo de América*.¹

Dentro de las múltiples fuentes que maneja Mariátegui se dan cita, entre muchas otras, obras que van desde Sorel hasta Freud pasando por Bergson, Nietzsche o Benedetto Croce, así como desde el marxismo resultan constatables las improntas de Labriola, Lenin, Kaustky, Trotsky, Bujarin o del propio Marx. Tal amplitud y el lugar que unos y otros referentes tienen en los trabajos de Mariátegui en buena medida condicionarían la controversia en torno al marxismo o no del peruano², aun cuando el propio Mariátegui

¹ AA.VV. *José Carlos Mariátegui y Europa. El otro aspecto del descubrimiento*. Encuentro Internacional, Université de Pau et des pays de l'Adour, 1992. Empresa Editora Amauta. Lima Perú, 1993., p. 87.

² Véase el análisis de Robert Paris relativo a “Una revisión del marxismo” en Mariátegui. En *La formación ideológica de José Carlos Mariátegui*. Ediciones Pasado y Presente. México, D.F. 1981., pp. 121-153.

explícitamente se declarase «marxista convicto y confeso», y asumiese el método dialéctico materialista y su defensa como lo que pudiera ser considerado una especie de “rescate del humanismo contenido en el pensamiento de Marx”³.

Han sido nítidamente documentadas tres etapas en la vida creativa de José Carlos Mariátegui. Una primera que el propio Mariátegui denominó “Edad de piedra” caracterizada por su búsqueda y formación inicial hasta el año 1919, en la cual dentro de sus referentes iniciales resaltan autores como González Prada o Cesar Vallejo⁴. Durante este período Mariátegui canalizó desde Lima la salida a sus ideas en diarios como *La Prensa*, *El tiempo* y *La Razón*, cuyo interés y contenido escrito versaría en lo fundamental sobre cuestiones varias propias de la crítica política y la crítica literaria. Son precisamente los trabajos de esta época los que llevarían a Antonio Melis a decir que esta dimensión “echa una luz importante sobre la formación de su escritura” y que Mariátegui habría sido “sobre todo, un gran periodista, uno de los más grandes de la historia latinoamericana”⁵. De hecho, se ha documentado que su columna “Voces” alcanzó visibilidad y notoriedad en el mundo intelectual y político de su época, pues por entonces ya “se conocía a José Carlos Mariátegui como un cronista de estilo ágil y sugerente, cuando empezó a incursionar en la creación literaria”⁶. Ya en aquellos trabajos se advierte un desarrollo estilístico que articula la investigación rigurosa con la referencia directa a su propio contexto histórico, y sobre lo cual Alberto Tauro concluye que se advierte “unidad tanto en lo formal como en lo temático”⁷. Además de que la crónica en Mariátegui en esta etapa puede ser considerada como “como la experiencia que abre paso a los ensayos de José Carlos Mariátegui, pues, al ser concebida y trazada aquella con ese rigor, promueve los planteamientos orientadores que en éstos emergen y desvela su preocupación por las señales que preceden al futuro en ciernes.”⁸

Como segundo período de su formación y desarrollo intelectual y político se halla la estadía que Mariátegui realizó en Europa (1919-1923), gracias a una beca del entonces gobierno peruano del presidente Leguía. Sobre tal estancia se ha llegado a afirmar que

³ Véase Guadarrama González, Pablo. *Pensamiento Filosófico Latinoamericano: humanismo vs alienación*. Tomos I, II y III. Fundación Editorial El Perro y la Rana. Caracas. 2008., p. 247.

⁴ Véase Eugenio Chang-Rodríguez. “Vallejo y Mariátegui: convergencias y divergencias”. En *Cuadernos Hispanoamericanos. Homenaje a César Vallejo*, vol.1, núm. 454-55 (abril-mayo) 1988. Instituto de Cooperación Iberoamericana. Madrid., pp. 13-25.

⁵ Antonio Melis. “José Carlos Mariátegui hacia el siglo XXI”. Prólogo a *Mariátegui Total. Op. Cit.*, Tomo I., p. XII.

⁶ Alberto Tauro. “Estudios preliminar” a *Mariátegui Total*. Tomo II. *Op. Cit.*, p. 2144.

⁷ *Ibidem.*, p. 2155.

⁸ *Ibidem.*

habría sido una especie de deportación encubierta con el fin de alejar a Mariátegui del ámbito periodístico e intelectual del Perú de entonces. A criterio de Aníbal Quijano a través de un emisario relacionado con Mariátegui, el gobierno de Leguía ofrece a Mariátegui y a Falcón, otro intelectual *incómodo* para el gobierno, “optar entre la cárcel o un viaje a Europa en calidad de agentes de propaganda del gobierno peruano. Era en realidad, un poco disimulado destierro. Ambos optaron por el viaje a Europa”⁹ Durante este periodo Mariátegui realizó un periplo que le vinculó con organizaciones intelectuales y militantes de aquel contexto. En Francia por ejemplo conoció a Henri Barbuse e incorporó como referentes los trabajos de Romain Rolland y Georges Sorel. En Italia resultó muy relevante su contacto con autores como Benedetto Croce, Giovanni Gentile, Gobetti, Giovanni Papini, o Prezzolini, y donde también se implicó en las dinámicas generadas en torno al Congreso de Livorno de 1921 estuvo presente y donde directamente presencié la fundación del Partido Comunista Italiano que poco más tarde en 1925 sería ilegalizado por Mussolini. Al evento de Livorno Mariátegui asistió en condición de periodista, y a decir de Elizabeth Garrels, allí se “entrevista con personalidades como Turati, Gobetti, D’Annunzio, Marinetti, Gramsci y Sorel.” Y entabla además “ocasional amistad con Benedetto Croce.”¹⁰

Mariátegui no solo vivió la efervescente atmósfera de la Italia de postguerra prefascista en la que se implicó como testigo del movimiento obrero, las ocupaciones de fábricas, etc., sino que además directamente accedió a buena parte de la literatura más revolucionaria de aquel contexto y que después integraría como fuente referencial de sus análisis posteriores. Italia sería de hecho, tal y como también afirma Quijano “una estación decisiva en la formación de Mariátegui, intelectual, política y emocionalmente, llegando a ser un permanente punto de referencia de su visión de los problemas.”¹¹ Durante su último año en Europa, después de Italia Mariátegui viajó nuevamente a Francia, donde asistió a las Conferencias Internacionales de Génova y Cannes respectivamente. Su periplo continuó además por Alemania, donde incluso en las

⁹ Véase Prólogo de Aníbal Quijano a *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Fundación Biblioteca Ayacucho. Caracas. 2007., p. XXIX. Cesar Falcón Gárfias (1892-1970), se inscribiría en el panorama periodístico peruano con una reconocida proyección crítica socialista que al igual que Mariátegui resultaría incómoda a la dictadura de Leguía en el Perú.

¹⁰ Véase cronología de Elizabeth Garrels en *Ibidem.*, p. 326. Sobre el referido encuentro entre Mariátegui y Gramsci, afirmado por la viuda del peruano, Quijano comenta que “En todo caso, es probable que Mariátegui haya visto a Gramsci en Livorno, con ocasión del Congreso del Partido Socialista de Italia, y probablemente lo leyera en *L’Ordine Nuovo*, que se publicaba ya cuando Mariátegui residía en Italia.” Véase Nota 49 en *Ibidem.*, p. XLIII.

¹¹ *Ibidem.*, p. XLIV.

cercanías de Berlín llegó a entrevistar a Máximo Gorki que convalecía en el sanatorio de Saarow Ost. Además de ello Mariátegui también viajó por Austria, Hungría, Checoslovaquia y Bélgica antes de regresar a Perú en marzo de 1923.

Tal periplo europeo sería determinante en la formación y producción escrita de Mariátegui, constatable en múltiples de sus trabajos en relación a la biología del fascismo, el fracaso del socialismo en Francia, hechos e ideas de la revolución rusa, el socialismo en España, la actualidad política alemana de su tiempo, y múltiples otros puntos recogidos en *Cartas desde Italia* (fechadas entre 1920 y 1921), *Historia de la Crisis Mundial* (Conferencias impartidas entre 1923 y 1924), *La escena contemporánea* (1925), *Figuras y aspectos de la vida mundial* (1923-1925, 1926-1928, 1929-1930), etc. De hecho, el propio Mariátegui se refirió a tal impacto al escribir sobre Waldo Frank:

“Como él, yo no me sentí americano sino en Europa. Por los caminos de Europa, encontré el país de América que yo había dejado y en el que había vivido casi extraño y ausente. Europa me reveló hasta qué punto pertenecía yo a un mundo primitivo y caótico; y al mismo tiempo me impuso, me esclareció el deber de una tarea americana. Pero de esto, algún tiempo después de mi regreso, yo tenía una conciencia clara, una noción nítida. Sabía que Europa me había restituido, cuando parecía haberme conquistado enteramente, al Perú y a América; mas no me había detenido a analizar el proceso de esta reintegración. Fue al leer en agosto de 1926, en Europa, las bellas páginas en que Waldo Frank explicaba la función de su experiencia europea en su descubrimiento del Nuevo Mundo, que medité en mi propio caso.”¹²

A su regreso a Perú Mariátegui despliega la que es considerada su etapa de “Madurez creadora” (1923-1930), donde produce textos de connotada solidez argumental y de renovada perspectiva crítica, en los que integra de modo creativo su experiencia previa y un agudo sentido crítico de lo propio peruano. Desde que llega al Perú se implica en el movimiento de la reforma universitaria, y despliega una intensa labor editorial, dirige *Claridad* y colabora con publicaciones como *Varietades* y *Mundial*, funda la Editorial Minerva y funda además en 1926 la revista *Amauta*. A partir de 1928 continúa con una intensa labor de organización política y de revisión y crítica, rompe con el APRA y funda el *Partido Socialista del Perú* en línea con la Tercera Internacional, funda la *Confederación General de Trabajadores del Perú* y el periódico *Labor* como órgano del movimiento sindical peruano. Y ya en el último año de su vida “*vuelve inesperadamente a la creación literaria*”¹³, escribiendo por entregas para el semanario *Mundial*, textos de un original y consolidado sentido estético que serían recogidos

¹² José Carlos Mariátegui. *Obras Completas*. Tomo 3. *El Alma Matinal y otras estaciones del hombre de hoy*. Empresa Editorial Amauta. Lima. 1970., p. 162.

¹³ Véase Antonio Melis. “José Carlos Mariátegui hacia el siglo XXI”. Prólogo a *Mariátegui Total*, tomo I Edición Conmemorativa del Centenario de José Carlos Mariátegui Editora Amauta, Lima, 1994, p. XXX.

después en *La novela y la vida*. En este último tiempo completa además *En defensa del marxismo*, una obra determinante para el análisis de su heterodoxia marxista crítica.

Sobre todo en esta última etapa resulta válida la afirmación de Quijano en cuanto a que “la labor de Mariátegui es marcada, ante todo, por el desarrollo y maduración de su pensamiento político y sus trabajos de organización sindical y política del proletariado peruano”¹⁴. Y también concerniente a este último período de máxima madurez teórica, Rigoberto Pupo apunta que “la búsqueda del ser esencial peruano” devino en el motivo central del “quehacer científico e ideopolítico y americano” en Mariátegui. O dicho de otra manera: el “momento marxista creador, que concibe la necesidad de peruanizar al Perú —y también latinoamericanizar nuestra América— como única alternativa de realización humana y social de nuestros pueblos”¹⁵. Una peruanización y una latinoamericanización que integra y lee desde lo propio y lo autóctono la experiencia que desde otros contextos había sido considerada como universal¹⁶.

9.2. Por la emancipación de la América Latina

9.2.1. Identidad y condición americana

La pregunta por la existencia o no de una identidad latinoamericana y su lugar como parte de un posible proyecto emancipador para América Latina, ocuparía un lugar articulador importante en el pensamiento de Mariátegui, quien advierte la existencia de constatables diferencias entre las diversas culturas y regiones de América Latina. Muy a pesar de esto último, Mariátegui también considera que en términos generales en el conjunto de tales regiones y culturas existiría un sentido identitario compartido de lo que pudiera ser asumido como lo propiamente latinoamericano.

En tal sentido pudiera decirse que Mariátegui reconoce la sustantividad de un sujeto histórico latinoamericano complejo y diverso, cuyo sentido simbólico compartido radicaría precisamente en la idea de América Latina como metarelato histórico-cultural:

“De una comarca de la América española a otra comarca varían las cosas, varía el paisaje; pero casi no varía el hombre. Y el sujeto de la historia es, ante todo, el hombre. La economía, la política, la religión, son formas de la realidad humana. Su historia es, en su esencia, la historia del hombre.”¹⁷

¹⁴ Véase Aníbal Quijano *Op. Cit.*, p. XLVII.

¹⁵ Rigoberto Pupo Pupo. *Autoctonía y creación americana en José Carlos Mariátegui*. Editorial de Ciencias Sociales. La Habana. 2009., pp. 5-6.

¹⁶ *Ibidem*

¹⁷ José Carlos Mariátegui. *Obras Completas*. Tomo 12. *Temas de Nuestra América*. Empresa Editorial Amauta. Lima. 1975., p. 16.

Si bien es cierto que la conquista española impactó de modo desestructurador y en muchos casos aniquiló buena parte de las culturas y formas o agrupaciones autóctonas, al mismo tiempo implicaría, tal y como afirma Mariátegui, “la unificación de la fisionomía étnica, política y moral de la América Hispana”, al punto de que los métodos de colonización hispana empleados y extendidos por toda América Latina habrían implicado cierta “uniformidad”, resultante de aquel patrón colonizador. Así, señala Mariátegui que:

“Los conquistadores impusieron a las poblaciones indígenas su religión y su feudalidad. La sangre española se mezcló con la sangre india. Se crearon, así, núcleos de población criolla, gérmenes de futuras nacionalidades. Luego, idénticas ideas y emociones agitaron a las colonias contra España. El proceso de formación de los pueblos indo-españoles tuvo, en suma, una trayectoria uniforme.”¹⁸

La propia evolución histórica de América Latina y su relación con el colonialismo y las herencias de la feudalidad llegadas hasta las repúblicas ya independientes, incidiría en la configuración de un sentido pragmático de la emancipación no como contingencia meramente local o restrictiva a lo nacional, sino como necesidad de alcance continental. El componente que articula tal necesaria unidad no sería precisamente el factor étnico de los pueblos autóctonos, sino el componente criollo imbricado en la configuración del sentido de nación en las diferentes repúblicas latinoamericanas. Así puntualiza que:

“La generación libertadora sintió intensamente la unidad sudamericana. Opuso a España un frente único continental. Sus caudillos obedecieron no un ideal nacionalista, sino un ideal americanista. Esta actitud correspondía a una necesidad histórica. Además, no podía haber nacionalismo donde no había aún nacionalidades. La revolución no era un movimiento de las poblaciones indígenas. Era un movimiento de las poblaciones criollas, en las cuales los reflejos de la Revolución Francesa habían generado un humor revolucionario.”¹⁹

Ahora bien, aun cuando Mariátegui reconoce tal *uniformidad*, también considera que el mestizaje aparejado a la extensión colonial en América Latina, habría calado diversificadamente en la configuración de la complejidad identitaria de lo nacional. Así por ejemplo se refiere al caso peruano y su contraste con el caso argentino:

“El criollo no está netamente definido. Hasta ahora la palabra "criollo" no es casi más que un término que nos sirve para designar genéricamente una pluralidad, muy matizada, de mestizos. Nuestro criollo carece del carácter que encontramos, por ejemplo, en el criollo argentino. El argentino es identificable fácilmente en cualquier parte del mundo: el peruano, no. Esta confrontación, es precisamente la que nos evidencia que existe ya una nacionalidad argentina, mientras no existe todavía, con peculiares rasgos, una nacionalidad peruana. El criollo presenta aquí una serie de variedades. El costeño se diferencia fuertemente del serrano. En tanto que en la sierra la influencia telúrica indigeniza al mestizo, casi hasta su absorción por el espíritu indígena, en la costa el predominio colonial mantiene el espíritu heredado de España.”²⁰

¹⁸ *Ibidem.*, p. 13.

¹⁹ *Ibidem.*

²⁰ José Carlos Mariátegui. *Obras Completas*. Tomo 2. 7 *Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*. Empresa Editorial Amauta. Lima. 1984., p. 330.

La constatación de tal diversidad y diferenciación entre unas naciones y otras, y el sentido de sus respectivas identidades en formación, específicamente en cuanto a la propia figura del criollo, iría aparejada a la idea de una «América española» que “se presenta prácticamente fraccionada, escindida, balcanizada”²¹, pero en la cual la emancipación como necesidad histórica implicaría la necesaria unidad en base a sus elementos identitarios comunes, tanto autóctonos como en el sentido nacional criollo, integrándose en ellos las comunes aspiraciones emancipatorias en términos políticos y económicos de unos y otros, lo cual no deja de ser complejo. A criterio de Mariátegui tal unidad no es una utopía ni una abstracción, pues aún cuando en efecto se dan particularidades contextuales distintas, remarca en este caso algunos de aquellos elementos que considera comunes y afirma que:

“Los hombres que hacen la historia hispano-americana no son diversos. Entre el criollo del Perú y el criollo argentino no existe diferencia sensible. El argentino es más optimista, más afirmativo que el peruano, pero uno y otro son irreligiosos y sensuales. Hay, entre uno y otro, diferencias de matiz más que de color.”²²

He aquí entonces uno de los argumentos que pudiera parecer contradictorio en Mariátegui, una especie de ambivalencia en la que reconoce la constatable diferenciación y diversidad étnica y cultural en América Latina, a la misma vez que identifica fundamentalmente en la figura del criollo²³, también diversa, un sentido identitario compartido de lo latinoamericano. Ello pudiera ser considerado como una contradicción aparente que el propio Mariátegui procura resolver teóricamente en su momento, y que más tarde en relación a la identidad cultural en América Latina sistematizarían otros autores, incluyendo la diferenciación de la llamada *identidad en la diferencia* como contraposición a una identidad de la mismidad²⁴.

Mariátegui reconoce el valor del componente autóctono indígena y, tal y como más adelante presentaremos en detalle, lo optimiza con un sentido emancipatorio

²¹ José Carlos Mariátegui. *Obras Completas*. Empresa Editorial Amauta. Lima. Tomo 12. *Op. Cit.*, p. 16.

²² *Ibidem*.

²³ Vale precisar no obstante, que no puede considerarse a Mariátegui un militante del criollismo latinoamericanista. Su apuesta es remarcablemente distinta de lo que por ejemplo critica por criollismo Leopoldo Zea en su obra *En torno a una filosofía americana*. El Colegio de México. 1945., p. 46. El criollo para Zea es un inadaptado que busca reproducir en América los modelos intelectuales y políticos de Europa, en desprecio de lo autóctono y en pleitesía y sentimiento de inferioridad con lo europeo. Mariátegui por el contrario apuesta por integrar conscientemente ambos registros.

²⁴ Resulta por ejemplo una perspectiva de relevante consideración en Leopoldo Zea y Arturo Andrés Roig. Véase en tal sentido algunas de las particularidades del desarrollo de la “filosofía latinoamericana”, y en especial el rol del intelectual en la relación entre identidad y crisis tal y como lo trata Alejandro Serrano Caldera en “La filosofía latinoamericana como perspectiva”, capítulo I de *Obras, Volumen III. América Latina ante la razón filosófica. Escritos sobre el pensamiento, la política y la cultura nicaragüense*. Hispaner-CNU. Managua. 2011., pp. 3-46. Véase también Miguel Rojas Gómez. *Iberoamérica y América Latina. Identidades y proyectos de integración*. Ediciones la Luz. Holguín. 2011., p. 11.

latinoamericanista, pero puntualizando que sería absurdo hablar de la existencia de una cultura propia, genuinamente americana en germinación o en elaboración, al menos en el momento en el que lo escribe. Lo único evidente a su modo de ver en tal sentido, sería la existencia de una literatura vigorosa como reflejo de “la mentalidad y el humor hispano-americanos” extendido en múltiples naciones de América Latina. Así expresiones literarias en los ámbitos de la poesía, la novela, la crítica, la sociología, la historia, la filosofía, etc., no vincularían todavía a los pueblos; pero darían cuenta y vincularían, “aunque no sea sino parcial y débilmente, a las categorías intelectuales”²⁵, muchas de las cuales harían posible pensar e hilvanar una aspiración emancipatoria compartida y equivalente tanto en términos de abstracción del ideal republicano, como en el sentido pragmático posible de su práctica política y económica.

Mariátegui advierte que la literatura habría sido una de las formas fundamentales de expresión de tal componente identitario latinoamericano, en el cual el elemento relacional entre unos y otros no sería el factor étnico sino la proyección de una «cultura» en términos americanistas, o con la pretensión de representar el sentido de lo latinoamericano más allá de las diferenciaciones étnicas, políticas o económicas. En tal sentido Mariátegui sostiene que:

“La identidad del hombre hispano-americano encuentra una expresión en la vida intelectual. Las mismas ideas, los mismos sentimientos circulan por toda la América indo-española. Toda fuerte personalidad intelectual influye en la cultura continental. Sarmiento, Martí, Montalvo no pertenecen exclusivamente a sus respectivas patrias; pertenecen a Hispano-América. Lo mismo que de estos pensadores se puede decir de Darío, Lugones, Silva, Nervo, Chocano y otros poetas. Rubén Darío está presente en toda la literatura hispano-americana. Actualmente, el pensamiento de Vasconcelos y de Ingenieros tiene una repercusión continental. Vasconcelos e Ingenieros son los maestros de una entera generación de nuestra América. Son dos directores de su mentalidad.”²⁶

Los inicios del siglo XX serían particularmente relevantes en cuanto al arraigo en las juventudes latinoamericanas de lo que Mariátegui refiere como “una comunicación más viva y más extensa” que habría establecido “entre las juventudes hispano-americanas la emoción revolucionaria. Más bien espiritual que intelectual, esta comunicación recuerda la que concertó a la generación de la independencia”²⁷. Tal rescate reforzaría el sentido identitario asociado a la noción de América Latina como sujeto colectivo continental. En tal sentido Mariátegui avanza en lo que Aníbal Quijano asume como un hecho en la cultura americana en general y en latinoamericana en particular: el desarrollo de una racionalidad alternativa como parte de una reconstitución epistemológica de la

²⁵ José Carlos Mariátegui. *Obras Completas*. Empresa Editorial Amauta. Lima. Tomo 12. *Op. Cit.*, p. 17.

²⁶ *Ibidem.*, p. 16-17.

²⁷ *Ibidem.*, p. 17.

modernidad. Una reconstitución que necesariamente incluiría, también, el sentido de lo latinoamericano como sujeto contra-hegemónico ante la impronta remanente del sentido de la colonia.

9.2.2. Indigenismo y reformulación socialista, una discusión necesaria

La apuesta por una racionalidad alternativa como parte de una reconstitución epistemológica de la «modernidad» implicaría en Mariátegui el cuestionamiento por el sentido que hasta entonces la figura del indígena había tenido en lo fundamental en ciertos sectores de la intelectualidad peruana, así como la posible articulación entre el sentido reivindicativo del indigenismo y el sentido revolucionario del socialismo como concepción no solo teórica sino también práctica ajustada a una determinada contextualidad. En relación a ello el presente epígrafe podría igualmente intitularse interrogativamente: ¿Indigenismo *versus* socialismo en José Carlos Mariátegui? Y es que si bien es cierto que el indigenismo en el Perú antecede a la propia obra desarrollada por Mariátegui, es con Mariátegui con quien se produce una determinante reconfiguración crítica de lo que el indigenismo como corriente intelectual habría significado en el Perú y en América Latina hasta entonces. Una reconfiguración que en buena medida marcaría los derroteros tanto del pensamiento indigenista, como del socialismo como invocación peruana²⁸ posterior.

La reformulación mariateguiana tanto del indigenismo como del socialismo, implicaría un claro desmarcaje tanto teórico como pragmático-político de lo que hasta ese entonces ambos terrenos habían sido en América Latina. Especialmente en cuanto al socialismo se refiere, determinaría un punto de ruptura epistémica importante para con ciertos

²⁸ Para una resumida pero muy clara secuencia de la evolución del indigenismo en el Perú, véase Víctor Peralta Ruiz. “Indigenismo, nacionalismo y modernidad en el Perú”. En Fermín del Pino; Carlos Lázaro (Coord.) *Visión de los otros y visión de sí mismos: ¿Descubrimiento o invención entre el Nuevo Mundo y el viejo?* CSIC. Madrid. 1995., pp. 273-292.

De las influencias referenciales de Mariátegui en procesos posteriores en el Perú que tuvieron además cierto impacto continental en tanto en principio pretendieron articularse como parte de la insurgencia latinoamericana, tal y como sería el surgimiento y radicalización de Sendero Luminoso, no es atribuible a Mariátegui el criterio fundacional de tal perspectiva. Es lo que se deriva de la caracterización que realizara Steve J. Stern sobre Sendero Luminoso en el Perú, Mariátegui habría sido, en todo caso, no más que una de las referencias para un movimiento que trascendería los presupuestos mariateguianos y distaría de la pretensión socialista de Mariátegui. En tal sentido Stern afirma que: “La extraña condición arrítmica de las preocupaciones y el simbolismo de Sendero; su origen en un mundo regional que unía las comunidades andinas de indios, una oligarquía rural y un sistema de hacienda en vías de descomposición, y unos intelectuales y estudiantes universitarios radicalizados; su sorprendente capacidad para convertir el dogmatismo utópico y el desdén en una efectiva máquina política de guerra: todo esto habría bastado para generar un aura de misterio y exotismo.”²⁸ Véase de Steve J. Stern, la “Introducción” a *Los senderos insólitos del Perú. Guerra y sociedad, 1980-1995*. [Traducción de Javier Flores Espinoza] Instituto de Estudios Peruanos, IEP. Lima., 1999., pp. 18-19.

esquemas de análisis tradicionales del marxismo clásico en el cual la cuestión indígena no solo había sido insuficiente y prejuiciadamente tratada, sino que el indígena mismo como epítome remanente de lo primitivo, había quedado reducido a cierta condición de no-lugar anti-teleológico tal y como ya hemos argumentado con anterioridad²⁹. El análisis desarrollado por Mariátegui en tal sentido marca también al mismo tiempo un punto de inflexión política en los discursos tanto indigenistas como socialistas de su tiempo, viniendo a configurar un referente continental extendido hasta hoy.³⁰

Tal y como señala Alberto Flores Galindo en *Los rostros de la plebe* (2001), durante el decenio de 1920 surgen en el Perú diferentes “corrientes que vertebraron, en lo sucesivo, la vida intelectual del país” y que aportaron de un modo renovador al indigenismo en el Continente. Dentro de ellas se hallan las diferentes perspectivas dentro del indigenismo, el APRA, el socialismo de Mariátegui, etc. Las cuales, a decir de Galindo, “al margen de discrepancias y contraposiciones, fueron tributarias de la utopía andina”, y de modo renovador “Resquebrajaron un orden ideológico hasta entonces hegemonizado de manera excluyente por la oligarquía”³¹.

Cuando Mariátegui escribió sus primeros textos indigenistas, Perú ya contaba con importantes figuras referenciales que a criterio del propio Mariátegui habían desarrollado ya un discurso indigenista reivindicativo, aunque fundamentalmente en el plano literario, operando con la figura del indígena en términos más próximos al folklorismo literaturizado que a la reivindicación neurálgica que reconoce al problema indígena como un problema fundamentalmente económico y social. Mariátegui mismo de modo explícito considera que tal literatura indigenista habría de implicar un importante paso de avance en el desarrollo emancipatorio posible del indígena mismo.

“La literatura indigenista parece destinada a cumplir la misma función que la literatura “mujikista” en el período pre-revolucionario ruso. Los propios indios empiezan a dar

²⁹ Consúltense al epígrafe 4.4 de este trabajo.

³⁰ A criterio de Gustavo R. Cruz a propósito de la obra de Fausto Reinaga, resulta oportuno considerar la referencia dada al lugar de Mariátegui y las influencias de su apuesta indigenista en América Latina. A decir de Cruz: “En *El indio y los escritores de América* (1968), se refiere a las críticas soviéticas contra Mariátegui: la Academia leninista de Moscú (s/f) lo consideró un idealista pequeño-burgués y reformista. Toma la opinión de V. Miroshkevsky, en “El populismo en el Perú. Papel de Mariátegui en la historia del pensamiento social latinoamericano” (en *Revista Dialéctica*. La Habana, mayo-junio, 1942). Más allá de la condena soviética sobre Mariátegui, dice Reinaga que aquel siguió siendo el guía de las “diferentes etapas” de la “Revolución latinoamericana”: inspiró la Revolución Nacional de 1952 en Bolivia, la rebelión campesina de 1962 y 1964 en el Perú y hasta a las guerrillas del Che Guevara.” Véase Gustavo R. Cruz. *Los senderos de Fausto Reinaga. Filosofía de un pensamiento indio*. CIDES-UMSA, Plural Editores. La Paz. 2013. Nota 85., p. 329. A lo que habría que agregar su determinante repercusión en la apuesta teórico-práctica de Álvaro García Linera en Bolivia en el contraste entre «forma valor» y «forma comunidad» en un estado plurinacional con alta presencia indígena.

³¹ Alberto Flores Galindo en *Los rostros de la plebe*. Crítica. Barcelona, 2001., p. 103.

señales de una nueva conciencia. Crece día a día la articulación entre los diversos núcleos indígenas antes incomunicados por las enormes distancias. Inició esta vinculación, la reunión periódica de congresos indígenas, patrocinada por el Gobierno, pero como el carácter de sus reivindicaciones se hizo pronto revolucionaria, fue desnaturalizada luego con la exclusión de los elementos avanzados y la leva de representaciones apócrifas. La corriente indigenista presiona ya la acción oficial.”³²

En relación a ello Mariátegui distingue algunas diferencias importantes entre el indigenismo y otras corrientes referenciales de su tiempo como lo sería el criollismo. Así, Mariátegui señala que el indigenismo en la literatura peruana habría tenido fundamentalmente el sentido de una reivindicación de lo autóctono, aunque a diferencia del criollismo no llenaría la función puramente sentimental de este último. De manera que a su modo de ver sería erróneo “apreciar el indigenismo como equivalente del criollismo”³³. Ambos estarían enfrascados en reivindicar en presente y en futuro una figura en concreto, el indigenismo al indígena, el criollismo al criollo; pero su diferenciación radica para Mariátegui en que el criollismo no habría podido prosperar en la literatura peruana “como una corriente de espíritu nacionalista, ante todo porque el criollo no representa todavía la nacionalidad”³⁴. El indígena a diferencia del criollo, sin embargo, tal y como considera Mariátegui, sí que representaría tal nacionalidad.

Si bien es cierto que el problema indígena en el Perú habiendo estado tan presente en la política, la economía y la sociología, no tendría por qué no estar también presente en la literatura y el arte peruanos³⁵, Mariátegui considera que la corriente indigenista no dependería de simples factores literarios sino de complejos factores sociales y económicos³⁶. En tal sentido el indigenismo además no habría de obedecer a un mero sentido de vanguardia artística o literaria, sino que su fundamento habría de estar condicionado por la propia realidad demográfica del Perú.

“Lo que da derecho al indio a prevalecer en la visión del peruano de hoy es, sobre todo, el conflicto y el contraste entre su predominio demográfico y su servidumbre -no sólo inferioridad- social y económica. La presencia de tres a cuatro millones de hombres de la raza autóctona en el panorama mental de un pueblo de cinco millones, no debe sorprender a nadie en una época en que este pueblo siente la necesidad de encontrar el equilibrio que hasta ahora le ha faltado en su historia.”³⁷

La cuestión estriba para Mariátegui en el modo en que la figura del indígena es tratada en todas y cada una de aquellas ramas de conocimiento o de la vida práctica. Mariátegui critica el indigenismo anterior y expresamente procura un indigenismo que supere la

³² José Carlos Mariátegui. *Obras Completas*. Tomo 2. *Op. Cit.*, p. 48.

³³ *Ibidem.*, p. 333.

³⁴ *Ibidem.*, p. 330.

³⁵ Véase *Ibidem.*, p. 328.

³⁶ *Ibidem.*, pp. 332-333.

³⁷ *Ibidem.*, pp. 332-333.

especulación literaria y la recreación arquetípica de la figura del indígena y su mundo como mero “pasatiempo romántico”. Al escribir sobre “Nacionalismo y vanguardismo” en *Mundial* en 1925, Mariátegui expresamente critica la reivindicación de lo indígena como “una inocua apología del Imperio de los Incas y de sus faustos”³⁸, a lo cual contrapone lo que considera una perspectiva indigenista nueva, planteando que los indigenistas revolucionarios “en lugar de un platónico amor al pasado incaico, manifiestan una activa y concreta solidaridad con el indio de hoy.”³⁹ Una idea última que también refiere en uno de sus célebres *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928), al tratar “Las corrientes de hoy. El indigenismo”, donde afirma que los indigenistas auténticos “no deben ser confundidos con los que explotan temas indígenas por mero “exotismo””, sino que por el contrario, “colaboran, conscientemente o no, en una obra política y económica de reivindicación”, y no de restauración ni de resurrección⁴⁰ de un pasado que también habría tenido su inequidad y su complejidad diferenciada del presente resultante tras la intervención de múltiples otros componentes económicos, sociopolíticos y culturales inexistentes en aquel pasado incaico previo.

A diferencia del indigenismo fundamentalmente literario desarrollado hasta entonces en el Perú, Mariátegui contrapone el espíritu de un nuevo indigenismo, cuya principal novedad radica en no asumir el pasado como rector utópico del presente y del futuro, ni como nostalgia folklórica, sino como reivindicación fundamentalmente económica y política ajustadas a una contextualidad que se presenta transformada por la incidencia y coexistencia de múltiples factores que habían condicionado la evolución transmutada de las comunidades indígenas en el Perú. Este nuevo indigenismo, a decir expreso de Mariátegui, “no sueña con utópicas restauraciones”⁴¹, sino que se ajusta a unas condiciones específicas en las cuales los hechos históricos marcan un referente pero no una camisa de fuerzas que instigue al retorno del pasado o a la conservación de una especie de *gueto* coexistente con la modernidad, siente “el pasado como una raíz, pero no como un programa”⁴². Pasado y presente habrían de integrarse realistamente sin negarse mutuamente, sino que su concepción de la historia y de sus fenómenos “es

³⁸ José Carlos Mariátegui. *Obras Completas*. Tomo 11. Empresa Editorial Amauta. Lima. 1986., p. 100.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ José Carlos Mariátegui. *Obras Completas*. Tomo 2. *Op. Cit.*, p. 332.

⁴¹ José Carlos Mariátegui. *Obras Completas*. Tomo 11. *Op. Cit.*, p. 100.

⁴² *Ibidem*.

realista y moderna. No ignora ni olvida ninguno de los hechos históricos que, en estos cuatro siglos, han modificado, con la realidad del Perú, la realidad del mundo.”⁴³

Ahora bien, la apuesta de Mariátegui se encarrila entonces en un nuevo tipo de indigenismo que efectivamente puede llegar a definirse como «indigenismo socialista». Tal apuesta sin embargo, lo sitúa entre dos tensiones. De un lado el intento de reivindicar la figura del indígena en su contextualidad y rescatar sus valores comunitarios para la construcción de un proyecto social de presente y futuro en el Perú; y del otro la idea de nación socialista que como parte de la tradición socialista europea había tendido a la universalización de unos valores ilustrados no necesariamente compatibles con el *ethos* político práctico y con la cosmovisión indígena ancestral.

En cuanto a lo anterior algunos autores han llegado a señalar que en Mariátegui conviven dos pensamientos, dos ideas, dos sentimientos, dos mundos y dos culturas⁴⁴. Es lo que sostiene Fausto Reinaga al afirmar que Mariátegui lleva en su cerebro y en su corazón a Occidente y a América en constante pugna⁴⁵. Por su valor simbólico para nuestro análisis resulta oportuno referir que en cuanto a tal “pugna” Reinaga señala que,

“Junto al europeizante marxista se halla el más esclarecido indio-amauta (...). En la sangre y la conciencia de Mariátegui hay átomos y lampos de luz de dos culturas, y no en un connubio de paz y amor, sino en batalla sin tregua. La tesis y la antítesis en Mariátegui no llegan a la síntesis. Ni el Olimpo domina al Ande ni el Ande se rinde al Olimpo. Ni Europa conquista y asimila a América, ni América vencida entrega su sangre y su espíritu. En Mariátegui revienta la sangre india como una rosa roja, a la que el brillo ígneo del pensamiento europeo no llega a contener o marchitar porque corre con el caudal y la fuerza de los ríos que bajan de los Andes nevados. Mariátegui es una frustración trágica del choque entre el “blanco” heleno-cristiano y el indio inka-sabeísta.”⁴⁶

Más allá de la demoledora embestida simbólica de Reinaga, lo cierto es que entre las décadas de 1920 y 1930 en las que se inscribe la obra de Mariátegui, se evidencian algunas muy connotadas contradicciones dentro de la apuesta emancipatoria latinoamericana, una de las cuales es referida por Jussi Pakkasvirta como la existencia de lo que llama “la obvia contradicción teórica, práctica y conceptual entre el particularismo nacional y la utopía continental.”⁴⁷

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ En Fausto Reinaga. *El indio y los escritores de América*. Ediciones Partido Indio de Bolivia. La Paz. 1968., p. 72.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ Jussi Pakkasvirta *¿Un continente, una nación? Intelectuales latinoamericanos, comunidad política y las revistas culturales en Costa Rica y el Perú. (1919-1930)*. Editorial de la Universidad de Costa Rica. San José de Costa Rica. 2005., p. 13.

A criterio de Marisol de la Cadena, por ejemplo, el indigenismo operaría como un tipo de regionalismo en el cual se procuraría desde cierta élite provinciana dar visibilidad a un sujeto histórico muy concreto. En tal sentido la autora señala que:

“Más allá de la transformación del fenotipo de la clase gobernante que promovía el regionalismo, el indigenismo promovía la producción de artes plásticas, música y literatura dirigidas al consumo de la elite local e inspiradas en el paisaje andino y las supuestas costumbres de sus habitantes. La premisa era que esta producción despertaría sentimientos de aprecio por el país definido como una simbiosis de paisaje e historia que la inspiraba. El indigenismo, pues, pretendía crear una cultura que identificara al Perú como "nación"”⁴⁸

La referida tensión entre el sentido regional de la reivindicación indigenista y el sentido nacional de la reivindicación socialista también llevaría a autores como Salazar Vergara y Julio Pinto a afirmar que el empeño del “indigenismo socialista” de convertirse en “voz de los sin voz”, implicaría una paradoja: terminar “escuchándose a si mismo y no a los que decía defender”. De modo que muy a pesar de la defensa del indígena, en la práctica lo que hace es “proclamar la muerte cultural del indio.”⁴⁹ A criterio de Vergara y Pinto, entonces, el proyecto de nación socialista al igual que el proyecto liberal prescindiría de lo indígena, en tanto, “(...) el indio debía adoptar una cultura que no era la suya, la cultura proletaria, y rechazar su condición de indio, para asumir la de mestizo.”⁵⁰ Unido a lo anterior además, ésta sería la manera en que podría concretarse “el anhelado y postergado sueño de la unidad americana, que privilegiaba la homogeneidad y no la diversidad, característica de los pueblos originarios de este continente.”⁵¹ Habría no obstante, algunos reajustes argumentales que hacer a tal crítica, a la cual dedicaremos uno de los apartados siguientes. De momento, valga decir que independientemente de las críticas que puedan realizarse⁵² sería oportuno remarcar lo que Jussi Pakkasvirta apunta, y es que lo que “es obvio es que el indigenismo de Mariátegui difiere del anterior”, y que si bien la cuestión indígena es central en su obra, Mariátegui a diferencia de sus predecesores, “pensaba que el socialismo podría dar respuestas apropiadas también a las reivindicaciones indígenas.”⁵³

⁴⁸ Steve J. Stern. *Op. Cit.*, p. 49.

⁴⁹ Gabriel Salazar Vergara, Julio Pinto. *Historia contemporánea de Chile: Actores, identidad y movimiento*. LOM Ediciones. Santiago de Chile. 1999., p. 142.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² La obra de Pakkasvirta ha resultado polémica, pero en el sentido en que aquí es referenciada, consideramos que resulta apropiada. Iván Molina Jiménez critica, y acertadamente además, que en la obra de Pakkasvirta se advierte cierto desfase en cuanto a fuentes y contextos en el tratamiento de la problemática indigenista. Véase *Mesoamérica*, 37, junio de 1999. Véase además la referencia sobre el referido libro de Jussi Pakkasvirta realizada por Ruth Cubillo Paniagua en *Revista de Historia de América*. No. 126 (Enero - Junio., 2000), pp. 151-158.

⁵³ Véase Jussi Pakkasvirta. *Op. Cit.*, p. 197.

En cuanto a las tensiones entre indigenismo y socialismo, Mariátegui mismo pretende zanjar la disyuntiva desde la propia definición de los términos, y precisa que:

“(…) en lo que me concierne, no me llame (…) "nacionalista", ni "indigenista", ni "pseudo-indigenista", pues para clasificarme no hacen falta estos términos. Llámeme, simplemente, socialista. Toda la clave de mis actitudes -y, por ende, toda su coherencia (...) está en esta sencilla y explícita palabra. Confieso haber llegado a la comprensión, al entendimiento del valor y el sentido de lo indígena, en nuestro tiempo, no por el camino de la erudición libresca, ni de la intuición estética, ni siquiera de la especulación teórica, sino por el camino, -a la vez intelectual, sentimental y práctico- del socialismo.”⁵⁴

Y es aquí precisamente donde radica el interés para la presente investigación cuestionar ¿cómo y en base a qué reorienta Mariátegui el sentido emancipatorio que tanto el socialismo como el indigenismo habían tenido hasta el momento en que escribe sobre estas cuestiones? Es la pregunta por la compatibilización de ambas epistemes referenciales. De un lado la tendencia universalizadora del socialismo de factura marxista en la cual la identificación del proletario como sujeto emancipador por antonomasia implicaría cierta obnubilación del potencial emancipador de otros sujetos históricos como pudiera ser precisamente en este caso el del indígena mismo, inexistente en la ontología emancipatoria marxista hasta entonces; y del otro, el indigenismo, como parte del cual la reivindicación del indígena en el marco de su contextualidad local y regional no siempre reconocería, o no había reconocido, el potencial emancipador de otros sujetos, entre otras cosas porque socioeconómica y demográficamente serían prácticamente inexistentes en el contexto andino de entonces. He aquí uno de los puntos álgidos del problema, en relación a lo cual en lo adelante particularizaremos los criterios que a nuestro juicio implican una reconfiguración epistemológica relevante a los efectos de la problemática emancipatoria.

9.3. Mito y emancipación

9.3.1. Del lugar y la semántica del mito en Mariátegui

Uno de los elementos que permite entender el giro epistemológico que con un pretendido carácter emancipatorio imprime Mariátegui tanto al indigenismo como al socialismo es a partir de su perspectiva del mito. El mito en Mariátegui no tiene un carácter subsidiario sino que por el contrario, tiene un carácter central en la concepción de Mariátegui⁵⁵. En primer lugar cabe advertir que en la obra de Mariátegui concurren a

⁵⁴ José Carlos Mariátegui. *Obras Completas*. Tomo 13: Ideología y Política. Empresa Editorial Amauta. Lima. 1986., pp. 217-218.

⁵⁵ Osvaldo Fernandez Díaz enfoca el estudio del mito en Mariátegui desde el ámbito del discurso, y en tal sentido con certeza apunta que Mariátegui “no inventa el concepto de mito, éste estaba ya presente en el Perú, peruanizado incluso, si pensamos en Varcárcel”. Véase Osvaldo Fernandez Díaz. “Notas para un

nuestro juicio al menos tres diferentes connotaciones semánticas con relación a ello. La primera connotación que resulta frecuente en no pocas ocasiones en las que Mariátegui hace valer el término mito es con un sentido descalificatorio. Es por ejemplo el caso de cuando se refiere a la existencia o no de un «pensamiento hispano-americano» y sostiene que:

“Hablar vaga y genéricamente de la organización del pensamiento hispano-americano es, hasta cierto punto, fomentar un equívoco. Un equívoco análogo al de ese ibero-americanismo de uso externo que todos sabemos tan artificial y tan ficticio; pero que muy pocos nos negamos explícitamente a sostener con nuestro consenso. Creando ficciones y mitos, que no tienen siquiera el mérito de ser una grande, apasionada y sincera utopía, no se consigue, absolutamente, unir a estos pueblos. Más probable es que se consiga separarlos, puesto que se nubla con confusas ilusiones su verdadera perspectiva histórica.”⁵⁶

El mito es aquí empleado como sinónimo de ficción, de irrealidad, de equívoco, de superficialidad, como nominación de contenidos “tratados casi siempre superficial o románticamente”⁵⁷. También al referirse a “cualquiera de los mitos usados por los predicadores de la armonía o la conciliación de las clases”⁵⁸ implícitamente Mariátegui cuestiona la hipotética conciliación entre unas clases y otras, lo cual a su modo de ver solo sería posible en el plano de la ficción mitológica. Y en contrapartida apuesta, lejos de cualquier mitificación, por la conveniencia de un criterio más objetivo y realista.

La segunda connotación remite al sentido de lo mágico-religioso, y concierne a los ritos y creencias mágicas, sincréticas, etc., practicadas o invocadas por los diferentes pueblos a lo largo de la historia humana. Uno de los más significativos trabajos que expresan tal sentido es el capítulo dedicado al factor religioso en los conocidos *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*, en particular el epígrafe titulado “La religión del Tawantinsuyo”⁵⁹. La perspectiva que hace valer Mariátegui en este texto connota el sentido de las prácticas mágico-religiosas que durante siglos practicaron los pueblos autóctonos del Tawantinsuyo y que a partir de la colonización coexistieron con la imposición religiosa, además de política y económica, del catolicismo. La noción de mito en este caso opera desde un sentido próximo al análisis etnológico-religioso, y sobre su base Mariátegui deriva el análisis de la estructura sociopolítica de la sociedad incaica, tal y como de manera clara queda explicitado a continuación:

“De todas las versiones que tenemos sobre los mitos y ceremonias incaicas, se desprende que la religión quechua era en el Imperio mucho más que la religión del

estudio del mito en Mariátegui”. En *América: Cahiers du CRICCAL*, no. 3, 1988. Les mythes identitaires en Amérique latine., p. 187.

⁵⁶ José Carlos Mariátegui. *Obras Completas*. Tomo 12. *Op. Cit.*, p. 21.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ En “La propaganda mutualista”. José Carlos Mariátegui. *Obras Completas*. Tomo 13: *Op. Cit.*, p. 201.

⁵⁹ Véase José Carlos Mariátegui. *Obras Completas*. Tomo 2. *Op. Cit.*, pp. 162-169.

Estado (en el sentido que esta confesión posee en nuestro evo). La iglesia tenía el carácter de una institución social y política. La iglesia era el Estado mismo. El culto estaba subordinado a los intereses sociales y políticos del Imperio. Este lado de la religión incaica se delinea netamente en el miramiento con que trataron los inkas a los símbolos religiosos de los pueblos sometidos o conquistados. La iglesia incaica se preocupaba de avasallar a los dioses de éstos, más que de perseguirlos y condenarlos. El Templo del Sol se convirtió así en el templo de una religión o una mitología un tanto federal. El quechua, en materia religiosa, no se mostró demasiado catequista ni inquisidor. Su esfuerzo, naturalmente dirigido a la mejor unificación del Imperio, tendía, en este interés, a la extirpación de los ritos crueles y de las prácticas bárbaras; no a la propagación de una nueva y única verdad metafísica. Para los inkas se trataba no tanto de sustituir como de elevar la religiosidad de los pueblos anexados a su Imperio.”⁶⁰

Queda claro que lo mítico en el caso referido no tendría un carácter emancipador o movilizador de las conductas en función de un cambio; sino que por el contrario, el mito en aquellas sociedades andinas se estructuraría en relación a la perpetuación de determinados usos y costumbres en armonía con el espíritu ancestral de la naturaleza, y por ello mismo en ningún sentido procuraría operar como factor de cambio social.

“La religión del Tawantinsuyo, por otro lado, no violentaba ninguno de los sentimientos ni de los hábitos de los indios. No estaba hecha de complicadas abstracciones, sino de sencillas alegorías. Todas sus raíces se alimentaban de los instintos y costumbres espontáneas de una nación constituida por tribus agrarias, sana y ruralmente panteístas, más propensas a la cooperación que a la guerra. Los mitos incaicos reposaban sobre la primitiva y rudimentaria religiosidad de los aborígenes, sin contrariarla sino en la medida en que la sentían ostensiblemente inferior a la cultura incaica o peligrosa para el régimen social y político del Tawantinsuyo. Las tribus del Imperio más que en la divinidad de una religión o un dogma, creían simplemente en la divinidad de los Inkas.”⁶¹

El mito en tal sentido, en efecto, se habría comportado como un mecanismo de dominación de unos sobre otros, teniendo su equivalente continuidad en la imposición extensiva del dominio colonial en América, donde este último optimizaría la fuerza propia de tal mito ancestral para viabilizar la extensión en tiempo presente de la imposición colonial, transculturalizadamente pudiéramos también decir. Tal dominio colonial se impondría a la misma vez que paralelamente a ello se produciría además lo que podemos definir como la imposición de unos mitos sobre otros, la superposición, impuesta además, de otros mitos de diferente procedencia, judeo-cristiana, sobre aquellos mitos ancestrales indígenas, hibridando o suplantando unos mitos por otros. En último sentido Mariátegui precisa que:

“Es necesario subrayar aquí, en este mismo proceso, un factor importante de sometimiento de las poblaciones aborígenes al poderío económico y político de los invasores. La raza invasora que apareció protegida por armadura casi invulnerable, montada de manera maravillosa sobre animales desconocidos, los caballos, combatiendo con armas que arrojaban fuego; esta raza que derribó, en pocas decenas de años, y luego sometió rápidamente, un inmenso imperio como el incaico o

⁶⁰ José Carlos Mariátegui. *Obras Completas*. Tomo 2. *Op. Cit.*, pp. 165-166

⁶¹ *Ibidem.*, p. 166.

numerosas tribus como la de los indios selvícolas brasileños, uruguayos, paraguayos, tenía lógicamente un gran ascendiente para imponer sus dioses y su culto sobre las ruinas de los templos incaicos, sobre los vencidos mitos de la religión del sol y del fetichismo antropomórfico de los demás indios.”⁶²

La tercera connotación que se advierte en el uso de la noción del mito en Mariátegui estaría dada en la referencia a una categoría equiparable a la condición de fe en la idea de futuro posible sobre la base de un cambio presente, arraigada en su condición de posibilidad. Tal perspectiva queda claramente diferenciada en su trabajo “La emoción de nuestro tiempo”⁶³ y dentro de éste especialmente en los epígrafes “El hombre y el mito” y “La lucha final”. En ambos apartados el mito muy a diferencia de las dos connotaciones ya referidas, es tratado como profesión de fe en una idea que moviliza la conducta de la colectividad humana dirigida a la transformación del orden de cosas realmente existente. En tal sentido no obstante, el mito en su carácter movilizador de la psique humana en función de la transformación social operaría de modo equivalente a como lo habría hecho como parte del fenómeno místico-religioso.

No toda invocación al mito en su poder de convocatoria emancipatoria, sin embargo, conseguiría para Mariátegui un efecto efectivamente emancipador. Así por ejemplo el poder de convocatoria de ciertas ideas de su tiempo no estaría exento de clasificar a su modo de ver como mitos en el sentido descalificatorio. Dentro de los trabajos publicados entre 1928 y 1929 en *Amauta* y que serían agrupados después bajo el rótulo *Defensa del marxismo*⁶⁴, se incluye uno que resulta particularmente significativo en este sentido. En “El Mito de la Nueva Generación”, Mariátegui se refiere a una connotada «polémica revolucionaria» de su tiempo, en cuanto a la cual señala que:

“Un sentimiento mesiánico, romántico, más o menos difundido en la juventud intelectual de post-guerra, que la inclina a una idea excesiva, a veces delirante, de su misión histórica, influye en la tendencia de esta juventud a encontrar al marxismo más o menos retrasado, respecto de las adquisiciones y exigencias de la "nueva sensibilidad". En política, como en literatura, hay muy poca sustancia bajo esta palabra. Pero esto no obsta para que la "nueva sensibilidad" que en el orden social e ideológico prefiere llamarse "nuevo espíritu", se llegue a hacer un verdadero mito, cuya justa evaluación, cuyo estricto análisis es tiempo de emprender, sin oportunistas miramientos.”⁶⁵

En este caso, aun cuando Mariátegui reconoce el poder de convocatoria del alegato mesiánico a la juventud, el término mito lo emplea aquí en su sentido descalificatorio,

⁶² José Carlos Mariátegui. *Obras Completas*. Tomo 13. *Op. Cit.*, p. 57.

⁶³ Véase José Carlos Mariátegui. *Obras Completas*. Tomo 3. *Op. Cit.*, pp. 18-27.

⁶⁴ Véase *Mariátegui Total*. Tomo I., p. 1289.

⁶⁵ José Carlos Mariátegui. *Obras Completas*. Tomo 5. *Defensa del Marxismo. Polémica Revolucionaria*. Empresa Editora Amauta. Lima. 1976., p. 111.

toda vez que está convencido de que la responsabilidad generacional está circunscrita a un determinado marco temporal. Así, precisa Mariátegui que:

“La conquista de la juventud no deja de ser, por esto, una de las necesidades más evidentes, más actuales, de los partidos revolucionarios Pero, a condición de que los jóvenes sepan que mañana les tocará cumplir su misión, sin los álibis de la juventud, con responsabilidad y capacidad de hombres.”⁶⁶

La temporalidad de tal mito siendo entonces finita, necesariamente se ha reactualizar en base a las condiciones y problemáticas concretas de su presente. Esto resulta relevante toda vez que la idea de una necesaria renovación generacional en el plano de las ideas y de la acción desde *un espíritu nuevo* había sido recurrente en varios autores latinoamericanos previos a Mariátegui, dos de ellos directamente referenciados por éste. Uno es el también peruano Víctor Raúl Haya de la Torre (1895-1979), para quien el problema social en el Perú como en América Latina habría de ser resuelto en base a lo que llamó *un espíritu nuevo* que implicase un cambio de mentalidad y superase el espíritu de lo viejo. En tal sentido advierte Haya de la Torre que:

“Ante el problema social del Perú hay dos categorías de apreciación: la de los hombres de ayer, la de los viejos, educados por la falsa ciencia del “civilismo”, arraigadamente españolizantes, con mentalidad extranjera y antiindígena, que ven en el hombre de la clase explotada al esclavo tácito, la víctima necesaria, histórica y obligada; y el concepto nuevo de los jóvenes, de los estudiantes, de los trabajadores manuales e intelectuales que desde hace tres años hemos agitado la voz de admonición.”⁶⁷

Mariátegui no se detiene en analizar la propuesta de Haya de la Torre, de hecho escribe sus 7 ensayos sin haber leído la obra de su coterráneo, no obstante a juzgar por la evolución posterior de Haya de la Torre y por lo que Mariátegui explícitamente si plantea sobre aquel sentido del *espíritu nuevo*, resulta particularmente ilustrativa su crítica al uruguayo José Enrique Rodó (1871-1917) quien en 1900 había publicado su emblemático ensayo *Ariel*, en el cual pondera la misión histórica de la juventud como actor principal de la emancipación social. En el *Ariel* Rodó rescata parte del mito shakespeariano en relación a la juventud como epítome del entusiasmo y la esperanza que idealizadamente reajusta las armonías de la historia y la naturaleza, y que tributa al movimiento y a la luz. En palabras de Rodó:

“Cuando Grecia nació, los dioses le regalaron el secreto de su juventud inextinguible. Grecia es el alma joven. «Aquel que en Delfos contempla la apiñada muchedumbre de los jonios -dice uno de los himnos homéricos- se imagina que ellos no han de envejecer jamás». Grecia hizo grandes cosas porque tuvo, de la juventud, la alegría, que es el ambiente de la acción, y el entusiasmo, que es la palanca omnipotente.”⁶⁸

⁶⁶ *Ibidem.*, p. 116.

⁶⁷ “Aspectos del problema social en el Perú” [1923] Víctor Raúl Haya de la Torre *Por la emancipación de la América Latina*. Artículos, Mensajes, Discursos. (1923-1927) M. Gleizer Editor. Buenos Aires, 1927., p. 45

⁶⁸ José Enrique Rodó. *Ariel. Motivos de Proteo*. Fundación Biblioteca Ayacucho. Caracas. 1993., p. 6.

Así como para Haya de la Torre *un espíritu nuevo* sería el encargado de impactar en la renovación social, para el arielismo tal espíritu inextinguible impactaría en el proceso evolutivo de las sociedades. De modo que “los pueblos que concibiesen ese espíritu propio de la juventud serían “siempre la fecundidad, la fuerza”, y “el dominio del porvenir”.⁶⁹ La perspectiva de Mariátegui no obstante, va en una línea radialmente diferente a la de estos autores, de quienes Mariátegui considera que “son tópicos irremisiblemente desacreditados”⁷⁰, y en relación a ello agrega que:

“El mito de Rodó no obra ya –no ha obrado nunca– útil y fecundamente sobre las almas. Descartemos, inexorablemente, todas estas caricaturas y simulacros de ideologías y hagamos las cuentas, seria y francamente, con la realidad.”⁷¹

A los efectos de la problemática emancipatoria y sin que sea desestimable la segunda de las perspectivas asumidas por Mariátegui, la tercera resulta mucho más operativa toda vez que el mito adquiere un carácter activo y movilizador de la conducta humana en virtud de una idea amparada en un principio de fe. En tal sentido, en el tratamiento dado por Mariátegui al mito y su lugar emancipatorio en clave marxista resulta particularmente significativo el contraste para con Marx, más cuando en algunos textos de este último con relación a América Latina el mito no solo ocupó un lugar periférico sino que el término mismo fue empleado para referirse a las gestas emancipatorias con un sentido profundamente prejuicioso. Tal y como se ha argumentado con anterioridad, aun cuando Marx sabía de la relevancia de Bolívar para el desarrollo de las independencias en América Latina, explícitamente le asocia con la condición mítica en un sentido negativo e incluso discriminatorio, y así para Marx el mito ocuparía un lugar descalificador con relación a los procesos de emancipación de América. Valga retomar por su relevancia la carta a Engels del 14 de febrero de 1858 en la que afirma que “La fuerza creadora de los mitos, característica de la fantasía popular, en todas las épocas ha probado su eficacia inventando grandes hombres”⁷², y el ejemplo más notable de tal tipo según Marx sería sin duda el de Simón Bolívar. Muy por el contrario al criterio residual y despectivo que manejan Marx y Engels en cuanto al lugar del mito en los procesos emancipatorios latinoamericanos, para Mariátegui muy por el contrario, el mito en la tercera de sus acepciones sí que tendría entre sus varias funciones en América Latina la de tributar a la aspiración emancipatoria.

⁶⁹ *Ibidem.*

⁷⁰ José Carlos Mariátegui. *Obras Completas*. Tomo 13 *Op. Cit.*, p. 248.

⁷¹ *Ibidem.*

⁷² Referencia correspondiente a MEW., t. XIV., p. 685. En Pedro Scaron., *Op. Cit.*, p. 94.

A partir del estudio de la crisis mundial acaecida antes, durante, y después de la Primera Guerra Mundial, Mariátegui concluye que se hace evidente la constatación de que “la civilización burguesa sufre de la falta de un mito, de una fe, de una esperanza”⁷³, una falta que es expresión de su «quiebra material». La razón habría extirpado del alma de la civilización burguesa los residuos de sus antiguos mitos, y por consiguiente en el orden de cosas asociado a las lógicas del capital la burguesía maneja sus hilos pero desde una condición moral y material fracturada. La razón y la ciencia como elementos consustanciales del altar de los dioses muertos de la cultura occidental se habrían invocado y venerado como acicates de la modernidad, pero ambas a su vez habrían corroído y disuelto el prestigio de las antiguas religiones, así como también habrían minado el lugar de lo mitológico en la era del capitalismo contemporáneo. Capitalismo y mito operarían como espacios pragmáticamente distantes, y si bien el lugar del mito en la era del capitalismo habría sido ocupado por la razón y por la ciencia, ni la una ni la otra en sí mismas por su propia condición podrían ser propiamente mitos. Sin embargo, para Mariátegui el mito no solo habría jugado sino que aún podía jugar un papel articulador de la esperanza humana como parte de un proyecto emancipador.

Mariátegui considera que el ser humano es un animal metafísico, y que por tanto no sería posible vivir fecundamente sin una concepción metafísica de la vida, con lo cual parece estarse refiriendo a la condición de materialidad en la que queda atrapado el ser humano y a la cual no puede trascender más allá de una determinada temporalidad. La validez de la verdad para Mariátegui necesariamente se restringe al marco temporal de una época, pero en el marco de tal restricción a su modo de ver la verdad se comportaría como absoluta. A criterio de Mariátegui el ser humano se resistiría a seguir una verdad hasta tanto no la crea precisamente absoluta y suprema, siendo por tanto en vano recomendar la excelencia de la fe, del mito o de la acción⁷⁴ si tales cosas no llegan a constituir en algún momento verdades absolutas para el sujeto que las sigue.

La solución entonces para que el ser humano movilice su conducta tras un ideal social no radicaría para Mariátegui en el acto de resucitar mitos ya muertos o mitos pretéritos con poco arraigo en la contemporaneidad, pues a su modo de ver “todos los intentos de resucitar mitos pretéritos resultan enseguida destinados al fracaso”. Y en tal sentido sentencia que “cada época quiere tener una intuición propia del mundo, y nada sería

⁷³ José Carlos Mariátegui. *Obras Completas*. Tomo 3. *Op. Cit.*, p. 18.

⁷⁴ *Ibidem.*, p. 21.

más estéril entonces que pretender reanimar un mito extinto⁷⁵. Así, tomando como referencia el trabajo que Jean R. Bloch publicó en la revista *Europe* sobre la catedral de Chartres⁷⁶, según el cual el mito medieval habría llegado a la contemporaneidad con la fuerza de los mismos retablos de entonces, Mariátegui asume en línea con Bloch que sería una “locura pensar que la misma fe repetiría el mismo milagro”⁷⁷. De modo que suscitar una fe equivalente tendría necesariamente que estar condicionado por el acto de buscar una mística nueva, o sea, la necesidad de un nuevo mito ajustado a los nuevos tiempos. Con ello la noción misma sobre el mito habría de reconfigurarse y asumir el mito ya no como el arquetipo arcaico inasible, irrealizable, sino como la construcción de cierta teleología esperanzadora capaz de movilizar la conducta humana en función de un ideal con proyección de perdurabilidad generado a partir de la necesidad en un contexto específico. Así Mariátegui cita a Bloch:

“Buscad a vuestro alrededor, en alguna parte, una mística nueva, activa, susceptible de milagros, apta a llenar a los desgraciados de esperanza, a suscitar mártires y a transformar el mundo con promesas de bondad y de virtud. Cuando la habréis encontrado, designado, nombrado, no seréis absolutamente el mismo hombre”⁷⁸.

En tal tesitura, la problemática de la emancipación en cuanto a temporalidad se refiere, estaría filtrada para Mariátegui por un importante sentido pragmático. Y en función de éste es que asume Mariátegui el lugar del mito y su semántica. El mito para que opere como recurso emancipador no ha de quedar restringido a los ámbitos de lo etnológico místico o lo ficticio, o al ámbito de lo irreal o lo descalificadorio, sino que su dialéctica implica para Mariátegui la posibilidad de transitar por tales tres planos. Así, el sentido de utilidad emancipatoria del mito para Mariátegui radicaría precisamente en hacer de la construcción mitológica una herramienta para la interpelación y la movilización de la conducta en función de un proyecto emancipador con arraigo práctico que, a criterio suyo iría encaminado a la superación del orden de cosas existente de manera renovada, mediando entre el ocaso del mito liberal y el amanecer de un nuevo mito liberador que a su modo de ver cristalizaría en la condición de posibilidad de lo que llegó a definir como «socialismo indoamericano».

⁷⁵ *Ibidem.*, p. 22.

⁷⁶ Bloch publicó en la revista *Europe* al menos dos textos en cuyo título se refiere a la catedral de Chartres, uno “L’orgue de Chartres”, el 15 de noviembre de 1924., p. 306. Y “Le silence de Chartres, 15 de junio de 1931., p. 266. A lo largo de varios artículos de Bloch incluidos en *Destin du siècle* no obstante, el mito adquiere una significación muy relevante para el análisis de la revolución, tal y como advierte Michel Trebitsch, “c’est le mythe de la révolution qui a basculé: «Par une aventure singulière, la révolution forme désormais le mythe du passé»” Jean-Richard Bloch. *Destin du siècle*. Presses Universitaires de France. París. 1996 , p. XXI.

⁷⁷ *Ibidem.*

⁷⁸ *Ibidem.*, pp. 21-22.

9.3.2. La civilización entre el *der Untergang* y el *der Aurgang*

Para Mariátegui el contraste entre la noción de "alma desencantada" tal y como la refiere José Ortega y Gasset y la noción de "alma encantada" tal y como la refiere Romain Rolland, remite a dos espíritus de la civilización de su tiempo que son fácticamente contrapuestos. En términos del propio Mariátegui, tal espíritu se sitúa entre *der Untergang* y *der Aurgang*. Lo primero es asumido como el ocaso o atardecer que remite a la debacle moral de la burguesía a inicios de siglo XX y a la pérdida del mito como movilizador de la voluntad burguesa. El mito liberal ilustrado habría caído en crisis, de modo que la burguesía despojada de su mito liberador habría estado abocada al desamparo moral y a la pérdida de la fe en su propio proyecto que antaño había sido liberador. Lo segundo, en cambio, remite al alba vislumbrada en la esperanza de un nuevo proyecto equivalente a un nuevo mito liberador, que a criterio de Mariátegui como de muchos otros pensadores de su tiempo, se habría hallado en el proletariado.

A diferencia de la burguesía a inicios de siglo XX que había perdido su fe en el mito liberador ilustrado, el proletariado habría recompuesto un nuevo mito amparado en el espíritu de la revolución social, el cual sería potencialmente capaz de movilizar su voluntad como clase en función de un ideal emancipador al cual le profesaba fe, fe revolucionaria, pero fe a fin de cuentas. En ello radican dos actitudes contrapuestas que tienen en el mito, en su presencia o en su ausencia, el elemento central de su condición.

“Lo que más neta y claramente diferencia en esta época a la burguesía y al proletariado es el mito. La burguesía no tiene ya mito alguno. Se ha vuelto incrédula, escéptica, nihilista. El mito liberal renacentista, ha envejecido demasiado. El proletariado tiene un mito: la revolución social. Hacia ese mito se mueve con una fe vehemente y activa. La burguesía niega; el proletariado afirma. La inteligencia burguesa se entretiene en una crítica racionalista del método, de la teoría, de la técnica de los revolucionarios.”⁷⁹

Ahora bien, para Mariátegui la fuerza del proletariado en su actitud contrapuesta a la burguesía no radicaría precisamente en el triunfo de la racionalidad, sino en la condición mítica de la revolución como idea ajustada a su tiempo. Una idea que para Mariátegui resulta equivalente a la fuerza de los mitos en otros tiempos pretéritos:

“La fuerza de los revolucionarios no está en su ciencia; está en su fe, en su pasión, en su voluntad. Es una fuerza religiosa, mística, espiritual. Es la fuerza del Mito. La emoción revolucionaria, (...), es una emoción religiosa. Los motivos religiosos se han desplazado del cielo a la tierra. No son divinos; son humanos, son sociables.”⁸⁰

Situar la fuerza movilizadora de la idea de la revolución en su carácter mítico y no en su condición racional reconfigura la idea que Marx tuvo de ésta y la consciencia social a

⁷⁹ José Carlos Mariátegui. *Obras Completas*. Tomo 3. *Op. Cit.*, p. 22.

⁸⁰ *Ibidem*.

ella asociada como consecuente ejercicio de racionalidad de clase. Y en efecto, en tal sentido Mariátegui explícitamente parte de la idea que Georges Sorel (1847-1922) desarrolla sobre el mito como instrumento transformador, y triangula algunas ideas relevantes de Henri Bergson (1859-1941) en cuanto a la analogía entre religión y mito revolucionario, y de Ernest Renan (1823-1892) en cuanto a la inexpugnabilidad de la fe socialista equivalente a la fe religiosa en su propio camino. Lo relevante no sería la articulación en sí de estas tres ideas sino en el sentido contextualizado desde el cual Mariátegui lo hace, tal y como en próximos apartados trataremos en detalle.

Mariátegui advierte la concatenación del mito entre un ideal y el otro, produciéndose una relación dialéctica entre el mito ilustrado de la revolución y el mito de la revolución proletaria en sus respectivos tiempos. Aquel mito propio de la burguesía inspirado en la consigna de *Libertad, Igualdad, Fraternidad*, habría jugado como mito una función articuladora de la esperanza en un inminente orden futuro diferente, y de hecho sería esa esperanza y esa fe en el cambio lo que habría propiciado la movilización y articulación de las voluntades y las acciones en función de un ideal. La república individualista y jacobina, considera Mariátegui, había aparecido en aquel entonces como «el supremo desiderátum de la humanidad», presentando y asumiendo la revolución como definitiva e insuperable, conducente irremediablemente a «la lucha final» por los valores implícitos en la idea de *Libertad, Igualdad y Fraternidad*. Sería el carácter mítico de aquella revolución lo que hizo posible según Mariátegui que las revoluciones burguesas condujesen a la transformación del orden feudal anterior. No obstante, aquel sería un mito que como muchos otros mitos tendría su cota en el tiempo. Y apenas siglo y medio después, cuando Mariátegui escribe sobre ello, habría bastado para que aquel ya fuese un mito envejecido. En tal sentido señala Mariátegui que:

“La Marsellesa ha dejado de ser un canto revolucionario. El "día de gloria" ha perdido su prestigio sobrenatural. Los propios fautores de la democracia se muestran desencantados de la prestancia del parlamento y del sufragio universal.”⁸¹

Aquel espíritu mítico de aquella revolución, ya envejecido, sería ahora en su tiempo reemplazado por un mito revolucionario nuevo, el mito de la revolución social del proletariado. El socialismo, señala Mariátegui, “aparece siempre en la decadencia, en el *Untergang*”; pero no por ello sería un síntoma de la decadencia misma; sino “la notita y única esperanza de salvación”⁸². He aquí a nuestro juicio cierto mesianismo social.

⁸¹ *Ibidem.*, p. 25

⁸² *Ibidem.*, p. 147.

9.3.3. Del mito y su lugar en el discurso emancipatorio

Si bien el mito presente para que tenga un carácter emancipador no habría de ser un mero rescate o resemantización del mito pasado, dialécticamente tal nuevo mito sería para Mariátegui equivalente al mito revolucionario del pasado. Los mitos del presente no serían en tal sentido abstracciones descontextualizadas sin relación con el espíritu mítico pretérito, ni tampoco serían inconexos con el espíritu mítico del futuro, sino que la dialéctica del mito configuraría a criterio de Mariátegui la evolución social humana en la que los mitos del presente serían no solo equivalentes sino que se presentan necesariamente en relación de causalidad para con aquellos mitos del pasado. La revolución proletaria en tal sentido a criterio de Mariátegui es una consecuencia de la revolución burguesa toda vez que, retomando a Marx, la burguesía efectivamente habría “creado en más de una centuria de vertiginosa acumulación capitalista, las condiciones espirituales y materiales de un orden nuevo.”⁸³

La lectura que hace Mariátegui de aquella idea que sostiene que el capitalismo genera a sus propios sepultureros, no es sin embargo en base al lógico desarrollo de fuerzas productivas y relaciones de producción y a la contradicción generada entre ellas, sino en base al efecto que tal desarrollo tendría en la reconfiguración de un nuevo mito revolucionario capaz de movilizar la voluntad y la acción revolucionaria. En este proceso, no restrictivo aquí a su arista metodológica o teórica propiamente dicha, se conjuga la dimensión concreta de la relación entre mito y realidad. Así considera que:

“Fermenta en el mundo otra revolución. Un régimen colectivista pugna por reemplazar al régimen individualista. Los revolucionarios del siglo veinte se aprestan a juzgar sumariamente la obra de los revolucionarios del siglo dieciocho.”⁸⁴

El mito actuaría aquí como mediador de la voluntad humana orientada hacia un fin concreto y no como mera ficción. No existe para Mariátegui en tal sentido una teleología final en la que el mito dejase de operar. La ilusión de la lucha final habría operado como catalizador de la movilización popular antes, mucho antes, durante y después de la modernidad, siendo a la misma vez «una ilusión muy antigua y muy moderna»⁸⁵ que a criterio de Mariátegui reaparece con distinto nombre cada dos, tres o más siglos, y en la cual radicaría uno de los motores del cambio social a lo largo de la historia. Es esa ilusión la que «posee a los hombres para renovarlos» y articularlos como realidad de una «innumerable falange humana». Una ilusión que sería asumida por

⁸³ *Ibidem.*

⁸⁴ *Ibidem.*, p. 25.

⁸⁵ *Ibidem.*, p. 26

Mariátegui como “el motor de todos los progresos”, como “la estrella de todos los renacimientos.”⁸⁶ No sería sin embargo una abstracción desmarcada de la condición metafísica humana circunscrita en un determinado contexto. En tal sentido los ciclos del desarrollo humano también estarían para Mariátegui condicionados por el lugar que en la historia tendría tal fuerza ilusoria ajustada a una determinada realidad concreta.

“Cuando la gran ilusión tramonta es porque se ha creado ya una nueva realidad humana. Los hombres reposan entonces de su eterna inquietud. Se cierra un ciclo romántico y se abre el ciclo clásico. En el ciclo clásico se desarrolla, estiliza y degenera una forma que, realizada plenamente, no podrá contener en sí las nuevas fuerzas de la vida. Sólo en los casos en que su potencia creadora se enerva, la vida dormita, estancada, dentro de una forma rígida, decrepita, caduca. Pero, estos éxtasis de los pueblos o de las sociedades no son ilimitados. La somnolienta laguna, la quieta palude, acaba por agitarse y desbordarse. La vida recupera entonces su energía y su impulso.”⁸⁷

Dentro de los casos que en su tiempo Mariátegui ejemplifica como escenificaciones del renacimiento del mito revolucionario con un fuerte impacto en la contemporaneidad de sus realidades, estarían los movimientos acontecidos en India, China o Turquía, en cuyos contextos el mito revolucionario habría “sacudido” y reanimado “potentemente, a esos pueblos en colapso”. El Oriente, afirma Mariátegui, “se despierta para la acción, de modo que la ilusión habría “renacido en su alma milenaria”⁸⁸, y aquel espíritu mítico milenario se habría recontextualizado en su momento presente. Podría advertirse cierta sintonía con la idea jungueana de los arquetipos, pero hay una diferencia determinante dada en que la actualización del mito en Mariátegui ocurre desde la lectura del presente con miras a la sociedad futura y no anclada desde la matriz arquetípica del pasado.

Mariátegui está lejos del riesgo escéptico y relativista, pero a su vez en cuanto al mito se refiere explícitamente desde ambas perspectivas asume y comparte algunos puntos válidos para su argumento. Así en cuanto al escepticismo y al relativismo señala que:

“El escepticismo se contentaba con contrastar la irrealidad de las grandes ilusiones humanas. El relativismo no se conforma con el mismo negativo e infecundo resultado. Empieza por enseñar que la realidad es una ilusión; pero concluye por reconocer que la ilusión, es, a su vez, una realidad. Niega que existan verdades absolutas; pero se da cuenta de que los hombres tienen que creer en sus verdades relativas como si fueran absolutas. Los hombres han menester de certidumbre. ¿Qué importa que la certidumbre de los hombres de hoy no sea la certidumbre de los hombres de mañana? Sin un mito los hombres no pueden vivir fecundamente. La filosofía relativista nos propone, por consiguiente, obedecer a la ley del mito.”⁸⁹

La particularidad está en que Mariátegui en su análisis hace compatible lo que refiere como «Ley del mito» con la condición de clase social a lo largo de la historia. Tal

⁸⁶ *Ibidem.*

⁸⁷ *Ibidem.*, p. 26

⁸⁸ *Ibidem.*

⁸⁹ *Ibidem.*

condición en el período correspondiente al desarrollo del capitalismo necesariamente está en relación a los procesos de acumulación y circulación del capital que, tal y como Mariátegui mismo se encarga después de sistematizar contextualizadamente, no habrían tenido tampoco un desarrollo homogéneo universalizable sino que para realidades concretas disímiles habría necesariamente que reajustarse tanto en términos de la crítica económica como en relación al lugar del mito en tales contextos específicos. Es el caso del contraste no equiparable entre evolución y actualidad de la condición de clase en contextos tan diferentes y distantes como el andino y el europeo, un necesario contraste que no está en Marx, como tampoco en Sorel, en Bergson o en Renan.

Si Mariátegui asume este nuevo mito revolucionario como mito equivalente al mito ilustrado y a su vez considera que cada tiempo ha de construir sus propios mitos, resulta obvio que para él éste nuevo mito tampoco sería transpolable a un tiempo futuro, sino que previsiblemente algún tiempo después, el mito que ahora tiene la fuerza para movilizar la esperanza del proletariado, irremediamente habría de ceder espacio a nuevos mitos ajustados a nuevos tiempos. De lo que se trata para Mariátegui no es de filosofar sobre el posible fin del mito sino de hacer efectivamente posible que en tiempo real el mito presente movilice la conducta humana y en efecto viabilice el cambio del orden de cosas existentes. He ahí la fuerza renovadora del mito como valor para el cambio revolucionario, trascendente en tanto es asumido como absoluto contextualizado en su tiempo y para su tiempo.

A criterio de Mariátegui el pensamiento racionalista del siglo diecinueve habría pretendido resolver la religión en la filosofía, en tanto el pragmatismo habría sabido reconocer en el sentimiento religioso lo que aquel racionalismo ochocentista le habría negado: un importante peso en la configuración de las consciencias humanas. Así, también en línea con Sorel, Mariátegui considera que la experiencia histórica reciente a su tiempo, previa a los inicios del siglo XX habría demostrado que «los actuales mitos revolucionarios o sociales pueden ocupar la conciencia profunda de los hombres con la misma plenitud que los antiguos mitos religiosos». De modo que en Mariátegui se produce una reconfiguración de los roles sociales que el mito como invocación podría tener en su contemporaneidad, el mito en su dimensión movilizadora de las conductas humanas en función de un ideal social no religioso, sin embargo equivalente en su manifestación con la fuerza movilizadora de las ideas religiosas a lo largo de la historia.

Al tratar el problema del indio en sus *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Mariátegui confiere especial connotación a la cuestión del mito, y es precisamente a través de su relectura del mito que puede articularse un discurso emancipatorio indigenista desde una perspectiva marxista. Así al referirse al prólogo que él mismo escribiera a la obra del historiador y antropólogo peruano Luis Eduardo Valcárcel (1891-1987), *Tempestad en los Andes*, considerada por Mariátegui como “vehemente y beligerante evangelio indigenista”, afirma que:

“La fe en el resurgimiento indígena no proviene de un proceso de "occidentalización" material de la tierra quechua. No es la civilización, no es el alfabeto del blanco, lo que levanta el alma del indio. Es el mito, es la idea de la revolución socialista. La esperanza indígena es absolutamente revolucionaria. El mismo mito, la misma idea, son agentes decisivos del despertar de otros viejos pueblos, de otras viejas razas en colapso: hindúes, chinos, etc. La historia universal tiende hoy como nunca a regirse por el mismo cuadrante. ¿Por qué ha de ser el pueblo inkaiko, que construyó el más desarrollado y armónico sistema comunista, el único insensible a la emoción mundial? La consanguinidad del movimiento indigenista con las corrientes revolucionarias mundiales es demasiado evidente para que precise documentarla.”⁹⁰

Para Mariátegui no hay duda alguna entonces en cuanto a la sintonía entre movimiento revolucionario mundial y aspiración emancipatoria indígena. A diferencia de Marx y Engels para quienes muy por el contrario el llamado «comunismo primitivo» no es en lo absoluto un referente ni epistémico ni socio-histórico para un posible comunismo futuro, en Mariátegui el comunismo de las sociedades precolombinas en cambio, sí que constituye un referente para el posible ordenamiento social futuro en las sociedades latinoamericanas en las cuales resulta significativo el peso demográfico originario. En el esquema emancipatorio de Marx y Engels las comunidades o grupos tribales irremediablemente tendrían que ceder ante la pujanza irrefrenable del desarrollo industrial, y habrían de asumir como ley histórica el esquema de tal desarrollo sin que hubiese cabida alguna para formas de administración que incorporasen los valores ancestrales de las comunidades «primitivas». Mariátegui sin embargo, considera que «por la vía del socialismo» es que puede llegar al entendimiento y valoración de la cuestión indígena. Para ello su reconfiguración contextualizada del análisis sobre el mito se incorpora necesariamente como parte de su estudio de las matrices socioeconómicas que a lo largo de la historia marcan el desarrollo de los pueblos indígenas, especialmente a lo largo de la irrupción del poder colonial y su concomitancia temporal con las formas ancestrales en la América andina.

⁹⁰ José Carlos Mariátegui. *Obras Completas*. Tomo 2. *Op. Cit.*, p. 35.

9.4. Economía y política: del Inca a la República

9.4.1. El factor económico como condición, su particularidad en el Perú

Mariátegui incorpora en su crítica de la realidad peruana el estudio del factor económico a lo largo de la historia en el contexto específicamente andino, con lo cual da un giro de tuerca al indigenismo previo, así como también al propio marxismo para el cual el contexto socioeconómico andino había pasado inadvertido hasta entonces. El factor económico es para Mariátegui una condición determinante de la evolución histórica andina con efectos tanto en el presente desde el cual Mariátegui realiza su crítica, como en la condición de posibilidad de un posible proyecto emancipatorio futuro.

En su trabajo “El hecho económico en la historia peruana”, publicado en *Mundial*, Lima, el 14 de agosto de 1925, Mariátegui señala que:

“Nada resulta más evidente que la imposibilidad de entender, sin el auxilio de la Economía, los fenómenos que dominan el proceso de formación de la nación peruana. La economía no explica, probablemente, la totalidad de un fenómeno y de sus consecuencias. Pero explica sus raíces. Esto es claro, por lo menos, en la época que vivimos. Época que si por alguna lógica aparece regida es, sin duda, por la lógica de la Economía.”⁹¹

Al ubicar al Perú fuera del occidente europeo y de las rígidas etapas por las que transitan las formaciones sociales europeas, Mariátegui, tal y como apunta Kohan, “implícitamente está poniendo en cuestión aquella particular interpretación del marxismo que homologó la teoría de la historia de Marx con una filosofía fatalista suprahistórica, universal y necesaria, netamente deudora del evolucionismo moderno y progresista del positivismo”⁹². Si bien en la década de 1920 el capitalismo como sistema económico era ya un modo en ascenso y consolidación en buena parte de América, no por ello sería un fenómeno homogéneo ni se expresaría del mismo modo ni a través de los mismos mecanismos en los diversos contextos de América Latina. A diferencia del contexto europeo en el que Marx centra su análisis y a partir del cual universaliza su esquema crítico, en el Perú la evolución de los diversos modos económicos habría tenido un recorrido muy distinto, y Mariátegui precisamente se encarga de sistematizar el análisis de tal particularidad.

Mariátegui recontextualiza el esquema crítico desarrollado por Marx teniendo en cuenta que aun cuando el capitalismo efectivamente se perfila ya hacia finales del siglo XIX como un modo de producción hegemónicamente dominante, no tendría por ello en todos

⁹¹ José Carlos Mariátegui. *Obras Completas*. Tomo 11. *Op. Cit.*, p. 80.

⁹² Néstor Kohan. *De Ingenieros al Che. Ensayos sobre el marxismo argentino y latinoamericano*. Editorial Biblos. Buenos Aires. 2000., p. 105.

los contextos de su implementación las mismas particularidades. En tal sentido en uno de sus 7 ensayos, Mariátegui señala que:

“La concentración capitalista ha estado precedida por una etapa de libre concurrencia. La gran propiedad moderna no surge, por consiguiente, de la gran propiedad feudal, como los terratenientes criollos se imaginan probablemente. Todo lo contrario, para que la gran propiedad moderna surgiese, fue necesario el fraccionamiento, la disolución de la gran propiedad feudal. El capitalismo es un fenómeno urbano: tiene el espíritu del burgo industrial, manufacturero, mercantil. Por esto, uno de sus primeros actos fue la liberación de la tierra, la destrucción del feudo. El desarrollo de la ciudad necesitaba nutrirse de la actividad libre del campesino.”⁹³

Sin embargo Mariátegui también considera que la creación de la economía capitalista en el Perú no se corresponde con el estado de la problemática agraria del país. Capitalismo y condición nacional en el Perú responderían a condiciones no solo diferentes sino irreconciliables por la “naturaleza” de ambas. En el Perú, tal y como considera Mariátegui, “contra el sentido de la emancipación republicana, se ha encargado al espíritu del feudo –antítesis y negación del espíritu del burgo– la creación de una economía capitalista.”⁹⁴ El capitalismo para Mariátegui no es sólo una técnica, sino que «es además un espíritu» que alcanza en los países anglosajones su plenitud, pero que en América Latina y en concreto en el Perú, resultaría exiguo, incipiente y rudimentario de inicios del siglo XX⁹⁵. Tal insipiente y su carácter rudimentario, necesariamente condicionarían la matriz desde la cual Mariátegui piensa la emancipación para el caso peruano, pues si bien el capitalismo era exiguo y rudimentario en aquel contexto, la emancipación a juzgar por el esquema crítico de Marx estaría subordinada al necesario desarrollo del capital. Mariátegui no solo se desmarca del *qué* y del *cómo* de la posible teleología derivada del argumento de Marx, para quien el desarrollo de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción determinadas por el esperable desarrollo del capitalismo sino que reconfigura la matriz crítica sobre la base de la cual Marx esboza su idea de la emancipación.

En líneas generales Mariátegui asume un esquema periodizador en el cual identifica diferentes momentos o períodos trascendentales a lo largo de la historia peruana. Tal esquema no resulta significativamente nuevo con relación a lo que historiográficamente ya en tiempos de Mariátegui se había escrito. Los propios cronistas de indias habían documentado la existencia de una etapa anterior previa a la llegada europea que radicalmente quedó impactada por los procesos de conquista y colonización, así como

⁹³ José Carlos Mariátegui. *Obras Completas*. Tomo 2. *Op. Cit.*, p. 34.

⁹⁴ *Ibidem*.

⁹⁵ *Ibidem*., Nota 11, p. 34

múltiples cronistas e historiadores de la independencia advirtieron del impacto político y económico de los procesos independentistas. Así como también en tiempos de Mariátegui diversos ensayistas desde aproximaciones distintas llamaron la atención sobre la exclusión económica de la mayoría de la población peruana.⁹⁶ Así también algunos autores muy significativos anteriores o contemporáneos con Mariátegui habían distinguido genéricamente diferentes periodos históricos esquematizando como secuencia: sociedades indígenas precolombinas, conquista y colonización, gestas de independencia, independencia y república, así como la irrupción del capitalismo en diversas gradaciones en las diferentes regiones de América. Tal y como se advierte en la concepción y/o interpretación histórica desarrollada por Cesar Antonio Ugarte (1895-1933) quien en 1926 publicó *Bosquejo de la historia económica del Perú 1500-1899*. Para Ugarte el factor económico “es el de más general y permanente influencia entre todos los factores de la vida social y que, por tanto, no puede existir una verdadera historia nacional mientras no se profundice el estudio del aspecto económico”⁹⁷. Lo relevante del análisis de Mariátegui sobre la base de tal referido esquema, sin embargo, no es la identificación y asunción de tales periodos, sino la particularización del factor económico desde una perspectiva dialéctico materialista como concepto y no como consecución hecológica de la historia. La sistematización de tal esquema coincide con la estructura que da formato al contenido de la más relevante de las obras escritas por Mariátegui. Los *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana* se estructuran precisamente en base al lugar del factor económico y su particularidad en la historia del Perú, y que tal y como el propio Mariátegui especifica forman parte de lo que habría sido su “primer esfuerzo marxista por fundamentar en el estudio del hecho económico la historia peruana”.⁹⁸

Mariátegui advierte la existencia de una relación de concatenación histórica entre los problemas de su contemporaneidad y el factor económico a lo largo de la historia peruana. Así, los referidos *7 ensayos* diagraman la presentación del análisis en base a la evolución de tal factor metodológicamente estructurado en cinco apartados: I. La economía de la colonia (la cual incluye un análisis del factor económico previo a la conquista), II. Las bases económicas de la república, III. El período del guano y del

⁹⁶ Para un detallado estudio contemporáneo véase por ejemplo Carlos Contreras Carranza (Editor) *Compendio de historia económica del Perú*. Tomo 4. Instituto de Estudios Peruanos. Lima 2011., p. 16.

⁹⁷ Véase Cesar Antonio Ugarte. *Bosquejo de la historia económica del Perú*. Banco Central de Reserva del Perú. Lima., 2019., p. XIV.

⁹⁸ *Ibidem.*, p. 16.

salitre, IV. Carácter de nuestra economía actual [la economía peruana en la década de los años veinte del siglo XX], y V. Economía agraria y latifundismo feudal, el cual sería también concomitante con la incipiente irrupción del capitalismo en algunas regiones peruanas. A partir de tal contenido desarrollado por Mariátegui puede advertirse una periodización particularizada de la evolución del factor económico en el Perú, cuya especificidad en cada uno de se sintetiza tal y como sigue.

En primer lugar se encuentra el «proceso autónomo de la nación quechua». Como parte de tal proceso Mariátegui identifica y reconoce una serie de particularidades que harían de la civilización previa a la llegada europea a América un orden cuyos valores y desarrollos en términos sociales y económicos serían equivalentes o incluso en ciertos casos superiores al referente del propio conquistador que arrasaría con tal orden de preexistente a la conquista. Una de las características de tal proceso autóctono sería precisamente el régimen comunitario de explotación de la tierra y de la distribución de su producto, en base a lo cual Mariátegui haría pivotar después su concepción del socialismo indoamericano.

En el caso del imperio de los incas, “agrupación de comunas agrícolas y sedentarias”, a criterio de Mariátegui “lo más interesante era la economía”. Y en relación a ello afirma que “Todos los testimonios históricos coinciden en la aserción de que el pueblo incaico -laborioso, disciplinado, panteísta y sencillo- vivía con bienestar material. Las subsistencias abundaban; la población crecía.”⁹⁹ A decir de Mariátegui el imperio incaico habría ignorado radicalmente el problema de Malthus habiendo llegado a configurar un orden económico que le posibilitaba su desarrollo material y su crecimiento poblacional a partir de unos mecanismos que habían sido el resultado del desarrollo autóctono de las civilizaciones andinas.

En tal orden la organización colectivista sería el componente esencial de su forma de organización como sociedad, una organización que habría enervado en los pobladores autóctonos andinos el impulso individual; pero también habría “desarrollado extraordinariamente en ellos, en provecho de este régimen económico, el hábito de una humilde y religiosa obediencia a su deber social”¹⁰⁰. Tal colectivismo funcionaría a criterio de Mariátegui como una virtud “a la cual los incas “sacaban toda la utilidad social posible “construyendo caminos, canales, etc.”, y que aun cuando “lo extendían

⁹⁹ José Carlos Mariátegui. *Obras Completas*. Tomo 2. *Op. Cit.*, p. 13.

¹⁰⁰ *Ibidem.*, p. 13.

sometiendo a su autoridad tribus vecinas. El trabajo colectivo, el esfuerzo común, se empleaban fructuosamente en fines sociales.”¹⁰¹

La conquista, que es el segundo de los momentos que Mariátegui considera, el cual implicó la ruptura y reestructuración forzada del orden previo.

“Interrumpió bruscamente el proceso autónomo de la nación quechua, pero no implicó una repentina sustitución de las leyes y costumbres de los nativos por las de los conquistadores. Sin embargo, ese hecho político abrió, en todos los órdenes de cosas, así espirituales como materiales, un nuevo período.”¹⁰²

Tal nuevo período abierto por la conquista regiría el espíritu de la colonia y persistiría trasmutado en formas posteriores que aparecerían luego en las repúblicas. La conquista determinó la fragmentación radical y la ruptura definitiva del proceso civilizatorio autónomo de la nación quechua. Y en específico puntualiza Mariátegui que:

“Los conquistadores españoles destruyeron, sin poder naturalmente reemplazarla, esta formidable máquina de producción. La sociedad indígena, la economía incaica, se descompusieron y anonadaron completamente al golpe de la conquista. Rotos los vínculos de su unidad, la nación se disolvió en comunidades dispersas. El trabajo indígena cesó de funcionar de un modo solidario y orgánico. Los conquistadores no se ocuparon casi sino de distribuirse y disputarse el pingüe botín de guerra. Despojaron los templos y los palacios de los tesoros que guardaban; se repartieron las tierras y los hombres, sin preguntarse siquiera por su porvenir como fuerzas y medios de producción.”¹⁰³

El impacto de tal proceso sería extraordinariamente contracivilizatorio. Su incidencia desestructuró la civilización que en el Sur de América había llegado ya a finales del siglo XV a un alto grado de desarrollo económico, social y político. Y el foco de su crítica en tal sentido Mariátegui lo sitúa en las culturas autóctonas indígenas y su nivel de desarrollo como civilización.

“La colonización de la América Latina por la raza blanca no ha tenido, en tanto, como es fácil probarlo, sino efectos retardatarios y deprimentes en la vida de las razas indígenas. La evolución natural de estas ha sido interrumpida por la opresión envilecedora del blanco y del mestizo. Pueblos como el quechua y el azteca, que habían llegado a un grado avanzado de organización social, retrogradaron, bajo el régimen colonial, a la condición de dispersas tribus agrícolas. Lo que en las comunidades indígenas del Perú subsiste de elementos de civilización es, sobre todo, lo que sobrevive de la antigua organización autóctona.”¹⁰⁴

El régimen colonial que se abre como parte de tal proceso de conquista, implicó la implementación de un orden en el cual el Virreinato procuró la extensión de una nueva economía que operó desde otros preceptos absolutamente contrarios a los fundamentos desde los cuales había estado desarrollándose la nación autóctona durante centurias. Como parte de los procesos de colonización, España “se esforzó por dar una organización política y económica a su inmensa colonia” en la cual comenzó a explotar

¹⁰¹ *Ibidem.*

¹⁰² *Ibidem.*, p. 36.

¹⁰³ *Ibidem.*, pp. 13-14.

¹⁰⁴ José Carlos Mariátegui. *Obras Completas*. Tomo 13. *Op. Cit.*, pp. 24-25.

las minas de oro y plata y a cultivar el suelo. La forma de organización impuesta sin embargo, sería mucho más arcaica que la que ya habían desarrollado los incas mismos, o como afirma Mariátegui, “Sobre las ruinas y los residuos de una economía socialista, echaron las bases de una economía feudal.”¹⁰⁵

El elemento de mayor impacto en la ruptura del «proceso autónomo de la nación quechua» estaría precisamente en la implantación de un régimen económico cuya lógica feudal de funcionamiento sería mucho más retrógrada que la lógica desde la cual ya funcionaba la nación quechua.

“Las comunidades indígenas, durante este periodo, sufrieron una modificación, dejando el gobierno, que antes residía en el Inca, confiado a personeros integrantes de cada "ayllu". Las "Leyes de Indias" amparaban a la propiedad indígena y reconocían su organización comunista. A pesar de esto, se establecieron las encomiendas, las mitas, el ponguaje. Los encomenderos que recibieron tierras, indios, etc., con la obligación de instruirlos, se convirtieron con el tiempo en grandes propietarios semif feudales.”¹⁰⁶

Luego de tres siglos operando desde la regimentación colonial, con el objetivo liberarse de la metrópolis europea las gestas independentistas inauguraron un nuevo periodo como parte del cual Mariátegui advierte la conjugación tanto del ideal ilustrado como la incidencia del *factum* económico propio de las realidades americanas.

"Las ideas de la revolución francesa y de la constitución norteamericana encontraron un clima favorable a su difusión en Sudamérica, a causa de que en Sudamérica existía ya aunque fuese embrionariamente, una burguesía que, a causa de sus necesidades e intereses económicos, podía y debía contagiarse del humor revolucionario de la burguesía europea. La Independencia de Hispanoamérica no se habría realizado, ciertamente, si no hubiese contado con una generación heroica, sensible a la emoción de su época, con capacidad y voluntad para actuar en estos pueblos una verdadera revolución.”¹⁰⁷

No obstante, si bien es cierto que la gestión de la independencia obedeció a cierto ideal político ilustrado, Mariátegui remarca la incidencia del *factum* económico, y precisa que aun cuando la independencia en este aspecto de su ideal ilustrado se presenta como una empresa romántica, ello “no contradice la tesis de la trama económica de la revolución emancipadora”¹⁰⁸. Y en tal sentido Mariátegui asume la conjugación de un conjunto de factores dentro de los cuales el ideal ilustrado no sería entendible en su manifestación en las gestas emancipatorias sin tener en cuenta el factor económico. De manera que los ideólogos, los caudillos o los conductores de aquella revolución “no fueron anteriores, ni superiores a las premisas y razones económicas” de aquel acontecimiento, sino que el “hecho intelectual y sentimental no fue anterior al hecho económico”¹⁰⁹.

¹⁰⁵ José Carlos Mariátegui. *Obras Completas*. Tomo 2. *Op. Cit.*, p. 14.

¹⁰⁶ José Carlos Mariátegui. *Obras Completas*. Tomo 13: *Op. Cit.*, pp. 65-66.

¹⁰⁷ José Carlos Mariátegui. *Obras Completas*. Tomo 2. *Op. Cit.*, 16.

¹⁰⁸ *Ibidem.*, pp. 16-17.

¹⁰⁹ *Ibidem.*

El resultado sustantivo de la Independencia sería la República, la cual si bien constituye el otro punto de inflexión con relación al orden inmediatamente anterior, tampoco reformuló íntegramente el orden previo sino que implicó la transformación de ciertos componentes políticos y económicos, pero mantuvo en lo fundamental con poco cambio aunque de manera transfigurada, los esquemas económicos, políticos y sociales de la colonia. En tal sentido Mariátegui advierte que,

“Enfocada sobre el plano de la historia mundial, la independencia sudamericana se presenta decidida por las necesidades del desarrollo de la civilización occidental o, mejor dicho, capitalista. El ritmo del fenómeno capitalista tuvo en la elaboración de la independencia una función menos aparente y ostensible, pero sin duda mucho más decisiva y profunda que el eco de la filosofía y la literatura de los enciclopedistas.”¹¹⁰

Mariátegui considera que si bien el hecho económico no es anterior ni superior al hecho político, “al menos, ambos son consustanciales y solidarios”¹¹¹, de modo que para un análisis crítico de la realidad peruana habría que considerar ambos factores. El hecho político en la república funciona como salvaguarda del hecho económico que, sería a su vez heredero de los patrones coloniales desplegados a lo largo de los tres siglos previos. El ideal liberal de la república quedó anclado en la lógica colonial previa, y la nomenclatura política republicana tampoco “correspondió a una radical transformación de la estructura económica y social del Perú”¹¹²

Dentro de los mecanismos que aparecen como reformulación para la continuidad del orden colonial amparado en el paraguas de la independencia republicana, se encuentra el gamonalismo, un remanente feudal de incidencia directa en la economía republicana. El factor central del fenómeno, tal y como señala Mariátegui, “es la hegemonía de la gran propiedad semifeudal en la política y el mecanismo del Estado”¹¹³. Tal hegemonía no sería un factor aislado. Por consiguiente, es sobre este factor sobre el que se debe actuar si se quiere atacar en su raíz un mal del cual algunos se empeñan en no contemplar sino las expresiones episódicas o subsidiarias.”

Si bien la conquista y la independencia fueron hechos políticos, en ambos la relación para con el factor económico resultaría a criterio de Mariátegui, inversa. O sea, si bien la conquista como hecho político condicionó la economía preexistente y el propio desarrollo económico de la colonia, la independencia en cambio como hecho político quedó determinada y dominada por el hecho económico que le antecedió.

¹¹⁰ *Ibidem.*, p. 17.

¹¹¹ José Carlos Mariátegui. *Obras Completas*. Tomo 12. *Op. Cit.*, p. 15.

¹¹² *Ibidem.*, p. 37.

¹¹³ *Ibidem.*

“Como la primera, la segunda etapa de esta economía arranca de un hecho político y militar. La primera etapa nace de la Conquista. La segunda etapa se inicia con la Independencia. Pero, mientras la Conquista engendra totalmente el proceso de la formación de nuestra economía colonial, la Independencia aparece determinada y dominada por ese proceso.”¹¹⁴

La inversión de tal relación tendría una incidencia directa en el fracaso de la aspiración emancipatoria republicana. El ideal emancipador de la república colapsa ante el *factum* económico configurado desde la conquista. De hecho, el impacto de tal feudalidad ajena a la dignidad procurada por el *Ayllu* ancestral se expresaría no solo en términos económicos, sino que a ello vendrían aparejados otros factores de incidencia directa en la subsistencia nativa, uno de los cuales sería la propia mortalidad indígena. No es que en los tiempos del inca la mortalidad por enfermedad, guerras o conflictos intergrupales fuese un problema resuelto, pero el orden marcado por la feudalidad impuesta por el colonizador determinó el deterioro de la salubridad rural como consecuencia de la conjugación del espíritu feudal latifundista con el del esclavista. En relación a ello Mariátegui señala que,

“El hacendado colonial de antiguo tipo, ha heredado de sus abuelos un criterio feudal, casi esclavista, en abierto conflicto con la valoración moderna del capital humano. La mentalidad del "negrero" no se sintió condenada por la abolición de la esclavitud, dado que se le ofreció la oportunidad y los medios de subsistir al autorizarse el comercio de coolies. Por el bienestar del bracero aborigen, proveniente en gran parte de la sierra, esto es de regiones donde impera aún la servidumbre, el latifundista no manifiesta hoy un interés mayor que antaño por el bienestar del negro o del chino. Las rancharías infectas, el bajo tenor de vida del bracero y su familia, el rigor de un trabajo sobre el cual no se ejerce todavía ningún control, así lo demuestran.”¹¹⁵

El desarrollo de la república en el Perú se conjuga además con la penetración, aunque incipiente, del modo capitalista. Tal extensión no sería el resultado de un desarrollo propio o autóctono, sino que serían resultado de la importación de unos mecanismos que nuevamente acentuarían la colonialidad heredada de los tiempos del Virreinato.

El quinto momento que incluye Mariátegui en su análisis está dado en la creciente hegemonía del capitalismo extranjero sobre la economía nacional. Para ilustrar tal carácter de dependencia exterior Mariátegui realiza un breve balance de las principales exportaciones del Perú donde el cómputo creciente producción minera y los productos agrícolas y animales, en contraste con el insuficiente desarrollo de la economía nacional, donde el valor de la producción minera destinada a la exportación queda muy por debajo del valor de la insuficiente producción agrícola destinada en su mayor parte al consumo nacional. Aquí radica para Mariátegui uno de los problemas fundamentales

¹¹⁴ *Ibidem.*, p. 16.

¹¹⁵ José Carlos Mariátegui. *Obras Completas*. Tomo 11. *Op. Cit.*, pp- 158-159.

de la economía peruana de su tiempo, en el marco del cual el suelo no produce todo lo que la población necesita para su subsistencia¹¹⁶.

La razón por la cual no se habría resuelto tal problema no estaría solo en que el Estado no se hubiera preocupado de hacer una política de subsistencias o porque fuesen inadecuados para la agricultura peruana los cultivos en ella explotados, sino por la propia condición estructural de ser una economía colonial ya no en relación a la antigua metrópolis sino en base a los nuevos centros de poder económico de su tiempo.

“Su movimiento, su desarrollo, están subordinados a los intereses y a las necesidades de los mercados de Londres y de New York. Estos mercados miran en el Perú un depósito de materias primas y una plaza para sus manu-facturas. La agricultura peruana obtiene, por eso, créditos y transportes sólo para los productos que puede ofrecer con ventaja en los grandes mercados. La finanza extranjera se interesa un día por el caucho, otro día por el algodón, otro día por el azúcar. El día en que Londres pueda recibir un producto, a mejor precio, y en cantidad suficiente, de la India o del Egipto, abandona instantáneamente a su propia suerte a sus proveedores del Perú. Nuestros latifundistas, nuestros terratenientes, cualesquiera que sean las ilusiones que se hagan de su independencia, no actúan en realidad sino como intermediarios o agentes del capitalismo extranjero.”¹¹⁷

Mariátegui se encarga de analizar en detalle el funcionamiento de tal mecanismo de dependencia en cual, además, el mero contraste de cifras o datos económicos resulta insuficiente o conduce a una lectura ficticia. Así, llama la atención sobre el hecho de que aun cuando en su comercio exterior el Perú tuviese un saldo favorable, con “una circulación monetaria sólidamente garantizada en oro”, tal dependencia condicionaría que no tuviese la moneda de debía tener, o que a pesar del superávit y las garantías de la emisión fiduciaria la libra peruana se cotizara con un 23 ó 24% de descuento.

La condición colonial remanente de la economía reforzaría aquí el carácter dependiente del exterior, pues a diferencia de otras economías como por ejemplo las europeas donde habría otros mecanismos que equilibrarían la balanza comercial y que funcionarían como “importaciones invisibles”, el Perú como economía colonial carecería de ellas. Mariátegui menciona las “remesas de los inmigrantes, beneficios de las inversiones en el extranjero, utilidades de la industria del turismo, etc.”. Sin embargo y por el contrario, en el Perú como en todos los países de economía colonial no solo no existirían “importaciones invisibles” sino "exportaciones invisibles". Estas últimas determinadas por el hecho de que las utilidades de la minería, el comercio, el transporte, etc., no se quedan en el país sino que se fugan “en su mayor parte, en forma de dividendos, intereses, etc., al extranjero”, y paradójicamente teniendo un origen en el

¹¹⁶ José Carlos Mariátegui. *Obras Completas*. Tomo 11. *Op. Cit.*, pp. 128-129.

¹¹⁷ *Ibidem.*, p. 130.

propio suelo nacional, para recuperarlas la economía peruana “necesita pedir las en préstamo.”¹¹⁸

Los efectos de tal dependencia no quedarían restringidos a un mero fenómeno económico sino que se harían “sentir en toda la vida de la nación”. De manera que para Mariátegui el análisis factor económico y su trascendencia no se limitarían a una exégesis teórica, sino que un proyecto político que pretendiese incidir en la reformulación social del país, habría de partir como primer punto del reconocimiento de tal complejidad. Es por ello que en la declaración doctrinal de los principios programáticos del Partido Socialista del Perú, encargados a Mariátegui en octubre de 1928, como primer punto se parte reconocimiento del carácter internacional de la economía, la cual “no consiente a ningún país evadirse a las corrientes de transformación surgidas de las actuales condiciones de producción.”¹¹⁹

Mariátegui concede entonces al análisis del factor económico en el Perú una relevancia y una perspectiva que hasta entonces no se le había dado. El hecho económico desde su punto de vista “encierra, igualmente, la clave de todas las otras fases de la historia de la república”¹²⁰. La expresión de tal factor no se restringe a lo estrictamente económico sino que filtra de manera determinante la evolución política de la propia república.

“En los primeros tiempos de la independencia, la lucha de facciones y jefes militares aparece, por ejemplo, como una consecuencia de la falta de una burguesía orgánica. En el Perú la Revolución hallaba, menos definidos, más retrasados que en otros pueblos Hispanoamericanos, los elementos de un orden liberal y burgués. Para que este orden funcionase más o menos embrionariamente tenía que constituirse una clase capitalista vigorosa. Mientras esta clase se organizaba, el poder estaba a merced de los caudillos militares. Estos caudillos, herederos de la retórica de la revolución de la independencia, se apoyaban a veces temporalmente en las reivindicaciones de las masas, desprovistas de toda ideología, para conquistar o conservar el poder contra el sentimiento conservador y reaccionario de los descendientes y sucesores de los encomenderos españoles.”¹²¹

En resumen, Mariátegui hilvana razones que constatan la coexistencia en el Perú de su tiempo de elementos propios de tres economías diferentes, por un lado de tipología feudal surgida a partir de la imposición de la Conquista, coexistiendo en la sierra con “algunos residuos vivos todavía de la economía comunista indígena”, y en la costa una tipología feudal de explotación y administración del suelo coexistiendo con una incipiente penetración económica de tipo burguesa.¹²²

¹¹⁸ José Carlos Mariátegui. *Obras Completas*. Tomo 11. *Op. Cit.*, pp. 130-131.

¹¹⁹ José Carlos Mariátegui. *Obras Completas*. Tomo 13: *Op. Cit.*, p. 159.

¹²⁰ José Carlos Mariátegui. *Obras Completas*. Tomo 11. *Op. Cit.*, p. 82.

¹²¹ *Ibidem*.

¹²² *Ibidem*., p. 28.

9.4.2. Régimen colonial, feudalidad colonialista y modo de producción capitalista

Teniendo en cuenta el esquema sistematizado por Mariátegui en cuanto al desarrollo histórico del factor económico en el Perú, resulta evidente que carece de sentido hablar al menos en tiempos de Mariátegui, de la existencia de un modo de producción capitalista nítida y genéricamente definido en América Latina, especialmente en los contextos andinos. El *factum* histórico, tal y como Mariátegui evidencia en su análisis, es que la evolución de los diferentes modos de producción en contextos como el peruano no obedecieron a la misma lógica, ni se evidenciaría ni habría de ser entendido, teorizado y criticado desde el mismo sentido que ya había tenido en Europa y EE.UU. Tal y como sostiene Mariátegui, la base económica de la república regente en el Perú de su tiempo tendría su fundamento en la economía de la colonia, y esta última a su vez habría tenido ya su fundamento en la matriz desplegada desde la Conquista.

“En el plano de la economía se percibe mejor que en ningún otro hasta qué punto la Conquista escinde la historia del Perú. La Conquista aparece en este terreno, más netamente que en cualquiera otro, como una solución de continuidad. Hasta la Conquista se desarrolló en el Perú una economía que brotaba espontánea y libremente del suelo y la gente peruanos.¹²³

El régimen colonial derivado del despliegue militar, económico, político y religioso de la Conquista, además de marcar un punto de inflexión irreversible en la historia peruana y latinoamericana, determinó que la incursión posterior de otros componentes económicos, fuesen feudales y/o capitalistas, se hiciesen sobre la base de un orden remarcablemente diferente a cómo el feudalismo y el capitalismo se habían extendido en otros contextos, especialmente europeos, donde el componente autóctono indígena no tuvo la relevancia demográfica y socioeconómica que sí tuvo en regiones mayoritariamente indígenas y/o campesinas de América Latina.

En América Latina el desarrollo *natural* de las sociedades autóctonas estuvo truncado por la imposición de la conquista y la colonización, las cuales no se hicieron sobre la base de la integración de los valores de las sociedades autóctonas ni en base a la asimilación de unos modos originarios o ancestrales de relación *con* la tierra y su uso. Tampoco se integraron asertivamente los modos de realizar el comercio y de acumular bienes y hacer circular los beneficios de tales bienes, sino que se hizo a partir del principio de imposición como elemento rector de la praxis eufemísticamente «civilizatoria» del europeo en América.

“En lugar de la utilización del indio, parecía perseguir su exterminio. Y los colonizadores no se bastaban a sí mismos para crear una economía sólida y orgánica. La organización

¹²³ José Carlos Mariátegui. *Obras Completas*. Tomo 2. *Op. Cit.*, p., p.13

colonial fallaba por la base. Le faltaba cimiento demográfico. Los españoles y los mestizos eran demasiado pocos para explotar, en vasta escala, las riquezas del territorio. Y, como para el trabajo de las haciendas de la costa se recurrió a la importación de esclavos negros, a los elementos y características de una sociedad feudal se mezclaron elementos y características de una sociedad esclavista.”¹²⁴

Mariátegui advierte aquí la complejidad socio-histórica de la imposición colonial en un contexto que estuvo impelido a su transmutación tanto económica como sociodemográfica, y que implicó entre otras muchas resultantes, el colapso sin solución de continuidad del orden incaico previo.

Solo en algunos casos poco menos que excepcionales la experiencia económica impuesta optimizaría el acervo propio de las culturas autóctonas, tal y como sucedió con las formas implementadas por los jesuitas, a los cuales Mariátegui se refiere como prácticamente de un “orgánico positivismo” que tanto en el Perú como en otros contextos de América habrían mostrado una “aptitud de creación económica”, toda vez que, tal y como apunta Mariátegui,

“Los latifundios que les fueron asignados prosperaron. Los vestigios de su organización restan como una huella duradera. Quien recuerde el vasto experimento de los jesuitas en el Paraguay, donde tan hábilmente aprovecharon y explotaron la tendencia natural de los indígenas al comunismo, no puede sorprenderse absolutamente de que esta congregación de hijos de San Iñigo de Loyola, como los llama Unamuno, fuese capaz de crear en el suelo peruano los centros de trabajo y producción que los nobles, doctores y clérigos, entregados en Lima a una vida muelle y sensual, no se ocuparon nunca de formar.”¹²⁵

Pero el orgánico positivismo jesuita al que se refiere Mariátegui, no sería el que como regla se aplicó y extendió en América Latina. Si bien es cierto que irremediamente el colonizador tendría que operar sobre la base de una matriz sociodemográfica previa, y si bien es cierto que para sus fines de dominio económico reconfiguraría las estructuras económicas, políticas y sociales ya existentes en la cultura incaica, la transmutación de su base económica se hizo de manera abrupta y *contra-natura*. La imposición colonizadora engarzada sobre la base de unas matrices socio-clasistas previas re-direccionaron con fines coloniales las matrices autóctonamente configuradas durante centurias en la región andina.

En tal sentido Mariátegui diferencia la colonización anglosajona de la hispana y apunta los efectos que una y otra extenderían en el contraste de ambos remanentes.

“Pero no envió España al Perú, como del resto no envió tampoco a sus otras posesiones, una densa masa colonizadora. La debilidad del imperio español residió precisamente en su carácter y estructura de empresa militar y eclesiástica más que política y económica. En las colonias españolas no desembarcaron como en las costas de Nueva Inglaterra grandes bandadas de pioneros. A la América Española no vinieron casi sino virreyes, cortesanos,

¹²⁴ *Ibidem.*, p. 15.

¹²⁵ *Ibidem.*

aventureros, clérigos, doctores y soldados. No se formó, por esto, en el Perú una verdadera fuerza de colonización. La población de Lima estaba compuesta por una pequeña corte, una burocracia, algunos conventos, inquisidores, mercaderes, criados y esclavos.”¹²⁶

La estrategia económica y política anglosajona en el norte de la América no sería menos rapaz que la hispana, de hecho aniquilaría prácticamente a la totalidad de la población autóctona, pero lo que Mariátegui destaca del contraste entre un tipo de colonización y otra, es precisamente que ya desde la colonización misma se sentarían las bases de lo que determinaría después la evolución económica y política de los diferentes repúblicas de América. La filosofía del *pioneer* proveniente de un orden en claro albor del capitalismo sería ostensiblemente distinta del espíritu hispano en recalcitrante obscurantismo profesante del medioevo más extendido. El espíritu posterior de la Reforma marcó el propio espíritu del capitalismo en el norte de América, en tanto el espíritu obscurantista de la contra-Reforma y la Inquisición sería en el que determinaría la extensión del dominio económico en la América bajo dominio hispano¹²⁷. De hecho, la expulsión de los jesuitas de América¹²⁸ en 1767, sería indicador, entre otras cosas, de cuán distinto procedieron las metrópolis en el Norte y en el Sur con relación al sentido de “progreso” manejado ya entonces en Europa¹²⁹.

En lo tocante a aquellos años finales del siglo dieciocho, sería muy significativo el contraste entre la apuesta por la industria y la ciencia en el reinado de George III del

¹²⁶ *Ibidem.*, p. 14.

¹²⁷ Tal idea, aunque sin conexión directa alguna con el texto de Mariátegui, ha sido retomada recientemente por Arturo Pérez-Reverte en uno de los diálogos sostenidos en *Hombres buenos*, publicado por Alfaguara en 2015, afirma que en el Concilio de Trento (1545 -1563), la elección de España sería la de un dios equivocado. Afirmación que complementa además en entrevistas posteriores sobre tal punto, alegando que sería un dios oscuro, reaccionario, tétrico, contrario al espíritu de la reforma, en tanto el dios de la Reforma sería un “Dios moderno, que permite el comercio y el negocio, que le parece bien que la gente haga negocios y prospere, y que el comerciante tenga una dignidad que haga progresar su comunidad y su país... Más allá del carácter simplificador y/o simplista de la afirmación, la misma obviamente ha generado múltiples detractores. Pero lo cierto es que la colonización hispana desplegada en América tuvo una configuración económica muy distinta de la que se configurara en el norte del continente, y sus efectos en ambos casos han llegado hasta hoy.” Sobre una de las críticas al mencionado criterio de Pérez-Reverte, véase José Ignacio Martínez Pallarés. “Los falsarios de la Historia. La justificación del Concilio de Trento”. *La Razón Histórica*, n°13 Instituto de Estudios Históricos y Sociales. 2010., pp. 52-54.

¹²⁸ Relativo a la expulsión de los jesuitas de América y la extensión de la Inquisición, véase la sucinta referencia de José Uriel Patiño Franco. *La iglesia en América Latina: una mirada histórica al proceso evangelizador*. Sociedad de San Pablo. Bogotá. 1995., pp. 103-105. Para un trabajo de mucho mayor calado documental, véase Francisco Javier Bravo. *Colección de documentos relativos a la expulsión de los Jesuitas de la República Argentina y el Paraguay en el reinado de Carlos III*. Establecimiento Tipográfico de José María Pérez. Madrid, 1872. En este último se advierte la complejidad de tal hecho y la concurrencia de múltiples causales, no reducibles a lo estrictamente teológico o económico.

¹²⁹ En relación al espíritu de la Reforma y su impacto en la configuración y despegue del capitalismo, nótese que Weber lo deja claro en *Die protestantische Ethik und der 'Geist' des Kapitalismus*. 1904- 1905. Véase la referencia de Weber al uso de la herejía que «fomentaba el espíritu del comercio», incluso para la práctica persecutoria eclesiástica española. En Max Weber. *La ética protestante y el «espíritu» del capitalismo*. (Traducción de Joaquín Abellán). Alianza Editorial. Madrid. 2004., pp. 51-55.

Reino Unido¹³⁰, y la expulsión de los jesuitas a cargo del monarca español Carlos III. De hecho, muy poco después de tal expulsión de las colonias hispanas, en 1776 las colonias británicas del norte de América firmaron la *Declaración de Independencia de los Estados Unidos*¹³¹. Al mismo tiempo que España procuró mantener hasta el siglo subsiguiente el expolio desde fundamentos prácticamente feudales, EE.UU., ya iniciaba su despegue como cuna del industrialismo en América. Tal contraste y desfase determinarían la contemporaneidad de América Latina, así como también las propias relaciones entre ambas Américas, algo que Mariátegui no deja de tener en cuenta.

Así, tal y como Mariátegui refiere en *Defensa del marxismo*, aparecido en Amauta entre 1928 y 1929, cuando trata lo relativo a “El destino de Norteamérica”, apunta que desde sus inicios el desarrollo del capitalismo norteamericano no habría tenido ninguna traba ni material ni moral, sino que desde sus orígenes mismos había “reunido todos los factores históricos del perfecto estado burgués, sin embarazantes tradiciones aristocráticas y monárquicas”, de modo que “sobre la tierra virginal de América, de donde borraron toda huella indígena, los colonizadores anglosajones echaron desde su arribo los cimientos del orden capitalista”¹³². Lo cual contrasta con los cursos económicos, políticos y morales de la América hispana, que condicionaron el decurso de las futuras repúblicas.

También Haya de la Torre había advertido la existencia del remanente feudal en la economía peruana, así como los imponderables que para una solución a tal condición feudal podría determinar la vanguardia capitalista del continente. En ello se hallaría además una de las explicaciones al porqué las incipientes burguesías criollas tampoco clasificarían como clase burguesa en el sentido tradicional¹³³. Tanto Mariátegui como Haya de la Torre coincidieron en advertir que la feudalidad de América Latina implicaría la subordinación socioeconómica y política de las repúblicas latinoamericanas al capitalismo estadounidense.

¹³⁰ Véase Robert Scott. *The history of England, during the reign of George III*, J. Robins And Co. London, 1824. Volumen 3., p. 375.

¹³¹ De los contrastes entre ambos tipos de colonización, véase: J.A. Dorrige. “Dos tipos de colonización europea: el español y el británico” En *Revista de estudios políticos*. Nº 68, 1953., pp. 129-138.

¹³² José Carlos Mariátegui. *Obras Completas*. Tomo 5. *Op. Cit.*, p. 148.

¹³³ A criterio de Haya de la Torre “nuestra América contiene un gran sedimento feudal y su primitivismo económico, su naciente progreso industrial propio, la caracterizan más bien como una región proletaria económicamente colonial. El capitalismo criollo es, pues, débil y subalterno. Para apoyarse y acrecer requiere la inyección vivificadora del omnipotente. Mientras aspiren nuestros Estados a ser poderosos dentro del presente sistema social, tendrán que buscar su dirección y amparo en la fuerza madre de ese sistema, y ésta radica hoy en la imperiosa organización yanqui.” Víctor Raúl Haya de la Torre *Op. Cit.*, p. 28.

De manera clara Mariátegui advierte que el imperialismo y el capitalismo de Occidente hallarían siempre en las clases conservadoras y castas dominantes de los pueblos coloniales, una resistencia mínima “si no una sumisión completa”¹³⁴. Unido a lo cual, la reconfiguración de las relaciones de poder internacionales a partir de la I Guerra Mundial, reforzarían todavía más la hegemonía de EE.UU., en América desplazando el centro hegemónico de las antiguas metrópolis a la propia América.

“El capitalismo, que en Europa se manifiesta desconfiado de sus propias fuerzas, en Norteamérica se muestra ilimitadamente optimista respecto a su destino. Y este optimismo descansa, simplemente, en una buena salud. Es el optimismo biológico de la juventud que, constatando su excelente apetito, no se preocupa de que vendrá la hora de la arterioesclerosis. En Norteamérica el capitalismo tiene todavía las posibilidades de crecimiento que en Europa la destrucción bélica dejó irreparablemente malogradas. El Imperio Británico conserva aún una formidable organización financiera; pero, como lo acredita el problema de las minas de carbón, su industria ha perdido el nivel técnico que antes le aseguraba la primacía. La guerra lo ha convertido de acreedor en deudor de Norteamérica.”¹³⁵

Siguiendo en esta línea, Mariátegui considera que el capitalismo habría dejado de coincidir con el espíritu del progreso, lo cual sería una de las características de la etapa del monopolio en la que aparecerían nuevas contradicciones que a su vez incidirían en los efectos de la penetración capitalista en América.

“En el período de la libre concurrencia, el aporte de la ciencia hallaba enérgico estímulo en las necesidades de la economía capitalista. El inventor, el creador científico, concurrían al adelanto industrial y económico, y la industria excitaba el proceso científico. El régimen del monopolio tiene distinto efecto. La industria, la finanza comienzan a ver, como anota Caillaux, un peligro en los descubrimientos científicos. El progreso de la ciencia se convierte en un factor de inestabilidad industrial.”¹³⁶

América Latina ofrecería además de un mercado provechoso, las fuentes de materias primas que posibilitarían en desarrollo del propio centro del capitalismo que a su vez retroalimentaba la condición de feudalidad de América Latina. El fenómeno estadounidense no tendría a criterio de Mariátegui nada de arbitrario, sino que EE.UU. estaría ya en su tiempo y desde su origen mismo, predestinado a la máxima realización capitalista¹³⁷. Entre otras cuestiones, porque habría reconfigurado el impacto psicológico que el capitalismo mismo como posibilidad renovadora y de progreso significaba para las propias clases obreras. Si bien la consciencia de clase sería una determinante para la progresión revolucionaria en Europa, en EE.UU., tal consciencia de clase se vería permeada por la renovación de la promesa emancipatoria que el propio capitalismo habría regenerado ya en los inicios fundacionales de EE.UU.

¹³⁴ Véase “Nacionalismo y Vanguardismo en la Ideología Política”. En José Carlos Mariátegui. *Obras Completas*. Tomo 11. *Op. Cit.*, p. 101.

¹³⁵ José Carlos Mariátegui. *Obras Completas*. Tomo 5. *Op. Cit.*, pp. 145-146.

¹³⁶ *Ibidem.*, p. 37.

¹³⁷ *Ibidem.*, p. 146.

Los hechos para Mariátegui confirman que efectivamente en EE.UU., se encontraba ya “la sede, el eje, el centro de la sociedad capitalista” de su tiempo.

“La industria yanqui es la mejor equipada para la producción en gran escala, al menor costo; la banca, a cuyas arcas afluye el oro acaparado por Norteamérica, en los negocios bélicos y postbélicos, garantiza con sus capitales, a la vez que el incesante mejora-miento de la aptitud industrial, la conquista de los mercados que deben absorber sus manufacturas. Subsiste todavía, si no la realidad, la ilusión de un régimen de libre concurrencia. El Estado, la enseñanza, las leyes, se conforman a los principios de una democracia individualista, dentro de la cual todo ciudadano puede ambicionar libremente la posesión de cien millones de dólares. Mientras en Europa los individuos de la clase obrera y de la clase media se sienten cada vez más encerrados dentro de sus fronteras de clase, en los Estados Unidos creen que la fortuna y el poder son aún accesibles a todo el que tenga aptitud para conquistarlos. Y esta es la medida de la subsistencia, dentro de una sociedad capitalista, de los factores psicológicos que determinan su desarrollo.”¹³⁸

Mariátegui advierte además las diferencias entre el desarrollo del capitalismo en el ámbito anglosajón norteamericano como extensión de los orígenes europeos donde surge, y la incursión hibridada del capitalismo en América Latina. En tal sentido llama la atención a partir de lo que considera “una observación experimental o empírica” más que un principio o una teoría, y es que a su modo de ver “el capitalismo aparece cada vez más como un fenómeno consustancial y solidario con el liberalismo y con el protestantismo”¹³⁹. Su observación se basa en la evidencia de que el capitalismo ha alcanzado ya en su tiempo el mayor nivel de desarrollo en base al industrialismo y al maquinismo precisamente allí, en “los pueblos anglo-sajones, liberales y protestantes”¹⁴⁰.

En América Latina las condiciones históricas fueron remarcablemente diferentes, y se antepuso el espíritu de la feudalidad y la contra-Reforma al espíritu del industrialismo y del protestantismo. Más que una cuestión discursiva o de referentes epistémicos o filosóficos liberales, románticos o marxistas, Mariátegui señala que “en cada uno de los trances, en cada uno de los episodios de la experiencia histórica que vamos cumpliendo, nos encontramos siempre de frente al mismo problema: el problema de peruanizar, de nacionalizar, de emancipar nuestra economía.”¹⁴¹

La emancipación política, también en el Perú y en el contexto andino por extensión, a juzgar por la propia crítica de Mariátegui, no dejaría de ser un falso positivo de la emancipación humana agudizada por la escenificación de la feudalidad colonial persistente en América Latina. Mariátegui señala que Marx extrajo del estudio completo

¹³⁸ *Ibidem.*

¹³⁹ Véase "Indología" por José Vasconcelos. *Varietades*: Lima, 22 de Octubre de 1922. En José Carlos Mariátegui. *Obras Completas*. Tomo 12. *Op. Cit.*, p. 83.

¹⁴⁰ *Ibidem.*

¹⁴¹ *Ibidem.*, p.131.

de la economía burguesa y financiera del capitalismo, su doctrina anti-capitalista¹⁴², sin embargo la doctrina que procurase la emancipación posible en América Latina, y en especial para el caso peruano, tendría necesariamente que incluir en tal crítica las determinantes contextuales marcadas por la remanente feudalidad colonial que determinaría y seguiría modulando la configuración socioeconómica de las sociedades latinoamericanas. Solo partiendo del reconocimiento de tales condiciones y de la crítica a tal orden de cosas marcado por la hibridación de feudalidad, colonialismo y capitalismo, podría hallarse una posible alternativa emancipatoria.

9.5. *Factum* histórico: República y emancipación

9.5.1. La independencia política como emancipación aparente

Las gestas emancipatorias latinoamericanas tuvieron como objetivo compartido pretender independizarse económica y políticamente de las metrópolis europeas y promulgar el nacimiento de las repúblicas desde fundamentos emancipadores en los territorios independizados. Sin embargo, paradójicamente las nacientes repúblicas latinoamericanas lejos de superar las condiciones de subyugación marcada por la feudalidad colonial, inauguraron un nuevo orden de dominación en el que, muy a pesar de la formal emancipación política no se consiguió en términos prácticos la superación de los mecanismos de subyugación y explotación de sus mayorías poblacionales fundamentalmente indígenas y campesinas. En tal sentido a criterio de Mariátegui la Independencia fue otro hecho político que,

“Tampoco correspondió a una radical transformación de la estructura económica y social del Perú; pero inauguró, no obstante, otro período de nuestra historia, y si no mejoró prácticamente la condición del indígena, por no haber tocado casi la infraestructura económica colonial, cambió su situación jurídica, y franqueó el camino de su emancipación política y social. Si la República no siguió este camino, la responsabilidad de la omisión corresponde exclusivamente a la clase que usufructuó la obra de los libertadores tan rica potencialmente en valores y principios creadores.”¹⁴³

El Proyecto de Constitución para la República Boliviana impulsado por la icónica figura de Simón Bolívar en 1826, se hizo desde la más estricta y avanzada aspiración liberal. De tal proyecto resulta particularmente significativo el Capítulo II, “De los Bolivianos” se establece en su Artículo 14 se establecen las condiciones necesarias para ser considerado ciudadano de la República. Las dos primeras condiciones son muy genéricas, dadas en ser Boliviano, y ser casado, o mayor de veintiún años. Sin embargo la tercera y la cuarta condición incluyen un elemento de exclusión importante. El tercer

¹⁴² *Ibidem.*, p. 162.

¹⁴³ José Carlos Mariátegui. *Obras Completas*. Tomo 2. *Op. Cit.*, p. 37.

punto exige “Saber leer y escribir” y el cuarto “Tener algún empleo o industria; o profesar alguna ciencia o arte, sin sujeción a otro en clase de sirviente doméstico”¹⁴⁴.

Estos dos últimos puntos de hecho excluyeron al por ciento mayoritario de la población boliviana. Según consta en su *Report on Bolivia*, de Joseph Barclay Pentland, en 1826 en Bolivia sólo el 18% de la población era de ascendencia europea, lo cual no significaría que toda ella supiese leer y escribir. El 1% era negra, el 9 % cholos mestizos, y el 72 % era indígena. De modo que la constitución de 1826 dejaba fuera de la condición de ciudadanía alrededor del 82 % de la población boliviana, con lo cual quedan pocas dudas en cuanto al evidente fracaso del principio de igualdad en la república recién fundada¹⁴⁵. La práctica totalidad de la población indígena, negra y mestiza en Bolivia era analfabeta. Fue por tanto una constitución pensada en función de un tipo arquetípico liberal de ciudadano, excluyendo de facto y de *iure* a la mayoría nacional para la cual en principio habría de servir la emancipación política, o tal y como señala María Luisa Soux, ello habría significado la formalización constitucional de una ciudadanía restringida¹⁴⁶. O como también señala Víctor Peralta, tal circunstancia literalmente implicó “Amordazar la plebe”¹⁴⁷

Mariátegui, en su texto “Punto de vista antiimperialista”, presentado como parte de su *Tesis a la Primera Conferencia Comunista Latinoamericana* en Buenos Aires en junio de 1929, cuestiona hasta qué punto puede asimilarse la situación de las repúblicas latinoamericanas a la de los países semi-coloniales, y considera que, “a medida que

¹⁴⁴ Véase “Constitución Política. Sancionada el 22 de noviembre de 1826”. En *Derecho Constitucional Boliviano. Primera Parte. Recopilación de las Constituciones Políticas de la República Boliviana*. Santiago. Imprenta de «El Independiente». 1869. , p. 4.

¹⁴⁵ Véase Joseph Barclay Pentland. *Report on Bolivia, 1827*. Offices of the Royal Historical Society, 1974. En versión castellana: Joseph B. Pentland, *Informe sobre Bolivia*. 1826. Casa de la Moneda. Potosí. 1975.

¹⁴⁶ Véase “La constitución de 1826 y la ciudadanía restringida”. En María Luisa Soux. *El complejo proceso hacia la independencia de Charcas (1808-1826): Guerra, ciudadanía, conflictos locales y participación indígena en Oruro*. Institut Français d'études Andines. Plural Editores. Asdi, Instituto de Estudios Bolivianos. La Paz., 2010.

¹⁴⁷ Peralta señala que “El concepto de ciudadanía bajo el caudillismo militar boliviano fue similar al adoptado en otras repúblicas americanas. Según la constitución boliviana, sancionada bajo el gobierno liberal de Sucre, sólo se consideraban ciudadanos a los propietarios que contribuían al erario y que sabían leer y escribir. Ninguna de las muchas constituciones que más adelante fomentaron los caudillos militares cuestionó esos requisitos.” Véase Víctor Peralta. *Amordazar a la plebe. El lenguaje político del caudillismo en Bolivia, 1848-1874*. En Rosana Barragán, Dora Cajias y Seemin Qayum (Comp.), *El siglo XIX. Bolivia y América Latina*. La Paz, IDEA-Historias-Embajada de Francia. 1997., pp. 635-649. Peralta remite además al ya mencionado informe de Pentland, que “Hasta 1880 nadie se atrevió a poner en entredicho la estrecha definición que del espacio público boliviano hiciera Joseph Pentland en 1826: “Puede decirse que en Bolivia los sentimientos públicos están exclusivamente confinados a la población blanca o criolla, ya que los aborígenes que apenas han gozado de existencia política en tiempos pasados, no puede suponerse que tengan ningún otro sentimiento más allá del que guardan sus intereses inmediatos”. Véase Víctor Peralta. *Ibidem*. Y para la cita de Pentland, en Joseph B. Pentland. *Informe sobre Bolivia. 1826*. Editorial Potosí. 1975., p. 150.

crezca su capitalismo y, en consecuencia, la penetración imperialista, tiene que acentuarse este carácter de su economía”¹⁴⁸. Mariátegui en tal sentido advierte sobre el uso del poder político como garante del interés económico capitalista por parte de las burguesías nacionales, las cuales “ven en la cooperación con el imperialismo la mejor fuente de provechos, se sienten lo bastante dueñas del poder político para no preocuparse seriamente de la soberanía nacional.”¹⁴⁹

El régimen sucesor de la feudalidad colonial en América sería, para las repúblicas andinas, el gamonalismo, una figura subrepticamente sucedánea de la enajenación colonial que tendría en el Perú uno de sus principales escenarios¹⁵⁰. Tal término, tal y como también advierte Mariátegui, no designa solo una categoría social y económica correspondiente a los latifundistas o grandes propietarios, sino que designa un fenómeno mucho más complejo que implica la reproducción de un nuevo componente enajenante para el indígena. Bajo su imperio, afirma Mariátegui, “no se puede hablar seriamente de redención del indio”¹⁵¹.

La instrucción del indígena con fines “civilizatorios”, supuso también la adopción de un patrón enajenante que tendría en el gamonalismo una figura subrepticamente sucedánea de la enajenación colonial, articulada a un esquema cultural impuesto en detrimento de la condición indígena.

“El gamonalismo no está representado solo por gamonales propiamente dichos. Comprende una larga jerarquía de funcionarios, intermediarios, agentes, parásitos, etc. El indio alfabeto se transforma en un explotador de su propia raza porque se pone al servicio del gamonalismo. El factor central del fenómeno es la hegemonía de la gran propiedad semifeudal en la política y el mecanismo del Estado. Por consiguiente, es sobre este factor

¹⁴⁸ José Carlos Mariátegui. *Obras Completas*. Tomo 13. *Op. Cit.*, p. 87.

¹⁴⁹ *Ibidem*.

¹⁵⁰ Tal y como se precisa en el *Diccionario temático abreviado iberoamericano*, el gamonalismo podría ser definido como una “Forma de poder practicada por “señores” sobre grupos o sectores sociales que dependen de su jurisdicción económica, política, cultural y social en general.” (...) “Los *gamonales* eran los dueños de haciendas o los capataces de grandes haciendas y formaban un grupo heterogéneo, compuesto por fracciones de variado poder económico y muchas veces enfrentadas entre sí.” Véase *Diccionario temático abreviado iberoamericano*. José Luis Ortiz de Lanzagorta. Editorial J.R. Castillejo. Sevilla. 1989., p. 315.

Otra definición precisa es la que aporta Rodrigo Borja en su *Enciclopedia de la política*, el definir que el gamonalismo: “Es una forma de *caciquismo* cuyo poder e influencia se fundan en la propiedad de la tierra. El *gamonal* es el hacendado adinerado, patrón de muchos peones, que ejerce una influencia política y económica abusiva en su comarca. / El *gamonal* otorga protección a sus incondicionales, concede cargos y canónjías a los que le sirven y trata de arruinar a quienes discuten su autoridad o contradicen sus designios. / El *gamonalismo* suele ser un caciquismo rural y primitivo, que se mantiene por la influencia del dinero y por el miedo o la amenaza. Trata de controlar el destino político de su comunidad y para eso se pone al servicio de los gobernantes, cualquiera que sea la ideología de ellos, y obtiene una cuota de poder local.” Rodrigo Borja. *Enciclopedia de la política*. Fondo de Cultura Económica. México, D.F., 1997., p. 448.

¹⁵¹ José Carlos Mariátegui. *Obras Completas*. Tomo 2. *Op. Cit.*, p. 37.

sobre el que se debe actuar si se quiere atacar en su raíz un mal del cual algunos se empeñan en no contemplar sino las expresiones episódicas o subsidiarias.”¹⁵²

El gamonalismo perpetuó las formas enajenantes desarrolladas desde la colonia, y generó nuevos mecanismos enajenantes tanto económicos como políticos. Así, la institucionalidad implementada en la república lejos proveer los recursos para la superación de la enajenación y explotación previa, condicionó la protección de la condición feudal, ante lo cual el proyecto liberal de la república sería inviable. De modo que la propiedad comunal indígena quedó absorbida por el latifundio como principio rector de la propiedad en la república.

La condición indígena en el marco de tal orden quedó constreñida en términos emancipatorios, pues incluso tal y como Mariátegui apunta, en la propia legislación española anterior la situación del indio habría estado “contemplada con mayor realismo”. Tal contraste no obstante, poco representaría para el indio en la república mayor cambio, pues la reforma jurídica no tendría mayor valor práctico que la reforma administrativa que dejó intacta las estructuras económicas de sometimiento al indígena. El derecho liberal por lo tanto no podía funcionar en la república sin haber disuelto las bases feudales de la misma. Un contrasentido práctico en toda regla que ya había garantizado la apropiación-robo de la propiedad comunal e individual indígena.¹⁵³

El derecho liberal invocado por el ideal emancipatorio de la República quedaría anestesiado ante la inercia marcada por el orden colonial previo que determinó también las formas de propiedad al uso en la república, con lo cual la legalidad republicana poco tributaría para cambiar las condiciones de explotación del indígena, y poco arraigo tendría además en la credibilidad del indígena. En este último sentido, más efectivo que la propia prédica liberal habría sido para Mariátegui la articulación entre razón y moral desplegadas por la prédica y por la acción religiosa. La razón y la moral extendidas por el catecismo católico legitimador de la acción política, instigaron la conversión del indígena, en quien tendría más arraigo que el exiguo y formal liberalismo criollo¹⁵⁴. El dios cristiano y la promesa de salvación de ultratumba harían más en tal sentido que la promesa política de salvaguardar libertades individuales en vida y en tiempo presente.

La organización política y económica de la Colonia que siguió a la Conquista no puso término al exterminio de la raza indígena, la cual tal y como afirma Mariátegui tuvo en

¹⁵² *Ibidem.*

¹⁵³ *Ibidem.*, pp. 39-40.

¹⁵⁴ *Ibidem.*, p. 42.

la Conquista «una tremenda carnicería» que, en el caso del imperio incaico impactó demográficamente a una población que en 1492 superaba ya los once millones de habitantes¹⁵⁵. Tal masa poblacional quedó diezmada, ignorada y sometida por la acción supuestamente civilizatoria, primero del colonialismo con sus recursos militares y religiosos, y después por la república con sus recursos políticos engarzados sobre la continuación de la lógica impuesta por el orden colonial anterior.

La República tuvo en el componente criollo un elemento raigal de su composición socioeconómica, sin embargo, lejos de haber asumido como causa común la necesaria emancipación de criollos, esclavos e indígenas, desde lo criollo se halló una importante resistencia al reconocimiento de la condición indígena y a la legitimidad de su reivindicación. La explicación al rechazo que desde lo criollo sojuzgó la condición indígena, radica para Mariátegui en la propia complejidad sociohistórica de las regiones andinas y el efecto sociocultural y demográfico de la imposición del patrón de desarrollo económico colonial.

“Las Leyes de Indias se inspiraron en propósitos de protección de los indios, reconociendo su organización típica en "comunidades". Pero, prácticamente, los indios continuaron a merced de una feudalidad despiadada que destruyó la sociedad y la economía incaicas, sin sustituirlas con un orden capaz de organizar progresivamente la producción. La tendencia de los españoles a establecerse en la Costa ahuyentó de esta región a los aborígenes a tal punto que se carecía de brazos para el trabajo. El Virreinato quiso resolver este problema mediante la importación de esclavos negros, gente que resulto adecuada al clima y las fatigas de los valles o llanos cálidos de la Costa, e inaparente, en cambio, para el trabajo de las minas, situadas en la Sierra fría. El esclavo negro reforzó la dominación española que a pesar de la despoblación indígena, se habría sentido de otro modo demográficamente demasiado débil frente al indio, aunque sometido, hostil y enemigo. El negro fue dedicado al servicio doméstico y a los oficios. El blanco se mezcló fácilmente con el negro, produciendo este mestizaje uno de los tipos de población costeña con características de mayor adhesión a lo español y mayor resistencia a lo indígena.”¹⁵⁶

Si bien la Revolución de la Independencia no constituyó un movimiento indígena, sí que aprovechó el apoyo de la masa indígena, aun cuando quienes “promovieron y usufructuaron” la revolución fueron “los criollos y aun los españoles de las colonias”¹⁵⁷.

Tal condición determinaría el desarrollo posterior de la praxis política de la república.

“El programa liberal de la Revolución comprendía lógicamente la redención del indio, consecuencia automática de la aplicación de sus postulados igualitarios. Y, así, entre los primeros actos de la República, se contaron varias leyes y decretos favorables a los indios. Se ordenó el reparto de tierras, la abolición de los trabajos gratuitos, etc.; pero no representando la revolución en el Perú el advenimiento de una nueva clase dirigente, todas estas disposiciones quedaron sólo escritas, faltas de gobernantes capaces de actuarlas. La aristocracia latifundista de la Colonia, dueña del poder, conservó intactos sus derechos feudales sobre la tierra y, por consiguiente, sobre el indio. Todas las disposiciones

¹⁵⁵ *Ibidem.*, p. 44.

¹⁵⁶ *Ibidem.*, p. 45-46.

¹⁵⁷ *Ibidem.*, p. 46.

aparentemente enderezadas a protegerlo, no han podido nada contra la feudalidad subsistente hasta hoy.”¹⁵⁸

He aquí uno de los imponderables para la emancipación indígena en un orden de cosas marcado por la conjugación de la feudalidad colonial y el liberalismo republicano de factura criolla en América Latina, en especial en los regímenes andinos. La República, lejos de su ideal liberal, sería responsable de la depauperación indígena y de la imposibilidad e inviabilidad de su emancipación en el marco que el *estatus quo* de la República ampara. Si el Virreinato fue responsable del genocidio y de la miseria indígena, la república también lo sería de la continuidad del mismo:

“Mientras el Virreinato era un régimen medioeval y extranjero, la República es formalmente un régimen peruano y liberal. Tiene, por consiguiente, la República deberes que no tenía el Virreinato. A la República le tocaba elevar la condición del indio. Y contrariando este deber, la República ha pauperizado al indio, ha agravado su depresión y ha exasperado su miseria.”¹⁵⁹

La República significaría para el indígena, “la ascensión de una nueva clase dominante que se ha apropiado sistemáticamente de sus tierras”. La tierra que para las culturas indígenas de “costumbre y de alma agrarias”, sería no solo un factor de tipo económico sino también existencial y cultural. De modo que la praxis política republicana sería antitética al posible sentido emancipatorio indígena. La República incidiría con tal despojo en la base misma para la disolución material y moral de la condición indígena, no disminuyendo la servidumbre sino reforzándola, a la misma vez que desplegó marcialmente todo tu poder represor para ahogar en sangre todas las revueltas y todas las reivindicaciones desesperadas del indio. “La República ha restaurado, en fin, bajo el título de conscripción vial, el régimen de las mitas.”¹⁶⁰

Otro de los componentes de incidencia que Mariátegui considera, es la particularidad del caudillismo como proceder político en el funcionamiento de las repúblicas de América. Así como el efecto que ello tendría en la voluntad del indígena para reivindicar su propia emancipación, toda vez que la República a tal y como señala Mariátegui “es responsable de haber aletargado y debilitado las energías de la raza”. Y de manera irremediable y concatenada la causa de la redención del indio se convirtió “bajo la República, en una especulación demagógica de algunos caudillos”, pues al inscribirla algunos partidos criollos en sus programas, “Disminuyeron así en los indios la voluntad de luchar por sus reivindicaciones.”¹⁶¹

¹⁵⁸ *Ibidem.*

¹⁵⁹ *Ibidem.*, pp. 46-47.

¹⁶⁰ *Ibidem.*, p. 47.

¹⁶¹ *Ibidem.*

Además de la constatación sociohistórica que ello implica, se hace evidente que el contrato que habría de implicar la formalidad institucional de la República, devino en condición supletoria de la hegemonía del déspota del Virreinato. La República legitimó el poder despótico colonial transfigurado en la formalidad republicana, de manera que tal déspota desde su autárquica posición de poder amparado en un nuevo contrato excluyó expresamente al indígena. La transfiguración republicana del déspota, lejos de autolimitar su propia hegemonía, asfixió de derecho y de hecho cualquier posible reivindicación emancipatoria del indígena.

9.5.2. Aspiración emancipatoria y muerte del mito liberal revolucionario

Mariátegui considera que el régimen económico y político instalado en las repúblicas de América Latina se había convertido gradualmente no en una fuerza liberadora o emancipadora tal y como desde el presupuesto liberal podría haberse concebido, sino en una fuerza equivalentemente colonizadora permeada por los capitalismo extranjeros.¹⁶² En tal sentido o bien ya en su propia formulación desde América Latina el ideal ilustrado comportaba la antítesis de la aspiración emancipatoria de la mayoría poblacional respondiendo solo al interés de unos pocos; o bien el ideal emancipatorio liberal aunque teóricamente compatible y articulador del interés de mayorías resultaba inviable en la práctica de un contexto muy diferente al europeo; o bien tal ideal aunque probablemente válido en lo teórico, en América Latina sólo habría fallado puntualmente en su inexperta implementación inicial.

A criterio de Ruiz Zevallos, Mariátegui habría iniciado una reflexión que pretendería rescatar el proyecto político de la modernidad. Sin embargo, a criterio del referido autor, “la reflexión de Mariátegui no llegó a buen puerto pues no empleó las ideas filosóficas aprendidas para descubrir las pretensiones universalizadoras y homogenizantes del proyecto occidental del socialismo”¹⁶³. Pero tal argumento queda invalidado al volver sobre el conjunto de los textos de Mariátegui. En primer lugar Mariátegui no recompone ni reajusta la idea ilustrada de *libertad, igualdad, fraternidad*, sino que más bien crítica su fracaso como ideal en las repúblicas de América, especialmente en las repúblicas andinas. E incluso, aun cuando efectivamente en diversos momentos de su obra Mariátegui reivindica la modernidad europea y su aporte cultural y político, su análisis

¹⁶² Véase *Ibidem.*, p. 38.

¹⁶³ Augusto Ruiz Zevallos. “Mariátegui, historia y verdad”. En *Boletín*, Museo de Arqueología y Antropología. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima. Año 7, N.2, Abril-Junio 2005., p. 19

de la condición del indio en el Perú opera sobre la base del convencimiento de la inoperancia del proyecto político de tal modernidad europea para el caso andino.

Mariátegui tuvo claro que no ha existido modernidad ni luces de la ilustración para el indígena andino, ni la Ilustración con sus paradigmas de libertad tributarían a la emancipación del indio; sino que por el contrario, tales «luces» en términos liberales en las repúblicas americanas serían la expresión directa de la exclusión de lo autóctono indoamericano. Mariátegui por tanto, en términos reivindicativos de lo autóctono, no pretende el rescate del proyecto político de la modernidad europea como puede leerse en no pocos análisis coincidentes con Zevallos. Sino que por el contrario, el proyecto político asociado a la modernidad europea en su versión republicana en América Latina y muy en especial en las regiones andinas, trajo aparejado lo que Mariátegui llama «la ilusión de la soberanía nacional».

Por regla general en las repúblicas latinoamericanas y en especial en las andinas, no existió nunca una burguesía progresista con sentido nacional que se profesase liberal y democrática y que rigiese su práctica política por el referente ilustrado. Sino que por el contrario, el espíritu de lo que pudiera ser considerado las burguesías nacionales allí donde las hubiere en su tiempo en América Latina, estaría marcado por el obscurantismo hegemónico colonial sustentado sobre bases semif feudales o pseudo-esclavistas¹⁶⁴. La razón de ser de aquellas “burguesías” sería inseparable del sentido previo de la colonia y de su efecto en la administración política y económica de la república. Aquellas burguesías nacionales, allí donde las hubo, de su potencial como clase revolucionaria pasaron a encarnar no otra que una anquilosada estructura marcada en lo fundamental por dos formas de extensión de aquel dominio que tuvo en el gamonalismo y la mita, dos formas extendidas de feudalidad. Las burguesías beneficiarias de ambas formas, lejos de constituir una clase revolucionaria en contraposición a lo viejo, procuraron el mantenimiento de lo ya existente. No sería por tanto, esperable un vuelco de página a tal situación de la mano de los beneficiarios del poder colonial transmutado en las repúblicas.

Siendo así, la secuencia válida para Europa: burguesía-revolución-liberación política-República, no tendría el mismo sentido en América Latina. En primer lugar por las

¹⁶⁴ De hecho, buena parte de los problemas afrontados por Simón Bolívar hacia 1830 estuvieron dados precisamente en relación a la contraposición entre su espíritu liberal y el vademécum conservador que procuró agenciarse el poder político tras las independencias.

propias características ya referidas de las insipientes burguesías latinoamericanas y su uso del poder político. En segundo lugar, por el sentido desde el cual se presentó y desarrolló la revolución, no solo como contraposición al poder colonial absoluto de la metrópolis sino como contraparte económica y política al ejercicio liberal europeo en América Latina. Lo cual supuso entre otras cosas, que los liberales latinoamericanos a diferencia de los europeos asumiesen la inclusión en su esquema de funcionamiento de la inercia colonial, con lo cual incorporaban un componente en sí mismo contrario a los propios principios liberales, pero sin el cual difícilmente subsistirían.

El liberalismo europeo si bien es cierto que para su subsistencia económica tuvo en la explotación colonial un factor determinante, desde el punto de vista político demarcó con claridad qué entendió por *Libertad, Igualdad, y fraternidad*. En América Latina sin embargo, la invocación a tales principios quedó eclipsada por el primero de ellos. Una vez conseguida tal independencia en términos de libertad política, los otros dos principios vendrían a ser marginales al uso en la república. La independencia en sí misma agotó el cometido liberal, y más allá de las fórmulas que se adoptaron después en las repúblicas ya independientes hubo poco o ningún espacio para la praxis democrático-liberal.

La pretensión anti-hegemónica que amparó el discurso liberal emancipatorio latinoamericano devino en la práctica republicana en hegemonía subyugante de la mayoría poblacional. El nacimiento de las repúblicas eclipsó tanto en el discurso como en la práctica los otros dos principios, igualdad y fraternidad, que sirvieron de base a las revoluciones burguesas en Europa. He aquí una de las razones por las que la República, dejó de constituir una fuerza movilizadora como «mito» liberal de para la revolución en América Latina. En este último sentido, Mariátegui considera que:

“La burguesía no se rendirá nunca a las elocuentes razones morales de los educadores y de los pensadores de la democracia. Una igualdad que no existe en el plano de la economía y de la política no puede tampoco existir en el plano de la cultura. Se trata de una nivelación lógica dentro de una democracia pura, pero absurda dentro de una democracia burguesa. Y estamos enterados de que la democracia pura, es, en nuestros tiempos, una abstracción.”¹⁶⁵

De aquí que la apuesta emancipatoria que procura articular Mariátegui necesariamente se desmarque del ideal ilustrado y de su práctica en las repúblicas de América Latina, y que se perfile hacia la configuración contextualizada de un nuevo referente:

“El pensamiento revolucionario, y aún el reformista, no puede ser ya liberal sino socialista. El socialismo aparece en nuestra historia no por una razón de azar, de imitación o de moda,

¹⁶⁵ José Carlos Mariátegui. *Obras Completas*. Tomo 14. *Temas de Educación*. Empresa Editorial Amauta. Lima. 1986., p. 54.

como espíritus superficiales suponen, sino como una fatalidad histórica. Y sucede que mientras, de un lado, los que profesamos el socialismo propugnamos lógica y coherentemente la reorganización del país sobre bases socialistas y, -constatando que el régimen económico y político que combatimos se ha convertido gradualmente en una fuerza de colonización del país por los capitalismo imperialistas extranjeros, -proclamamos que este es un instante de nuestra historia en que no es posible ser efectivamente nacionalista y revolucionario sin ser socialista; de otro lado no existe en el Perú, como no ha existido nunca, una burguesía progresista, con sentido nacional, que se profese liberal y democrática y que inspire su política en los postulados de su doctrina.”¹⁶⁶

De manera que a la aspiración emancipatoria frustrada ante la constatación en la República de la muerte del mito liberal revolucionari, Mariátegui antepone la viabilización de la aspiración emancipatoria en términos socialistas. La lógica coherente a la que Mariátegui hace referencia necesariamente habría de articularse en términos emancipatorios como crítica de lo concreto. Tal crítica necesariamente habría de centrarse en el problema indígena como parte del problema nacional, cuya complejidad permite entenderlo como consecuencia y causa del fracaso de la promesa emancipatoria liberal.

9.6. Problemática emancipatoria y el lugar de lo indígena

9.6.1. El problema indígena y la cuestión de las razas

A lo ya dicho en cuanto al problema indígena en relación a las cuestiones económicas y políticas, resulta oportuno incorporar otros elementos que Mariátegui sistematiza en su análisis de la complejidad del problema y sus implicaciones ontológicas en términos emancipatorios. La reivindicación indígena, señala Mariátegui, “carece de concreción histórica mientras se mantiene en un plano filosófico o cultural”¹⁶⁷, y reviste una complejidad que va más allá de la mera disquisición filosófica, etnológica o antropológica. Para trascender tal limitación habría que conducir necesariamente el análisis y la reivindicación al terreno de lo económico, con lo cual más que una mera cuestión humanitaria o filantrópica, tal problema constituiría lo que Mariátegui considera el problema primario del Perú, “el problema de la nacionalidad”¹⁶⁸.

Tal problema sería en consecuencia un tema ineludible a los efectos de pensar la problemática nacional y en consecuencia las posibles alternativas dirigidas a resolverlo. Un tema que había quedado desmarcado de buena parte de la reflexión y del análisis de su tiempo, o como el propio Mariátegui advierte, “La gente criolla, la gente metropolitana, no ama este rudo tema. Pero su tendencia a ignorarlo, a olvidarlo, no

¹⁶⁶ José Carlos Mariátegui. *Obras Completas*. Tomo 2. *Op. Cit.*, p. 38.

¹⁶⁷ *Ibidem.*, p. 36.

¹⁶⁸ José Carlos Mariátegui. *Obras Completas*. Tomo 11. *Op. Cit.*, p. 42.

debe contagiarse. El gesto del avestruz que, amenazado, esconde bajo el ala la cabeza, es demasiado estólido.”¹⁶⁹ Ignorarlo pues, no lo resolvería toda vez que el problema indígena sería por entonces “el problema de más de las tres cuartas partes de la población del Perú. Es el problema de la mayoría.”¹⁷⁰ De hecho, en su trabajo sobre el problema de las razas en la América Latina, al tratar la situación económico-social de la población indígena del Perú Mariátegui señala que:

“No existe un censo reciente que permita saber exactamente la proporción actual de la población indígena. Se acepta generalmente la afirmación de que la raza indígena compone las cuatro quintas partes de una población total calculada en un mínimo de 5'000,000. Esta apreciación no tiene en cuenta estrictamente la raza, sino más bien la condición económico-social de las masas que constituyen dichas cuatro quintas partes. Existen provincias donde el tipo indígena acusa un extenso mestizaje. Pero en estos sectores la sangre blanca ha sido completamente asimilada por el medio indígena y la vida de los "cholos" producidos por este mestizaje no difiere de la vida de los indios propiamente dichos.”¹⁷¹

En el segundo de sus 7 ensayos de 1928, Mariátegui analiza en detalle lo que denomina «el problema del indio». Y advierte que no es posible pensar la emancipación en un contexto como el latinoamericano sin considerar la composición etnográfica de sus sociedades, advirtiéndole que:

“El problema indígena no admite ya la mistificación a que perpetuamente lo han sometido una turba de abogados y literatos, consciente o inconscientemente mancomunados con los intereses de la casta latifundista. La miseria moral y material de la raza indígena aparece demasiado netamente como una simple consecuencia del régimen económico y social que sobre ella pesa desde hace siglos.”¹⁷²

En línea con la teoría del materialismo histórico de Bukharin y con la teoría del proceso histórico de Khvestov, Mariátegui asume que la teoría de las razas es ante todo contraria a los hechos, y que si bien para Kant la personalidad humana constituye un fin en sí mismo, Jesucristo [según cita de Bukharin] habría enseñado “que no había ni Helenos ni Judíos”, de modo que aun cuando muy probablemente la verdad estuviese del lado de los defensores de la igualdad de los seres humanos, ello no significaría que apostar por tal igualdad implicase reconocer la igualdad misma [o entendiéndose acaso la homogeneidad] de sus cualidades¹⁷³. Por ello es entendible que Mariátegui resumiese las particularidades de lo que llama “la distribución geográfica y las principales características de los tres grandes grupos raciales de América Latina”¹⁷⁴.

En cuanto a lo indígena se refiere, considera la existencia de los “indios incásicos y aztecas”, así como la existencia de los “indígenas selvícolas” en América Latina. Los

¹⁶⁹ *Ibidem.*, p. 41.

¹⁷⁰ *Ibidem.*

¹⁷¹ Véase José Carlos Mariátegui. *Obras Completas*. Tomo 13. *Op. Cit.*, p. 34.

¹⁷² José Carlos Mariátegui. *Obras Completas*. Tomo 2. *Op. Cit.*, p. 37.

¹⁷³ José Carlos Mariátegui. *Obras Completas*. Tomo 13: *Op. Cit.*, pp. 29-30.

¹⁷⁴ *Ibidem.*, p. 46.

primeros serían “en su mayoría "serranos", ocuparían principalmente regiones andinas en la "sierra" o en las grandes mesetas, extendiéndose en la sierra del Perú, del Ecuador, del Norte de Chile, en Bolivia, y en algunos territorios del Norte de la Argentina. Las características de la propia sierra harían que fuesen habitantes de climas fríos. Hablaban idiomas propios, ricos y matizados, afines entre ellos, siendo los principales el Quechua y el Aymara¹⁷⁵. Serían demás poblaciones prolíficas aún cuando la intensa destrucción colonial y el extenso mestizaje que mermaron su número, “no han podido impedir que se volviera a producir un considerable aumento de la población, que sigue hoy día a pesar de la explotación a que están sometidas.¹⁷⁶ La economía de tales grupos seguiría siendo prevalentemente relacionada con el cultivo de la tierra, y sus reivindicaciones serían principalmente de carácter agrario¹⁷⁷. Tal circunstancia no sería además exclusiva del contexto peruano sino de un conjunto de territorios andinos. En Perú y Bolivia por ejemplo, Mariátegui puntualiza que constituyen del 60 al 70 por ciento de la población, a la misma vez que en Ecuador y Chile también constituyen un porcentaje importante de la población. La numerosidad demográfica de tal composición hace que la población indígena en tales territorios esté “en la base de la producción y de la explotación capitalista”, con lo cual se está ante un problema de fundamental importancia.¹⁷⁸

Ahora bien, tal y como apunta Mariátegui, en todos los países en los que se registra la presencia de este grupo, “el factor raza se complica con el factor clase”, de modo que la figura del blanco, el “misti” para quechuas y aymaras, sería identificado como el opresor. Incluso también en el mestizo sería constatable el desprecio por el indio. Tal desprecio formaría parte, incluso de algunos elementos proclamados “revolucionarios” persistiría el “prejuicio de la inferioridad del indio y la resistencia a reconocer este prejuicio como una simple herencia o contagio mental del ambiente”¹⁷⁹. Ante tal hábito de desprecio por el indio, donde el Quechua y el Aymara además de la exclusión marcada por los remanentes feudales y los mecanismos capitalistas de reciente penetración, vería en el “misti” o blanco a su propio opresor. Ante ello Mariátegui considera que en el mestizo “únicamente la conciencia de clase es capaz de destruir el hábito del desprecio, de la repugnancia por el indio.”¹⁸⁰. De modo que toda vez que lo

¹⁷⁵ *Ibidem.*, p. 47.

¹⁷⁶ *Ibidem.*

¹⁷⁷ *Ibidem.*

¹⁷⁸ *Ibidem.*

¹⁷⁹ *Ibidem.*, p. 48.

¹⁸⁰ *Ibidem.*, p. 48.

racial y lo clasista se presentan de modo conjugado, una política emancipadora necesariamente habría de tomar en cuenta ambas cuestiones.

El segundo grupo es el de los indígenas selvícolas, distribuidos casi exclusivamente en las regiones forestales y fluviales de clima cálido en América, los cuales según Mariátegui con frecuencia reciben el nombre de “salvajes” y cuyas características serían muy diferentes de las de los incásicos y aztecas¹⁸¹ anteriormente referidos. La localización de estos Mariátegui las refiere “en algunos estados de Centro América, en Colombia (Chibchas) y Venezuela (Muyscas). En las Guayanas, en la región amazónica del Perú llamada "Montana" (Campas), en el Brasil y Paraguay (Guaraní), en Argentina y Uruguay (Charrúas).¹⁸² El impacto de la conquista resultó igualmente demoledor para tales poblaciones. En Brasil, por ejemplo, muy a pesar de los pocos o nulos datos de la población indígena en la época de la llegada europea a América, Mariátegui considera que se puede afirmar sin temor a equivocarse que por lo menos dos tercios de la población había desaparecido hasta los días en que Mariátegui escribe su texto, “ya sea por el cruzamiento con los blancos, ya sea por la mortandad que hacían entre nativos los colonizadores, en su afán de conquistar esclavos y abrir caminos para las minas del interior.”¹⁸³ En Brasil y en otros muchos territorios de América Latina donde se encontraban escasos grupos de indios “selvícolas”, Mariátegui apunta que por regla general éstos vivían asilados de cualquier vínculo con el proletariado urbano, de modo que no tendrían contacto ni con las condiciones del proletariado ni con sus reivindicaciones, siendo objetivamente imposible su contacto “con la vanguardia proletaria y su consecuente incorporación al movimiento revolucionario de las masas proletarias”¹⁸⁴. En otros países donde el porcentaje de indígenas selvícolas es mayor y constituyen un porcentaje más elevado, como en Paraguay o las Guayanas, Mariátegui señala que están incluidos en el proceso de la economía nacional, generalmente agrícola, el problema presentaría “los mismos aspectos que ofrecen los indios aztecas o los incásicos en México, en el Perú, y en los otros países o regiones del mismo grupo, aspectos ya apuntados en su entidad y rasgos especiales.”¹⁸⁵

El tercer elemento compositivo de la población latinoamericana que Mariátegui considera de gran relevancia es la descendencia africana resultante de la trata esclavista.

¹⁸¹ *Ibidem.*, p. 49.

¹⁸² *Ibidem.*, p. 49-50.

¹⁸³ *Ibidem.*, p. 51.

¹⁸⁴ *Ibidem.*, p. 51-52.

¹⁸⁵ *Ibidem.*, p. 52.

En tal sentido considera que el arraigo del negro a la tierra no sería igual que el arraigo del indígena, como tampoco aquellos conservarían su propia lengua originaria africana, sino que hablarían el castellano, o el portugués o el francés o el inglés. La presencia poblacional de origen africano en zonas andinas tradicionalmente indígenas, era por regla general escasa.¹⁸⁶ En ciertas zonas de América coexistían africanos e indígenas, además de criollos y europeos como por ejemplo en el Valle del Cauca colombiano con motivo de las labores de la agricultura cañera. En otras zonas, sin embargo, la presencia indígena sería exterminada, y un porcentaje muy significativo de la población tendría ascendencia africana. Es el caso de Cuba y otras regiones antillanas como Haití y Santo Domingo, donde tal y como señala Mariátegui las poblaciones de herencia africana constituyen un porcentaje muy elevado, y donde se da la particularidad de estar “con frecuencia distribuidos en todas las clases sociales, e integran también, aunque en número escaso, las clases explotadoras”, esto último aplicado especialmente a Haití donde sus “burguesías son casi exclusivamente negras”¹⁸⁷

Ahora bien, aun cuando el negro tuviese tal presencia, por regla general ocuparían los estratos más pobres de sus respectivas poblaciones nacionales. La cuestión de clase, más que una cuestión racial en este caso, también filtra de modo complejo la composición socioclasista de poblaciones con una alta presencia afrodescendiente, y contrasta con el lugar del indígena. En tal sentido valga la siguiente especificación de Mariátegui:

"El preconceito contra el negro asume reducidas proporciones. En el seno del proletariado, este no existe. En la burguesía, en ciertas capas de la pequeña burguesía, este mal se deja percibir. Se traduce en el hecho de que, en esas esferas, se ve con simpatía la influencia del indio en las costumbres del país, y con cierta mala voluntad, la influencia del negro. Tal actitud no proviene, entre tanto, de un verdadero odio de razas, como en los Estados Unidos, sino del hecho de que, en el extranjero, muchas veces se refieren al país llamándolo con una evidente intención peyorativa, «país de negros». Esto viene a excitar la vanidad patriótica del pequeño burgués, que protesta, esforzándose en demostrar lo contrario. Pero es común ver a ese mismo pequeño burgués, en fiestas nacionales, exaltando el valor de sus ascendientes africanos.”¹⁸⁸

Siendo este el panorama compositivo de una parte importante de la población en América Latina, se hace evidente que el problema del indio no es un reducible a una mera cuestión de «razas», y que su solución necesariamente habría de conjugar tanto las particularidades etnológicas de su presencia en América Latina como su compleja

¹⁸⁶ De hecho en 1826 según el informe de John Barclay Pendand la población negra en Bolivia apenas alcanzaba del 1%, similar al que sigue teniendo hoy. En aquellos años el panorama económico boliviano en cuanto a mano de obra se refiere resultaba según el propio Pendand, “desolador”. Véase en tal sentido la referencia de Mario Napoleón Pacheco Torrico. *La crisis financiera internacional de 1825*. Plural Editores. La Paz. 2019. , pp. 98-100.

¹⁸⁷ *Ibidem.*, p. 52-53.

¹⁸⁸ *Ibidem.*, p. 53.

configuración socioclasista. Pues tal y como afirma Mariátegui, “para los países en que influyen grandes masas de negros, su situación es un factor social y económico importante” que no deja de estar ubicado por regla general como parte de la composición clasista de los explotados tanto por el colonialismo como por la incursión de los métodos capitalistas. Ello hace que más que una cuestión racial, el punto clave está en la condición de ser explotados. En su rol de explotados, afirma Mariátegui, nunca están aislados, sino que se encuentran al lado de los explotados de otros colores. Para todos se plantean las reivindicaciones propias de su clase.”¹⁸⁹

Dentro las conclusiones a las que Mariátegui llega tras su análisis de «las razas» en América Latina, resulta oportuno destacar tres cuestiones. En primer lugar la constatación de que en la América Latina la mayoría poblacional está constituida por indígenas y negros, además de mestizos. Y que por regla general tal y como Mariátegui advierte, los indígenas y negros “están en su gran mayoría, incluidos en la clase de obreros y campesinos explotados, y forman la casi totalidad de la misma.”¹⁹⁰

“Las razas aludidas se encuentran presentes en todos los Estados y constituyen una inmensa capa que con su doble carácter común, racial y de explotados, esta extendida en toda América Latina, sin tener en cuenta las fronteras artificiales mantenidas por las burguesías nacionales y los imperialistas.”¹⁹¹

El supuesto de que el problema indígena es un problema étnico “se nutre del más envejecido repertorio de ideas imperialistas” afirma Mariátegui. En tal sentido el concepto «razas inferiores» legitima la expansión colonizadora del Occidente blanco.

“Esperar la emancipación indígena de un activo cruzamiento de la raza aborígen con inmigrantes blancos es una ingenuidad antisociológica, concebible sólo en la mente rudimentaria de un importador de carneros merinos. Los pueblos asiáticos, a los cuales no es inferior en un ápice el pueblo indio, han asimilado admirablemente la cultura occidental, en lo que tiene de más dinámico y creador, sin transfusiones de sangre europea. La degeneración del indio peruano es una barata invención de los leguleyos de la mesa feudal.”¹⁹²

Una propuesta emancipatoria y su posible viabilización necesariamente habrían de considerar, tal y como ya hemos apuntado, la integración compleja de lo étnico y lo racial con la condición de clase. Tal complejidad implica para Mariátegui una necesidad emancipatoria común en tanto hay no es el elementos racial sino la condición de ser igualmente víctimas de la explotación lo que los hace estar en igual condición.

“Los negros, que son afines entre sí por la raza; los indios, que son afines entre si por la raza, la cultura y el idioma, el apego a la tierra común; los indios y negros que son en común, y por igual, objeto de la explotación más intensa, constituyen por estas múltiples razo-

¹⁸⁹ *Ibidem.*, p. 54.

¹⁹⁰ *Ibidem.*

¹⁹¹ *Ibidem.*

¹⁹² José Carlos Mariátegui. *Obras Completas*. Tomo 2. *Op. Cit.*, p. 40.

nes, masas inmensas que, unidas a los proletarios y campesinos explotados, mestizos y blancos, tendrán por necesidad que insurgir revolucionariamente contra sus exiguas burguesías nacionales y el imperialismo monstruosamente parasitario, para arrollarlos, cimentando la conciencia de clase, y establecer en la América Latina el gobierno de obreros y campesinos.¹⁹³

Por ello Mariátegui con toda intención Mariátegui formula lo que considera un nuevo planteamiento del problema indígena. Tal nuevo planteamiento consistiría en lo fundamental en identificar la causa del problema indígena no en cuestiones étnicas, culturales, morales, o administrativas, como tradicionalmente se habría estado haciendo, sino en una cuestión fundamentalmente económica. En todo esto, afirma Mariátegui que “la influencia del factor raza se acusa evidentemente insignificante al lado de la influencia del factor economía, producción, técnica, ciencia, etc.”¹⁹⁴. Y he aquí precisamente uno de los puntos inflexión determinantes en el análisis de esta problemática en América Latina, sobre lo cual Mariátegui precisa que:

“Todas las tesis sobre el problema indígena, que ignoran o eluden a éste como problema económico-social, son otros tantos estériles ejercicios teóricos -y a veces sólo verbales-, condenados a un absoluto descrédito. No las salva a algunas su buena fe. Prácticamente, todas no han servido sino para ocultar o desfigurar la realidad del problema. La crítica socialista lo descubre y esclarece, porque busca sus causas en la economía del país y no en su mecanismo administrativo, jurídico o eclesiástico, ni en su dualidad o pluralidad de razas, ni en sus condiciones culturales y morales. La cuestión indígena arranca de nuestra economía. Tiene sus raíces en el régimen de propiedad de la tierra. Cualquier intento de resolverla con medidas de administración o policía, con métodos de enseñanza o con obras de vialidad, constituye un trabajo superficial o adjetivo, mientras subsista la feudalidad de los "gamonales".¹⁹⁵

La raza por sí sola, considera Mariátegui que no habría despertado ni despertaría al entendimiento de una idea emancipadora. Sobre todo no adquiriría nunca el poder de imponerla y realizarla, sino que lo que aseguraría su emancipación sería el dinamismo de una economía y una cultura que portasen en su entraña “el germen del socialismo”¹⁹⁶. Las razones raciales nunca habrían sido por sí mismas la causa de la explotación indígena ni el motivo de la derrota del indio ante el poder del conquistador:

“La raza India no fue vencida, en la guerra de la conquista, por una raza superior étnica o cualitativamente; pero si fue vencida por su técnica que estaba muy por encima de la técnica de los aborígenes. La pólvora, el hierro, la caballería, no eran ventajas raciales; eran ventajas técnicas. Los españoles arribaron a estas lejanas comarcas porque disponían de medios de navegación que les consentían atravesar los océanos. La navegación y el comercio les permitieron más tarde la explotación de algunos recursos naturales de sus colonias.”¹⁹⁷

De manera que subordinar la emancipación indígena a la condición étnica o racial implica no solo un sesgo sino la antítesis de lo que la emancipación habría de ser. Si bien es cierto que el problema del indio es identificado por Mariátegui

¹⁹³ *Ibidem.*, pp. 54-55.

¹⁹⁴ *Ibidem.*, pp. 31-32.

¹⁹⁵ José Carlos Mariátegui. *Obras Completas*. Tomo 2. *Op. Cit.*, p. 35.

¹⁹⁶ José Carlos Mariátegui. *Obras Completas*. Tomo 13: *Op. Cit.*, p. 31.

¹⁹⁷ *Ibidem.*, p. 31.

fundamentalmente como un problema económico, ello no dejaría de implicar la concurrencia de otros procesos que, aunque dirigidos a garantizar y salvaguardar la expansión económica y la explotación en los marcos de un discurso legitimador.

Aún cuando ello implica un cuestionamiento moral, no es sin embargo para Mariátegui un problema cuya solución haya de formularse como un problema moral. La tendencia a considerar el problema indígena como un problema moral implicaría para Mariátegui la reproducción no otra cosa que de una concepción humanitaria, iluminista y liberal, “que en el orden político de Occidente anima y motiva las "ligas de los Derechos del Hombre"¹⁹⁸. No es un problema humanitario, sino en todo caso incidiría sobre el cuestionamiento del humanismo ilustrado mismo. Y como ejemplificación del fracaso en cuanto al tratamiento meramente moral o moralista de estas problemáticas, Mariátegui se refiere a las conferencias y sociedades antiesclavistas en Europa que “han denunciado más o menos infructuosamente los crímenes de los colonizadores” confiando “siempre con exceso en sus llamamientos al sentido moral de la civilización.”¹⁹⁹

No es tampoco la condición moral que determina la no emancipación y sometimiento de la condición indígena. Aún cuando en efecto el problema indígena. No obstante, aún cuando en efecto el problema indígena no radique ni se resuelva desde el plano de la ética, la desatención de tal problema o la escasa disposición “a estudiarlo y a enfocarlo honradamente” implicaría para Mariátegui “un signo de Pereza mental y, sobre todo, de insensibilidad moral”²⁰⁰.

Por regla general la deontología hegemónica que procurase la emancipación del indígena en América Latina, estaría copada por la teologización del problema y la instrumentalización de su solución desde la promesa de una salvación ultraterrena. En tal sentido la esperanza en una solución eclesial a la problemática de la emancipación indígena sería para Mariátegui indiscutiblemente la más rezagada y antihistórica de todas. Del catolicismo venido *con* y salvaguarda *de* la colonización, al protestantismo con sus incursiones ya relevantes a inicios de siglo XX en América Latina, habría un factor común en cuanto a la relación de continuidad de un mismo principio: la mediación ante el ejercicio hegemónico del poder para la perpetuación de

¹⁹⁸ *Ibidem.*

¹⁹⁹ *Ibidem.*

²⁰⁰ José Carlos Mariátegui. *Obras Completas*. Tomo 11. *Op. Cit.*, p. 42.

un determinado orden de cosas cuya terrenalidad quedaría subordinada a la teologización de la explotación. El misionero católico tendría “la función de mediar entre el indio y el gamonal”²⁰¹, el misionero protestante implícitamente mediaría entre el indio y la expansión del capital²⁰².

Las misiones adventistas, puntualizaría Mariátegui, “han ganado la delantera al clero católico, cuyos claustros convocan cada día menor suma de vocaciones de evangelización”²⁰³. Pero en uno y otro, el principio teleológico rector y el cometido evangelizador, eufemísticamente «civilizador», sería el mismo. El indio en ambos es asumido como el pagano que ha de ser evangelizado, convertido a, el buen camino de la salvación cristiana, el redil descarriado de los caminos de la salvación que ha de ser reconducido de su universo pagano a la buena nueva de la salvación, la emancipación prometida por los evangelios de Cristo, en absoluta descontextualización y/o propositivo desconocimiento de las razones reales de la explotación que somete al indio. La penetración “llevada a cabo en forma más sagaz y fomentada por la decidida protección de la corona” articulada por el brazo doctrinario de la iglesia a partir de las misiones evangelizadoras, “miraba en adueñarse de las conciencias” a la misma vez que “las congregaciones religiosas lograron establecer plantaciones florecientes hasta en el corazón de las selvas, donde, si el indio no dejaba de ser explotado.”²⁰⁴

La circunstancia del indígena en toda América en tal sentido en cuanto a la promesa emancipadora teológica sería equivalente, pues la propuesta evangelizadora implicaría directamente no otra cosa que la negación ontológica del indígena y su *ethos* ancestral²⁰⁵. El contraste entre el espíritu de la Reforma y el de la contra-Reforma dejarían claro a Mariátegui que si bien en la contra-Reforma no habría lugar alguno para el reconocimiento de la condición de sujeto histórico al indígena, tampoco en la perspectiva derivada de la Reforma el indígena llegaría a ser respetado como tal. Ni en una perspectiva ni en la otra el problema indígena hallaría una solución favorable para el indígena mismo.

²⁰¹ José Carlos Mariátegui. *Obras Completas*. Tomo 2. *Op. Cit.*, p. 42.

²⁰² He aquí uno de los puntos que hace pensar que en la disonancias entre una posterior teología de la liberación y la perspectiva emancipatoria desmarcada de la invocación teológica en Mariátegui.

²⁰³ José Carlos Mariátegui. *Obras Completas*. Tomo 2. *Op. Cit.*, p. 43.

²⁰⁴ José Carlos Mariátegui. *Obras Completas*. Tomo 13: *Op. Cit.*, p. 57.

²⁰⁵ Véase por ejemplo el informe del Obispo del Tucumán al Rey, desde Córdoba. 7 de junio de 1768, en Francisco Javier Bravo. *Op. Cit.*, p. 139.

Incluso el espíritu de la Reforma identificado con el espíritu del capitalismo habría continuado operando como un modo complementario a la dominación económica continuadora equivalente de la explotación conquistadora y colonial. La conquista de las consciencias indígenas y campesinas complementó y reforzó la dominación económica y política del capitalista como equivalente heredero del colono sobre la población indígena y campesina. Así como en tiempo de la Reforma en América el evangelio operó como salvaguarda de la dominación económica, en tiempos de la expansión capitalista a inicios del siglo veinte en América Latina, el imperialismo desplegó “una tentativa para dar también en este sentido una base sólida y más amplia a su poderío nefasto”, el credo religioso cristiano en sus diversas denominaciones seguiría operando como tal salvaguarda desde los tiempos de la Reforma. Y Mariátegui advierte sobre este riesgo en las misiones metodistas y anglicanas en América Latina.

La *Young Men's Christian Association (YMCA)*, por ejemplo, había sido fundada en 1844 en Londres a cargo de Sir George Williams en el marco de la Revolución Industrial y desde los inicios de siglo veinte haría su fuerte despliegue en América Latina como lo que pudiera ser considerado una de las primeras ONG's que funcionaron en el continente. Sobre ella en concreto Mariátegui afirma que,

“(..) los centros deportivos moralizadores de la Y.M.C.A., han logrado penetrar hasta en las sierras del Perú y de Bolivia, pero con éxito absolutamente despreciable y sin posibilidad de extender su acción. Un enemigo encarnizado que esa penetración encuentra, es el mismo cura de aldea, quien ve de manera peligrosa mermar su influencia espiritual y los consecuentes réditos pecuniarios.”²⁰⁶

La función de tales misiones a fin de cuentas a juzgar por el criterio de Mariátegui no sería otro que el de garantizar el espíritu de la obediencia, lo cual tributaría no otra cosa que a la acrítica expansión del capitalismo a lo largo de toda América Latina.

La reivindicación indígena entonces para ajustarse a la realidad concreta necesariamente tendría que “convertirse en reivindicación económica y política²⁰⁷, y no quedar como reivindicación étnica, cultural y/o racial, mucho menos teológica. Así Mariátegui afirma que el socialismo le habría enseñado precisamente a plantear el problema en estos nuevos términos, y por primera vez “esclarecido y demarcado”²⁰⁸ esta cuestión.

²⁰⁶ *Ibidem.*, p. 58.

²⁰⁷ José Carlos Mariátegui. *Obras Completas*. Tomo 2. *Op. Cit.*, p. 36.

²⁰⁸ *Ibidem.*

La colonialidad y la feudalidad como matrices condicionantes de la vida material del indígena habrían entrado en un marco de relaciones híbridadas con la expansión todavía incipiente del capitalismo en América Latina. Ahora bien, llegado a este punto del desarrollo en América Latina, para Mariátegui necesariamente se habría que tener en cuenta “la industria moderna, o si se quiere el capitalismo”, elementos sin los cuales cuestiona si ¿habría posibilidad de que se esbozase el plan, la intención siquiera de un Estado socialista, basado en las reivindicaciones, en la emancipación de las masas indígenas?” Y el punto está que en Mariátegui si bien las posibilidades de “que el indio se eleve material e intelectualmente dependen del cambio de las condiciones económico-sociales²⁰⁹, tal cambio necesariamente han de partir e integrar desde lo realmente existente.

9.6.2. El problema de la tierra y su complejidad peruana

El otro gran problema que Mariátegui considera determinante en el contexto peruano es el que deriva de la propia condición de feudalidad y su conjugación con un nuevo tipo de dominio: el capitalista. Tanto las derivas de la condición de feudalidad como los imponderables de la pretensión capitalista, condicionaran el problema de la tierra, un problema indisolublemente ligado al problema indígena. Ambos problemas, el de la tierra y el del indígena, serían a criterio de Mariátegui problemas consustanciales, mutuamente condicionantes el uno para con el otro.

“La ignorancia, el atraso y la miseria de los indígenas no son, repetimos, sino la consecuencia de su servidumbre. El latifundio feudal mantiene la explotación y la dominación absolutas de las masas indígenas por la clase propietaria. La lucha de los indios contra los "gamonales" ha estribado invariablemente en la defensa de sus tierras contra la absorción y el despojo.²¹⁰

La tierra para el indígena no tendría solo un sentido de pertenencia o propiedad para la mera explotación como recurso natural, sino que la tierra para el indígena implica una razón vital, el sentido propio de la vida, su condición y su materialidad. El vínculo entre el indígena y la tierra tiene un sentido místico como parte del cual el indio desposa la tierra y siente que "la vida viene de la tierra" y vuelve a la tierra. De manera que el indio “puede ser indiferente a todo, menos a la posesión de la tierra que sus manos y su aliento labran y fecundan religiosamente.”²¹¹ Un sentido de consustancialidad existencial absolutamente distinto al de la tierra como gran propiedad latifundista

²⁰⁹ José Carlos Mariátegui. *Obras Completas*. Tomo 13: *Op. Cit.*, p. 31.

²¹⁰ *Ibidem.*, p. 42.

²¹¹ José Carlos Mariátegui. *Obras Completas*. Tomo 2. *Op. Cit.*, p. 47.

impuesta desde la exterioridad feudalizante y capitalista al indio. Una imposición que demarca una ruptura que lejos de resolverse se agudizaría en la República, pues en tal respecto la “feudalidad criolla se ha comportado, a este respecto, más ávida y más duramente que la feudalidad española.”²¹²

Ahora bien, tal relación entre lo indígena y la tierra quedó obstruida con la Conquista y colonización, y continuó obstruyéndose con la implementación de la República. Lo cual confirma la incompatibilidad demostrada entre el vínculo relacional del indígena con la tierra y los regímenes impuestos en la historia del Perú que Mariátegui analiza desde la llegada europea a América hasta sus días. El sometimiento del indígena a la fuerza invasora no solo estuvo determinado por la aplicación de una técnica ajena sino por la imposición de una concepción absolutamente distante de la idiosincrasia indígena. Una concepción engarzada sobre las estructuras comunitarias anteriores, entre otras cosas porque el peso demográfico inicial del colonizador era insignificante con relación al peso demográfico indígena, pero cuyo sentido aniquiló las dinámicas originarias previas. El feudalismo español se superpuso sobre el agrarismo indígena, creando “un orden extático, un sistema económico cuyos factores de estagnación eran la mejor garantía de la servidumbre indígena”²¹³.

De hecho, el orden económico impuesto tras la Conquista, desorganizó y aniquiló la economía agraria incaica reemplazándola por un tipo de economía cuya base feudal directamente transgredía las formas tradicionales de relación del indígena con la tierra. El contraste entre un orden y otro, tal y como Mariátegui señala, implicó que bajo la aristocracia indígena la población indígena rondaría los 10 millones de habitantes, con un efecto creciente y orgánico, en tanto bajo el régimen colonial impuesto después, el impacto demográfico fuera tal que aquella población originaria quedó reducida a una “dispersa y anárquica masa” de apenas 1 millón de habitantes cuya actividad económica pasó de ser fundamentalmente agrícola en régimen comunitario a la obligada servidumbre y al feudalismo. La ambición de los conquistadores y de la corona española por el oro fue tal, que “envió al mortífero trabajo de las minas, grandes masas habituadas a las labores de la agricultura, tan rápidamente que en tres siglos se redujeron a la décima parte”²¹⁴

²¹² *Ibidem.*

²¹³ José Carlos Mariátegui. *Obras Completas*. Tomo 13: *Op. Cit.*, p. 31.

²¹⁴ *Ibidem.*, p. 65.

Cómo superar tal feudalidad en la República, constituiría para Mariátegui el gran problema del Perú, toda vez que la política de desamortización de la propiedad agraria iniciada por la revolución de la Independencia no condujo al desenvolvimiento de la pequeña propiedad²¹⁵, sino a la perpetuación de los mecanismos operantes desde el marco de la feudalidad previa. Los latifundios como forma fundamental de propiedad continuaron siendo parte de la base relacional con la tierra durante la República. Con lo cual se evidencia una contradicción entre formalidad y práctica político-económica, donde de un lado el orden constitucional vigente en el Perú se moduló desde la ideología del liberalismo político discordante en principio con la feudalidad que en teoría quedaría cercenada, pero en la práctica sería precisamente sobre tal feudalidad que operaría la economía republicana y la capitalista naciente en el Perú. Complejizado además por el hecho de las grandes y muy remarcables diferencias entre la sierra y la costa; la primera fundamentalmente marcada por la problemática indígena; la segunda marcada por la ausencia de braceros como fuerza de trabajo y obligada a la importación de fuerza de trabajo foránea, fundamentalmente *coolies* chinos como sucedáneos contemporáneos de los que antes habían sido esclavos de origen africano. Ambas regiones, sin embargo estarían equivalentemente determinadas por la condición de feudalidad desde la que en su conjunto operó la economía peruana.

En el tratamiento dado por Mariátegui de este contraste, incluye la referencia de otros autores de su contemporaneidad que también advirtieron la complejidad socioclasista peruana y su no encasillamiento en los patrones referenciales evidenciados en contextos de Europa o EE.UU. Uno de los trabajos más agudos en tal sentido es el Haya de la Torre (1923-1927) quien, al menos en este punto coincidiría con Mariátegui²¹⁶ Para Haya de la Torre el problema de la Costa sería “un problema industrial, incomparablemente inferior” al “vasto y característico problema agrario de las sierras.”²¹⁷ El obrero de la sierra, el campesino sobre todo, “significa, por la categoría de su vida, por el horror de su miseria, por la inmensa proporción de su analfabetismo y

²¹⁵ *Ibidem.*, p. 51.

²¹⁶ También Haya de la Torre (1895-1979), contemporáneo con Mariátegui, se refiere al problema social del Perú contrastando la sierra y la costa, teniendo en cuenta la composición étnica en cada una de tales regiones. “El obrero costero es o de raza yunga (indio regional), o negro, o chino, o blanco, o de la mezcla de estos tipos: mestizo, injerto o mulato. El obrero de la sierra es el indígena, algo cruzado con el blanco, en el Norte, y quechua o aymará puro, en el Sur.”²¹⁶ Víctor Raúl Haya de la Torre *Por la emancipación de la América Latina*. Artículos, Mensajes, Discursos. (1923-1927) M. Gleizer Editor. Buenos Aires, 1927., p. 41.

²¹⁷ *Ibidem.*

abandono, la verdadera tragedia histórico-social del Perú.”²¹⁸ Según la propia nota que Haya de Torre sitúa al pie de este punto, la única industria apreciable en la sierra peruana sería no otra que la minería, y en el sur, en el Cuzco, algunas fábricas de tejidos, considerándose además que en las ciudades serranas se llamaría “obrero” básicamente al artesano o pequeño industrial, dígase zapateros, carpinteros, sastres, mecánicos, etc.), y no al sujeto directamente implicado en las labores de la fábrica porque de hecho tal desarrollo industrial sería inexistente o prácticamente inapreciable en contraste con las sociedades industrializadas de su contemporaneidad.

La categoría obrero, vista y contextualizada en el entramado social del Perú, obedecería, por tanto, a un sentido diferenciado a como aparece en la obra de Marx y en el pensamiento revolucionario europeo de entonces. Hablar de obrero en el Perú, en Bolivia o en Ecuador, y en buena parte de América Latina en el primer tercio del siglo XX, básicamente codificaría para una noción en la que se incluirían las manualidades y los oficios más que la implicación fabril directa de la figura del sujeto trabajador. Incluso casi un siglo después la categoría “proletario” a la usanza del marxismo “clásico” resulta no del todo operante en los contextos andinos.

El latifundio y la servidumbre como expresiones de la feudalidad subsistente en la economía peruana, son enfocados por Mariátegui retomando una precisión de César Antonio Ugarte en su *Bosquejo de la Historia Económica del Perú* (1926) al señalar que el régimen agrario colonial determinó la sustitución de una gran parte de las comunidades agrarias indígenas por latifundios de propiedad individual que serían cultivados por los indios bajo una organización feudal²¹⁹. Y que lejos de reducirse, estos se concentraron y consolidaron de modo tal que la base económica de la República continuó operando sobre la base de la concentración sistematizada de tales latifundios. Y así, de similar manera, continuarían operando las iniciativas económicas asociadas a la incursión capitalista posterior teniendo a la feudalidad por matriz rectora.

En tal sentido Mariátegui toma como referencia la equivalencia de tal problemática en otros contextos como el ruso, y para ello considera el trabajo de Eugéne Schkaff al referirse a la evolución del *mir* en Rusia. La evolución de las comunidades agrarias en tal región habrían tenido para Mariátegui cierta sintonía para con la evolución de las comunidades incaicas en el Perú. En ambos se habría dado un proceso de

²¹⁸ *Ibidem.*, p. 42

²¹⁹ Véase José Carlos Mariátegui. *Obras Completas*. Tomo 2. *Op. Cit.*, p. 64.

desnaturalización equivalente, donde las superficies de las tierras fueron reestructuradas en función del interés no de la subsistencia de las comunidades agrarias sino del propietario que a través de tal reestructuración garantizaba “la provisión de brazos indispensables para el trabajo de sus latifundios”²²⁰. Incluso, en el caso de Rusia por ejemplo, salvando las diferencias, Mariátegui llama la atención que una vez abolida oficialmente la servidumbre los propietarios de tierras hallaron el modo de subrogar la propiedad de la tierra en pequeñas parcelas que tampoco posibilitaron la subsistencia del campesino. De modo que el campesino en función de subsistir se vería obligado a seguir prestando sus servicios al propietario, con lo cual las condiciones de feudalidad también continuaron operando desde otro formato legal pero objetivamente en la práctica continuaron rigiendo como fundamento relacional del campesino con la tierra.

En cuanto a la servidumbre en el Perú, a criterio de Mariátegui esta no sería “sino una de las caras de la feudalidad, pero no la feudalidad misma”²²¹, pues junto al latifundio feudal sobrevivieron bajo distintos nombres diferentes formas de servidumbre que tributaron a la subsistencia misma de los hábitos feudales. Si bien el problema indígena no es un problema racial sino fundamentalmente económico y social, Mariátegui en sintonía con Sorel considera además que el trabajo también depende en muy vasta medida de los sentimientos que experimentan los trabajadores o quienes trabajan ante su tarea. Y tal sentimiento experimentado por los propios trabajadores sometidos a la servidumbre en el Perú, no dejaría de estar condicionado por el prejuicio racial. A diferencia de Europa, donde hasta cierto punto el señor feudal encarnaba la tradición patriarcal, el siervo aunque tratado como inferior, tal tratamiento no se debía a una cuestión étnica sino fundamentalmente a una cuestión de clase. En el Perú, sin embargo, a la condición de clase se une el prejuicio racial que en gran medida condiciona el tratamiento del indígena no como clase en el marco de unas determinadas relaciones de producción, sino además en función del prejuicio racial que pesaba sobre el indígena.

La feudalidad de la economía peruana como fundamento del problema de la tierra, determinó los factores de la producción implicados en los procesos productivos en el Perú. Mariátegui distingue fundamentalmente dos, la tierra y el indio. De modo que la propiedad de la tierra le permitió al propietario, “explotar ilimitadamente la fuerza de trabajo del indio”. A lo cual se unieron diferentes mecanismos de usura practicados

²²⁰ José Carlos Mariátegui. *Obras Completas*. Tomo 2. *Op. Cit.*, p. 65.

²²¹ *Ibidem.*, p. 69.

sobre la fuerza de trabajo²²². Ello incidiría en que el régimen de salario libre no se hubiera desarrollado en el Perú de entonces, y que los mecanismos de usura de la tierra determinasen no solo el vínculo del indígena con la tierra sino la dependencia irrestricta del indígena al propietario legal de tales tierras, las mismas que antes habían sido consuetudinariamente propias de las comunidades indígenas.

El siguiente análisis de Mariátegui es muy claro en cuanto a ello:

“El hacendado se reserva las mejores tierras y reparte las menos productivas entre sus braceros indios, quienes se obligan a trabajar de preferencia y gratuitamente las primeras y a contentarse para su sustento con los frutos de las segundas. El arrendamiento del suelo es pagado por el indio en trabajo o frutos, muy rara vez en dinero (por ser la fuerza del indio lo que mayor valor tiene para el propietario), más comúnmente en formas combinadas o mixtas.”²²³

La anterior evidencia que el funcionamiento de la economía peruana en la contemporaneidad de Mariátegui estaría muy alejada de una definición o tipologización en base a los textos juveniles o de madurez temprana de Marx, quizá y como mucho podría hallar algunas respuestas en los análisis tardíos de Marx sobre las sociedades en la periferia de la modernidad capitalista europea, pero definitivamente no en el Marx que llegó a Mariátegui. La excepcionalidad de las circunstancias del Perú escapa a los casos analizados por Marx en su momento, como tampoco encaja en ninguno de los referentes marxistas anteriores a Mariátegui.

De modo que en un contexto donde el peso demográfico es precisamente el del indígena en condición de servidumbre en su relación con la tierra y donde el propietario es heredero de la colonia, el posible desarrollo de una clase proletaria así como de una conciencia de clase a ella asociada, quedaría muy desfasada de los referentes anteriores para los cuales la cuestión indígena no tuvo relevancia alguna. De hecho, Mariátegui expresamente llama «problema indígena» a la explotación feudal de los nativos en la gran propiedad agraria, en las cuales el indio “en el 90 por ciento de los casos, no es un proletario sino un siervo”²²⁴.

El hecho de que durante la República los propietarios de tierras herederos de la colonia operaran como intermediarios del capital extranjero y de su extensión sobre bases feudales explicaría el porqué de la mentalidad colonial de tal “casta de propietarios, acostumbrados a considerar el trabajo con el criterio de esclavistas y «negreros»”²²⁵.

²²² *Ibidem.*, p. 94.

²²³ *Ibidem.*, p. 95.

²²⁴ José Carlos Mariátegui. *Obras Completas*. Tomo 13: *Op. Cit.*, p. 25.

²²⁵ José Carlos Mariátegui. *Obras Completas*. Tomo 2. *Op. Cit.*, p. 89.

La revolución no tocó los fundamentos latifundistas de la colonia ni propició el acceso al poder de una nueva clase social, como tampoco incidió en el cambio de la mentalidad esclavista y negrera que siguió dominando en ciertos ámbitos de la administración republicana desde la intocabilidad del latifundio. El propio carácter individualista de la legislación de la República favorecería “incuestionablemente, la absorción de la propiedad indígena por el latifundismo” y favorecería las herramientas legales para su legitimación, evidenciándose una contradicción entre el discurso liberal de la República y su práctica política y económica. De hecho, Mariátegui considera que la experiencia de todos los países demuestra “que sin la disolución del feudo no ha podido funcionar, en ninguna parte, un derecho liberal.”²²⁶

La abolición de la servidumbre asociada al funcionamiento del latifundio en el Perú “no pasaba, por esto, de ser una declaración teórica”, pues la revolución no había en lo absoluto “tocado el latifundio”. Además de que en la práctica la República siguió operando en función de los intereses de la aristocracia terrateniente, y ni siquiera en función de los intereses de una burguesía profesional y comerciante que de hecho sería por entonces “muy débil para gobernar”²²⁷. Debido a ello, y unido al escaso desarrollo del incipiente capitalismo de inicios de siglo XX en el Perú, los grandes propietarios aún cuando no tuviesen legalmente reconocidos privilegios feudales o semif feudales, el “acaparamiento ilimitado de la propiedad de la tierra en un territorio sin industrias y sin transportes” les permitiría un poder prácticamente casi incontrolable²²⁸.

El régimen de propiedad de la tierra no tendría efectos únicamente económicos, sino que determinaría el régimen político y administrativo de la nación²²⁹. De modo que el irresuelto problema agrario implicaría la condición de imposibilidad de hacer prosperar económica y políticamente la República y sus instituciones sobre bases democráticas y liberales²³⁰. La solución liberal al problema del latifundio sería la división del latifundio en pequeñas porciones que quedarían en condición de pequeña propiedad privada individual, lo cual obviamente estaría en directa contradicción con los modos tradicionales indígenas de relación con la tierra. Es por ello que una solución liberal al problema de la tierra en el Perú no resolvería el problema indígena. Así como en América Latina en general el capitalismo en la práctica se había manifestado incapaz de

²²⁶ *Ibidem.*, pp. 39-40.

²²⁷ *Ibidem.*, p. 69.

²²⁸ *Ibidem.*, p. 90.

²²⁹ *Ibidem.*, p. 53.

²³⁰ *Ibidem.*

viabilizar la edificación de una economía emancipada de las taras feudales. En tal sentido además, las clases en el poder herederas de la colonia, no estarían dispuestas a perder los beneficios derivados de la explotación indígena. Incluso aún cuando se introdujese tecnología propia del desarrollo capitalista, su uso continuaría operando sobre la matriz colonial determinada por la feudalidad precedente. Y así, en concreto en la agricultura como principal recurso, el establecimiento del salariado o la adopción de la maquina, no borrarían el carácter feudal de la gran propiedad. “Perfeccionan, simplemente, el sistema de explotación de la tierra y de las masas campesinas”²³¹.

La solución para Mariátegui entonces, no estaría en el ámbito de redistribución de la propiedad, sino en un cambio de concepción en cuanto a cómo reorientar las bases de la economía peruana. En tal sentido Mariátegui considera que el tiempo de ensayar una posible solución liberal al problema de la tierra en el Perú, ya habría pasado, y que más allá de cuestiones doctrinales implicadas en ellos, considera lo que denomina “fundamentalmente este factor incontestable y concreto que da un carácter peculiar a nuestro problema agrario: la supervivencia de la comunidad y de elementos de socialismo práctico en la agricultura y la vida indígenas.”²³²

Cualquier alternativa emancipatoria para lo indígena habría de operar sobre la base del reconocimiento de la complejidad de tal fenómeno, y no del tratamiento de la tierra como mera cuestión económica soluble a la usanza del derecho liberal concerniente al mero reconocimiento de la propiedad. En este sentido, Mariátegui volvería al análisis de los componentes autóctonos de la economía incaica, y procuraría hallar una solución desde la integración de los valores ancestrales de lo indígena en su relación con la tierra.

9.6.4. El *Ayllu* como unidad orgánica referencial

La forma de organización social sobre la base de la cual se había estructurado el imperio incaico desde mucho antes de la llegada europea a América fue el *Ayllu*. Tal forma de organización social sería analizada por diversos especialistas a los que Mariátegui hace referencia, en especial se remite a los estudios de Luis E. Valcárcel, Hildebrando Castro Pozo y César Antonio Ugarte. Todos ellos coinciden en reconocer el *Ayllu* como la célula o unidad social determinante a partir de la cual se estructuró el funcionamiento económico, político y social del imperio incaico. Los dos primeros

²³¹ José Carlos Mariátegui. *Obras Completas*. Tomo 13: *Op. Cit.*, p. 25.

²³² José Carlos Mariátegui. *Obras Completas*. Tomo 2. *Op. Cit.*, p. 52.

autores coinciden en reconocer que muy a pesar del impacto de los diferentes procesos históricos que enfrentaron las comunidades autóctonas durante los últimos siglos en el Perú, tal forma de organización social había persistido y había llegado a la contemporaneidad operando como sustrato base de la sociedad peruana, especialmente en sus regiones serranas y agrícolas. Tal persistencia Mariátegui la asocia a lo que Sorel denomina "elementos espirituales del trabajo"²³³, extendidamente persistentes *in tempore* en el Perú.

Lo relevante del tratamiento que hace Mariátegui del *Ayllu* es que su idea de una sociedad emancipada futura la articula precisamente a partir del sentido de comunidad que radica en el *Ayllu* incaico ancestral como forma comunista primitiva de organización económica, política y social. Si bien para Marx el comunismo primitivo, tal y como ya hemos argumentado, no constituyó precisamente un referente para el posible o eventual comunismo futuro, en el caso de la propuesta mariateguiana, el socialismo futuro en el contexto peruano sí que habría de ser entendido desde el rescate e integración de los fundamentos del *Ayllu* ancestral.

Mariátegui se refiere al sistema productivo incaico como una "formidable máquina de producción"²³⁴ que a la llegada de los españoles había alcanzado ya un alto nivel de desarrollo basado en un sentido comunal de relación con la tierra y de explotación y distribución de sus recursos. No entra en la crítica a la condición de clase en la sociedad incaica, aun cuando asume que el modelo de producción desarrollado en el imperio inca respondía a las necesidades de su población, la cual crecía y se desarrollaba tanto logística, arquitectónica como cultural y políticamente. La prosperidad económica en el orden incaico estaría fundamentada en base a una virtud: el colectivo. Los Incas, a decir de Mariátegui, sacaban toda la utilidad social posible de tal virtud, y por medio de ella como fundamento de su actividad económica, valorizarían "el vasto territorio del Imperio construyendo caminos, canales, etc. (...) El trabajo colectivo, el esfuerzo común, se empleaban fructuosamente en fines sociales"²³⁵. Aún cuando tal y como el propio Mariátegui reconoce el poder alcanzado por el Imperio incaico "lo extendían sometiendo a su autoridad tribus vecinas", el colectivo como virtud y principio sería la base, elemento determinante y rector del orden incaico que haría posible su extraordinario desarrollo.

²³³ José Carlos Mariátegui. *Obras Completas*. Tomo 2., *Op. Cit.*, p. 345.

²³⁴ *Ibidem.*, p. 13.

²³⁵ *Ibidem.*

El *Ayllu* incaico sería un tipo social muy arraigado que funcionaría como la célula organizacional fundamental del imperio incaico. “Los Inkas hicieron la unidad, inventaron el Imperio; pero no crearon la célula”, advierte Mariátegui. Tal unidad basada en la comunidad antecedería al propio imperio Inca que, habría heredado tal forma de su Estado natural preexistente. Mariátegui asume el *Ayllu* como parte de un proceso evolutivo civilizatorio orgánico. “Los Inkas no violentaron nada”, reivindica Mariátegui, y afirma que “Está bien que se exalte su obra; no que se desprecie y disminuya la gesta milenaria y multitudinaria de la cual esa obra no es sino una expresión y una consecuencia”²³⁶.

La forma de organización social y política del imperio incaico ciertamente estaría regida por un orden autocrático, no obstante el propio Mariátegui apunta que el comunismo incaico no podría ser negado ni disminuido por haberse desenvuelto bajo tal autocracia, sino que precisamente por ello es que se le habría designado como “comunismo agrario” y no como comunismo en sentido abstracto. En tal sentido como referente argumental Mariátegui recurre nuevamente al trabajo de Ugarte, donde se especifican los caracteres de la economía incaica que permiten considerarla como un autóctono modo económico de tipo comunista. Dentro de tales elementos se hallan la existencia de un tipo de propiedad colectiva de la tierra cultivable, aunque podía estar dividida en lotes individuales intransferibles, la propiedad colectiva de las aguas, tierras de pasto y bosques de uso colectivo para la *marca* o tribu, la “cooperación común para el trabajo; apropiación individual de las cosechas y frutos.”²³⁷

Ahora bien, Mariátegui reconoce una serie de características en aquella forma que le permiten considerarla como uno de los más altos niveles de organización socio-política y económica conocida en la historia de la civilización humana. En tal sentido advierte que el estado incaico no conocía el dinero, ni tampoco lo necesitó para un funcionamiento eficiente de los mecanismos de circulación y distribución de los productos de la tierra obtenidos a partir del trabajo colectivo. En tal sentido afirma que,

“Una disposición muy sabia determinaba que todo déficit en las contribuciones del Inca se pudiese cubrir con lo que encerraba el granero del Sol. La economía del gobierno producía sobrantes. Estos se destinaban a los almacenes, que en la época de escasez, eran proporcionados a los individuos sumidos en la miseria por sus enfermedades o por sus desgracias. Así se establece que gran parte de las rentas del Inca, volvían después, por uno u otro concepto, a las manos del pueblo. Las tierras eran repartidas en lotes que se entregaban anualmente: por cada miembro de familia de ambos sexos se agregaba una

²³⁶ *Ibidem.*, p. 80.

²³⁷ *Ibidem.*, pp. 54-55. Referencia a Ugarte en Cesar Antonio Ugarte. *Bosquejo de la Historia Económica del Perú* Imprenta Cabieses. Lima. 1926., p. 9.

porción igual. Nadie podía enajenar las tierras ni aumentar sus posesiones. Cuando alguien moría, la tierra volvía al Inca. Estos repartos se hacían todos los años, a fin de tener siempre presente, a la vista del pueblo, que aquellas tierras pertenecían únicamente al Inca, el cual podía entregarlas al pueblo en la forma indicada.²³⁸

Tal uso social del esfuerzo común, sin embargo, colapsaría ante el orden económico político, social y religioso impuesto por el sistema colonial, ante lo cual la sociedad indígena, el sistema económico incaico se descompuso y quedó “anonadado” ante el impacto de la Conquista. Un “anonadamiento” marcado por el impacto de los conquistadores españoles que, tal y como puntualiza Mariátegui, destruyeron, sin poder naturalmente reemplazar “esta formidable máquina de producción”²³⁹.

“La nueva clase gobernante, ávida y sedienta de riquezas, se dedica a agrandar sus latifundios a costa de las tierras pertenecientes a la comunidad indígena, hasta llegar a hacerlas desaparecer en algunos departamentos. Habiéndoseles arrebatado la tierra que poseían en común todas las familias integrantes del ayllu, estas han sido obligadas a buscar trabajo, dedicándose al yanacónazgo (parceleros) y a peones de los latifundistas que violentamente los despojaron.”²⁴⁰

Del *factum* anterior deriva que el colectivo como valor dejó de ser un principio operante en el nuevo orden económico social impuesto por la colonia allí donde antes regía la forma de organización incaica. Siguió operando como sustrato empleado con fines coloniales perdiendo su valor y sentido originario, colapsado la nueva forma de organización impuesta por el colonialismo siendo demeritada por la subjetividad colonial y la feudalidad extendida hasta los tiempos de la República. Una vez que se rompieron los vínculos que unían a la nación incaica, esta “se disolvió en comunidades dispersas”, y el trabajo indígena pasó a ser una especie de botín de guerra del cual se apropió el conquistador que suplantó el “modo solidario y orgánico” que había tenido en la sociedad incaica. “Despojaron los templos y los palacios de los tesoros que guardaban; se repartieron las tierras y los hombres, sin preguntarse siquiera por su porvenir como fuerzas y medios de producción.”²⁴¹

Una vez que el Estado incaico fue destruido, el *Ayllu* como fundamento base que articulaba la sociedad incaica, y en especial su “comunismo agrario”, fue aprovechado hegemónicamente por el colonizador, haciendo compatible y conciliando tanto desde el punto de vista teórico como práctico la propiedad feudal con la propiedad comunitaria²⁴². Los jesuitas por ejemplo, señala Mariátegui, “aprovecharon precisamente el comunismo indígena en el Perú, en México y en mayor escala aún en el

²³⁸ José Carlos Mariátegui. *Obras Completas*. Tomo 13: *Op. Cit.*, p. 63.

²³⁹ José Carlos Mariátegui. *Obras Completas*. Tomo 2. *Op. Cit.*, pp. 13-14.

²⁴⁰ José Carlos Mariátegui. *Obras Completas*. Tomo 13: *Op. Cit.*, p. 66.

²⁴¹ José Carlos Mariátegui. *Obras Completas*. Tomo 2. *Op. Cit.*, pp. 13-14.

²⁴² *Ibidem.*, p. 63.

Paraguay, para sus fines de catequización”²⁴³. Pero si bien el *Ayllu* continuó persistiendo, dejó de tributar a los fines propiamente comunitarios para tributar a los intereses de la metrópoli primero, de los criollos en el poder después, y del extranjero inversor capitalista más tarde. El indígena en todo ese tránsito fue despojado del beneficio generado por su propia forma milenaria de organización, alienado a partir del uso colonial del *Ayllu* filtrado por la hibridación de formas económicas diferentes. Y si bien continuó persistiendo, su manifestación se habría transfigurado y evidenciaría diferencias contextuales importantes. En tal sentido Mariátegui precisa que:

“Del ayllu antiguo no queda sino uno que otro rasgo fisonómico, étnico, costumbres, prácticas religiosas y sociales, que con algunas pequeñas variaciones, se les encuentra en un sinnúmero de comunidades que anteriormente constituyeron el pequeño reino o "curacazgo". Pero si de esta organización, que entre nosotros ha sido la institución política intermediaria entre el ayllu y el imperio, han desaparecido todos sus elementos coactivos y de solidaridad, el ayllu o comunidad, en cambio, en algunas zonas poco desarrolladas, ha conservado su natural idiosincrasia, su carácter de institución casi familiar, en cuyo seno continuaron subsistiendo después”²⁴⁴

La persistencia del *Ayllu* quedó entonces sometida tanto a la acción sustantiva de las legislaciones nacionales como a la denigratoria subjetividad marcada por la colonialidad operante en la República que juzgaba a la comunidad como rezago de una sociedad primitiva o como supervivencia o remanente de la organización colonial. A lo cual se une además la extensión del prejuicio de la inferioridad racial de lo indígena con relación al blanco de origen europeo. Detrás de tal discurso y su acto denigratorio continuado habría estado “en unos casos al interés del gamonalismo terrateniente y en otros al pensamiento individualista”²⁴⁵ que procuraría fundamentar la República desde cierto discurso liberal que en la práctica operó como antítesis del liberalismo mismo.

Unido a lo anterior, el orden jurídico asociado a las Cortes de Indias primero y de la República después, operó de modo equivalente en ambos casos al atomizar la justicia en la administración y burocratizarla en la intocabilidad de la figura del juez, ya fuese el inquisidor primero o el juez profesional después, hallando en la religión católica una especie de metafísica moral. Todo ello con su más profundo condicionante en un interés económico. Así se creó “una casta, una burocracia de jueces de diversas jerarquías” que contrastaba con los mecanismos de justicia consuetudinaria de tipo comunista desarrollados por el *Ayllu* ancestral donde la administración de justicia era una «función de la sociedad entera» y en la cual incluso la religión más que una concepción

²⁴³ *Ibidem.*, p. 63.

²⁴⁴ José Carlos Mariátegui. *Obras Completas*. Tomo 13: *Op. Cit.*, p. 66.

²⁴⁵ José Carlos Mariátegui. *Obras Completas*. Tomo 2. *Op. Cit.*, p. 78

metafísica operaba como un código de moral práctica²⁴⁶ aplicable también a los asuntos del propio *ius* consuetudinario de la sociedad incaica.

En cuanto a la supuesta no existencia del robo en la sociedad incaica, Mariátegui discrepa de Aguirre Morales para quien la causa de tal supuesta ausencia sería “una simple falta de imaginación para el mal”, sino que trayendo a colación al economista francés Charles Gide considera que “El robo es la propiedad”, Mariátegui llegó a considerar que en la sociedad incaica “no existía el robo porque no existía la propiedad. O si se quiere, porque existía una organización socialista de la propiedad.”²⁴⁷ Pero ni Morales ni el propio Mariátegui estarían en lo cierto. Con relación a ello Jean Pierre Clement apunta que “gracias a los adelantos de numerosos estudiosos”, sabemos hoy en día que no pasaba exactamente así, y que en todo caso, Mariátegui “ofrece una visión optimista de la sociedad incaica, visión que le permite resaltar la negrura de los tiempos que vinieron después de aquel periodo idealizado”²⁴⁸.

Mariátegui se vale de la referencia al trabajo de Ezequiel Ayllón para ilustrar cómo funcionara la justicia indígena desde la participación comunitaria en el ejercicio procesal de las penas y su ejecución. No es que Mariátegui abogue por un orden jurídico consuetudinario equivalente a aquel, sino que advierte que también en lo jurídico procesal el *Ayllu* habría modulado como principio la impartición de justicia²⁴⁹. Según este criterio, la ley consuetudinaria incaica habría tendido a la reintegración social del delincuente, y para ello en el caso de las penas para dos de los delitos de mayor trascendencia social como el homicidio y el robo, se aplicarían las figuras del *Yachíshum* o *Yachachíshum* y la del *Alliyachíshum*. La primera de ellas consistiría en una amonestación al delincuente con el fin de que el mismo comprendiese los inconvenientes de su acto y las ventajas del respeto recíproco comunitario, algo equivalente a lo que en la teoría de la resiliencia sería la reintegración social del delincuente. La segunda en el caso del fracaso de la primera, estaría encaminada a evitar la venganza contra el delincuente mismo, llegando incluso a la llamada *Jitaríshum* o expatriación definitiva como forma de extirpación del elemento considerado “enfermo” del seno del *Ayllu*. En el caso extremo de que ambos procedimientos anteriores fracasasen y la persona reincidiese en la comisión de un nuevo delito de homicidio o

²⁴⁶ *Ibidem.*, p. 338.

²⁴⁷ José Carlos Mariátegui. *Obras Completas*. Tomo 2. *Op. Cit.*, pp. 81-82.

²⁴⁸ AA.VV. *José Carlos Mariátegui y Europa. El otro aspecto del descubrimiento*. *Op. Cit.*, p. 48.

²⁴⁹ José Carlos Mariátegui. *Obras Completas*. Tomo 2. *Op. Cit.*, p. 339.

robo en los marcos jurisdiccionales del *Ayllu*, entonces se aplicaría el llamado *Ushanam Jampi*, lo que sería la muerte infringida a manos de la propia comunidad, “casi siempre, a palos, el descuartizamiento del cadáver y su desaparición en el fondo de los ríos, de los despeñaderos, o sirviendo de pasto a los perros y a las aves de rapiña”²⁵⁰. Mariátegui no reivindica el *Ushanam Jampi* sino que, tal y como ya se ha dicho, reconoce por medio de ello la fuerte determinación comunitaria del derecho incaico, a partir de lo cual asume que un orden jurídico nuevo habría de integrar el valor de lo comunitario como parte de una cultura ancestral dada en el *Ayllu* mismo. Valor que no respetarían los ordenamientos jurídicos implementados a tenor de la Conquista y la República.

La cuestión a efectos de nuestro análisis estaría en determinar ¿qué relación podría existir entre el sentido originario de comunidad desarrollada por los pueblos indígenas integrados como parte del Estado incaico, y la posible práctica de una alternativa emancipatoria futura en el contexto peruano? Y la respuesta en cuanto a ello estaría en que para Mariátegui la solución al problema indígena y a la emancipación social en sentido general, necesariamente habría de dirigirse hacia el rescate del «valor comunidad» que articuló el desarrollo autóctono de la nación quechua. El *Ayllu* vendría a operar entonces como una unidad orgánica referencial para la propuesta de un socialismo indoamericano en José Carlos Mariátegui.

Tal valor implicaría en lo fundamental una forma de organización colectivista regida por los incas, que si bien en los indígenas habría debilitado a criterio de Mariátegui el impulso individual de aquellos, en cambio habría determinado un provechoso desarrollo de su régimen económico, así como “el hábito de una humilde y religiosa obediencia a su deber social.”²⁵¹ Muy a pesar del impacto de la Conquista, la colonización, y la hibridación compleja en la República de formas feudales y capitalistas, el *Ayllu* no solo había subsistido sino que continuaba siendo determinante como estructuración extendida en la base poblacional peruana. Teniendo en cuenta tal vitalidad persistente como célula base orden incaico anterior, Mariátegui considera que el *Ayllu* habría de convertirse en “la célula de un Estado socialista moderno”²⁵², dirigiéndose a la transformación de las comunidades agrícolas en cooperativas de producción y de consumo”²⁵³.

²⁵⁰ *Ibidem.*, p. 339.

²⁵¹ *Ibidem.*, p. 13.

²⁵² *Ibidem.*, p. 151.

²⁵³ *Ibidem.* Mariátegui e tal punto cita y considera acertado el criterio de Hildebrando Castro Pozo. De tal autor serían muy relevantes y estarían en sintonía con esta idea defendida por Mariátegui, sus obras *Nuestra comunidad indígena* (1924) y *Del Ayllu al cooperativismo socialista* (1936).

9.7. Socialismo indoamericano: creación heroica y *telos* práctico posible

9.7.1. Fatalidad histórica y tradición autóctona

El análisis desarrollado por José Carlos Mariátegui de la realidad peruana conduciría a la reformulación de las soluciones posibles a los problemas presentes en tal contextualidad. Las expresiones de la feudalidad y el colonialismo, unidas a la constatable persistencia de las formas milenarias del *Ayllu* incaico condujeron a Mariátegui a considerar la alternativa socialista no como una utopía irrealizable sino como una fatalidad histórica hacia la cual irremediablemente habría de conducir el esfuerzo emancipatorio. El socialismo en tal sentido sería asumido por Mariátegui, especialmente y a su modo de ver en el Perú, como condición de posibilidad real.

El socialismo para Mariátegui implicaría una creación heroica. Tal sentido estaría dado en que para Mariátegui el socialismo no habría de ser calco ni copia de otras experiencias en otros contextos que aun cuando hubiesen sido efectivas responderían a otras realidades socioclasistas e históricas bien concretas y distintas. El socialismo es creación en tanto no se construye desde un esquema ya dado que lo facilite sino que parte como circunstancia necesaria como fatalidad derivada de la condición de imposibilidad de la emancipación en un complejo orden de cosas marcado por la conjugación de la feudalidad, la colonialidad y el capitalismo en América Latina. Por lo que habría de obedecer a un sentido realista de la historia, a “una voluntad heroica de creación y de realización” en tanto no bastaría con el deseo de mejoramiento o el apetito de bienestar, sino que el socialismo como proyecto posible implicaría el ejercicio práctico de una voluntad de realización²⁵⁴. Y es precisamente en el ejercicio de tal voluntad donde radicaría la condición de posibilidad del socialismo en América Latina, una voluntad que implica un deber generacional histórico, o en términos de Mariátegui “Tenemos que dar vida, con nuestra propia realidad, en nuestro propio lenguaje, al socialismo indoamericano. He aquí una misión digna de una generación nueva.”²⁵⁵

Mariátegui reconoce que el socialismo como idea no es en lo absoluto de origen indoamericano, pero considera que habría que asumir que ninguna doctrina contemporánea habría de considerarse restrictiva y exclusiva de un contexto en específico. Ni el socialismo ni el capitalismo serían para Mariátegui doctrinas exclusivas o particularmente europeas, pues la expresión de estas trasciende los marcos

²⁵⁴ José Carlos Mariátegui. *Obras Completas*. Tomo 13: *Op. Cit.*, p. 115.

²⁵⁵ *Ibidem.*, p. 249

territoriales de Europa misma teniendo en un contexto u otro, manifestaciones específicas sin que por ellos fuesen necesariamente una reproducción de aquellas experiencias previas.

La civilización occidental habría conducido con la fuerza y los medios que ninguna otra civilización había podido, un sentido de universalidad que se sería aplicable tanto al capitalismo como al socialismo mismo. Si bien el socialismo sería un movimiento mundial, en el marco de tal universalidad condicionante desde la idea procedente de Europa, Indoamérica tal y como formula Mariátegui, habría de tener «individualidad y estilo» en el sentido de su particularidad histórica y demarca una diferenciación en tal sentido afirmando que:

“Hace cien años, debimos nuestra independencia como naciones al ritmo de la historia de Occidente, que desde la colonización nos impuso ineluctablemente su compás. Libertad, Democracia, Parlamento, Soberanía del Pueblo, todas las grandes palabras que pronunciaron nuestros hombres de entonces, procedían del repertorio europeo. La historia, sin embargo, no mide la grandeza de esos hombres por la originalidad de estas ideas, sino por la eficacia y genio con que las sirvieron. Y los pueblos que más adelante marchan en el continente son aquellos donde arraigaron mejor y más pronto. La interdependencia, la solidaridad de los pueblos y de los continentes, eran sin embargo, en aquel tiempo, mucho menores que en éste. El socialismo, en fin, está en la tradición americana. La más avanzada organización comunista, primitiva, que registra la historia, es la incaica.²⁵⁶”

Mariátegui considera que el idealismo social para ser práctico y para no agotarse en un esfuerzo anti-histórico y acaso apenas romántico, necesitaría apoyarse concretamente en una clase y en sus reivindicaciones²⁵⁷. Es por ello que siendo el indígena el componente socioclasista mayoritario en el Perú, Mariátegui articula su propuesta desde la reivindicación de tal componente. Es lo que ratifica en enero de 1927 cuando afirma que el socialismo ordena y define las reivindicaciones de las masas, de la clase trabajadora. Y que en el Perú tales masas, la clase trabajadora, serían en sus cuatro quintas partes indígenas. De modo que lo que llama «Nuestro socialismo» no sería, pues, peruano, ni podría ser considerado propiamente «socialismo» si no partiese primeramente de la solidaridad con las reivindicaciones indígenas²⁵⁸. Lo cual no es para Mariátegui “una actitud postiza, ni fingida, ni astuta”, sino sencillamente no más que una «actitud socialista». O sea, Mariátegui concibe que la aspiración emancipatoria en el Perú, sería socialista en tanto si y solo si parte de la reivindicación indígena como reivindicación primaria que, a fin de cuentas, sería la reivindicación de la mayoría poblacional.

²⁵⁶ *Ibidem.*, pp. 248-249

²⁵⁷ José Carlos Mariátegui. *Obras Completas*. Tomo 11. *Op. Cit.*, p. 112.

²⁵⁸ José Carlos Mariátegui. *Obras Completas*. Tomo 13: *Op. Cit.*, p. 217.

El socialismo habría estado a criterio de Mariátegui ya no solo en el trabajo de autores que hicieron del ideal socialista injertado desde Europa como un componente esencial de la reivindicación social en América, sino que el sentido comunitario que pudiera tener el ideal socialista futuro, ya habría tenido su antecedente en la práctica comunitaria incaica misma muy anterior a la llegada europea a América.

Asumir el socialismo como fatalidad histórica implica no solo el reconocer la condición de imposibilidad de la emancipación en el marco de un orden determinado por la conjunción compleja de feudalidad, colonialidad y capitalismo, sino que la apuesta por una necesaria vuelta al origen incaico del *Ayllu* histórico como invocación recuperatoria pudiera ser asumida, sin ser del todo descabellado, tal y como sugiere Jacqueline Ysquierdo, como una especie de actualización del eterno retorno nietzscheano, solo que expresado “en Mariátegui de un modo más original que en Nietzsche, puesto que contrariamente al filósofo alemán, Mariátegui incluye” como parte del respeto de la dignidad humana, la dignidad del Indio. No es que Mariátegui haga suyo el precepto nietzscheano “sino que lo transforma, lo domestica y lo adapta a la demostración, que él persigue, de sus Realidades Peruanas.”²⁵⁹

El *Ayllu* desde su existencia ancestral como célula comunitaria de organización social, habría pasado por los difíciles periodos de conquista, colonización y República, y en cada uno de ellos continuó persistiendo, reinventándose y subsistiendo, llegando a los tiempos contemporáneos conteniendo una posibilidad referencial para la emancipación social posible como forma de organización colectiva superior. ¿Qué sería ello acaso sino una forma dialéctica del retorno continuado?²⁶⁰ No puede retornar lo que no se ha ido, pero el *Ayllu* sin haber desaparecido, y habiendo sido debilitado y desestructurado, tendría todavía para Mariátegui una forma renovada de retorno posible.

Los tiempos en la historia no responden a una línea cuasi escatológica del *deber ser* civilizatorio del progreso humano aparejada al ideal liberal, sino que para Mariátegui la recuperación del *Ayllu* como célula de la sociedad socialista indoamericana, implicaría una reformulación de la lógica de las escalas de tiempo en la historia. Tal reformulación implicaría un giro de tuerca importante para con la teleologización marxista a la usanza extendida en América Latina por entonces. La impronta emancipatorio-civilizatoria hegeliana dominante del marxismo redujo el sujeto revolucionario y excluyó cualquier

²⁵⁹ AA.VV. *José Carlos Mariátegui y Europa. El otro aspecto del descubrimiento. Op. Cit.*, pp. 348-349.

²⁶⁰ Véase el argumento manejado por Ysquierdo en *Ibidem.*.

otro que no fuese el proletariado como el encargo de la misión emancipatoria humana, Mariátegui sin embargo, no solo reconfigura el discurso sobre tal sujeto en la historia sino que reconoce y hace visible al sujeto indígena como sujeto revolucionario determinante para la emancipación posible futura.

9.7.2. Nación y condición de posibilidad del socialismo

En Mariátegui se establece una relación simbiótica entre las nociones de nación, revolución y socialismo, tal simbiosis cimenta su concepción emancipatoria. He aquí otra de las grandes diferencias entre Mariátegui y buena parte de los marxismos de su tiempo, muy diferente también de la idea de nación que pudo tener Marx en diferentes momentos de su vida en el marco de un contexto moderno muy distinto. Si bien para Marx lo que aquí pudiera asumirse como “interés de la nación” quedaría necesariamente subordinado a la condición de clase e identifica al proletariado como sujeto revolucionario con el cometido de la emancipación social, de emanciparse a sí mismo y a la humanidad, Mariátegui reconoce el posible rol emancipador del proletariado allí donde el proletariado es socio-demográficamente relevante, pero en el contexto andino donde prácticamente es inexistente deja claro que sería preciso reconfigurar la idea de tal rol. De manera que pensar la emancipación social en el contexto andino en base al carácter revolucionario del proletariado es estrictamente quimérico, por lo que habría que incluir otros componentes de su complejidad contextual. En tal sentido la idea de nación para Mariátegui gana especial relevancia en términos socialistas.

Mariátegui reconoce que el problema de las razas no es común a todos los países de América Latina ni presenta las mismas proporciones y caracteres en todos aquellos contextos que lo sufren. En algunos países latinoamericanos, señala que “tiene una localización regional y no influye apreciablemente en el proceso social y económico”, lo cual no significa que no fuese un componente a tener en cuenta, sino que su incidencia en los cursos de la nación sería significativamente menor. “Pero en países como el Perú y Bolivia, y algo menos el Ecuador, donde la mayor parte de la población es indígena, la reivindicación del indio es la reivindicación popular y social dominante.”²⁶¹ De modo que plantearse la problemática de la emancipación social en un contexto mayoritariamente indígena, implicaría necesariamente pensar en cómo resolver el problema indígena que

²⁶¹ *Ibidem.*, p. 32.

radica en lo fundamental en el problema de la tierra. Y como parte de ello tener en cuenta las particularidades y complejidades de la composición socioclasista peruana.

Lo primero a destacar en este caso es que la problemática nacional en lo tocante a lo indígena habría sido formulada y tratada fundamentalmente en términos de una problemática racial. Y en tal sentido la crítica socialista en el Perú habría iniciado, tal y como Mariátegui mismo señala, un nuevo planteamiento del problema indígena. Como parte de tal nuevo planteamiento resulta determinante la denuncia y repudio de todas las tendencias filantrópicas y/o burguesas a considerarlo como un problema administrativo, jurídico, moral, religioso o educativo, más que como un problema fundamentalmente económico, aún cuando ciertamente la solución al mismo no se restrinja a lo meramente económico. El tratamiento del problema indígena y su posible solución además, adquiere con Mariátegui una renovada perspectiva como parte de la cual el socialismo es pensado y procurado como práctica posible.

Mariátegui considera que “no es posible ser efectivamente nacionalista y revolucionario sin ser socialista”²⁶². De modo que el socialismo como idea articula en su pensamiento al menos dos componentes determinantes, el que pudiera asumirse como «necesidad nacionalista» y lo que pudiera considerarse como «condición revolucionaria», lo cual a su vez implica asumir que la revolución es una necesidad emancipatoria que se ha de contextualizar. La idea del nacionalismo como necesidad en Mariátegui no opera en función del territorio *per se* sino en función de la condición étnico-cultural. Lo cual además, transversalmente queda traspasado por la condición de clase aunque no estrictamente reducido por esta. El nacionalismo implicaría irremediablemente para Mariátegui la condición de transterritorialidad en las naciones latinoamericanas, en las cuales las demarcaciones territoriales se establecieron no en base a criterios culturales, étnicos o ancestrales, sino en base a demarcaciones político-económicas de tipo administrativo desconociendo exprofesamente tras un fin republicano las identidades autóctonas de tales territorios. He aquí un escollo mayor para el marxismo en América Latina, sobre todo en su región andina, un escollo que Mariátegui procuró resolver tanto desde su crítica teórica como desde la acción práctica.

Para Mariátegui la posible superación del orden de cosas presente parte de la necesaria crítica de lo realmente existente. Y es precisamente lo que hace en sus *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. A diferencia de otros marxistas de su tiempo, y a

²⁶² José Carlos Mariátegui. *Obras Completas*. Tomo 2. *Op. Cit.*, p. 38.

diferencia incluso de Marx y Engels, para Mariátegui el rumbo al que conduce o debe conducir la lucha por la emancipación humana no es hacia un orden propiamente «comunista» tal y como aparece por ejemplo en *El manifiesto del partido comunista* o en otros textos referenciales del marxismo, sino a un orden cuya nomenclatura redefine bajo el rótulo de «socialismo», que aplicado al contexto andino es definido como «socialismo indoamericano». El socialismo para Mariátegui no es considerado como un período de transición *hacia* la sociedad humanamente emancipada, sino que en sí mismo constituye el marco real para articular la emancipación social posible.

Mariátegui considera que la humanidad no persigue nunca quimeras insensatas ni inalcanzables, sino que por el contrario: “corre tras de aquellos ideales cuya realización presiente cercana, presiente madura y presiente posible”²⁶³. La condición de posibilidad del ideal será un factor determinante para movilizar la conducta humana en función de tal ideal. Si el ideal se presenta como imposible, o de facto es ya un imposible o roza la condición de imposibilidad, lo más probable es que el ideal no pase de ser mera desiderata quimérica. Con la humanidad en su conjunto, para Mariátegui ocurre equivalentemente lo que sucede con el individuo en cuanto a la relación entre aspiración y condición de posibilidad. El individuo, según afirma Mariátegui, “no anhela nunca una cosa absolutamente imposible”, sino que anhela “siempre una cosa relativamente posible, una cosa relativamente alcanzable.”²⁶⁴

Para ejemplificar lo que a nivel macro-social sucede con las aspiraciones humanas y la condición de posibilidad de estas, Mariátegui discursivamente recurre a la analogía y a la metáfora como recurso. Un hombre humilde de una aldea, dice Mariátegui, “a menos que se trate de un loco, no sueña jamás con el amor de una princesa ni de una multimillonaria lejana y desconocida, sueña en cambio con el amor de la muchacha aldeana a quien él puede hablar, a quien él puede conseguir.”²⁶⁵ La propuesta emancipatoria pensada por Mariátegui, en sentido equivalente concibe que como principio el socialismo ha de partir de su inmediatez concreta posible. La idea del comunismo desde la distante Europa no es otra cosa que el amor prometido de una princesa a la que nunca se ha visto ni con la que nunca se podrá hablar, ni siquiera es

²⁶³ José Carlos Mariátegui. *Obras Completas*. Tomo 8. *Historia de la Crisis Mundial. Conferencias (años 1923 y 1924)*. Empresa Editorial Amauta. Lima. 1986., p. 156.

²⁶⁴ *Ibidem.*, pp. 156-157.

²⁶⁵ *Ibidem.*, p. 157.

una promesa de una princesa realmente existente. El socialismo indoamericano por el contrario, parte intrínsecamente de lo que cercanamente ya ha sido en la cultura andina.

La relación de las multitudes para con el ideal emancipatorio, implicaría para Mariátegui necesariamente una relación emotiva, un vínculo afectivo que habría de movilizar el universo de las emociones humanas en función de lo posible y a partir de la más pragmática constatación derivada de la cotidianidad y no de la mediación utópica. La relación entre posibilidad y probabilidad está para Mariátegui irremediamente mediada por la voluntad humana, y tal voluntad necesariamente está a su modo de ver marcada por la condición de fe. Así, considera que al niño que sigue a la mariposa puede ocurrirle que no la aprese, que no la alcance o coja jamás; pero para que corra tras de ella es indispensable que el niño lo crea o que lo sienta a su alcance. Si la mariposa va muy lejos, si su vuelo es muy rápido, el niño sin remedio renuncia a su imposible conquista. Tal actitud sería para Mariátegui la misma de la humanidad ante un ideal social. Un ideal caprichoso como utopía imposible, por bello que sea no conmueve nunca a las muchedumbres. Mariátegui considera que las muchedumbres se emocionan y se apasionan ante aquella teoría que constituye una meta próxima, una meta probable; que emotivamente se implican con “aquella doctrina que se basa en la posibilidad; ante aquella doctrina que no es sino la revelación de una nueva realidad en marcha, de una nueva realidad en camino”²⁶⁶.

Tal uso de la figura del niño en esta metáfora, más a la ingenuidad de la infancia, remite a la relación entre intuición y voluntad que opera en el niño, a la correspondencia entre creencia y acto voluntario. Por ello Mariátegui considera que en las aldeas indígenas donde se agrupan familias entre las cuales se han extinguido los vínculos del patrimonio y del trabajo comunitarios, “subsisten aún, robustos y tenaces, hábitos de cooperación y solidaridad que son la expresión empírica de un espíritu comunista”²⁶⁷. La comunidad corresponde a este espíritu. Es su órgano. Así, cuando la expropiación y el reparto parecen liquidar la comunidad, el socialismo indígena encuentra siempre el medio de rehacerla, mantenerla o subrogarla.²⁶⁸ Es por tanto, en su propia proximidad persistente a lo largo de la historia andina que radica su condición de posibilidad.

²⁶⁶ *Ibidem*.

²⁶⁷ . José Carlos Mariátegui. *Obras Completas*. Tomo 2. *Op. Cit.*, p. 83.

²⁶⁸ *Ibidem*.

9.7.3. Pragmática política, revolución y solución al problema nacional

La solución del problema nacional para Mariátegui si bien comporta un necesario ejercicio crítico de análisis riguroso, radica en lo fundamental en un problema práctico. Como parte del carácter pragmático de su alternativa Mariátegui pensó, propuso y procuró una serie de acciones concretas para hacer del socialismo no una mera formulación desiderativa sino un programa de acción concreto. En tal sentido Mariátegui recurre al uso del poder político como pragmática de cambio donde la revolución como fenómeno social habría de reconfigurar desde el principio de inclusión del *Ayllu* todos los órdenes de la sociedad peruana. Es un proceso que considera inevitable, no solo por la insostenibilidad de la explotación de la mayoría de la población sometida durante siglos a la imposición de la feudalidad colonial y su perpetuación bajo el paraguas de un discurso republicano pseudoliberal, sino porque el incipiente pero incisivo desarrollo del capitalismo “con sus instrumentos mismos de explotación, empuja a las masas por la vía de sus reivindicaciones, la conmina a una lucha en la que se capacitan material y mentalmente para presidir un orden nuevo.”²⁶⁹ Las propia complejización de las condiciones de explotación condicionan la inevitabilidad de tal proceso revolucionario.

La revolución proletaria sería una consecuencia de la revolución burguesa, toda vez que la burguesía habría creado una vertiginosa acumulación capitalista, y en el marco de ello unas condiciones espirituales y materiales de un orden nuevo²⁷⁰. Si bien en el Perú se distaría mucho del escenario capitalista moderno en el que surgieron y fueron pensadas las revoluciones en Europa, Perú mismo y toda América Latina formarían parte del desarrollo de esos procesos de acumulación cuyos efectos también incidirían en el recrudecimiento de la explotación de las masas indígenas, campesinas y trabajadoras en toda América Latina y también en el Perú.

La palabra revolución sin embargo, Mariátegui considera que se presta al equívoco y habría que restituirle rigurosa e intransigentemente el sentido estricto y cabal del término. Tal restitución semántica se produciría necesariamente a través de una práctica revolucionaria de nuevo tipo. La revolución tal y como Mariátegui la piensa, habría de reconfigurar el sentido burgués de la revolución anterior, siendo “la gestación dolorosa,

²⁶⁹ José Carlos Mariátegui. *Obras Completas*. Tomo 13. *Op. Cit.*, 32.

²⁷⁰ José Carlos Mariátegui. *Obras Completas*. Tomo 3. *Op. Cit.*, p. 25.

el parto sangriento del presente”²⁷¹. Pues la revolución “no se hace, desgraciadamente, con ayunos” ni es algo que se da exclusivamente en la interioridad pacífica del pensamiento, sino que implica irremediablemente el uso de la violencia, situando a los revolucionarios en la disyuntiva de “elegir entre sufrir la violencia o usarla”, entre permitir “que el espíritu y la inteligencia estén a órdenes de la fuerza” o actuar decididamente “a poner la fuerza a órdenes de la inteligencia y del espíritu.”²⁷²

Dado que “el capitalismo se encuentra en su estadio imperialista”, caracterizado por ser “el capitalismo de los monopolios, del capital financiero, de las guerras imperialistas por el acaparamiento de los mercados y de las fuentes de materias brutas”²⁷³, la revolución en América Latina no podría quedar reducida a un acontecimiento puntual y efímero de un solo lugar, sino que la misma sería una etapa, una fase de lo que Mariátegui asume como la revolución mundial. Lo cual implicaría que la emancipación de la economía del país únicamente sería posible por la acción de las masas “solidarias con la lucha antiimperialista mundial”. De hecho la revista *Amauta* fundada en 1926, tuvo como objeto declarado “plantear, esclarecer y conocer los problemas peruanos desde puntos de vista doctrinarios y científicos”, para vincular “a los hombres nuevos del Perú, primero con los de los otros pueblos de América, en seguida con los de los otros pueblos del mundo.”²⁷⁴ Tal acción solidaria a criterio de Mariátegui “puede estimular primero y realizar después las tareas de la revolución democrático-burguesa que el régimen burgués es incompetente para desarrollar y cumplir.”²⁷⁵

Mariátegui considera que la verdad de su época es la revolución, y que la política “se ennoblece, se dignifica, se eleva cuando es revolucionaria”²⁷⁶. De manera que lejos de renunciar a la política, Mariátegui apuesta por su dignificación práctica a través de la implementación de un programa revolucionario de transformación social para resolver el problema de la tierra, que es a fin de cuentas el problema del indio, el problema nacional. En sus Principios de Política Agraria Nacional, publicado en *Mundial*, Lima, el 1º de julio de 1927, Mariátegui propone una serie de acciones que irían pragmáticamente encaminadas a la resolución del problema nacional. Las expone como parte de lo que considera “un esquema sumario, los lineamientos que, de acuerdo con las proposiciones de sus estudios,

²⁷¹ José Carlos Mariátegui. *Obras Completas*. Tomo 1. *La Escena Contemporánea*. Empresa Editorial Amauta. Lima. 1975., p. 21.

²⁷² *Ibidem.*, pp. 198-199.

²⁷³ *Ibidem.*, p. 160.

²⁷⁴ José Carlos Mariátegui. *Obras Completas*. Tomo 13. *Op. Cit.*, p. 239.

²⁷⁵ *Ibidem.*, p. 161

²⁷⁶ José Carlos Mariátegui. *Obras Completas*. Tomo 1. *Op. Cit.*, 158.

“podía tener dentro de las condiciones históricas vigentes, una política agraria inspirada en el propósito de solucionar orgánicamente ese problema”²⁷⁷.

Como primer punto asume que “una política agraria socialista no puede ser otro que una ley de nacionalización de la tierra”²⁷⁸. Ello operaría como pragmática política y no meramente como disquisición de principio. Los principios liberales de la Constitución de la República y del Código Civil habían sido estrictamente insuficientes para cumplir con el principio liberal de eliminar el latifundio feudal y dar solución al problema de la tierra, sino que a despecho de los principios liberales para una economía capitalista, subsistieron en el Perú formas e instituciones propias de una economía feudal”²⁷⁹.

La nacionalización como proceso revolucionario implica disyuntivas y escollos inéditos para un contexto de mayoría indígena usurpada de su propia tierra por el componente criollo que administra y legisla la República. Como referente Mariátegui se remite a algunos de los puntos de la experiencia nacionalizadora de la tierra en México, un proceso desarrollado a partir y como parte de la Revolución, en concreto se remite al artículo 27° de la Constitución Mexicana en el que se define la doctrina del Estado en lo tocante a la propiedad de la tierra, y donde se atribuye a la nación un peso determinante en las decisiones con relación a tal problema.

El Estado como órgano político representante de la nación habría de ser determinante para la implementación de tal proceso también en el Perú, haciendo compatible las estructuras ancestrales con el interés público en las nuevas condiciones y exigencias históricas ajustadas a su contexto nacional. El Estado sería el regulador de tal compatibilización asumiendo tal y como regula el referido artículo, “en todo tiempo el derecho de imponer a la propiedad privada las modalidades que dicte el interés público”²⁸⁰, un interés público que habría de corresponderse con el interés de la mayoría de la población que como se ha dicho en el Perú es indígena o campesina, así como el derecho de “regular el aprovechamiento de los elementos naturales susceptibles de apropiación, para hacer una distribución equitativa de la riqueza pública y para cuidar de su conservación”²⁸¹. Y como parte de tal distribución equitativa de la riqueza pública, Mariátegui considera que la atribución de tierras a las comunidades tendría

²⁷⁷ José Carlos Mariátegui. *Obras Completas*. Tomo 11. *Op. Cit.*, p. 149.

²⁷⁸ *Ibidem*.

²⁷⁹ *Ibidem.*, p. 150.

²⁸⁰ *Ibidem.*, pp. 150-151.

²⁸¹ *Ibidem*.

necesariamente que efectuarse a expensas de los latifundios existentes, aún cuando como principio se exceptuase de ello, tal y como había sucedido en México, “a los pequeños y aun a la de medianos propietarios, si existe en su abono el requisito de la “presencia real”. ”²⁸²

Sería irrisorio pensar en un desarrollo autónomo en base a la explotación comunal, cooperativa o comunista de la tierra en las condiciones marcadas por la entrada del capitalismo conjugado con el espíritu de la feudalidad en el Perú, si tal proceso de redistribución y reasignación de la gran propiedad de la tierra no se acompaña de una política crediticia en condiciones favorables para los “nuevos” poseedores colectivos de la tierra. Es así que el crédito agrícola necesariamente habría de estar dirigido y controlado por el Estado que habría y podría “impulsar la agricultura en el sentido más conveniente a las necesidades de la agricultura nacional, constituyendo como parte de una política agraria nacional “el mejor resorte de la producción comunitaria”²⁸³. Para ello el Banco Agrícola Nacional habría de acordar la preferencia a las operaciones de las cooperativas, las cuales, además no habrían de operar desde los mecanismos tradicionales para hacer producir la tierra, sino que habrían de ser “ayudadas por los cuerpos técnicos y educativos del Estado para el mejor trabajo de sus tierras y la instrucción industrial de sus miembros”²⁸⁴.

En su análisis de la comunidad bajo la República Mariátegui también considera que la disolución y expropiación del indígena de sus tierras no fue decretada ni “realizada por un capitalismo en vigoroso y autónomo crecimiento”, en cuyo caso “habría aparecido como una imposición del progreso económico”. Sino que el *Ayllu* fue absorbido por el latifundio hundiendo al indígena en la servidumbre feudalizada, y no por el espíritu del capitalismo situándolo en un régimen de salario libre. Tal absorción “destruía la institución económica y jurídica que salvaguardaba en parte el espíritu y la materia de su antigua civilización”¹⁵. Lo relevante de tal análisis a los efectos de considerar el lugar del capitalismo en la posible emancipación indígena, es que a criterio de Mariátegui la absorción del *Ayllu* por el espíritu de la feudalidad y no por el régimen de salario libre concebido por el liberalismo base del orden capitalista, despojó al indígena de una vía que le habría situado “cerca” de la necesaria reivindicación proletaria mundial de su tiempo. Pues el indio “habría pasado de un régimen mixto de comunismo y servidumbre

²⁸² *Ibidem.*, p. 151.

²⁸³ *Ibidem.*, p. 152.

²⁸⁴ *Ibidem.*

a un régimen de salario libre”. No obstante, este cambio también reconoce que “lo habría desnaturalizado un poco; pero lo habría puesto en grado de organizarse y emanciparse como clase, por la vía de los demás proletariados del mundo.”²⁸⁵

Mariátegui está lejos de asumir un criterio esencialista etnológico de la inclusión del *Ayllu* como célula de organización socioeconómica, y procura integrar o *subsumir* los componentes positivos que efectivamente comportan el desarrollo de la industria y los mecanismos tecnológicos productivos aportados por el desarrollo de las fuerzas productivas del capitalismo. Es así que considera que allí donde la explotación capitalista de los fundos la agricultura haya llegado a estar industrializada, “puede ser mantenida mientras continúe siendo la más eficiente y no pierda su aptitud progresiva”. O sea, Mariátegui en tal sentido opera desde un principio pragmático de funcionalidad, aunque acota que tal tipo de explotación “tiene que quedar sujeta al estricto control del Estado en todo lo concerniente a la observación de la legislación del trabajo y la higiene pública, así como a la participación fiscal en las utilidades”²⁸⁶.

La revolución para Mariátegui no obstante, no queda restringida al ámbito de lo meramente político o incluso de lo estrictamente económico, sino que implicaría una necesaria re-estructuración en todos los órdenes de la sociedad. No debe limitarse “sólo la conquista del pan, sino también la conquista de la belleza, del arte, del pensamiento y de todas las complacencias del espíritu.”²⁸⁷ Lo que Mariátegui llama “el despertar indígena” se contrapone a la feudalidad que procura la estagnación y la inercia del sometimiento en todos los ámbitos de la mayoría poblacional del Perú²⁸⁸.

Mariátegui propone aplicar un programa de desarrollo “por medio de cooperativas técnicamente capacitadas” como parte de la intervención del Estado en la confiscación y nacionalización de los latifundios, las tierras no cultivadas y la irrigación o bonificación de las tierras baldías. El proceso de reformulación administrativa de la tierra tendría que venir acompañado además de un proceso educativo ajustado a las exigencias del desarrollo en una etapa histórica nueva y compleja, requeriría la reformulación de la instrucción en términos tecnológicos y científicos mediante lo que sería “la creación de nuevos centros que sean indispensables para el fomento de la agricultura y para evitar la destrucción de los elementos naturales y de los daños que la propiedad pueda sufrir en perjuicio de la

²⁸⁵ José Carlos Mariátegui. *Obras Completas*. Tomo 2. *Op. Cit.*, p. 77.

²⁸⁶ José Carlos Mariátegui. *Obras Completas*. Tomo 11. *Op. Cit.*, p. 152.

²⁸⁷ José Carlos Mariátegui. *Obras Completas*. Tomo 1. *Op. Cit.*, 158

²⁸⁸ José Carlos Mariátegui. *Obras Completas*. Tomo 13. *Op. Cit.*, 32.

sociedad.”²⁸⁹ Ello consecuentemente implicaría la reestructuración del sistema educativo en función de resolver el problema agrícola como parte del problema nacional. De manera que el Estado sería el responsable de viabilizar u organizar “la enseñanza agrícola, y su máxima difusión en la masa rural, por medio de las escuelas rurales primarias y escuelas prácticas de agricultura o granjas escuelas, etc.”²⁹⁰

En toda esta propuesta el Estado viene a ser una entidad política estrictamente determinante. El Estado no puede abandonar, a criterio de Mariátegui, en manos de los particulares su gestión dado que tales intereses particulares “resultan incapaces de asegurar su funcionamiento eficiente” en interés del bien común. Es así que el socialismo tal y como Mariátegui lo concibe en su contextualidad, no parte de una condición ideal del *deber ser* de la desaparición del Estado como órgano de clase, y mucho menos como conciliador de clases, sino que a criterio de Mariátegui el Estado habría de integrar el sentido colectivo ancestral del *Ayllu*, como parte de lo cual se podría materializar entonces la emancipación social como socialismo posible.

Mariátegui es consciente de las limitaciones a las que el Estado mismo como estructura política queda sujeto. Su intervención en los procesos de nacionalización de la tierra habría de ser determinante, aun cuando su estructura misma respondería a un diagrama del pasado, un diagrama político fundamentalmente liberal, burgués. Es lo que Mariátegui deja entrever al referirse al rol de transición que habría de tener el Estado y algunas de las contradicciones implícitas en ello.

“El Estado regulador, el Estado intermedio, definido como órgano de la transición del capitalismo al socialismo, aparece concretamente como una regresión. No sólo no es capaz de garantizar a la organización política y económica del proletariado las garantías de la legalidad demo-burguesa, sino que asume la función de atacarla y destruirla, apenas se siente molestado por sus más elementales manifestaciones.”²⁹¹

Mariátegui por tanto, no universaliza el rol que el Estado habría de tener y los destinos que éste pudiera tener en términos universales. Es así que contextualiza las funciones del Estado en relación a las experiencias de su tiempo y llama la atención sobre los roles que el Estado mismo había tenido en los procesos históricos revolucionarios en América Latina. En su análisis, por ejemplo, del “nuevo curso de la política mexicana” publicado en *Variedades*, Lima, el 13 de Marzo de 1930. Mariátegui afirma que aquel Estado habría llegado a proclamarse depositario absoluto e infalible de los ideales de la Revolución. Con lo cual

²⁸⁹ José Carlos Mariátegui. *Obras Completas*. Tomo 11. *Op. Cit.*, pp. 150-151.

²⁹⁰ *Ibidem.*, p. 153.

²⁹¹ José Carlos Mariátegui. *Obras Completas*. Tomo 12., *Op. Cit.*, p. 69.

sería un Estado de mentalidad patriarcal que, sin profesar el socialismo, se opone a la clase que históricamente incumbiría la función de actuarlo.²⁹²

Mariátegui taxativamente rechaza el hecho de que la emancipación indígena como parte de la emancipación nacional pueda venir de manos de un Estado indio. Y la razón la precisa en sus conclusiones sobre la situación económico-social de la población indígena en el Perú. Mariátegui especifica que del mismo modo la constitución de un Estado autóctono indígena no conduciría a la dictadura del proletariado ni mucho menos a la formación de un Estado indio sin clase, “sino a la constitución de un Estado indio burgués con todas las contradicciones internas y externas de los Estados burgueses”²⁹³.

La solución por lo tanto no se reduciría entonces a lo meramente administrativo, aunque lo administrativo sea un componente determinante de tal proceso. En tal sentido considera que “Solo el movimiento revolucionario clasista de las masas indígenas explotadas podrá permitirles dar un sentido real” a su liberación como “raza” explotada, pero no en su condición racial sino en su condición de clase explotada, favoreciendo así “las posibilidades de su auto-determinación política”. De hecho el Partido Socialista del Perú fundado por Mariátegui en 1928 desde una perspectiva remarcablemente diferente al *mainstream* comunista de entonces²⁹⁴, fue considerado por Mariátegui mismo como “la vanguardia del proletariado, la fuerza política que asume la tarea de su orientación y dirección en la lucha por la realización de sus ideales de clase”²⁹⁵

9.7.4. Cultura y educación como pragmática revolucionaria

Si bien la problemática de la emancipación social radica de manera determinante en resolver un problema económico, la misma no se limita a ello, de manera que la dimensión cultural de la emancipación también habría de tener un peso importante en la transformación revolucionaria. Mariátegui retoma el uso comunitario de la tierra y de los bienes que habría tenido en el *Ayllu* su sentido social e individual de ser, pero la implementación de una praxis emancipadora de nuevo tipo para el rescate de tal sentido

²⁹² *Ibidem.*

²⁹³ José Carlos Mariátegui. *Obras Completas*. Tomo 13: *Op. Cit.*, p. 81.

²⁹⁴ A criterio de Antonio Melis el partido fundado por Mariátegui no corresponde a los cánones vigentes en su época, de hecho su propio nombre se desmarca de la tendencia homogeneizante de la Internacional Comunista, y “plantea con fuerza la exigencia de echar sus raíces en el contexto peculiar del país andino en el que opera. Su finalidad es la de construir el socialismo peruano a partir de las tradiciones comunitarias del mundo indígena.” Antonio Melis. “José Carlos Mariátegui hacia el siglo XXI”. Prólogo a *Mariátegui Total. Op. Cit.*, Tomo I., p. XXIX.

²⁹⁵ *Ibidem.*, p. 162.

de lo ancestral sería inviable si no se acompañase de una reestructuración profunda de la educación, tanto de la concepción educativa como de los mecanismos institucionales articulados a tales efectos. De hecho, Mariátegui ya se refiere a la importancia del desarrollo cultural y educativo de la persona el progreso de la nacional, cuando en la edición de *Mundial* del 9 de octubre de 1923 en Lima, afirma que los que “arbitraria y simplísticamente, reducen el progreso peruano a un problema de capital áureo, razonan y discurren como si no existiese, con derecho a prioridad en el debate, un problema de capital humano”²⁹⁶.

Ya hemos hecho mención de lo dicho por Mariátegui en cuando a la necesidad de crear “escuelas rurales primarias y escuelas prácticas de agricultura o granjas escuelas” para “la enseñanza agrícola, y su máxima difusión en la masa rural”²⁹⁷. Ahora bien, partiendo como premisa del reconocimiento de la existencia de una matriz económica que condiciona cualquier práctica posible de la aspiración emancipatoria, Mariátegui destina en su reflexión un importante espacio al análisis de la dimensión cultural y educativa que incidirían en su propuesta socialista.

A criterio de Mariátegui, tal y como señala en su trabajo “Enseñanza única y enseñanza de clase” publicado en *Mundial* en Junio de 1925, en América Latina la legitimación de los privilegios y la profusión de la servidumbre de la propia institucionalidad educativa sería todavía más remarcada que en Europa. Así afirma que,

“La cultura es en Nuestra América un privilegio más absoluto aún de la burguesía que en Europa. En Europa el Estado tiene que dar, al menos, una satisfacción formal a los demócratas que le exigen fidelidad a sus principios democráticos. En consecuencia, concede a algunos alumnos de la escuela gratuita y obligatoria de los pobres los medios de escalar los grados de la enseñanza secundaria y universitaria. En estos países las becas no tienen la misma finalidad. Son exclusivamente un favor reservado a la clientela y a la burocracia del partido dominante.”²⁹⁸

Desde tal tesitura, los propios pensadores hispanoamericanos más preocupados por el porvenir cultural del continente, a criterio de Mariátegui no disimularían en lo absoluto los sentimientos de clase que condicionan su “preocupación cultural” en cuanto a la propia cultura y a la institucionalidad educativa. En tal sentido Mariátegui se remite a un caso muy ilustrativo hallado en *La Creación de un Continente* (1913), obra de Francisco García Calderón (1883-1953), donde a decir de Mariátegui el referido autor “con medida francesa” analiza “las ventajas y los defectos de una orientación realista y una orientación idealista de la enseñanza”. Tal análisis haría llegar a García Calderón a

²⁹⁶ José Carlos Mariátegui. *Obras Completas*. Tomo 11. *Op. Cit.*, p. 91.

²⁹⁷ *Ibidem.*, p. 153.

²⁹⁸ José Carlos Mariátegui. *Obras Completas*. Tomo 14. *Op. Cit.*, p. 55.

la errada conclusión de que en América Latina habría de operar "un doble movimiento de cultura, uno "de las clases superiores" y otro "de educación popular" en función de transformar las naciones hispano-americanas²⁹⁹.

Lo anterior no es otra cosa que una evidencia de que la condición de clase habría estado determinando las estructuras no solo económicas y políticas sino también las instituciones culturales y educativas en América Latina.

“Tal es, sin duda, el ideal de la burguesía "ilustrada" de Hispano-América y de su distinguido pensador. Tal no es, absolutamente, el ideal de la nueva generación iberoamericana. García Calderón, -inequívoca-mente conservador en su ideología, en su temperamento, en su formación intelectual-, quiere que la cultura continúe acaparada, con un poco de más método, por las "clases superiores". Para la "muchedumbre" pide solamente un poco de educación popular. La última meta de la instrucción del pueblo debe ser, en su concepto, las escuelas de artes y oficios. El autor de *La Creación de un Continente* milita, inconfundiblemente, en las filas enemigas de la escuela única.”³⁰⁰

La esperanza de la emancipación indígena cifrada en el mero ámbito de la educación a tenor de una perspectiva como la de García Calderón, o en la mera disquisición teórica sobre el tema, supone para Mariátegui una esperanza vacua, toda vez que la propia pedagogía ya en su tiempo tendría en cuenta los factores sociales y económicos de incidencia en el propio proceso educativo y su determinación misma como clase social.

Así es que, asumiendo como principio que “el medio económico social condiciona inexorablemente la labor del maestro”³⁰¹, la escuela moderna es incompatible con el latifundio feudal. Mariátegui señala que la acción operante del gamonalismo en el marco de la feudalidad de la colonia, condiciona también la gestión educativa en la República. Y que esperar la emancipación como evolución espontánea o natural del desarrollo de la propia institucionalidad educativa desde preceptos como los de García Calderón que representan lo que hasta entonces había primado en el proceder de la República, sería absolutamente falaz. Pues el gamonalismo heredado de la colonia “es fundamentalmente adverso a la educación del indio: su subsistencia tiene en el mantenimiento de la ignorancia del indio el mismo interés que en el cultivo de su alcoholismo” o en el servilismo estructural. La misión de la escuela en la República no dejó de ser la de conservar, mantener, perpetuar, la “atmósfera del feudo”, en eso radicaría “su pura misión pedagógica”. De manera que la escuela por sí misma y el maestro como parte de la institucionalidad educativa se ven muy limitados e “irremisiblemente condenados a desnaturalizarse bajo la presión del ambiente feudal,

²⁹⁹ *Ibidem.*

³⁰⁰ *Ibidem.*, p. 56.

³⁰¹ José Carlos Mariátegui. *Obras Completas*. Tomo 2. *Op. Cit.*, p. 43

inconciliable con la más elemental concepción progresista o evolucionista de las cosas”³⁰². Lo que Mariátegui llama el “despertar indígena”, no es por tanto un milagro que se pueda obrar en el maro de tal institucionalidad.

En su propuesta emancipatoria la educación tiene un lugar central, tal y como se constata explícitamente en los Principios Programáticos del Partido Socialista escritos por Mariátegui en 1928, al afirmar que el régimen educacional socialista es el único que podría aplicar de forma plena y sistemáticamente “los ideales de la pedagogía revolucionaria contemporánea”³⁰³ desde la inclusión de lo autóctono y lo propio. Tal pedagogía revolucionaria resulta “incompatible con los privilegios de la escuela capitalista” que “condena a las clases pobres a la inferioridad cultural y hace de la instrucción superior el monopolio de la riqueza”³⁰⁴. De manera que no habría emancipación social posible sin viabilizar un proyecto educativo emancipador. De hecho, la posible solución del problema de la tierra a partir de la aplicación de las propias alternativas que Mariátegui mismo formula, no serían viables sin el complemento de una re-estructuración educativa raigal en el Perú.

Los prolongados efectos de la feudalidad y la colonialidad en la propia psique de las mayorías explotadas serían tales, que la educación revolucionaria necesariamente habría de operar como fundamento renovador de la cultura misma. El indígena a sí mismo había llegado a verse como raza inferior. Si en algo Hegel, muy a pensar de su excluyente manera de enfocar lo que denomina *Völker ohne Geschichte*, su idea de la dialéctica entre el amo y el esclavo no dista mucho de lo que se advierte en el remanente colonializado y la feudalizado en la propia subjetividad indígena.

La prolongada duración del mundo colonial del capitalismo, tal y como señala Aníbal Quijano, “enraizó profunda y perdurablemente la idea de las distinciones biológicas y su categoría resultante, “raza”, no solamente entre los europeos, sino igualmente entre los colonizados.”³⁰⁵ El colonizado incorporó, asumió, introyectó la condición de inferioridad como si realmente lo fuese. Lo cual fundamenta una percepción muy enraizada de la supuesta “superioridad racial” europea admitida como “natural” entre quienes

³⁰² *Ibidem.*

³⁰³ José Carlos Mariátegui. *Obras Completas*. Tomo 13. *Op. Cit.*, p. 161.

³⁰⁴ *Ibidem.*, pp. 161-162.

³⁰⁵ Aníbal Quijano, “«Raza», «Etnia», y «Nación» en Mariátegui: cuestiones abiertas”. En AA.VV. *José Carlos Mariátegui y Europa. El otro aspecto del descubrimiento. Op. Cit.*, p. 170.

administraban los cursos del poder en América Latina. “Porque el poder se elaboró también como una colonización del imaginario”³⁰⁶

Mariátegui considerara además que una conciencia revolucionaria indígena tardaría quizás en formarse; pero que una vez que el indígena hubiera hecho suya la idea socialista, una idea que por demás Mariátegui asimila al sentido del *Ayllu* ancestral incaico “le servirá con una disciplina, una tenacidad y una fuerza, en la que pocos proletarios de otros medios podrán aventajarlo.”³⁰⁷ Es por ello que como parte de su estrategia emancipatoria, la educación regenerada desde el sentido del *Ayllu* y no la mera instrucción, tiene en Mariátegui un rol determinante.

De hecho, uno de los componentes que Mariátegui considera relevantes a los efectos de una articulación de fuerzas progresistas en términos reivindicativos de la propia condición de lo indígena, sería la existencia de una barrera idiomática “entre las masas campesinas indias y los núcleos obreros revolucionarios de raza blanca o mestiza”³⁰⁸. Mariátegui no postula que el obrero urbano aprenda la lengua quechua, eso es cierto, sino más bien que el indígena, sin renunciar a su propia lengua, se apropiase no solo de los rudimentos sino del dominio idiomático extendido por el blanco y/o el mestizo. Más que un condicionante discriminatorio, Mariátegui parece asumirlo en su sentido pragmático estratégico.

El problema de la cultura no es tampoco para Mariátegui reducible al factor estrictamente de clase sino que atañe a la complejidad de la nación en su conjunto. El problema de la cultura en el Perú, tal y como señala en marzo de 1927, afronta problemas no solo de perspectiva teórica o de concepción referencial, europeizada y dicotomizante tras un criterio de clase excluyente, sino que afronta además problemas estrictamente logísticos y prácticos, uno de ellos por ejemplo, el problema editorial, pues el libro, la revista literaria y científica, etc., a criterio de Mariátegui, “son no sólo el índice de toda cultura, sino también su vehículo.”³⁰⁹ En tal sentido advierte que,

“El intelectual, el estudiante, el profesor, encuentran su primer límite en la pobreza bibliográfica. La "inteligencia" sufre, dolorosamente, las consecuencias del incipiente movimiento librero y de la exigua actividad editorial del país. Abastecida casi únicamente por las librerías españolas, de ideas de segunda mano, su conexión con la ciencia y la filosofía occidentales resulta, por fuerza, esporádica e insuficiente. El trabajador intelectual es casi siempre pobre. No puede importar directamente todos los libros que necesita. Los

³⁰⁶ *Ibidem.*

³⁰⁷ *Ibidem.*, p. 46.

³⁰⁸ *Ibidem.*, p. 33.

³⁰⁹ José Carlos Mariátegui. *Obras Completas*. Tomo 14. *Op. Cit.*, p. 133.

que las librerías de Lima le ofrecen son muy escasos o muy tardíos. Las bibliotecas de bien poco pueden servirle.”³¹⁰

Unido a esto último, Mariátegui concibe la necesidad de una alternativa supletoria a tal deficiencia institucional y logística. Es por ello que propone que en los marcos del movimiento militante obrero hallado en lo fundamental en los núcleos urbanos, la progresiva educación ideológica de las masas indígenas fuese una prioridad estratégica en aquellos lugares donde “aquellos elementos militantes de la raza india “entran en contacto con el movimiento sindical y político” Esta sería una alternativa de urgencia o contingente a partir de la cual “asimilan sus principios y se capacitan para jugar un rol en la emancipación de su raza.”³¹¹

Mariátegui tuvo claro que si bien el problema no es racial sino económico y social, el componente étnico es también un factor fundamental a tener en cuenta para articular lo indígena como parte de un proyecto emancipatorio social. Pues “sólo militantes salidos del medio indígena pueden, por la mentalidad y el idioma, conseguir un ascendiente eficaz e inmediato sobre sus compañeros”³¹². He aquí un componente emancipatorio necesariamente estratégico. Así, Mariátegui señala que,

“Es frecuente que obreros procedentes del medio indígena, regresen temporal o definitivamente a este. El idioma les permite cumplir eficazmente una misión de instructores de sus hermanos de raza y de clase. Los indios campesinos no entenderán de veras sino a individuos de su seno que les hablen su propio idioma. Del blanco, del mestizo, desconfiarán siempre; y el blanco y el mestizo a su vez, muy difícilmente se impondrán el arduo trabajo de llegar al medio indígena y de llevar a él la propaganda clasista.”³¹³

Como parte de tal estrategia Mariátegui llama la atención sobre la necesaria autoeducación en el marco de los propios órganos del movimiento sindical y revolucionario que habrían de asumir, entretanto, las deficiencias formativas que la instrucción tradicional hasta entonces hegemónica en la inmensa mayoría poblacional de América Latina.

Los núcleos militantes, fundamentalmente de los centros urbanos, habrían de tributar a la reformulación de la subjetividad colonizada marcada por la feudalidad y la servidumbre. Dicha acción no se limitaría al ámbito de los núcleos urbanos, sino que habría de extenderse como acción formativa en el caso del Perú, también a la geografía serrana. Tanto en unos espacios como en otros, unido al componente estratégico habría la pretensión expresa de que “estos elementos” militantes de procedencia indígena en

³¹⁰ *Ibidem.*, pp. 127-128.

³¹¹ *Ibidem.*, p. 44.

³¹² José Carlos Mariátegui. *Obras Completas*. Tomo 13: *Op. Cit.*, p. 45.

³¹³ *Ibidem.*, p. 44.

sus propias comunidades “llenen con éxito su misión educadora”³¹⁴ Así, la militancia indígena se convertiría en agente endógeno de su propia educación.

Hasta aquí entonces hemos detallado cómo la educación y la cultura son asumidas por Mariátegui como elementos consustanciales de la política revolucionaria. Desde un primer momento como parte de la lucha política adoptando soluciones contingentes estratégicas, hasta una presumible etapa posterior en la que habría de institucionalizarse y extenderse desde una perspectiva emancipatoria renovadora. Y en sentido general a lo largo de todo el capítulo, hemos pormenorizado dado cuenta detallada de una sólida obra que tributa de manera importante a la reconfiguración del materialismo dialéctico en clave latinoamericanista, la cual constituye sin dudas, uno de los pensamientos más sistemáticos, originales y profundos de su tiempo.

³¹⁴*Ibidem*

Capítulo X

CONTRASTES ARGUMENTALES: MARX, PONCE, MELLA Y MARIÁTEGUI ANTE LA PROBLEMÁTICA EMANCIPATORIA

10.1. Problemática emancipatoria como centralidad: de lo abstracto y lo concreto

Hasta aquí, en esta segunda parte a lo largo de los tres capítulos que anteceden, hemos sistematizado el tratamiento de la problemática de la emancipación humana en los tres autores marxistas latinoamericanos que hemos considerado más significativos por el conjunto de su obra, su perspectiva reformuladoramente latinoamericanista y aporte en las primeras décadas del siglo XX en América Latina. El tratamiento que hemos hecho a modo de tres monografías en paralelo nos ha permitido centrarnos en las particularidades de cada autor por sí mismo, presentando lo que hemos considerado relevante de cada una de sus respectivas perspectivas en cuanto al tratamiento de la problemática que nos concierne. Lo hemos hecho así procurando, primero, la más estricta imparcialidad y, segundo, para no hacer del contraste entre los argumentos de cada autor latinoamericano para con Marx un ejercicio a medias que interfiera en la exposición de lo que el autor latinoamericano desarrolló o procuró desarrollar a lo largo de su obra. Lo hemos hecho así además, porque constatamos que no existe una secuencia lineal ni una conexión referencial directa reducible ni restrictiva en cuanto al tratamiento de la problemática de la emancipación humana entre los trabajos de Marx y el de los marxistas latinoamericanos que aquí hemos tratado. Y con toda intención hemos reservado para este capítulo final el contraste del conjunto de todos los autores asumiendo siempre que consideremos oportuno algunos juicios de valor que tributan al mejor contraste de los argumentos, incorporando a ello cierto posicionamiento crítico que resulta factible y oportuno para saldar nuestro objetivo de investigación. Para completar nuestro trabajo entonces, queda por sintetizar a modo de contraste, lo tratado en Ponce, Mella y Mariátegui, teniendo como referente y como matriz epistémica para ello el análisis del tratamiento de la problemática de la emancipación humana que ya hicimos a lo largo de la primera parte dedicada a Marx. Toda vez que hemos hecho un tratamiento pormenorizado a lo largo de todos los capítulos anteriores, nos centraremos en lo adelante en los elementos más significativos que a nuestro juicio resultan oportunos y suficientes para ilustrar el contraste que se perfila como conjunto en el tratamiento de la problemática emancipatoria en Marx, Ponce, Mella y Mariátegui.

Lo primero que consideramos oportuno señalar en el tratamiento de la problemática de la emancipación humana tanto en Marx como en Ponce, Mella y Mariátegui, es que en cada uno de ellos se advierte que tal problemática no es una cuestión aislada o reducible a una mera inquietud heurística, tampoco es una cuestión que sea posible enmarcarla o aislarla epistémicamente en unos pocos textos escritos por cada uno de ellos en los que directamente se hace referencia o se menciona de una u otra manera la problemática de la emancipación humana, la emancipación social, o diversas y muy variadas formas o cursos de la emancipación, dentro de éstas la política o la económica como dos de las más destacables o visibles de manera compartida aunque desde acotaciones distintas en cada caso. La problemática emancipatoria consideramos entonces que en todos y cada uno de los autores que hemos tratado en detalle, se comporta como centralidad, es decir como una problemática que concierne al conjunto de la obra de cada uno de ellos. En tal sentido consideramos que se comporta como una problemática macro-integradora de la crítica desarrollada por cada autor en su respectivo contexto, y desde tal macro-integración es que puede entenderse el tratamiento articulador de la misma.

En el caso de Marx hemos dejado claro el carácter de *leitmotiv* que filtra, explícito o no, prácticamente toda su obra. Es una problemática que permite articular el sentido de la crítica de Marx tanto a cuestiones más abstractas y de un cariz más filosófico como el que se evidencia en *Sobre la cuestión judía* de 1843, o más concretas tratadas también a inicios de la década de 1840, por ejemplo relativas a los debates sobre el robo de leña en Renania. Tal y como hemos argumentado no es una problemática que desaparezca en Marx, sino que en Marx pareciera difuminarse el carácter abstracto o más filosófico de la misma al transitar hacia cuestiones más concretas determinadas por su dimensión económica y/o centrarse en una de las formas parciales de emancipación que había advertido en su crítica a Bauer, la emancipación política. Tal curso hacia la concreción en Marx implica centrarse en contextos específicos y llegar a evaluar y/o a considerar la posibilidad de otras derivas emancipatorias, periféricas, distintas al curso civilizatorio conocido hasta entonces en Europa.

En el caso de Ponce, Mella y Mariátegui, también sucede algo equivalente en cuanto a la centralidad que ocupa la problemática emancipatoria, no obstante resulta preciso distinguir algunas diferenciaciones importantes en relación al sentido más abstracto o más concreto del tratamiento de la misma en la obra de cada uno de ellos. En primer lugar en el caso de Ponce consideramos que en un sentido prácticamente inverso sucede

con la condición concreta de la problemática emancipatoria. En cuanto a tal inversión con relación a Marx resulta significativa la evolución que se produce en Ponce desde una perspectiva más positivista, próxima o en sintonía con Ingenieros, y su asunción del fundamento dialéctico materialista del marxismo que modula, aunque incorporando, su perspectiva positivista previa. Los estudios psicológicos realizados por Ponce y las obras que publica con anterioridad a su giro marxista, denotan una particularización personalológica, por ejemplo del desarrollo infantil, con lo cual sus afirmaciones se sitúan lejos de una intensión abstracta o de la abstracción generalizadora. Su proyección es por entonces positivista, de manera que en efecto procura situar en el análisis desde el dato práctico concreto. No trata la problemática de la emancipación humana explícitamente en términos políticos en esas primeras obras, pero es a partir de ellas que habría concebido por entonces el sentido emancipatorio del desarrollo humano como parte del desarrollo filogenético de la ontogénesis humana. Y tal filogénesis la enmarca en unos contextos tanto etarios como psicosociales específicos.

El análisis del conjunto de la obra de Ponce permite establecer un contraste entre esta primera etapa claramente positivista y su asunción posterior del materialismo dialéctico. En relación a ello Guadarrama habla de un positivismo *sui generis* en América Latina del cual habría formado parte, entre otros muchos, José Ingenieros como maestro y referente de Aníbal Ponce. No entraremos en esta discusión sobre tal carácter *sui generis* porque se alejaría del objetivo de nuestra tesis, pero si consideramos oportuno puntualizar en cuanto a la figura de Ponce en particular en relación al positivismo, que hay elementos suficientes que obligan a repensar la relación entre positivismo en sentido general como metodología, y el marxismo en sentido específico en Ponce como asunción referencial epistémica emancipatoria³¹⁵. A criterio de Guadarrama, Ponce “habiendo dejado atrás el positivismo, dada la influencia de su maestro José Ingenieros (...) y desde el terreno de la psicología, básicamente como profesor universitario, puso su mayor atención a la problemática educativa y humanista.”³¹⁶ En cuanto a tal afirmación, si bien la segunda no tiene mayor objeción, no sucede lo mismo en cuanto tal supuesto “abandono” del positivismo. Resulta en tal sentido oportuno puntualizar que consideramos, y así lo hemos evidenciado, que Ponce no solo no “deja atrás el

³¹⁵ Para el texto de Guadarrama véase Pablo Guadarrama Gonzalez. “Razones del positivismo y el antipositivismo sui géneris en América Latina”. *Cuadernos americanos*. Nueva Época. 2011, Vol. 3, No. 137., pp. 125-149.

³¹⁶ En Pablo Guadarrama. *Marxismo y antimarxismo en América Latina. Crisis y renovación del socialismo*. Editorial de Ciencias Sociales. La Habana. 2018., pp. 164-165.

positivismo” como renuncia clara al positivismo, sino que precisamente sobre la base de su matriz positivista es que engarza el andamiaje epistémico marxista. El positivismo de Aníbal Ponce es estructural a lo largo de todo su pensamiento, no es residual ni tampoco desiste de sus fundamentos positivistas, incluso aun cuando llega a reconocerse a sí mismo como marxista, se declara igualmente y con orgullo, heredero inscrito dentro de la tradición liberal argentina. Liberalismo y positivismo no son necesariamente correspondientes, pero en el caso de Ponce en cuanto a la emancipación humana se refiere, si bien se produce un tránsito engarzado como parte de su asunción del materialismo dialéctico que implica desmarcarse explícita y sistematizadamente de la promesa emancipatoria liberal, su idea de la emancipación en claves marxistas vendría a funcionar, a nuestro modo de ver, como una reformulación no menos positivista de la idea emancipatoria de Marx y sus intérpretes posteriores en base a la experiencia concreta que tuvo en la iniciativa revolucionaria soviética de los años veinte y treinta del siglo XX un importante componente referencial. Tanto la fe en la ciencia y en el rigor del método científico, como el sentido que Ponce atribuyó a la observación de la experiencia concreta como elementos reconfiguradores de la teoría, lejos de comportar una renuncia clara al positivismo, permiten articular cierta racionalidad emancipatoria que Ponce reconfiguró y compatibilizó como deontológica en clave marxista.

Este es un criterio que hemos constatado que está en sintonía con lo dicho por Arpini y Olalla, quienes tal y como hemos hecho, a partir del análisis detenido de la obra de Ponce, realizan tres consideraciones relevantes en este sentido y afirman que:

“El estudio detenido de estos textos nos permitiría confirmar algunas hipótesis: en primer lugar, que la implementación del materialismo dialéctico en la interpretación de los procesos histórico-culturales resulta congruente con las ideas de evolución y progreso que forman parte de la cosmovisión positivista; en segundo lugar que Ponce adopta el punto de vista de quien mira la historia como un proceso evolutivo racionalmente ordenado, donde incluso los conflictos del presente tienen sentido en función de su futura eliminación dentro de un desarrollo predecible; en tercer lugar, de confirmarse los dos puntos anteriores, habría que preguntarse si en los escritos posteriores a 1932 se produce efectivamente una superación dialéctica de la dicotomía “barbarie/civilización” que impregna los trabajos previos.”³¹⁷

Y en efecto, consideramos que tal dicotomía aunque apunta a su superación a partir de la incorporación de otros elementos contextuales socioclasistas que no había considerado, en los últimos textos de Ponce, a perspectiva emancipatoria de Ponce no deja de estar filtrada por las dos primeras cuestiones que refieren Arpini y Olalla.

³¹⁷ Adriana Arpini, Marcos Olalla. “Humanismo y cultura en el pensamiento marxista de Aníbal Ponce y Héctor Agosti”. En Hugo E. Biagini, Arturo A. Roig. *El pensamiento alternativo en la Argentina del siglo XX. Obrerismo, vanguardia, justicia social*. Tomo II. Editorial Biblos. Buenos Aires. 2006., p. 23.

En su etapa marxista en sus dos obras más significativas, *Educación y lucha de clases* (1934) y *Humanismo burgués y humanismo proletario* (1935), la relación entre lo abstracto y lo concreto en función de su generalización teorizadora denota cierto reajuste en la perspectiva de Ponce. Tal y como hemos visto, las dos obras mencionadas pormenorizan y contextualizan el desarrollo de la educación como parte del desarrollo de la lucha de clases a lo largo de la historia, refiriendo y ejemplificando casos, contextos y hechos concretos en la primera obra; y estableciendo un contraste muy claro en la segunda entre los dos humanismos que refiere desde el propio título, haciéndolo también en base a la experiencia práctica tanto desde la documentación histórica como desde su propia presencia como observador. La matriz en un caso y en otro sigue siendo positivista, no obstante la derivación conclusiva de su interpretación de los hechos que analiza, consideramos que funciona en términos emancipatorios como una abstracción. Con esto estamos diciendo que Ponce a partir de la experiencia soviética de los años treinta del siglo veinte incorpora a su referente emancipatorio un paradigma que tal cual lo conoció solo sería posible para América por medio de la abstracción. Ponce procura conferirle objetividad a su apuesta en base a aquel referente socio-político, no obstante es consciente de la dificultad y desproporción con respecto a su condición de posibilidad en América Latina. En tal sentido resulta difícil delimitar hasta dónde Ponce se refiere a la sociedad comunista o sociedad del futuro como un referente posible, tangible en base a una experiencia histórica concreta, y hasta qué punto queda delimitado como abstracción a partir de cierto *deber ser* emancipatorio. Para Ponce aquel era el camino, el referente, pero su idea de la sociedad humanamente emancipada pareciera quedar anclada en este periodo en una *abstracción anhelante* a partir de su propia interpretación de aquella realidad revolucionaria que presencié en su visita a Moscú en 1935. Si bien Marx procuró ser muy comedido en sus afirmaciones a lo largo de todas las veces que se refiere a la sociedad comunista futura posible, incluso en algunos casos derivando en lo metafórico, Ponce parece tener el convencimiento de que la sociedad comunista del futuro era aquella que había presenciado en Moscú.

En tal sentido el esquema emancipatorio que llega a concebir o asumir Ponce cambia de nomenclatura pero la base positivista que le rige siguió estando presente en la misma. En tal sentido para su etapa marxista y la concepción emancipatoria delineada en ella es aplicable lo mismo que Arpini advierte en cuanto a la presencia de Sarmiento en Ponce:

“La exaltación de la figura de Sarmiento llega al punto de producir una superposición o identificación entre las categorías de análisis utilizadas por Ponce y la estructura categorial

con que Sarmiento describe su propia realidad e impulsa el proyecto de civilización. En efecto, Ponce asiente y reproduce el esquema interpretativo de Sarmiento que, en términos de la contradicción barbarie-civilización, polariza entre la descripción de lo que es y la proyección de lo que debe ser, afirmando la necesidad de una emancipación mental³¹⁸.

Ratificamos entonces que la perspectiva del Ponce marxista en cuanto a la sociedad del futuro continúa estando marcada por la divisa exclusivista de Sarmiento al identificar un inexorable e inequívoco camino hacia la civilización que en términos marxistas sería el del humanismo proletario esbozado desde el realismo, dicho sea de paso, condicionado por la experiencia socialista soviética. Ponce critica el humanismo burgués, y pondera el humanismo proletario como parte de ese camino hacia la emancipación posible. Lo relevante aquí desde el punto de vista de la centralidad de la problemática emancipatoria en su obra es que tal problemática no solo no deja de estar presente a lo largo de la obra de Ponce, sobre todo en su etapa marxista donde pareciera ganar en concreción aunque implica el doble rasero de la abstracción generalizadora, sino que aún cuando su nomenclatura y el sentido en una etapa y otra efectivamente cambia, la matriz epistémica y metodológica que la fundamenta no opera sobre la base de la renuncia sino de la integración referencial.

En el caso de Mella la centralidad de la problemática de la emancipación humana adquiere una dimensión trascendente, o sea, que la lucha por la emancipación, no en abstracto sino la emancipación política y económica en concreto, se convierte en una razón de vida en primer lugar de tipo práctica, concreta. Y unido a ello articula una necesaria complementación teórica, educativa, cultural, etc. A lo largo de los textos escritos por Mella puede advertirse que la problemática emancipatoria no es para Mella una cuestión residual o utilitaria, sino que está en el horizonte que le da sentido a su acción política. Desde sus textos iniciales escritos desde la Habana, hasta los que produjo desde la continuidad de su intensa actividad editorial y militante en su exilio en México, se constata la denuncia permanente que trasciende la mera intención política.

El objetivo de Mella en última instancia es procurar un camino viable para gestar la emancipación, su ideal no es un orden universal abstracto sino la praxis muy concreta ajustada a unas necesidades contextuales muy concretas. La emancipación para Mella no tiene un carácter universalista abstracto o remite a una preocupación esencialmente filosófica, sino que es una cuestión concretamente situada en su espacio próximo de referencia. En ese espacio, Marx, mediado por otros marxistas, se conjuga el

³¹⁸ Véase Adriana Arpini. "Aníbal Ponce: el trabajo en el pensamiento". En *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*. No. 16. Diciembre de 2006., p 236.

humanismo decimonónico latinoamericano como humanismo de una manera inédita hasta entonces, sustentado sobre una base fundamentalmente práctica. Mella busca conjugar lo conjugable de dos ejes críticos hasta entonces distantes.

El humanismo emancipatorio latinoamericano no había significado nada para Marx, y más bien obtuvo de Marx el soslayo o el silencio; en tanto Mella incorpora de manera determinante el ideal humanista revolucionario martiano con la matriz crítica que mediada entre otros por Lenin, incluso por Trostky, le llegó de Marx. Lo relevante aquí en términos de la problemática emancipatoria como centralidad, es que tal problemática en Mella nunca tuvo un carácter abstracto, sino que desde sus primeros textos hasta los últimos se advierte el sentido concreto de su perspectiva, incluso sus desavenencias con la *Internacional Comunista* y con los propios colegas del Partido Comunista de Cuba que él mismo había fundado en 1925 y del cual fue expulsado, incluía entre otros motivos, discordar con el sentido abstracto, descontextualizado, que desde Moscú pretendía extenderse en América Latina. El dogmatismo interpretativo de buena parte de la directiva de la *Internacional Comunista* y su militancia, al esencializar con sentido rígido los presupuestos e imponderables para una sociedad comunista, convertían en abstracción descontextualizada el precepto y la intención crítica de Marx. Mella en todo caso apuesta por una lectura práctica desde lo concreto, dirigida a resolver unos problemas prácticos concretos, y desde ello es que se ha de entender la centralidad de la problemática emancipatoria en su obra.

En el caso de Mariátegui, si bien sus primeros textos están marcados por la tónica periodística, el reportaje, la crítica literaria, etc., en el diario *La Razón* de Perú, y que le valieran la deportación encubierta del gobierno peruano del entonces presidente Leguía, en ellos se advierte ya el asomo del lugar que tendrá a lo largo de toda su obra la problemática emancipatoria, una problemática que a nuestro juicio asoma desde un primer momento de manera heterodoxa. Tal carácter puede advertirse desde sus textos compilados en *Figuras y aspectos de la vida mundial* desde 1923 hasta 1930, pasando por *La escena contemporánea* de 1925, o sus muy conocidos *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* de 1928.

Mariátegui incorporará elementos referenciales de un nutrido grupo de fuentes que le confieren rigurosidad referencial y la posibilidad de enfocar la problemática emancipatoria desde aristas muy distintas no halladas y distanciadas de Marx pero operando sobre la base del materialismo dialéctico desarrollado por Marx. En tal

sentido, por ejemplo se incluye la noción del mito como componente fundamental de la narrativa y del poder de convocatoria del discurso emancipatorio, o de la condición indígena como un elemento socio-demográfico, cultural y ontológico determinante de su propuesta emancipatoria socialista. Lo relevante a destacar aquí, es que si bien la perspectiva de Mariátegui evoluciona, la problemática de la emancipación humana no dejará de estar presente como elemento articulador tanto de su obra intelectual escrita como de su militancia propiamente política.

Hasta aquí, entonces, queda clara la centralidad de la problemática de la emancipación humana tanto en Marx como en Ponce, Mella y Mariátegui, en cada uno de los cuales se constata el carácter articulador de la misma. Tal centralidad evolucionó y adquirió particularidades distintas a lo largo de la obra de cada uno de ellos. Asumirlo así implica ratificar que la supuesta ruptura entre un Marx joven y un Marx maduro resulta particularmente insostenible en cuanto a la problemática emancipatoria se refiere. Implica asumir que en Ponce la asunción declarada del marxismo no conllevó una ruptura radical con su perspectiva previa hallada en sus estudios de psicología. En Mella implica asumir que a pesar de la brevedad de su obra, existe una sólida coherencia argumental en cuanto a la problemática emancipatoria se refiere. Y en Mariátegui implica reconocer que más allá de si fue más o menos marxista o más o menos liberal ilustrado con fuerte impronta occidental, su apuesta por el marxismo implicó un reajuste heterodoxo en la búsqueda de respuestas a la problemática emancipatoria.

10.2. Terminología y semántica emancipatoria

Hemos considerado que la terminología empleada para el tratamiento de la problemática emancipatoria, tanto en cuanto a los términos específicos como a la semántica asociada y el contexto en el son empleados, resulta muy significativa para el contraste entre Marx, Ponce, Mella y Mariátegui. En Marx se produce una evolución terminológica a partir *de* y en relación *a* la cual se evidencia el desarrollo de su propia concepción emancipatoria. Si bien en un primer momento en sus trabajos juveniles de la década de los años cuarenta del siglo XIX el término *menschliche Emanzipation* como concepto es el que se asocia literalmente con la idea de la emancipación humana en Marx, tal término dejará de estar presente en su obra y de una dimensión más abstracta, a veces aparentemente indistinta asociada al mismo, derivará en el uso de términos que remiten a cuestiones más concretas que se refieren por ejemplo a *die materiellen Bedingungen zur Befreiung des Proletariats*, o *Befreiung* como sentido literal de la liberación política.

Hemos sido meticulosos con el uso de la terminología en Marx en cuanto a la problemática de la emancipación humana porque hemos considerado que ello aporta elementos de contraste importantes para con el propio Marx, sobre todo para distinguir el componente filosófico-abstracto de su reflexión y su deriva ajustada a cuestiones políticas o económicas en concreto. En el caso de los autores latinoamericanos, el uso de la terminología en tal sentido es mucho más indistinto, y hemos reservado para ello, sin pretender ser exhaustivos y considerando suficiente para nuestro objetivo una breve referencia con algunos ejemplos significativos sobre tal cuestión en este apartado.

En ninguno de los autores latinoamericanos aquí tratados se hace un uso sistemático ni un tratamiento explícito de la problemática de la emancipación humana desde el punto de vista filosófico. De hecho, por regla general el término emancipación es usado para referirse a múltiples y muy diversas cuestiones sin que exista un tratamiento sistemático y en detalle, ni un acercamiento filosófico, ni intensión explícitamente filosófica en el tratamiento de la misma en los trabajos referenciales más importantes de tales autores latinoamericanos aquí tratados. No obstante, ello se da aún cuando tal como ya hemos dicho, la problemática de la emancipación humana sí que aparece y, por demás, a lo largo de toda la obra de cada uno de ellos. Podemos afirmar que por regla general el equivalente a la noción asociada al término o expresión *menschliche Emanzipation* en Marx, en los marxistas latinoamericanos hallaría su equivalente en la noción de emancipación social en sentido general y adopta rótulos distintos a los cuales se le atribuye un sentido específico ya fuese en su dimensión política, económica, cultural, educativa, literaria, artística, etc., variando de un autor a otro. Tal cuestión queda mucho más clara cuando la esbozamos a modo de contraste.

En Aníbal Ponce, específicamente en su etapa marxista, por ejemplo en *Humanismo burgués y humanismo proletario*, el término emancipación aparece en una única ocasión para referirse a la idea de Engels expresada en el *Anti-Dühring* en relación al descubrimiento de fuego mediante el frotamiento, lo cual habría “emancipado al hombre de sus antepasados animales, como la transformación del calor en movimiento le había dado con la máquina la posibilidad de una nueva emancipación”³¹⁹. El término aquí aparece mediado por la cita de Engels teniendo un sentido muy específico concerniente a una diferenciación, a un acto que conduce o implica superar cierto status o restricción previa. En *Educación y lucha de clases* por su parte, Ponce se refiere a “construir una

³¹⁹ Aníbal Ponce. *Obras...*, *Op. Cit.*, p. 549.

nueva cultura sobre la base del trabajo que emancipa”³²⁰, pero lo hace recurriendo a la cita de Marx, en específico a la *Critica a la filosofía del derecho de Hegel*, a partir de lo cual Ponce especifica “tal que al emanciparlos de esa clase se realice la emancipación de todos”³²¹. En todo caso, el uso del término es nuevamente a través de una referencia, y el sentido remite directamente a la noción en Marx, no obstante tampoco utiliza aquí una traducción de la expresión empleada por Marx que permita precisar semánticamente a qué noción de emancipación se está refiriendo, si a la emancipación humana propiamente dicha o a cualquier otra forma de emancipación parcial igualmente aplicable o extensible al interés de todos.

En otras ocasiones Ponce emplea el término en el contexto de afirmaciones como: “La cultura intelectual era inculcada de modo que no llevara jamás a la emancipación intelectual”³²², al referirse con ello a los principios proyectados en 1540 por Ignacio de Loyola donde se excluían los estudios de temas históricos o concernientes a las disciplinas científicas. El sentido aquí es nuevamente muy delimitado a un tipo específico, y muy parcial además, de emancipación.

En otros textos sucede algo similar, citando nuevamente el término por medio de Ingenieros al mencionar como parte de un largo entrecomillado “a los grandes hombres que lucharon por la emancipación política, por el ascenso ético, por la justicia social, manteniendo la continuidad del espíritu en el curso de la historia.”³²³ Aquí el sentido del término remite literal y estrictamente a la emancipación política, y en todo caso lo concerniente a otros componentes emancipatorios quedaría incluido en expresiones como “ascenso ético” o “justicia social”, pero no como emancipación humana o emancipación social en sentido amplio y general. En otras ocasiones Ponce vuelve a emplear el término marcado por una tónica similar, al afirmar que al zar Alejandro, “Pestalozzi le pidió, entonces, la emancipación de los siervos en Rusia”³²⁴. Nuevamente aquí distingue un tipo específico y también parcial y muy limitada de emancipación, referida al hecho de quedar liberados del vasallaje.

También en su texto sobre Ingenieros, Ponce se refiere a una circunstancia histórica que resulta particularmente relevante para el análisis de la problemática emancipatoria a

³²⁰ Véase Aníbal Ponce. *Educación y lucha de clases y otros escritos*. [Presentación de Nicolás Arata y Pablo Gentili]. UNIPE Editorial Universitaria. Buenos Aires. 2015., p. 198.

³²¹ *Ibidem.*, p. 135.

³²² *Ibidem.*, p. 128.

³²³ *Ibidem.*, p. 191.

³²⁴ *Ibidem.*, p. 163.

través de los términos en Ponce mismo. Es el caso cuando afirma que “Fue a principios de 1918 cuando ocurrió en Rusia un vuelco decisivo, y el quinto congreso panruso de los soviets, al dictar para los pueblos emancipados el Estatuto Constitucional”³²⁵ Como hemos tratado en su momento, para Ponce el referente emancipatorio de la sociedad del futuro, sería para aquellos años desde finales de la década de 1920 y en especial hacia mediados de la década de 1930, el de la experiencia rusa; sin embargo, cuando se refiere a ello en la anterior mención, no lo hace en base a la noción de emancipación humana, sino de la emancipación política propiamente dicha. Cuando Ponce se refiere a lo que sería la emancipación humana como tal en sentido general o específicamente referido a alguna arista propia de la sociedad que considera como escenario real de la emancipación humana, lo hace por ejemplo en base a su idea de un *humanismo pleno* que aparece en términos de “visita al hombre futuro”, “humanismo proletario”, “sociedad sin clases”³²⁶, “realismo socialista” en línea con Gorki y Zhdánov, etc. De manera que queda suficientemente ilustrado hasta aquí, la divergencia terminológica para con Marx, aún cuando Ponce cite ocasionalmente a Marx, así como también se podrá distinguir a continuación para con Mella y Mariátegui.

En el caso de Mella resulta ilustrativo por ejemplo, que en el breve texto “El nuevo curso de la Universidad Popular” escrito en noviembre de 1924, Mella emplea el término emancipación en tres ocasiones, la primera para referirse a la Universidad Popular José Martí como una de las armas “con que el pueblo cuenta para su emancipación”³²⁷, con ello hace referencia probablemente a la emancipación intelectual pero también a la emancipación política, en cualquier caso no es restrictiva ni específica ni a una ni a otra. En su segunda ocasión la emplea para afirmar que “cada organismo nuevo que se encargue de laborar por la emancipación de los hombres ha de ser muy útil”³²⁸. Sucede en este caso equivalente a la primera vez de su uso. Y finalmente para señalar que “No hay ideal más alto que la emancipación de los proletarios por la cultura y por la acción revolucionaria”³²⁹ Aquí el término remite a la emancipación proletaria, y está en sintonía con lo que Marx nomina cuando ya cursaba por su perspectiva comunista, pero Mella no emplea el término en esta tercera ocasión tampoco en el sentido humano en general sino que lo hace para referirse a la emancipación de una

³²⁵ *Ibidem.*, p. 190.

³²⁶ Aníbal Ponce. *Obras. Op. Cit.*, p. 342.

³²⁷ Julio Antonio Mella. *Textos escogidos. Op. Cit.*, Tomo I., p. 108.

³²⁸ *Ibidem.*, p. 108.

³²⁹ *Ibidem.*

clase en concreto, la proletaria. Tal emancipación podría ser entendida en este momento de la vida de Mella y desde la abstracción como la emancipación social en general, pero teniendo en cuenta, tal y como vimos en su momento, que Mella se encargará después de distinguir las particularidades de otros componentes socioclasistas no proletarios para los cuales la emancipación sería una meta o pretensión necesaria, el uso entonces que hace en este breve documento de 1924 parece referirse a un sentido muy concreto de la emancipación.

Existe un conjunto de textos escritos hacia el último año de vida de Mella en los que, sin embargo, el uso propiamente del término «emancipación» resulta mucho más específico en cuanto a la emancipación humana se refiere. En el documento de la V Conferencia Obrera Panamericana en julio de 1927 cuya redacción estuvo a cargo de Mella, por ejemplo, se emplea el término en cinco ocasiones contenidas en las siguientes tres afirmaciones: haciendo referencia a “la emancipación real de los pueblos de América Latina”, criticando las maniobras imperialistas que impiden “la emancipación absoluta de la isla”³³⁰, y para afirmar que “La emancipación nacional es el primer paso de la emancipación proletaria, así como esta lo es de la emancipación de la humanidad”.³³¹ Aquí resulta particularmente relevante que se distingue el empleo de términos diferentes para referirse a la “emancipación proletaria” y a la “emancipación de la humanidad”, donde la primera es una condición para la segunda. El sentido de la emancipación humana aparece con claridad en la última de estas expresiones equivalente a lo que Marx en su momento trató bajo el rotulo de *menschliche Emanzipation*. No obstante, el sentido desde el que aparece el término es desde la invocación al compromiso con la acción militante y no desde la pretensión del análisis teórico o comparativo del mismo, aunque resulta evidente que Mella parece haber tenido claro aquí la existencia de niveles o registros distintos en cuanto a la emancipación humana se refiere.

En “Nueva ruta a los estudiantes”, en septiembre de 1928, Mella afirma que los oprimidos ya están comprendiendo que “la emancipación solo podrá ser obra de ellos mismos”³³². Es cierto que en el propio texto habla de dos clases antagónicas, pero también se refiere a las masas explotadas en un sentido amplio al incluir como parte de ello al indígena, también se refiere en el propio texto a crear las bases para el nuevo

³³⁰ *Ibidem.*, p. 191.

³³¹ *Ibidem.*, p. 192.

³³² *Ibidem.*, p. 130.

estado proletario. De manera que al referirse a la «emancipación de los oprimidos» aquí Mella directamente lo hace en relación a la noción de Estado proletario, no lo hace para referirse a una sociedad sin clases en abstracto sino en relación a un orden condicionado por la toma del poder político por parte de las clases explotadas como necesarias para la creación de tal Estado proletario.

En otros textos particularmente importantes como es el caso de “Qué es el ARPA”, también de 1928, Mella se refiere a “la emancipación total de las clases oprimidas”³³³, “la lucha por la emancipación total”³³⁴, y afirma que “la emancipación de los latinoamericanos ha de ser obra de los latinoamericanos mismos”³³⁵. Concluye el texto afirmando que “el lema sintetizador de la emancipación de todas las clases oprimidas”³³⁶ y cierra con la conocida frase de cierre del *Manifiesto del partido comunista* de 1848. El sentido del uso del término aquí distingue con cierta claridad la “emancipación total” de la mera “emancipación”, aunque no queda del todo claro ni explicitado en este propio texto cuál sería la particularidad o lo que distingue la “emancipación de los latinoamericanos” y la “emancipación de todas las clases oprimidas”, pues no todas las clases oprimidas son latinoamericanas ni todos los latinoamericanos según Mella mismo son clases oprimidas sino que estas últimas incluso incluyen también a las clases opresoras. También en “Fonógrafos y hombres” (1928), Mella se refiere a “todas las clases oprimidas por una emancipación real”³³⁷. Y por último, también en 1928 en “Un comentario a *La zafra* de Agustín Acosta”, Mella se refiere a las clases populares como “muchedumbre”, y en relación a ellas afirma que “Si alguna vida espiritual tiene, es la que lleva su lucha, el ideal de su emancipación”³³⁸. De manera que se hace evidente no solo el uso de más de una expresión sino también la asignación de significados distintos según sea el caso, así como parece claro que Mella hace un uso consciente de tal diferenciación para cada uno de los términos que emplea.

En el caso de Mariátegui, tanto por sus notas como por sus comentarios y referencias directas se constata su conocimiento al detalle de obras como *Por la Emancipación de América Latina* (1927), de Haya de la Torre, o de la perspectiva emancipatoria de José Vasconcelos a quien critica y se sitúa en las antípodas en cuanto a la perspectiva

³³³ *Ibidem.*, p. 298.

³³⁴ *Ibidem.*, p. 310.

³³⁵ *Ibidem.*, p. 302.

³³⁶ *Ibidem.*, p. 313.

³³⁷ *Ibidem.*, p. 36.

³³⁸ *Ibidem.*, p. 142.

emancipatoria de la propuesta de este último. Ni Haya de la Torre desde la crítica de Mariátegui, ni Mariátegui mismo en el desarrollo de su perspectiva emancipatoria hacen un uso claramente distinguible de la noción de la emancipación humana asociada a un término específico como el que en su momento tuvo en Marx la noción de *menschliche Emanzipation*.

Por solo referirnos a un caso muy significativo por su relevancia, a lo largo de sus 7 *ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Mariátegui, por ejemplo, emplea las expresiones: “emancipación indígena”, “emancipación republicana”, “emancipación de las masas coloniales”, “emancipación de los siervos”, “emancipación del indígena como siervo”, “emancipación política del país”, “emancipación de la burguesía” haciendo referencia a la obra de Engels en este caso, “emancipación literaria”, etc. En ninguna de estas expresiones el sentido es universalista ni restrictivo a la idea contenida en el término *menschliche Emanzipation* según lo utilizó Marx en su momento, más bien se refiere a múltiples y muy diversas formas parciales de emancipación que son empleadas terminológicamente sin que se discrimine filosóficamente el sentido universalista de la expresión empleada por Marx o en un sentido equivalente. La idea de la emancipación humana, aunque compatible con la idea de la emancipación proletaria, o con la causa del proletariado, en el contexto andino en la obra de Mariátegui se corresponde más bien con un concepto genérico que encuentra su más refinada nomenclatura en un desarrollo crítico amplio en las nociones que ya hemos tratado bajo los rótulos, por ejemplo, de “socialismo indígena”³³⁹ o “socialismo indoamericano”³⁴⁰. El uso del término emancipación entonces, no está restringido ni es identificado estrictamente en Mariátegui, con una visión universalista abstracta sino que se esboza en lo fundamental condicionado por la particularidad diversa y múltiple de los sujetos históricos a los que se refiere y a los que dedica sus análisis concretamente situados.

10.3. Formas ilusorias de emancipación

Uno de los componentes fundamentales en el desarrollo del tratamiento de la problemática de la emancipación humana tanto en Marx como en Ponce, Mella y Mariátegui, es que en todos ellos se advierte la identificación de lo que hemos considerado que funciona como *falsos positivos* y *falsos negativos* de la emancipación humana. O sea, formas de emancipación que aunque son o han sido dadas como

³³⁹ José Carlos Mariátegui. *Obras Completas*. Tomo 2. *Op. Cit.*, p. 83.

³⁴⁰ José Carlos Mariátegui. *Obras Completas*. Tomo 13: *Op. Cit.*, p. 249.

equivalente o sinónimo de la emancipación humana o de la emancipación social, no son otra cosa que formas emancipatorias incompletas o parciales de la emancipación humana y, por tanto, que funcionan como formas ilusorias. En Marx tal cuestión la hemos desarrollado a partir de la identificación explícita en su trabajo de múltiples *quid pro quo* que Marx se encarga de precisar en diversos momentos a lo largo de su obra, por regla general en todos ellos se advierte la voluntad de Marx de contraponer en su crítica la respuesta del porqué de tal carácter ilusorio que implica en múltiples registros o áreas de la vida económica o política asumir una cosa por la otra.

En lo fundamental nos referimos en Marx a la emancipación del Estado y a la emancipación de la religión, así como a los *Derechos del Hombre y del Ciudadano* como tres formas que codifican como parte de la distinción entre emancipación humana y emancipación política. Las tres son entendidas por Marx como formas de la emancipación política, o sea, formas parciales de la emancipación humana. En un primer momento a lo largo de sus textos juveniles, la crítica de Marx tanto a Hegel, como a Bauer, y a la *Ideología alemana*, Feuerbach, Stirner, etc., parece delinearse el contraste entre tales formas de una manera que aunque incluye ejemplos concretos, no deja de ser un ejercicio fundamentalmente teórico de análisis. No obstante, aun cuando tal y como ya hemos dicho, la perspectiva sobre la emancipación en Marx evoluciona, Marx continuará empleando a lo largo de toda su obra el recurso de advertir cuándo considera que una cosa ha sido dada por la otra, también, en términos emancipatorios.

En el caso de los marxistas latinoamericanos aquí tratados, la identificación en el plano teórico del carácter ilusorio de las diferentes formas parciales de emancipación analizadas o mencionadas por Marx es menos explícito en cuanto a la dimensión filosófica de las mismas, aunque de manera clara en cada caso se delinearán porqués de tal parcialidad. En todos ellos, no obstante, el carácter parcial de la emancipación del Estado se advierte como un elemento determinante de sus respectivas críticas.

En el caso de Ponce se advierte lo que hemos tratado como su crítica a lo que considera el inacabado espíritu ilustrado, donde en lo fundamental Ponce concibe que el humanismo burgués a lo largo de toda su historia opera como un falso acto de liberación de lo humano, toda vez que la emancipación humana resultaría irrealizable desde los marcos establecidos y desde los principios que históricamente han regido al humanismo burgués. Las promesas emancipadoras contenidas en el *Emilio* de Rousseau, o en el orden de derechos liberales amparados en la *Declaración de los Derechos del Hombre y*

del Ciudadano codifican para Ponce como formas ilusorias de emancipación, como formas parciales. La razón por la cual la emancipación queda restringida o limitada en cualquier otra forma de humanismo anterior al humanismo proletario a lo largo de la historia referido por Ponce, estaría dada en el rol y el carácter legitimador de la exclusividad de unas clases sobre otras a lo largo de la historia. Marx no dedica mayores referencias a lo largo de su obra ni tampoco fue su objetivo analizar la dimensión educativa del carácter legitimador de la dominación capitalista. De manera que el tratamiento que hace Ponce de tal cuestión tributa a una perspectiva renovada, no solo en cuanto a la crítica de Marx sino incluso para la historia de la educación vista como expresión institucionalizada de la lucha de clases en los procesos de enseñanza-aprendizaje.

Como elementos considerados por Ponce que contribuyen a tal interés dominador resultan muy significativas y extensibles a las experiencias pedagógicas de su contemporaneidad en general, lo que señala en sus apuntes sobre Keyserling. En ellos critica el carácter pecuniario del vínculo pedagógico entre discípulo y maestro, cuestiona el deber de la comunidad para con sus pensadores y pedagogos, y critica la subordinación de la educación a un interés condicionado por la condición socio-económica del educando como expresión consumada de la diferencia de clases en el ámbito educativo. Toda educación que no rompa con esta división clasista excluyente entre lo público y lo privado se comporta como un factor legitimador de la ilusión emancipatoria. A ello Ponce contrapone la necesidad de romper con la falsa promesa ilustrada, falsa en tanto su propia condición la hace irrealizable para la mayoría o realizable solo para una minoría que excluye el resto y procura el adoctrinamiento para aceptar de modo acrítico el dominio de clase. En tal sentido la emancipación plena del ser humano en Ponce ha de entenderse como superación del humanismo burgués al que contrapone el humanismo proletario, entendido este último como humanismo pleno.

En el caso de Mella, también se apunta el fracaso de la promesa emancipatoria liberal. Mella se focaliza en la dimensión política de tal fracaso al especificar que diferentes términos como: *libertad, igualdad, fraternidad, patria, derecho*, etc., que habían formado parte de las promesas liberadoras ilustradas, incluidas en los horizontes de las luchas por las independencias en América Latina, en la práctica republicana latinoamericana habían fracasado al constituir verdaderas falacias. El error de ilusos al que Mella se refiere está dado en que tal fracaso está condicionado no solo por ser

promesas emancipatoria incumplidas, sino en la incapacidad de realizarse en el orden marcado por la lógica liberal post-colonial de las repúblicas en América Latina.

Volviendo a Marx, en este el liberalismo inicial “cede” paso a una perspectiva comunista en la cual aún cuando en efecto sigan siendo constatables ciertas sintonías con los derechos, sobre todo los derechos políticos asociados a la condición de ciudadanía, y aún cuando también en el marco de su perspectiva comunista tenga cabida la noción de individuo como personalidad psicológica individual³⁴¹, la idea del ciudadano liberal difícilmente halla espacio en la idea de la sociedad comunista o de la sociedad humanamente emancipada de Marx. Para Marx el orden de derechos amparados en la condición de ciudadanía directamente aparece en la tesis de su crítica a *Les droits de l’homme* y *Les droits du citoyen*, básicamente identificando los derechos y la emancipación posible a partir de tales categorías liberales como el interés de *l’homme de la bourgeoisie* y no de la humanidad en su complejidad clasista en su conjunto. O sea, Marx aun cuando parece intuir la necesidad de que las libertades asociadas a la condición de ciudadanía se reconfigure en un orden político de transición, también parece estar convencido de la limitación de que la reivindicación emancipatoria radique en el orden de derechos liberales que ampara la titularidad de ciudadanía, básicamente porque en ello radica la limitación de la emancipación política como una emancipación parcial.

La reivindicación que hace Mella, sin embargo, aunque marxista y de modulación comunista, apuesta en lo fundamental por un rearme de la condición de ciudadanía. De los marxistas latinoamericanos aquí analizados, consideramos que Mella en este sentido de la reivindicación del ciudadano es probablemente el más explícitamente liberal de los tres. Esta es una afirmación que sin lugar a dudas puede resultar provocativa al academicismo-militante en cuanto a los textos de Mella, pero hemos procurado ceñirnos al uso de los conceptos en el texto más que a la connotación deseada en cuanto a ellos. Habiendo dicho esto, resulta necesario especificar que aún cuando Ponce es de ascendencia declaradamente liberal, a la vez que por demás explícitamente no renunció sino que reivindicó su condición como heredero de la tradición de manos de Ingenieros y Sarmiento, en su etapa marxista en Ponce no hay una reivindicación del sujeto liberal

³⁴¹ He aquí una de las críticas más comunes a la perspectiva de Marx sobre el comunismo, la supuesta ausencia de lo individual, cuestión en la que no nos vamos a detener, sino que solo apuntamos que así como hay pocos elementos sustantivos en la perspectiva de Marx sobre la sociedad comunista, también hay pocos textos que permitan fundamentar la supuesta ausencia de lo individual, más bien lo contrario.

en su tipología como ciudadano titular sino la invocación de un “neologismo”³⁴² ontológico: la condición del «hombre nuevo».

No obstante, consideramos que la perspectiva emancipatoria en clave marxista que se advierte en Mella, incorpora electivamente la compatibilización, entre otros, del liberalismo decimonónico latinoamericano y del arielismo de inicios de siglo XX en América Latina. El rearme del ciudadano, sobre todo político y su determinación sobre la emancipación económica, por el que apuesta Mella no sería posible que se produjese si no se sustenta sobre la base de la crítica al modo de producción capitalista específicamente en su expresión imperialista en América Latina. Tal rearme del ciudadano por el que apuesta Mella sintetizado en su expresión: “El dólar vence hoy al ciudadano, hay que hacer que el ciudadano venza al dólar”³⁴³, no sería entendible tampoco sin un rearme categorial de la propia noción de ciudadanía, determinado por lo que el propio Mella sentencia al afirmar que: “Hay que hacer, en fin, la revolución social en los países de América”³⁴⁴. Mella sin embargo, con seguridad por la brevedad de su vida, aunque establece y pone en práctica un programa político que incentiva la toma de consciencia revolucionaria, no llegó a sistematizar cómo podría hacerse viable tal rearme del ciudadano, *empoderamiento* podría decirse hoy salvando las distancias. Pero a juzgar por lo que Mella dejó escrito, parece ser que su idea de la emancipación social no quedaba restringida o enmarcada al ámbito del ejercicio efectivo de los derechos liberales, sino que su perspectiva se enfoca a lo que ya hemos referido como “emancipación total”, “emancipación de los latinoamericanos” o la “emancipación de todas las clases oprimidas”, etc.

Dentro de las formas o promesas ilusorias de emancipación que Mella advierte se encuentra el llamado capitalismo obrero o la iniciativa de que los obreros administrasen sus propios bancos como una forma de emanciparse del poder financiero capitalista. Ello confiere en ciertos contextos, según reconoce Mella, cierta autonomía a las clases trabajadoras de “administrar” su propio dinero, pero en el contexto latinoamericano específicamente al que Mella se refiere, resulta otra ilusión emancipatoria en tanto las finanzas obreras no escapan a la hegemonía del sistema financiero capitalista tanto a gran escala internacional como a nivel de su penetración local. Es una fórmula por tanto

³⁴² Ponemos las comillas porque no es del todo un término nuevo, aunque hasta entonces su asunción desde el marxismo seguía siendo todavía una novedad ontológica desde el constructivismo ruso.

³⁴³ En *Mella. Escritos... Op. Cit.*, p. 71.

³⁴⁴ *Ibidem*.

ilusoria por medio de la cual nunca sería posible emanciparse del marco de funcionamiento de la sociedad capitalista.

En el caso de Mariátegui hay un tratamiento claro de la emancipación política de la colonia ante la metrópolis y el nacimiento de un orden republicano, como la consumación de la debacle emancipatoria liberal. La República no implicó la emancipación real ni siquiera en términos políticos para la inmensa mayoría de la población andina, mucho menos en términos económicos o sociales. Lo que hizo la República fue dar continuidad a las formas coloniales de dominación desde un orden mixto en cuyo marco cualquier aspiración emancipatoria quedaría irremediabilmente asfixiada. El derecho liberal invocado por el ideal emancipatorio de la República fue arrastrado por la inercia del orden colonial previo, complejizado además por la irrupción también complejizada del modo de producción capitalista. En tal sentido la emancipación ya fuera política, económica, social, cultural, etc., quedó colapsada en la práctica concreta.

Mariátegui en su análisis se refiere a la crisis del mito liberal ilustrado, contraponiendo el sentido de *der Untergang* y *der Aurgang*, lo cual se refiere a la debacle moral de la burguesía, así como a la pérdida del poder movilizador que su promesa podría haber tenido. La consigna de *Libertad, Igualdad, Fraternidad*, que invoca a la esperanza y a la fe en el cambio y movilizó y presidió las revoluciones liberales, según Mariátegui en la práctica de su contemporaneidad constituiría un mito en colapso que se esfuma ante la evidencia práctica de su irrealización. O sea, la promesa liberal que ya no solo no convence incluso ni a la propia burguesía, menos podría convencer a las masas desposeídas o pobres para quienes habría de resultar evidente que en el marco de tal promesa no existe emancipación social posible.

Otro de las formas ilusorias que analiza Mariátegui evidenciadas en el contexto latinoamericano es la incidencia de las promesas de salvación cristiana y su desarrollo en América Latina. Una promesa de salvación que tiene sus orígenes en las misiones religiosas durante los procesos de conquista y colonización, pero que adopta un nuevo marco con la incursión del capitalismo en América Latina. El “espíritu del capitalismo” engarzado sobre el protestantismo al que refiere Weber, penetra las comunidades latinoamericanas por medio del adoctrinamiento religioso de denominaciones evangélicas o protestantes referenciadas directamente por Mariátegui como es el caso de la *Young Men's Christian Association (YMCA)*, que funciona a decir de Mariátegui

como agente moralizador de las aldeas en Bolivia y Perú, por ejemplo. El cura de la colonia que bendice el poder colonizador encuentra su equivalente en el pastor o el misionero protestante que legitima y facilita el poder del capitalismo. Es un tipo de influencia espiritual que obnubila el espíritu crítico ante el dominio del capitalismo, a la vez que la esperanza emancipatoria en el marco de tal esquema resulta ilusoria.

Todas estas formas ilusorias hasta aquí comentadas en los casos de Ponce, Mella y Mariátegui, aún cuando explícitamente no contengan un tratamiento de los mecanismos de la enajenación según refiere Marx, consideramos que funcionan como manifestaciones concretas, y en áreas específicas (educación, política, representación, creencia o fe) del tratamiento que hace Marx de la contraposición entre emancipación humana y enajenación. Y de manera equivalente funcionan como constatación de la necesidad de revertir el orden de cosas existentes en el marco de las cuales toda promesa emancipatoria continuaría siendo una ilusión.

10.4. Imponderabilidad económica de la problemática emancipatoria

Hemos analizado cómo la perspectiva emancipatoria de Marx no se restringe a una mera reflexión, abstracta o especulativa, ni queda en los marcos de la discusión filosófica o ética identificada con los textos juveniles de Marx, sino que su perspectiva se complejiza y gana en concreción, también, en la medida en que incorpora la dimensión económica de su crítica. La crítica económica de Marx en términos emancipatorios la hemos perfilado como el estudio de las condiciones de imposibilidad en el marco de relaciones determinadas por el funcionamiento del modo de producción capitalista.

Marx se ocupó de analizar, y desarrolló pormenorizadamente con el mayor nivel de detalle que le fue posible, las diferentes leyes, principios, mecanismo, particularidades, etc., el funcionamiento del modo de producción capitalista. A lo largo de sus múltiples obras de contenido económico a las que nos hemos referido en detalle, destacan múltiples elementos que codifican como imponderables para con la problemática emancipatoria, o sea que funcionan como mecanismos en el marco de cuyo funcionamiento la emancipación humana es quimérica. Ello nos sirvió para demostrar porqué para Marx la explotación en el capitalismo funciona como una ley matemática, y tal crítica nos sirvió además para delinear nuestro análisis de la expresión de tal ley matemática en su dimensión concreta en los contextos latinoamericanos analizados por los marxistas latinoamericanos de los que aquí no hemos ocupado. No repetiremos lo

que ya hemos dicho en el ámbito de la crítica económica en Marx, lo que sí haremos es tomar en cuenta de lo planteado por los marxistas latinoamericanos aquí analizados, qué elementos y qué relación guardan sus análisis para con la crítica económica de Marx en función de la problemática de la emancipación humana.

En el caso de Ponce, se ha de señalar que si bien su obra marxista no se dirige o se centra en una crítica del economía política, la misma no es concebida a partir de la asunción del principio de la determinación económica del desarrollo histórico. Y así, en textos claves de su perspectiva marxista como *Educación y lucha de clases*, se hallan reiteradas e importantes referencias al rol del factor económico a lo largo de la historia. La perspectiva que despliega Ponce en cuanto a la educación, parte del hecho de concebir la determinación económica, y por ende, de clase social, de tales procesos. Ponce no solo cita directamente a Marx sino que incluye por ejemplo, entre otras, la referencia al curso de economía política de Alexander Bogdanoff (1873-1928)³⁴⁵ en su traducción de Manuel Pumarega de 1931. El hecho de que incluya la versión del curso de economía de un autor bielorruso como Bogdanoff resulta significativo además en cuanto a la mediación de la teoría económica de Marx en Ponce.

Un breve repaso por algunas de las muchas veces que aparece la dimensión económica en el análisis de Ponce, pudieran señalarse, por ejemplo, cuando habla de la “organización económica de la tribu”³⁴⁶, la “estructura económica del feudalismo”³⁴⁷, la “estructura económica de un pueblo”³⁴⁸, “el régimen económico asentado en la esclavitud”³⁴⁹, la “economía fundada sobre el trabajo esclavo”³⁵⁰, “la dirección de la economía”³⁵¹, la desigualdad económica³⁵², los “Fundamentos económicos de un régimen del cual es un reflejo ideológico”³⁵³, los roles del comercio y la industria en diferentes momentos de la historia, etc. Tales menciones se articulan de manera coherente en la concepción de Ponce como parte de su análisis del desarrollo de la educación a lo largo de la historia. La educación la analiza como un recurso garante de la dominación de clase. La educación es para Ponce en sus diferentes etapas de la

³⁴⁵ Aníbal Ponce. *Educación y lucha de clases y otros escritos... Op. cit.*, p. 50.

³⁴⁶ *Ibidem.*, p. 51.

³⁴⁷ *Ibidem.*, p. 122.

³⁴⁸ *Ibidem.*, p. 72.

³⁴⁹ *Ibidem.*, p. 89.

³⁵⁰ *Ibidem.*, p. 97.

³⁵¹ *Ibidem.*, p. 44.

³⁵² *Ibidem.*, p. 49.

³⁵³ *Ibidem.*, p. 97.

historia, siempre, un proceso complejo ligado “estrechamente a la estructura económica de las clases sociales”³⁵⁴. No es un mero proceso de instrucción de conocimientos o una modulación meramente heurística de los saberes, mucho menos inocuo en el sentido clasista, sino que su fundamento está para Ponce, precisamente en la estructura económica de la sociedad que se trate. De aquí la relevancia de la dimensión económica de su análisis: le permite reconfigurar la crítica de los procesos educativos y su dificultad social condicionada, entre otros factores, por su fundamento económico.

En el caso de Mella, resulta determinante la matriz económica de su crítica. De hecho Mella directamente cita a Marx para referirse a algunas cuestiones económicas y asume como principio que el medio de producción de la vida material domina sobre la vida social, política e intelectual. La particularidad de su análisis no está en incluir, también, el factor económico, sino en emplearlo como elemento determinante de su crítica política aplicada al contexto latinoamericano, específicamente el cubano y el mexicano. Tanto su análisis sobre la complejidad de las clases sociales en México, como la denuncia de las castas y/o grupos políticos en el poder en América Latina, Mella lo hace precisamente sobre la base de la primordialidad del factor económico y los mecanismos de dominación o garantías de tal dominación económica.

La diferenciación para con la perspectiva económica de Marx radica, entre otras cosas, es que Mella concibe lo político en América Latina como un reflejo directo del desarrollo capitalista centrifugador de EE.UU., y su actividad militante e intelectual la encamina precisamente a la denuncia de las conexiones directas entre la penetración del capital norteamericano en América Latina y su dominio sobre lo político. En tal sentido, Mella piensa la figura del déspota, del tirano, en América Latina como un poder ciego, enajenado por el mandato del capital, donde el factor económico es el que dictamina la actitud del tirano que, en América Latina en sentido general tendría su centro, o neometrópolis, económica y financiera en EE.UU. Es cierto que en Marx, tal y como vimos en su momento y como más adelante retomaremos, queda claro el uso utilitario de la política, el parlamentarismo y la prensa como mecanismo legitimadores del dominio económico, incluido en cuanto a la extensión del colonialismo; no obstante, como contraste para con Marx, Mella advierte y enfatiza la necesidad de diseccionar revolucionaria y radicalmente el dominio económico de EE.UU., sobre América Latina.

³⁵⁴ *Ibidem* ., p. 166.

En el caso de Mariátegui, la inclusión del componente económico como parte de su análisis de la problemática emancipatoria en el contexto andino, resulta sin lugar a dudas determinante. Mariátegui diagrama su análisis de la realidad peruana tomando por base la dimensión económica de la historia del Perú, identificando diferentes momentos o períodos trascendentales en base a cómo se desarrolló tal factor económico. No es una nomenclatura nueva como referimos en su momento sobre los estudios de historia económica peruana, pero lo relevante aquí es la perspectiva desde la que Mariátegui se aproxima a esta periodización y el uso que hace para optimizar la misma en términos emancipatorios. Mariátegui analiza con cierto detalle lo que llama el «proceso autónomo de la nación quechua», la economía de la colonia (la cual incluye un análisis del factor económico previo a la conquista), las bases económicas de la república, el período del guano y del salitre, y el carácter de la economía peruana de su tiempo.

Lo relevante es que Mariátegui halla en la primera de las etapas que analiza como «proceso autónomo de la nación quechua», un referente socio-económico que le permite configurar su propuesta emancipatoria de un socialismo indoamericano estructurado sobre la base de la idea de la comunidad ancestral del *Ayllu*. Para Mariátegui la “agrupación de comunas agrícolas y sedentarias”, es un interesante componente de la economía autóctona peruana a partir de la cual podría reconfigurarse el orden de relaciones económicas y sociales de la sociedad presente y futura. La dimensión de lo posible de tal sociedad emancipada pensada por Mariátegui se articula sobre la base precisamente de considerar las posibilidades emancipatorias de una forma de organización social ancestral del orden incaico, cuya forma de organización económica-social se estructuraba en base al principio de comunidad.

En relación a esto, resulta oportuno el criterio de Walker Gogol en cuanto a que:

“Lo que unió a Marx y Mariátegui a través de estas dos realidades objetivas que ocurrían en momentos históricos diferentes es la forma como ambos buscaron caminos para el derrocamiento de la sociedad gobernante.”³⁵⁵

En el contraste que realiza Gogol de la perspectiva de Mariátegui y Marx, destaca que, a pesar de la distancia en cuanto a tiempo y contexto, ambos llegaron a pensar la alternativa a la sociedad capitalista presuponiendo, Marx hacia el final de su vida, la posibilidad de un camino no capitalista para el desarrollo posterior, y Mariátegui “pudo escribir que el socialismo presupone «el Estado capitalista», lo cual no significó que

³⁵⁵ Walker Gogol, Eugene. *Mariátegui y Marx*. CCyDL. UNAM., 1994., p. 83.

estuvieran diciendo cosas opuestas”³⁵⁶. Y esto es plausible, pero resulta preciso acotar que en Marx no parece haber la intención de pensar cómo podría funcionar la base económica de la sociedad emancipada futura. Tenía claro el necesario sentido colectivo de la misma, y hacia el final de su vida advierte, sobre todo a partir de sus estudios etnológicos, y de experiencias periféricas a Europa, algunas claves para pensar tal sentido de lo comunal, lo comunitario o lo cooperativo. Pero más allá de algunas afirmaciones y certezas, Marx no llega a desarrollar del todo su idea sobre ello. En Mariátegui sin embargo, parece quedar claro que el fundamento económico de la sociedad futura hallaría no solo un referente sino una matriz socio-económica viable en el sentido ancestral del *Ayllu* incaico, a lo cual además sería preciso articular y/o integrar los elementos positivos en términos de desarrollo de fuerzas productivas y mejoras incuestionables para el desarrollo de los procesos productivos propias de la modernidad capitalista.

10.5. La condición americana

10.5.1. El lugar referencial de las fuentes

Hemos analizado en detalle el lugar que ocupan las fuentes referenciales en el tratamiento que dio Marx a las cuestiones americanas. En tal sentido fuimos muy cuidadosos con el tratamiento de las mismas en el caso de Simón Bolívar y en el caso del descubrimiento de oro en California y lo que Marx escribió en cuanto a ello. Para el caso de Bolívar vimos en detalle, entre otras, la incidencia que tuvieron las obras de Ducoudray-Holstein, Hippisley y Miller, no solo por lo que Marx toma de ellos sino por lo que elude o agrega. Así como también en el caso del oro californiano, la incidencia y sintonía que tuvo en Marx el *mainstream* de la prensa londinense sobre tal asunto, unido a algunos otros elementos referenciales en Marx como podrían haber sido otras ediciones, panfletos, definiciones al uso, o por ejemplo la obra de Smith. Lo que queremos resaltar aquí es que para el tratamiento de los asuntos relativos a las problemáticas de América, Marx se sitúa cognoscitivamente desde un marco referencial fundamentalmente europeo, como no podía ser, quizá, de otro modo. Pero resulta significativo que para algunas cuestiones específicas Marx no considere ni tenga en cuenta, o no refiera, quizá tampoco consulte, otras fuentes de las que pudo haber tenido conocimiento de su existencia y probablemente eventual acceso. En tal sentido, nos referimos con cierto detalle a la dicotomía civilización-barbarie tratada por Sarmiento

³⁵⁶ *Ibidem.*, p. 82.

previo a Marx, no como elemento esporádico o extraño sino para evidenciar que por regla general Marx no incluye en sus análisis sobre América Latina fuentes procedentes de ninguno de los movimientos intelectuales o políticos de relevancia en el siglo XIX latinoamericano, contemporáneos por demás o anteriores a Marx. Consideramos que aquí hay una lectura plausible en cuanto al porqué del sesgo de Marx en cuanto a la problemática emancipatoria en América Latina. Es no obstante, solo uno de los elementos, porque otro a los que ya hicimos referencia en su momento, es la intencionalidad de Marx de tomar partido explícito sobre las cuestiones que trataba, América Latina incluida, más allá incluso de las fuentes referenciales.

Ahora bien, en el caso de los marxistas latinoamericanos que hemos tratado se da una aproximación remarcablemente diferente desde el punto de vista de las fuentes referenciales. Tanto Ponce, como Mella y como Mariátegui, recurren, consultan, e incorporan para el desarrollo de sus respectivas perspectivas, una marco referencial que si bien tienen en el componente intelectual y la experiencia histórica europea un elemento de peso, no se restringen a ello, sino más bien las incorporan a un conjunto amplio de referencias propiamente latinoamericanas de su tiempo o bien anteriores. Ya hemos detallado en cada caso la presencia de unas referencias y otras.

En el caso de Ponce ya comentamos su evolución desde un positivismo que filtra su etapa posterior y cuyas fuentes referenciales integra y conjuga con la incorporación del referente marxista. Tanto Ingenieros como Sarmiento continuaron siendo valores referenciales para Ponce, en cuya tradición de pensamiento continuó sintiéndose enmarcado. En el caso de Mella advertimos la conjugación del referente decimonónico latinoamericano con especial relevancia de las figuras de Martí y de Rodó. Es entendible esta referencialidad a Rodó y su vínculo con Martí en cuanto al sentido identitario de la juventud se refiere en relación a la causa emancipatoria en América Latina, toda vez que Rodó mismo puede ser entendido como continuador, a su modo, del sentido de *nuestra América* propulsado por Martí. En cuanto a esta relación de continuidad entre Rodó y Martí, Paul Estrade por ejemplo, afirma que “una vez muerto Martí, sería Rodó quien asumiría el relevo”, como parte de lo cual “Habría de adoptar como divisa de su pensamiento filosófico y literario, como síntesis de su propaganda y de su fe: «Por la unidad intelectual y moral de Hispano-América»³⁵⁷. Mella entonces,

³⁵⁷ Paul Estrade. José Martí. Los fundamentos de la democracia en Latinoamérica. Tercera Parte. Centro de Estudios Martianos. La Habana. 2016., p. 296.

al situar en su contexto la idea de Rodó en relación al rol de la juventud en América Latina, se enmarca en la sintonía con Martí mediado por la idea de Rodó en cuanto al sentido continental, diverso, múltiple y complejo de la unidad latinoamericana. En tal sentido Mella además hace compatible entre ellos y Marx lo que a su modo de ver fuese compatible, así como la mediación de Lenin del propio pensamiento de Marx y la incorporación de categorías de factura leninista claves para configurar su propia propuesta. El rumbo epistémico referencial de Mella está condicionado por su sentido revolucionario humanista donde la matriz crítica de Marx resulta compatible y articulable con la dimensión más radical y revolucionaria del humanismo latinoamericano previo concomitante hasta su tiempo. Y en el caso de Mariátegui la inclusión es remarcablemente ecléctica, haciendo compatible, por ejemplo, la noción de mito en Sorel con la idea de la consciencia de clase esbozada desde Marx, mediada entre otros, por ejemplo, por Labriola. También para Mariátegui resultará significativo el pensamiento indigenista latinoamericano de inicios de siglo XX que adquiere con su análisis una nueva dimensión al incluir el factor de clase y el componte económico como transversalidad histórica.

Llamamos la atención sobre la conjugación de fuentes diversas y de tradiciones distintas tanto en Ponce como en Mella y Mariátegui porque los tres pensadores asumieron la problemática emancipatoria en América Latina como necesidad y compromiso, para lo cual les fue preciso integrar electivamente y desmarcarse de los esencialismos, tanto los decimonónicos latinoamericanos como de los marxistas iniciales, incluso de los esencialismo que podrían haber sido atribuidos a Marx, también a Engels, pero aquí nos hemos centrado en la obra de Marx. Ponce desde la inclusión más flexible de otros componentes socioclasistas hacia el final de sus días, Mella al desmarcarse tanto de la directivas de la *Internacional Comunista* como del esencialismo arielista de inicios de siglo, y Mariátegui en hacer compatible a Nietzsche con Marx y Sorel, desmarcándose del esencialismo indianista andino de los años que le precedieron que advertía y procuraba la emancipación exclusivamente para el indio, en tanto Mariátegui incorpora al indio como elemento referencial pero como parte de la complejidad socio-clasista y económica de la histórica peruana.

En cuanto a Marx en concreto como fuente referencial para Ponce, Mella y Mariátegui, como para el resto de marxistas o lectores latinoamericanos de finales del siglo XIX e inicios del XX, tal y como referimos en detalle en su momento, las referencias que se

reciben de Marx son parciales o fraccionadas, y muchas veces parcializadas y/o mediadas por las interpretaciones de terceros, como así lo evidencian algunas de las citas que hemos referido a través de cada uno de ellos cuando ha sido oportuno hacerlo. La mediación de la interpretación de la perspectiva de Marx resulta en unos casos más evidente que en otros; pero es de señalar de manera significativa, por ejemplo, la incidencia del Lenin y del realismo socialista en Ponce, la incidencia también de Lenin en Mella, así como, entre otros, la lectura de Labriola por parte de Mariátegui. No es un curso estrictamente referencial directo, aun cuando efectivamente sean constatables algunas referencias directas a ciertas obras o trabajos puntuales de Marx.

El Marx que les llega, tal y como documentamos en cuanto al “desembarco teleológico” de Marx en América Latina, es entonces un Marx parcial y parcializado, de pocas y fragmentadas obras, algunas con traducciones imprecisas y omisiones importantes, lo cual incide y deja sus trazas en la versión de Marx que cada uno de ellos aplica en su respectiva reformulación de la perspectiva emancipatoria de Marx. Lo relevante es que sobre esa base reconstituyen un proceder de análisis y demarcan líneas o senderos inéditos hasta entonces en esa conjugación compleja que cada uno por su cuenta realiza del materialismo dialéctico, fundamentalmente en su denuncia socio-política y en la crítica del factor económico en América Latina en sus respectivos contextos, así como en pensar desde una perspectiva pretendidamente latinoamericanista la problemática emancipatoria en sus diversas aristas o dimensiones implicadas. Y ya hemos fundamentado también que tal proceder no respondería a una cuestión meramente filosófica o abstracta sino a imponderables fundamentalmente prácticos.

Volviendo a Marx, hemos de remarcar que Marx no incluye en sus referencias aquellas fuentes contemporáneas o anteriores a él que desde América pensasen la emancipación política americana en términos americanistas o mucho menos latinoamericanistas, sino que sustentó su perspectiva en cuanto a América en base a lo que referencialmente halló en testimonios europeos presenciales a partir de la experiencia en América. Las figuras y líderes de los procesos de emancipatorios latinoamericanos entendidos como procesos de emancipación política a la vez que económica, en América no hallaron nunca para Marx el reconocimiento que Marx dio a sus equivalentes en otros contextos no americanos, algo que demostramos cuando pusimos varios contextos en contraste en cuanto a Bolívar desde el texto de Marx. Así como también advertimos la diferenciación y el matiz adoptado por Marx en cuanto al componente europeo independentista visto a

partir de sus afirmaciones en cuanto a la *British legion* y su rol según Marx en la contienda independentista latinoamericana. Nuestro análisis evidenció que Marx aplicó raseros distintos en relación a si se refería a figuras y actores de las independencias latinoamericanas o si lo hacía para figuras y actores de otros procesos históricos. Es una constatación. Así como lo dudoso que resulta que Marx habría cambiado de posición en cuanto a los procesos de emancipación política o independencias en América Latina de haber vuelto a escribir sobre ello. Nos ajustamos a lo que en efecto escribió.

Los marxistas latinoamericanos que hemos analizado, leen todos a Marx y le citan, aunque probablemente fue Ponce el que en su etapa marxista procuró ser “fiel” a la letra de Marx en cuanto a América Latina se refiere. No solo por el hecho de ser quien da a conocer en su revista *Dialéctica* la primera traducción del texto de Marx sobre Bolívar sino que en tal sentido en ciertos puntos Ponce asume de modo acrítico y presupuso como fidedigna la versión de Marx para fundamentar el análisis sobre Bolívar y sobre los procesos emancipatorios latinoamericanos, lo que denota, probablemente o bien cierta importante laguna referencial o bien una actitud de lealtad para con Marx. Además de que evidencia la complejidad referencial no excenta de remarcables contradicciones en cuanto a la insidencia de Marx para el desarrollo del marxismo en claves latinoamericanistas en América Latina. El hecho de que Ponce publicase el texto de Marx sobre Bolívar en *Dialéctica* y que además comentase sobre ello del modo en que lo hizo en 1936, confirma cuánto podía marcar o incidir sensiblemente el criterio de Marx, al menos en Ponce, en cuanto a las cuestiones latinoamericanas en relación a la problemática emancipatoria, incluyendo muchos de los elementos que nos encargamos de pormenorizar a lo largo del capítulo que dedicamos a la perspectiva de Marx sobre la emancipación en América. También confirma la complejidad del tratamiento de la problemática emancipatoria en el marxismo latinoamericano e incluso lo contradictorio que pudieron resultar en ocasiones las perspectivas de unos y otros. Mella explícitamente reivindica el latinoamericanismo de Bolívar, Ponce no solo lo cuestiona ni le reconoce ningún valor positivo sino que lo denigra en línea con Marx.

Consideramos que la propia obra de Bolívar y lo polémico o cuestionable de su perspectiva integracionista en su tiempo, podría haber filtrado la conflictividad que Bolívar como referencia latinoamericanista podría haber tenido en los marxistas aquí analizados. De hecho, no es una evolución lineal ni una idea excenta de conflictividad entre latinoamericanistas mismos. Retomando a Paul Estrade, se advierte de las

diferencias en cuanto al sentido de la idea de unidad de América en Martí con relación a Bolívar y los próceres de la independencia latinoamericana.

“Bolívar y sus continuadores probablemente habían cometido el error de no haberla concebido en función de los datos del presente en términos de política interna, haciendo primar, en la reflexión y en la práctica, su finalidad exterior y su aspecto formal. En suma, no habían tomado suficientemente en consideración la democracia, el pueblo, la nación, ni tampoco las necesidades propias de esas realidades.”³⁵⁸

Pensar la problemática emancipatoria en clave latinoamericanista sobre la base del materialismo dialéctico a partir de tales necesidades propias de esas realidades latinoamericanas, implicaría necesariamente, de manera explícita o no, el conflicto referencial en cuanto a la idea de un federalismo continental integracionista en Bolívar. Ponce por lo que ya hemos dicho de su laltad a Marx, Mella y Mariátegui por la explícita y clara inclusión de lo autóctono como necesidad emancipatoria continental.

La modulación del tratamiento de la problemática emancipatoria por parte de Ponce, Mella y Mariátegui, aunque no es entendible sin el fundamento crítico del método de Marx, no se restringe a ello, ni tampoco sería entendible sin la inclusión referencial que hemos pormenorizado en cada caso, unido a la apuesta personal o propia que cada uno de ellos aporta y como parte de la cual vendrían a convertirse en nuevos referentes para el tratamiento de tal problemática en América Latina. Lo notorio en cuanto a la propuesta de cada uno de ellos con relación a Marx, es que la problemática de la emancipación humana en Ponce, Mella y Mariátegui, aún cuando tiene por fundamento el método crítico de Marx, el componente referencial con el que opera Marx resultará estrictamente insuficiente y, en algunos puntos en concreto cursan por senderos profundamente discordantes.

10.5.2. El rol de EE.UU., en América

Muy brevemente consideramos necesario remarcar la constatable diferencia existente entre la perspectiva desarrollada por Marx en cuanto al rol de EE.UU., como parte *de* y referente *para* la emancipación en América. Argumentamos en detalle que la perspectiva de Marx en cuanto a ello se inscribe y forma parte de su concepción general de la historia, en especial teniendo en cuenta el lugar que el desarrollo de las fuerzas productivas tendría según Marx para el desarrollo civilizatorio humano, entendible además en la base a su idea de la modernidad capitalista como necesidad que, a fin de cuentas habría de ser subsumida como parte de la emancipación futura, o de la sociedad

³⁵⁸ *Ibidem.*, p. 295.

comunista resultante del desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de producción abocadas a la contradicción dialéctica, el conflicto de clase, la revolución, el cambio, la transición que subsume lo anterior y configura un nuevo orden, etc.

La perspectiva defendida por Marx sobre el oro californiano, incluida sus sintonías con el *mainstream* de la prensa londinense de entonces, responde al menos en aquel momento de su vida de finales de la década de 1840 y buena parte de la década de 1850, a una visión hegemónica occidental desarrollista sobre el lugar de América en el desarrollo de la modernidad capitalista. Ciertamente que las matizaciones de Marx hacia el final de su vida en cuanto a las experiencias periféricas implican un universo de posibilidades críticas, pero en cualquier caso con toda seguridad tales matizaciones o reajustes, epistémicos o no, posibles en Marx, no llegaron a incidir en la recepción de algunos de los trabajos de Marx por parte de los primeros marxistas que se documentaron de su obra y apostaron por una reconfiguración contextualizada del materialismo dialéctico en claves latinoamericanistas.

La perspectiva de Marx con relación a EE.UU., y su rol en América, y su no percatarse del sentido de la doctrina Monroe, por ejemplo, es diametralmente contrapuesta al antiimperialismo de Mella y Mariátegui, incluso al recelo de Ponce al no ser explícito en cuanto a ello en el caso de Sarmiento con relación a EE.UU. A pesar de esta desavenencia entre Marx y los marxistas latinoamericanos que hemos analizado, el soporte crítico de Marx en cuanto a la dimensión económica de análisis, contiene elementos concretos a partir de los cuales resulta no solo necesario sino viable derivar una crítica al imperialismo. Cuando Marx escribe y analiza el funcionamiento y las leyes del capital, si bien EE.UU., se perfilaba ya como la delantera económica de la modernidad, aún no se había producido una deriva imperialista de su política exterior, para cuyo análisis por ejemplo Lenin resultará uno de los autores claves, y que de hecho será uno de los autores referenciales que media o incide en parte la recepción de Marx en los autores que hemos analizado.

En la modulación del sentido antimperialista de estos años de primeras décadas del siglo XX, será determinante además el rescate que hace Mella del sentido antimperialista de la obra de José Martí. Así como, en el caso de Mella y Mariátegui, por ejemplo, el sentido de unidad latinoamericana que tiene sus fundamentos en parte y más en Mella que en Mariátegui, en el ideario integracionista de Bolívar, a quien como argumentamos en detalle, Marx se encarga de desacreditar en todos los aspectos de su vida política,

militar, moral y personal. Marx no reconoce ningún valor en Bolívar, en tanto Bolívar es rescatado para el marxismo en buena medida por Mella que hereda a su vez la idea del partido como vanguardia de la revolución en su sentido martiano conjugable además con su sentido de centralidad leninista. Y en cuanto a Bolívar en concreto resulta determinante la idea de que la unidad de América forme parte de una estrategia política que coadyuva la causa del proletariado en América, algo impensable para Marx en su momento. Es cierto que Marx pensó en otras realidades hacia el final de su vida, ya lo hemos dicho, pero reafirmamos que nada explícito por Marx en lo que escribió en esos últimos años permite comprobar que en efecto habría cambiado su posición ni en cuanto a Bolívar ni en cuanto a los procesos independentistas latinoamericanos. De manera que la formulación de Mella implica una reformulación radical del sentido de lo americano y en concreto de la relevancia del lugar de Bolívar para con la idea de unidad americana para el marxismo a contrapelo de lo dicho por Marx.

En este punto ya comentamos que Ponce asumió acriticamente la idea de Marx en cuanto a Bolívar³⁵⁹, y que probablemente, parafraseando a Zea, aquí ocurre uno de esos casos en los que se pone en tensión por un lado la lealtad a Bolívar como latinoamericano y la lealtad a Marx como marxista. No obstante ello, en Ponce también se produce una reconfiguración del sentido de Marx en cuanto al rol en América de EE.UU. Cuando Ponce escribió “Las masas de América contra la guerra en el mundo”, cuestiona directamente que tal rol sea configurable desde EE.UU., pues la expresión que Ponce emplea para decantar su análisis es «América, la América nuestra», cuyo sentido es estrictamente martiano, o sea que es la noción que articula Martí como contraposición al sentido de lo americano como distinción para con EE.UU. Ponce no llega a sistematizar su perspectiva en cuanto a ello, pero puede considerarse que también demarca una diferenciación para con el sentido de América en Marx.

En el caso de Mariátegui, el sentido de lo americano como diferenciación para con EE.UU., es todavía más claro, sobre todo en cuanto al sentido de EE.UU., como pujante entrada en las economías latinoamericanas, también en el Perú, con una incidencia directa en las formas tradicionales de relación con la tierra. Mariátegui asume también la idea de *nuestra América* como un sujeto múltiple y complejo, no homogéneo, en tanto la impronta capitalista es homogeneizadora y subvierte sobre la base postcolonial

³⁵⁹ Véase por ejemplo el texto de Ponce, “Bolívar Marx”, aparecido en *Dialéctica* en marzo y junio de 1936. En Oscar Terán. *Op. Cit.*, p. 224-227.

peruana, el sentido del *Ayllu* ancestral que Mariátegui apuesta por rescatar. El problema de la tierra para Mariátegui es en esencia el problema del indio, o sea el problema nacional. De manera que tal problema resultaría para Mariátegui irresoluble para el indígena sin otra lógica que no fuese de la del socialismo indoamericano, el cual tal y como esbozamos en su momento, aunque irremediamente habría de subsumir los adelantos de las máquinas impulsado por la modernidad capitalista, el *Ayllu* mismo sería antitético con la lógica moderna de la penetración capitalista en América.

La relevancia de la referida desavenencia entre Marx y la perspectiva emancipatoria de Mella, Ponce y Mariátegui en relación al rol de EE.UU., es que la perspectiva de estos último en tal sentido se ha de entender necesariamente como apuesta antiimperialista que demarca un necesario límite para con la hegemonía de EE.UU., en América.

10.5.3. De lo autóctono como inclusión

El otro elemento significativo que referiremos para remarcar la condición de antípoda que en algunos puntos se constata en el contraste entre la perspectiva de Marx y las perspectivas de Ponce, Mella y Mariátegui, es el lugar de lo indígena en la obra de cada uno de ellos. En nuestro análisis de la condición indígena en Marx, consideramos tres modos en los aparece la condición indígena a lo largo de su obra, ya sea en referencias directas, ejemplificaciones o menciones de pueblos, comunidades o culturas indígenas; ya sea en la polaridad nominación excluyente – omisión nominativa, cuya resultante resulta equivalente como valoración negativa de la condición indígena; o ya sea la progresiva nominación incluyente de las experiencias ancestrales. En relación a ello comprobamos y argumentamos que aún cuando la perspectiva de Marx evoluciona, de modo general el indígena a lo largo de toda la obra de Marx, aún cuando aparece nominado enmarcado en tales formas diversas, es siempre asumido y pensado por Marx como un no lugar anti-teleológico. Lo cual significa que Marx no llegó en ningún momento a reconocer ni advertir el potencial emancipatorio del indígena como sujeto histórico indígena para realizar su propia emancipación. Argumentamos que en Marx existe una anti-teleología, y que precisamente tal condición anti-teleológica de su perspectiva emancipatoria, excluye ontológicamente al indígena.

Tal cuestión resulta raigal para el desarrollo del marxismo latinoamericano en clave latinoamericanista. En lo fundamental porque la composición socioclasista en América Latina es múltiple y diversa, pero sobre todo porque en regiones como México o los

territorios andinos, el componente indígena es no solo significativo sino que llegó a ser mayoritario en tiempos no solo de Ponce, Mella y Mariátegui, todavía más en tiempos de Marx. De manera que sobre todo en tales casos y en tales tiempos, coincidimos con la idea que señala Yamandú Acosta en cuanto a que “(…«el proletariado» en cierta lectura de Marx) puede implicar separación, invisibilización y eventualmente sumisión de las configuraciones del *en sí* históricamente existentes en América Latina.”³⁶⁰

En el caso de los pensadores marxistas latinoamericanos se produce una reconfiguración drástica de la idea de Marx en cuanto a lo indígena. Tal reconfiguración varía sensiblemente entre un autor y otro, desde una perspectiva más exclusivista centrada en la figura del criollo y no incluyente de lo indígena inicialmente en Ponce, transitando Ponce mismo hacia su inclusión al final de sus días en México; pasando por Mella que explícitamente incluye los componentes indígena, negro y mestizo como parte de su análisis y de su propuesta práctica para la emancipación posible, lo cual le permite pensar la emancipación desde la complejidad y heterogeneidad socio-clasista en contextos como México por ejemplo; hasta Mariátegui, para quien el componente indígena resulta no solo relevante sino determinante para la reconfiguración de la perspectiva emancipatoria del marxismo en el contexto andino.

Ya hemos tratado con amplitud el cómo aparece, cómo es tratada y cómo se sistematiza la cuestión indígena en los correspondientes textos de Ponce, Mella y Mariátegui. Solo queda por remarcar que a diferencia de Marx, lo indígena es sustantivamente incluido tanto en la reflexión teórica como también llega a formar parte explícita de la propuesta práctica y de la estrategia programática para la emancipación posible en América Latina por parte, sobre todo, de Mella y en especial de Mariátegui. Lo relevante de esta diferenciación para con Marx es el reconociendo del indígena como componente activo de su propia emancipación, como un actor que viabiliza la gestión no solo de su propia emancipación como cultura sometida al colonialismo y su transfiguración en los mecanismos penetrantes de dominación capitalista, sino en sintonía con la necesidad de la emancipación social en sentido general. En el caso de Ponce llegando a superar su etnocentrismo inicial y advirtiendo su relevancia después, en el caso de Mella incorporándolo en su estrategia revolucionaria desde México, y en el caso de Mariátegui directamente pensando la emancipación desde un valor ancestral de lo

³⁶⁰ Yamandú Acosta. *Filosofía latinoamericana y democracia en clave de derechos humanos*. Editorial Nordan-Comunidad. Montevideo. 2008., p. 26.

indígena. El indígena se hace visible ontológicamente con ello a la perspectiva emancipatoria del marxismo, compatibilizando las necesidades emancipatorias de los pueblos autóctonos, con las posibilidades emancipatorias derivadas de la crítica de Marx y su integración electiva y críticamente contextualizada en América Latina.

Ya hemos comentado también en detalle que Marx hacia sus últimos textos incluye de una manera muy significativa el estudio de realidades periféricas o experiencias fuera de la centralidad europea. Ahora bien, los cuadernos de apuntes etnológicos de Marx a los que nos hemos referido, toman nota de culturas americanas como ejemplos de experiencias en el uso de la tierra o de distribución y gestión de los recursos en una época anterior al contacto europeo. Sin embargo en ningún momento parece ser que Marx asumió aquellas culturas en conexión con las realidades contemporáneas a las cuales tributaban desde la ancestralidad. Son casos históricos de estudio, referentes para el análisis, en algunos de los cuales Marx advierte su relevancia en la experiencia contemporánea de su tiempo, por ejemplo en el caso de la comuna rusa, o en el sistema de castas de la India y su impacto en la distribución y uso de la tierra; pero en el caso de América en concreto, la perspectiva de Marx no deja de estar muy marcada por la etnología de su tiempo más que por el reconocimiento de una necesidad emancipatoria o de reivindicación del valor de lo indígena en América. Mariátegui sin embargo, y muy por el contrario a Marx, esboza su idea de la emancipación social en base a la incorporación del sentido de tal ancestralidad incaica en el Perú. El *Ayllu* no es solo un modo de gestión o apropiación de la tierra como caso de estudio histórico en contraste con la contemporaneidad capitalista o con otras formas de relación con la tierra, sino que para Mariátegui es una matriz que incumbe la contemporaneidad misma y desde ella podría reestructurar y reconfigurar el orden de relaciones de explotación y desigualdad impuesto por las sucesivas formas de explotación que pesan sobre el indio, los campesinos y las clases trabajadoras en general en el Perú.

En Marx la idea de la sociedad humanamente emancipada en cuanto a lo indígena se refiere, al menos conceptualmente, habría de implicar la reestructuración radical del orden de cosas anterior. A lo largo de buena parte de la obra de Marx lo indígena quedaría indisolublemente identificado con el espíritu de la barbarie a superar, en diversos textos hacia el final de su vida sin embargo, tal y como comentamos en detalle, parece ser que tal superación necesariamente habría de implicar las sinergias y/o subsunciones de lo ancestral con lo moderno. Ahora bien, desde la perspectiva de Marx

o a juzgar por el conjunto de los textos de Marx, en última instancia la posibilidad para el desarrollo de las fuerzas productivas y por ende de la contradicción dialéctica que permitiría el cambio revolucionario estaría dada muy en relación al desarrollo productivo de la civilización occidental moderna. Incluso allí en aquellas sociedades periféricas como la India o Rusia, tal y como en su momento también especificamos y referenciamos, Marx considera que la posibilidad revolucionaria de un nuevo orden de cosas hacia la sociedad comunista habría de ser pensada y, probablemente también configurada, en relación al impacto de la modernidad capitalista en aquellos territorios.

Mariátegui por su parte, parece incorporar de una manera más dialógica la idea de lo ancestral con la idea de la revolución en términos proletarios, donde una no se superpone sobre la otra. Entender la emancipación indígena en el Perú para Mariátegui es entender, y sobre todo, resolver, el problema de la tierra que es el problema nacional en el Perú. Aquí hay una importante sintonía, probablemente en paralelo, entre Mariátegui y el Marx de los últimos escritos o escritos tardíos. El sujeto revolucionario en Mariátegui aquí, aunque reconocible en el ideal revolucionario del proletariado, es un sujeto múltiple y socioclasistamente complejo. En Mella también se advierte cuando incorpora en su análisis el componente indígena en México. Incluso Ponce también advertiría la relevancia de tal componente. De manera que advertimos que en los tres autores marxistas latinoamericanos que hemos tratado, se produce una reconfiguración ontológica significativa del indígena en su condición de sujeto histórico revolucionario que se desmarca del no-lugar anti-teleológico del indígena en Marx.

10.6. Sustantividad y condición de posibilidad emancipatoria

Hemos asumido como sustantividad en cuanto a la problemática de la emancipación humana aquello que efectivamente se dijo o se formuló sustantivamente en relación a qué entender por emancipación humana, y en específico a qué entender y cómo definir en qué consistiría una sociedad humanamente emancipada. Llegamos a considerar que Marx no llegó a sistematizar nada que pueda ser entendido como una perspectiva sustantiva en cuanto a la emancipación humana; o sea, no define con claridad, ni parece haber estado dentro de sus prioridades, definir concretamente qué sería ese orden emancipado futuro posible. Consideramos que si bien a lo largo de su obra la problemática es tratada primero de manera más específica y luego como parte implícita de su crítica, por regla general Marx está más próximo de una definición en negativo en cuanto a esbozar lo que la emancipación humana efectivamente no es. El problema, aún cuando Marx no llegó a sistematizar una perspectiva sustantiva sobre la emancipación

humana en sentido abstracto ni sobre la sociedad humanamente emancipada en sentido concreto, está en determinar qué elementos efectivamente Marx llegó a plantear de lo que la emancipación humana efectivamente sería o podría ser.

Si bien la crítica económica de Marx puede ser asumida como la crítica de los imponderables emancipatorios, o sea aquello o aquel orden de cosas en el marco del cual la emancipación es inviable, tal marco es para Marx la confirmación de la condición de la posibilidad de la emancipación social. Empleamos aquí la expresión emancipación social porque como ya argumentamos en su momento, Marx transita hacia una perspectiva más concreta en cuanto a la emancipación humana se refiere. Tal orden económico que Marx critica en detalle puede ser entendido como lo que la emancipación humana no es ni puede ser. Ahora bien, el punto está en que tales imponderables demarcan también, y como negación dialéctica implican, la condición de posibilidad de la emancipación humana.

Ya vimos que la idea del comunismo en Marx, que no la teoría de una sociedad que no existe para Marx ni de la que definió leyes ni mecanismos de funcionamiento, básicamente porque no parece que Marx haya pretendido teorizar sobre una sociedad o un orden de cosas no existente, sino que toda su crítica se basa sobre la experiencia concreta históricamente constatable hasta su tiempo. Marx demuestra que la explotación en el capitalismo funciona como una ley matemática, y se encarga demostrar su argumento. Nosotros nos centramos en cuanto a ello en pormenorizar y demostrar el porqué para Marx los principios y leyes de funcionamiento del capitalismo hacen objetivamente inviable la emancipación en el marco de tales leyes.

Hicimos un recorrido por toda la obra de Marx y hallamos escasas y contadas ocasiones en las que Marx nomina de manera sustantiva lo que tal orden emancipado posible presumiblemente podría ser. Localizamos a lo largo de toda su obra algunos pocos textos en los cuales Marx se refiere o podría estarse refiriendo de manera sustantiva a qué entender por ello. Nos queda claro que Marx es cuidadoso o procura no aventurarse a dar definiciones sustantivas de lo que el comunismo sería o habría de ser. Dentro de los autores que directamente se refieren en detalle a este punto en Marx, referimos entre otros, a los criterios de Al.Cambell, Robert Ware y Vargas Lozano, y advertimos como sintonía entre todos que efectivamente hay pocos textos o pocas menciones a partir de las cuales sustantivamente pueda definirse con cierta precisión lo que Marx llegó a entender por sociedad comunista. Es cierto que a partir de lo afirmado por Marx se deriva o puede esbozarse con cierta claridad que la sociedad comunista para Marx tendría como características propias la distribución común de la riqueza, el desarrollo de las fuerzas productivas que procura probablemente inclinar la balanza entre necesidad y libertad hacia la

segunda de estas, la administración pública de la educación, etc., pero más allá de ello y algunos otros puntos, no hay en Marx un intento de pormenorizar o sistematizar su idea de la sociedad comunista. No está en el marco de sus prioridades teóricas ni críticas de la realidad posible sino que Marx se centra en la crítica de la realidad concretamente existente. Con lo cual se refuerza la idea de que no existe una teoría del comunismo en Marx.

Todo ello sin embargo, contrasta con la perspectiva que sobre la sociedad emancipada futura posible llegaron a esbozar o a procurar precisar Ponce, Mella y Mariátegui. Si bien en todos ellos se parte también y se fundamenta el análisis sobre la base de la crítica a lo realmente existente, parece haber una necesidad de particularizar aquel orden de cosas al que como posibilidad emancipatoria se podría llegar a configurar en los contextos latinoamericanos. En todos ellos se integra la problemática emancipatoria como parte del complejo desarrollo de las sociedades latinoamericanas transversalmente determinadas por la interacción de sistemas híbridos marcados por la conjunción del colonialismo, con formas eclécticas de dominación, con formas ancestrales remanentes, y con nuevas formas de dominio marcadas por la penetración capitalista.

En el caso de Ponce, Mella y Mariátegui, podemos afirmar que en relación a Marx parece haber una intención expresa de aportar mayor claridad sustantiva en cuanto a lo que la sociedad emancipada habría de ser, probablemente porque desde el punto de vista programático de la lucha política para entonces en los contextos latinoamericanos se habría advertido por parte de estos pensadores la necesidad de delinear de una manera más concreta el *hacia donde* se estaría encausando la lucha que, en este caso se perfila con un fin inmediato, concreto geohistóricamente muy bien definido y localizado. No obstante, tampoco en Ponce, Mella o Mariátegui se particulariza las características de lo que la sociedad emancipada futura en América Latina podría de ser. Si bien a diferencia de Marx procuran clarificar algunos elementos concretos, tal particularización no pasa de ser un esbozo derivado de los imponderables concretos del orden de cosas realmente existente.

Incluso en Ponce, su visualización es a partir de una experiencia revolucionaria histórica concreta. Para Ponce el realismo socialista implica trascender el plano de la crítica artística y de la estética como mera denuncia, para procurar una propuesta de reformulación de lo concreto realmente existente, Ponce lo define a partir de su idea de un nuevo tipo moral como parte de su ontología emancipatoria. El «hombre nuevo» del humanismo pleno habría de ser un individuo concreto. No obstante ello, Ponce es explícitamente claro en cuanto a la inviabilidad y poca probabilidad de que los procedimientos aplicados en otros contextos como el soviético

podieran funcionar en América Latina en su tiempo. En un sentido similar Mella es explícito en cuanto a no reproducir modelos foráneos, sino que especifica la necesidad de ajustar tales experiencias a los contextos específicos de América. Y Mariátegui en igual sentido postula un socialismo sin calco ni copia, cuya configuración práctica habría de sustentarse sobre la base de lo histórica y concretamente existente, incluyendo como parte de ello la modulación en tiempo presente del sentido comunitario ancestral.

La condición de posibilidad del socialismo en América Latina implica para todos ellos hacer a un lado la idealización del *deber ser* emancipatorio universalizable atribuible a una clase en exclusiva y considerar necesariamente la complejidad socioclasista de las sociedades latinoamericanas en las que el proletariado como clase social por regla general no era socio-demográficamente relevante ni estaba lo suficientemente desarrollado. En el caso de Ponce hay una progresiva evolución inclusiva que en sus inicios marxistas parte de una visión restrictiva de la condición de clase, y gana en complejidad a partir de la inclusión de diversos componentes autóctonos como el negro el mestizo o el propio componente indígena. En el caso de Mella el componente urbano se conjuga con el reconocimiento de la población campesina e indígena, así como la clase media o el propio proletariado, conformando un entramado socioclasista heterogéneo y/o híbrido. Solo desde la tesitura de la unión de todos estos componentes socioclasistas afectados por la herencia colonialista y por la penetración capitalista en tiempo presente sería para Mella posible la revolución en términos concretos en América Latina. En el caso de Mariátegui el análisis se perfila en la complejidad socioclasista peruana como parte de la cual rescata y hace visible al materialismo dialéctico al sujeto andino como sujeto histórico revolucionario.

La problemática de la emancipación humana más que una cuestión teórica supone en lo fundamental un problema a resolver contingentemente y de manera inmediata en la práctica presente. Para ninguno de ellos el comunismo representa una entelequia o una abstracción sino que la idea del comunismo está mediada por la idea del socialismo posible, por la emancipación política necesaria, que si bien no deja de ser una forma parcial e insuficiente de emancipación, en ella radica parte de la condicionalidad para una transformación de lo concretamente existente desde lo concreto mismo. De manera que más allá de la necesaria programática asumida como parte de la lucha política revolucionaria en tiempo real y por la toma del poder político, en ninguno de ellos se presenta un prontuario ni se constata la intención de definir cómo habría de estructurarse tal sociedad emancipada futura. Lo cual confirma la dimensión práctica del humanismo que desarrolla cada uno de ellos.

10.7. Humanismo crítico dialéctico-materialista y concepción de la historia

Tanto el análisis individual como el contraste de las obras de Marx, Ponce, Mella y Mariátegui, evidencia que en cada uno de ellos el humanismo es configurado con un sentido que procura desmarcarse de la idealización abstracta y sustentarse sobre la base de lo concreto realmente existente. En cada una de las dos partes de nuestra tesis rotulamos a modo de subtítulos generales lo que consideramos queda puesto de manifiesto a lo largo de nuestro estudio en cuanto a la problemática emancipatoria desde lo micro a lo macro en cada caso. El tratamiento de la problemática de la emancipación humana en Marx vimos que puede ser perfilado como evolución *De lo universal abstracto a lo particular concreto*, en tanto en el marxismo fundacional latinoamericano el ajuste puede perfilarse como anteposición *De lo particular concreto ante lo universal abstracto*, en el marco de lo cual emerge *lo propio como realización*.

En el caso de Marx, ya hemos dicho que, la evolución se produce desde un sentido universalista y más genérico o abstracto en sus textos iniciales hasta un sentido más concreto en el que gana espacio lo periférico concretamente situado. A lo largo de toda esa evolución, sin que deje de estar presente del todo y durante la mayor parte de la obra de Marx, el centro referencial de la perspectiva de Marx nunca dejó de ser su propia modernidad, en el marco de la cual como también ya hemos dicho, se incluirían progresivamente, y sobre todo hacia el final de sus trabajos, otros contextos de contraste y consideración para el estudio, pero no por ello llegan a reemplazar ni a reestructurar su perspectiva emancipatoria ni se produce una clara renuncia o abandono de su episteme previa. Marx, no obstante, se sitúa siempre en lo concreto y desde lo concreto que es para sí el contexto de la modernidad europea. Solo que en relación a otros contextos distantes, diversos y muy distintos al contexto referencial de Marx, esa concreción particular en la que Marx se sitúa corre el riesgo de codificar como universal abstracto si no se advierte desde su diferenciación.

En el caso de Ponce, Mella y Mariátegui, hemos considerado que ante ese particular concreto desde el que parte Marx para su análisis y que para con América Latina habría funcionado como universal abstracto, emerge lo particular concreto de sus respectivos contextos. Con lo cual se produce un necesario reajuste contextual del punto de referencia desde el cual se realiza la crítica como dialéctica de lo concreto. No se produce una confrontación epistémica o contextual, sino que en cada uno de ellos sus respectivos contextos funcionan como particulares concretos que se sitúan como

prioridad contextual ante los universales abstractos atribuidos a Marx o derivados de interpretaciones arquetípicas sobre la obra de Marx que de manera muy fragmentaria e incompleta llegó a América Latina en sus inicios. Ante el universal abstracto, tanto Ponce, como Mella, como Mariátegui, anteponen lo propio como realización necesaria y posible de la emancipación. Lo propio aquí lo entendemos como “aquello que es relativo, correspondiente o perteneciente al *uno mismo*, sea este individual o colectivo. Tal *uno mismo* remite necesariamente al sentido de lo particular y de lo específico del sujeto histórico *que se es* en un contexto concreto”³⁶¹. Lo propio para Marx dista de ser idéntico a lo *propio* que como tal es asumido por Ponce, Mella y Mariátegui respectivamente. Y para el caso latinoamericano en su multiplicidad y diversidad, tal concreción implica necesariamente un replanteo de las perspectivas interpretativas al uso, tanto si es la de Marx mismo, como las extrapolaciones llegadas como parte de la extensión interpretativa de las ortodoxias marxistas hegemónicas hasta entonces. No hay emancipación social posible para ninguno de ellos, Marx incluido, si eso que es lo propio de sus respectivos contextos no tiene un sentido determinante en la reconfiguración tanto de las interpretaciones posibles, como de la propuesta de cambio del orden de cosas histórico existente hasta su momento.

Dicho esto, consideramos que lo que en Marx en su momento tratamos en términos de *humanismo positivo*, que a su vez no deja de ser una apuesta por un *humanismo práctico*, en Ponce, Mella y Mariátegui, se manifiesta con especial relevancia como *humanismo crítico* desde una perspectiva latinoamericanista en tanto se articula como crítica de los humanismos abstractos. El humanismo positivo de Marx incluido, que sin ser contextualizado en lo latinoamericano en concreto, corre el riesgo de funcionar como abstracción universalista. En cada uno de ellos la idea del sujeto histórico parte y se regenera a partir de lo concreto realmente existente, con lo cual se incorporan elementos que antes en Marx no habrían tenido cabida; pero que sin la matriz crítica de Marx no habrían sido reconfigurados del modo en que Ponce, Mella y Mariátegui lo hicieron, cada uno desde sus respectivas aproximaciones.

El humanismo en la historia del pensamiento filosófico, tal y como en su panorámica sobre el tema advierte Ferrater Mora, “no es una tesis sino una perspectiva

³⁶¹ Véase nuestro trabajo Yodanis Guirola. “El valor emancipatorio de lo propio en la obra de Guadarrama”. *Cultura Latinoamericana. Revista de estudios interculturales*. Volumen 31, número 1, enero-junio 2020., p. 365. Téngase en cuenta nuestra breve acotación sobre la relación con lo auténtico, lo original, lo específico y lo universal en el pensamiento latinoamericano en *Ibidem.*, pp. 365-369.

filosófica³⁶², en la cual además se incluyen multiplicidad de aproximaciones que como cometido común procuran restaurar los valores humanos. Tal perspectiva en cuanto a América Latina en su conexión a Marx, puede ser entendida y perfilada en términos de lo que Guadarrama asume y define como parte del desarrollo del «humanismo práctico» a lo largo del desarrollo del pensamiento latinoamericano³⁶³.

“Por «humanismo práctico» –término utilizado por Marx en sus trabajos tempranos como *La sagrada familia* y los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844* así como los de *humanismo concreto*, *humanismo positivo* y *humanismo culto* que diferenciaba del *humanismo real* de Feuerbach–, puede entenderse como una postura de compromiso activo, militante y arriesgado con la defensa de la dignidad en determinados grupos humanos, que se diferencia del humanismo abstracto, el cual se limita a simples declaraciones filantrópicas, que no trascienden más allá de cierta misericordia o postura piadosa ante indígenas, esclavos, siervos, proletarios, mujeres, niños, minusválidos, etc. Un humanismo práctico debe diferenciarse del antropocentrismo que ha caracterizado generalmente a la cultura occidental y tomar en consideración la imprescindible interdependencia entre el hombre y la naturaleza.”³⁶⁴

En tal sentido la referencialidad de Marx en cuanto al desarrollo humanista del marxismo latinoamericano en las figuras de Ponce, Mella y Mariátegui, resulta particularmente significativa en contraste con las posturas miméticas, sean estas basadas o no en atribuciones interpretativas teleologizantes en base a Marx.

La noción sobre el sujeto y su lugar o no-lugar, ya sea como reconocimiento o como exclusión y/o invisibilización, resulta muy significativa para el análisis contrastado en relación al desarrollo del humanismo en el pensamiento latinoamericano. En el caso de los autores marxistas que hemos analizado se comporta como expresión crítica que, aun cuando incorpora y opera desde la integración de una matriz epistémica asociada a unos contenidos sistematizados en otros contextos, se evidencia la reconfiguración que procura desmarcarse de epistemes descontextualizadoras y hegemónicas.

En sintonía el criterio de Dante Ramaglia, resulta claro que la dimensión crítica del pensamiento latinoamericano cristalizaría como parte de la tensión que se establece entre universalismo abstracto y la necesidad de inclusión de los actores tradicionalmente centrifugados por tal universalismo:

“En este sentido, frente a la tradición humanista europeo-occidental, que ha incurrido frecuentemente en un etnocentrismo encubierto desde la postulación de una valoración del ser humano bajo un cierto modelo que implica un universalismo abstracto, el pensamiento

³⁶² Para un bosquejo de la historia del humanismo como perspectiva filosófica, véase José Ferrater Mora. *Diccionario de Filosofía*. Tomo I. Editorial Sudamericana. Buenos Aires. 1965., pp. 875-878.

³⁶³ Puntualizamos que en cuanto a la perspectiva humanista a lo largo del desarrollo del pensamiento latinoamericano Pablo Guadarrama es uno de los autores que ha sistematizado con mayor extensión tal cuestión a lo largo de múltiples trabajos, por lo que referenciamos algunos de ellos en este apartado.

³⁶⁴ Pablo Guadarrama González. “Humanismo práctico y el poder de las instituciones en la gestación del pensamiento político latinoamericano”. *Utopía y Praxis Latinoamericana. Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social*. Universidad del Zulia. Año 23, N°. 81. Abril-Junio. 2018., p. 14.

latinoamericano ha tendido mayormente a reformar esa afirmación intrínseca de lo humano desde una situación singular que procura alcanzar una auténtica universalidad, en cuanto se parte de la inclusión de quienes han sido negados o no reconocidos por esa misma valoración particular y restringida de carácter eurocéntrico. No solo se trata de la afirmación de un universal concreto, que parte del reclamo de reconocimiento de distintos grupos humanos que han sido inferiorizados y subordinados a partir del proceso de colonización hasta nuestros días, sino que la misma denuncia acerca de esa situación ha llevado a que se pueda hablar de la presencia de un *humanismo crítico* en nuestra historia intelectual.”³⁶⁵

De la significación del humanismo como parte del desarrollo reconfigurador del pensamiento latinoamericano, Ramaglia toma nota y remarca que Yamandú Acosta parafrasea el emblemático título de Sartre a partir de un texto titulado “La filosofía latinoamericana es un humanismo”³⁶⁶. En efecto, es un sugerente rótulo, y coincidimos en que efectivamente el desarrollo del pensamiento filosófico latinoamericano puede ser entendido como la progresión del pensamiento humanista tanto en sentido general como en el sentido específico regional de América Latina. Y en tal sentido en los casos de Ponce, Mella y Mariátegui, consideramos que representan, cada uno de ellos con sus particularidades, la reconfiguración del materialismo dialéctico desde una perspectiva latinoamericanista que tributan al desarrollo del humanismo crítico en América Latina.

Ahora bien, Acosta considera que:

“La identidad de *la filosofía latinoamericana como humanismo*, implica de suyo la revalorización histórica de este y por lo tanto también de aquella, desde que ese ejercicio de identidad hace parte de la constitución y afirmación de “nosotros” los latinoamericanos como comunidad histórica *para sí* —esto es, que se afirma desde sus «recomienzos» en el presente, recuperando sus «comienzos» en el pasado y proyectándose con sentido de futuro—, contribuyendo a diálogos e interlocuciones horizontales con otras comunidades históricas —*con otros y para otros*, hacia el horizonte de un *nosotros* los humanos sin exclusiones— en las construcción pues de un *humanismo*, que no sea la imposición de la humanidad de unos con la consecuente negación de la de otros, sino un *humanismo auténticamente universal* en el que la afirmación de la humanidad de todos sin exclusión, sea conforme al sentido común legitimador según el cual la afirmación de la humanidad de unos, no puede implicar la negación de la humanidad de otros.”³⁶⁷

No entraremos en la discusión sobre el tratamiento de tal referida “identidad” y del sentido del “nosotros” latinoamericano en términos filosóficos en la relación a veces ambivalente y de extendida polémica entre *universalismo* y *especificidad* de lo latinoamericano en cuanto a la historia de la filosofía se refiere, pero en relación a nuestro objeto de estudio llamaremos la atención en cuanto al sentido singular desde el cual en este caso suele tratarse tal humanismo.

³⁶⁵ Dante Ramaglia. “El humanismo crítico en la filosofía latinoamericana. Revisión histórica y conceptual desde 1960 hasta hoy”. *Islas*. N°. 196. Mayo-agosto, 2020., p. 67.

³⁶⁶ *Ibidem.*, p. 67. Y para el referido trabajo de Acosta, véase Yamandú Acosta. *Filosofía latinoamericana y democracia en clave de derechos humanos*. Editorial Nordan-Comunidad. Montevideo. 2008., pp. 27-33.

³⁶⁷³⁶⁷ *Ibidem.*, p. 26.

Y llamamos la atención sobre este punto, porque si bien Acosta hace un análisis contextualizado del desarrollo del pensamiento latinoamericano como humanismo en sí mismo, como “comunidad histórica *para sí*”, y si bien considera que “concurren a su construcción por la relación crítica con ellas, diversas expresiones del humanismo”³⁶⁸, nosotros consideramos que más que «un humanismo» en singular, más que “*La filosofía latinoamericana*” como “*un humanismo*”, se ha de hablar de la expresión múltiple y diversa de humanismos concomitantes que, en algunos casos, incluso, resultan y se expresan francamente divergentes.

Tales humanismos se manifiestan abarcando una escala que va desde la divergencia que tributa a sentidos y argumentaciones que pueden llegar a ser contrapuestas, pasando por lo equivalente y lo complementario, hasta la sintonía que tributa a líneas de pensamiento o aproximaciones epistémicas, ideológicas, etc., identificables o articulables en el marco de un enfoque compartido o común. Las divergencias constatables entre unos autores y otros a lo largo de la historia del pensamiento latinoamericano no excluye la posible sintonía en cuanto a algunas claves humanistas se refiere; como tampoco el hecho de asumir una episteme compartida implica la total coincidencia sino más bien incluso en algunos casos más allá de la sintonía epistémica, se constata la existencia de disonancias importantes. Con ello estamos diciendo que se precisa de la particularización crítica y contrastada de la obra de cada autor tal y como hemos hecho a lo largo de esta investigación.

En el caso específico que nos compete en cuanto al estudio de la problemática de la emancipación humana en el marxismo fundacional latinoamericano, consideramos que Ponce, Mella y Mariátegui, desarrollan tres aproximaciones que si bien están en sintonía epistémica en lo que al materialismo dialéctico se refiere, o sea, son marxistas, en ellos se registran particularidades que en algunos puntos llegan a ser disonantes; por ejemplo en cuanto a Marx respecta, la referencialidad o la crítica para con el latinoamericanismo de Bolívar, más regida por la lealtad a Marx en Ponce, más determinada por la impronta martiana en Mella como parte de la cual sintoniza con el sentido latinoamericanista de Bolívar, y en Mariátegui por su parte sin una referencialidad que trace una conexión directa entre Bolívar y en Martí, aunque desde un sentido más próximo a Martí que a Bolívar. De hecho el texto de Marx sobre Bolívar no fue conocido ni por Mella ni por Mariátegui, pues como ya se ha dicho, fue publicado en castellano por Ponce por vez

³⁶⁸*Ibidem.*, pp. 25-26.

primera en *Dialéctica* luego de la muerte tanto de Mella como de Mariátegui. Así mismo, el hecho de que los tres compartan la matriz crítica del materialismo dialéctico, no por ello hace que dejen de estar explícitamente en sintonía con otras perspectivas humanistas formuladas desde un sentido ideológico y desde una perspectiva emancipatoria remarcablemente distinta a la de Marx, pero que son integradas como parte de sus propias reformulaciones del humanismo latinoamericano previo. Es el caso, por solo poner un ejemplo en cada uno de ellos, de la sintonía entre Ponce y Sarmiento, es el caso de la sintonía entre Mella y Rodó, y es el caso en Mariátegui de su sintonía y/o impacto de Gonzalez Prada muy a pesar de las radicales diferencias en cuanto al desprecio de este último por el indio.

Las lecturas que sobre la historia realizan Ponce, Mella y Mariátegui están indisolublemente condicionadas por la incorporación de la dimensión económica del análisis, a lo cual nos referimos en detalle en su momento, y en cuya configuración la matriz crítica de Marx resultaría determinante. Tal lectura en cada caso tributa a una concepción que se presenta a su vez indisolublemente ligada a la reconfiguración práctica del humanismo. En el caso de Ponce, como parte de su perspectiva marxista se advierte una marcada contraposición entre los humanismos a lo largo de la historia y un nuevo humanismo por el que Ponce apuesta dada la potencialidad emancipatoria que asocia al mismo. El humanismo burgués como expresión del espíritu ilustrado es considerado por Ponce como claro fracaso, y ante ello sitúa o advierte que el camino hacia la emancipación humana habría de conducir hacia el humanismo como “realización plena”, lo cual supondría el tránsito *hacia y desde* el «humanismo proletario». Es una concepción que como hemos detallado además, no deja de estar filtrada por su idea positivista de la condición socio-genética y su incidencia en la configuración del desarrollo personológico del individuo, una condicionalidad que se integra y articula coherentemente como parte de su perspectiva dialéctico materialista.

En el caso de Mella la concepción de la historia está marcada, y deriva, por una interpretación que explícitamente Mella mismo concibe como indudablemente cierta. Su certeza radica en que el análisis del factor económico revela lo que denomina “el juego fatal de las fuerzas históricas”. Una fatalidad que a su modo de ver en América Latina habría de implicar la irremediable emancipación como posibilidad real y concreta. En función de ello Mella articula su idea y su accionar para una necesaria pragmática revolucionaria como instrumento práctico que incida en el cambio del orden de cosas

presente y posibilite la emancipación social. Y en tal sentido coincidimos en que Mella habría comprendido “desde muy temprano que el pensamiento de Martí debía ser enaltecido como digna herencia espiritual que prepara la emancipación social”³⁶⁹. Lo relevante aquí en cuanto a Marx se refiere es la integración del humanismo decimonónico cubano, con la idea crítica de Marx en cuanto a la necesidad de un humanismo positivo, que procura el rearme del ciudadano como un sujeto múltiple y complejo transversalmente determinado por la condición de clase.

El humanismo en Mariátegui se configura entre otros elementos, a partir de su idea de la ancestralidad del socialismo andino. Es un humanismo incluyente que se fundamenta sobre la base reconocimiento ontológico de la condición indígena en su potencialidad emancipatoria. He aquí un punto de clara ruptura con el no-lugar anti-teleológico del indígena en Marx. En Marx como bien documentamos, durante buena parte de su obra la condición indígena está excluida en tanto no le es reconocida potencial emancipatoria alguno a la vez que la emancipación del sujeto indígena como epítome de la barbarie pre-civilizatoria habría de asumir el credo emancipatoria del progreso moderno. Incluso en su última etapa hacia finales de la década de 1870, aunque se produce un constatable interés en Marx por el estudio de las experiencias ancestrales, los indígenas o las culturas ancestrales latinoamericanas incluidas, Marx no lo hace desde el principio de la inclusión emancipatoria del indígena como sujeto activo de su propia emancipación. En Mariátegui, sin embargo, el reconocimiento del indígena en su condición de sujeto activo de su propia emancipación resulta clave para entender su idea del socialismo indoamericano. El contraste entre civilización y barbarie en relación a Marx es reconfigurado de manera drástica aquí. En Mariátegui necesariamente se critica y reconfigura el sentido tradicional de la noción de “barbarie” tal y como podría haber asumido Marx. El bárbaro no es el indígena sino el colonizador. La historia no empieza ni se ha de incluir en ella al indígena en tanto converso al espíritu del progreso, sino que la historia es anterior a tal espíritu o al momento que tal interpretación asumiese como entrada en la historia. Dicho de otra manera más específica: la ancestralidad civilizatoria de lo indígena andino según Mariátegui contiene y aporta un componente emancipatorio tanto para el bárbaro colonizador trasmutado en el criollo de la república después, como para una sociedad emancipada futura posible y probable.

³⁶⁹ Pablo Guadarrama González. “Consideraciones metodológicas sobre la recepción de la herencia martiana”. *Cultura Latinoamericana*. Volumen 2, Número 16. Año 2012., pp. 40-41.

Ahora bien, los cuatro autores de los cuales nos hemos ocupado a lo largo de esta tesis doctoral en cuanto al tratamiento de la problemática de la emancipación humana realizan modulaciones humanistas, críticas y concretamente situadas sobre la base del materialismo dialéctico. Son modulaciones que consideramos que pueden ser esbozadas como parte eclecticismos integrativos en cuanto al humanismo se refiere. Y en cada uno de ellos tal reformulación se presenta de manera estrechamente interconectada y multicondicionada por la concepción de la historia desarrollada y/o asumida en cada caso. En el caso de Marx como parte del desarrollo fundador del materialismo dialéctico mismo, y en el caso de los pensadores latinoamericanos como parte de la asunción de la matriz crítica desarrollada por Marx incorporando de manera significativa la dimensión económica de esta sin renunciar al componente humanista implícito en la misma. Tales marxistas latinoamericanos incorporan la dimensión económica de la crítica de Marx no solo como una crítica *de* lo realmente existente en sus respectivos contextos sino a la vez como una crítica *para* un humanismo positivo posible que heterodoxamente modulan y conjugan con otros elementos referenciales desde lo latinoamericano.

La idea del comunismo en Marx, tal y como tratamos en su momento, sin llegar a constituir una teoría de la sociedad emancipada o una teoría de la sociedad comunista, puede ser considerada como una perspectiva que llega a ser la expresión de un *humanismo positivo* que opera como parte del principio de la negación de la negación. En tal marco consideramos que puede ser entendida la consustancial presencia de la enajenación; así como la aparición probable de nuevas enajenaciones en una eventual sociedad humanamente emancipada, a las que dialécticamente se habría de hacer frente; unido a la *subsunción* de elementos propios de emancipaciones imparciales e incompletas propias de cometidos emancipatorios de órdenes previos, incluidas algunas propias de la modernidad capitalista.

Hemos advertido el riesgo de unilateralidad y unilinealidad de la historia constatable en múltiples textos de Marx, sobre todo en relación a su perspectiva tanto explícita como implícita sobre América Latina apreciable en diversos y muy significativos momentos de su obra. Advertimos también que la matriz hegeliana, incluido algunos de sus matices, siguió filtrando la perspectiva de Marx en cuanto a la historia se refiere. En tal tesitura entendimos la exclusión de ciertas experiencias, la de los sujetos autóctonos de América Latina, por ejemplo. Así como también advertimos de la multilinealidad

posible de la historia que asoma en los textos escritos por Marx hacia el final de su vida, en particular en cuanto a la inclusión posible de lo periférico.

Por su parte en los autores latinoamericanos aquí tratados consideramos que son constatables en cuanto a Marx se refiere en relación a la problemática de la emancipación humana, dos tensiones epistémicas muy notables; una, entre el *telos* emancipatorio asociado a tal presumible linealidad asociada a una parte de los textos de Marx, y las particularidades históricas de lo latinoamericano en sentido general; y otra, entre la presumible multilinealidad de la historia en sentido general, y la especificidad contextual de lo latinoamericano cuya diferenciación no exime de la necesidad de integración como unidad y parte de un proyecto emancipatorio común a nivel continental.

En cuanto a lo primero, tratamos en detalle cómo tanto Ponce, Mella como Mariátegui, perfilan y sistematizan a su modo lo que consideran particularidades históricas de lo latinoamericano contextualizadas en cada caso. Perspectivas que aunque desde el materialismo dialéctico, implican la diferenciación para con Marx en cuanto al sentido de lo latinoamericano desarrollado por Marx en la mayor parte de su obra, a lo cual nos referimos en detalle en su momento.

En cuanto a lo segundo, la multilinealidad de la historia que admite cursos distintos y no necesariamente equivalentes en contextos diferentes, no exime que en contextos muy distintos de América Latina los proyectos de emancipación social específicos, por una cuestión de subsistencia y viabilidad tanto local como regional, como alternativa a la impronta del capitalismo en su égida imperialista, necesariamente hayan de implicarse como unidad y parte de un proyecto histórico común. En tal sentido, en clara diferenciación para con los credos emancipatorios de la modernidad estadounidense y/o europea, tanto Ponce, Mella como Mariátegui, comparten y esbozan cada uno a su modo la idea de la necesaria integración continental latinoamericana en el marco de la cual gana sentido la noción de América Latina como sujeto histórico colectivo. Un sujeto cuya identidad como reafirmación en términos emancipatorios necesariamente implica contraposición, resistencia y enfrentamiento directo a las incursiones “civilizatorias” de las modernidades hegemónicas de Europa y EE.UU., en América.

10.8. A modo de resumen valorativo del contraste para con Marx

Si bien la problemática de la emancipación humana en Marx aparece explícita o implícitamente tratada a lo largo de toda su obra, y si bien la recepción de los textos de Marx fue fragmentaria o muy parcial en América Latina, ello no implicó que la perspectiva emancipatoria de Marx no haya incidido de manera importante en la reconfiguración del tratamiento de tal problemática por parte de los primeros marxistas latinoamericanos que procuraron optimizar la crítica de Marx como herramienta emancipatoria. Teniendo en cuenta esto, asumimos que tal optimización implica formas de pensamiento alternativo, en el sentido manejado por Biagini y Roig, toda vez que:

“Podemos aproximarnos al pensamiento alternativo –como un vasto espectro ideológico y anímico- como cultura de la resistencia que, cuestionando básicamente el *status quo* y apuntalando la capacidad para la acción comunitaria, aspira en su máxima expresión a modificar profundamente la realidad y a guiar la conducta hacia un orden más equitativo, mientras soslaya *ex profeso* las actitudes opresoras, coloniales, tecnocráticas, etnocéntricas y solipsistas. Se trata de un pensamiento crítico-práctico, abierto y liberador...”³⁷⁰

Tanto en Ponce como en Mella y Mariátegui, se hilvana desde una perspectiva humanista crítica la problemática de la emancipación humana en sus respectivos contextos en América Latina. Lo cual implica no solo una resistencia sino una contraposición al eurocentro marxista que había asumido como *telos* y como *ethos* restrictivo ya no solo la perspectiva de Marx sino las oficialidades interpretativas que mediaron la recepción de los textos de Marx y de los marxismos en América Latina. Esto último unido a la precariedad textual inicial y como parte de la intencionalidad doctrinaria a ello aparejada por parte de las formaciones políticas militantes erigidas como voz interpretativa unitaria. Mella y Mariátegui en particular, y en muchos puntos también Ponce, configuran parte de esas perspectivas alternativas iniciales del marxismo latinoamericanista en América Latina en el siglo XX. Son alternativos no porque hayan pretendido desarrollar o presentarse como opción o variante al pensamiento de Marx o de los marxismos de entonces, sino porque el modo en que integraron el materialismo dialéctico en el marco de otros registros referenciales ya fueran humanistas, positivistas, liberales, indigenistas, etc., para pensar sus respectivos contextos, les hicieron en sí mismos alternativos a las perspectivas hasta entonces existentes y en algunos puntos dominantes como crítica de sus realidades.

En todos los autores que hemos tratado a lo largo de esta tesis se constata la voluntad de integrar electivamente desde lo que consideramos puede ser entendido como cierta

³⁷⁰ Hugo E. Biagini, Arturo A. Roig. *Diccionario de pensamiento alternativo*. Adenda. Editorial Biblos. Buenos Aires. 2015., p. 7.

holística emancipatoria. Holística en tanto confluyen múltiples elementos propios de aristas y campos distintos que, en términos emancipatorios habrían de tributar al cometido de la emancipación posible. Las propuestas críticas de cada uno de ellos, desde sus respectivos contextos geopolíticos y culturales, procuran integrar lo propio como parte de la historia humana en su conjunto, haciendo visible en tal historia las particularidades contextuales de sus propias necesidades, económicas, políticas, culturales, etc., a la vez que la emancipación posible no se restringe a lo meramente micro, a lo meramente local o a la mera crítica individual de cada uno de ellos, sino que necesariamente se inscribe como aspiración emancipatoria en términos de universalidad. Tampoco la problemática emancipatoria se reduce en ninguno de ellos a una cuestión teórico o filosófica, sino que en el despliegue de sus respectivos análisis críticos confluyen y se integran como parte de una apuesta de rigor, contenidos económicos, políticos, culturales, educativos, sociológicos, antropológicos, etnológicos, etc. En el desarrollo de sus respectivas críticas, cada uno de ellos concatena en la medida de lo posible y desde sus recursos epistémicos, cognoscitivos, etc., la especificidad de tales necesidades en tanto que particularidad de lo micro integrada en la complejidad de lo macro, y que es en sí misma ya parte de lo macro. De hecho, nuestra propia perspectiva pudiera ser entendida también como un intento de sistematizar el análisis pormenorizado de cada autor como fundamento y contraste que gana sentido de la complejidad macro³⁷¹ de la problemática emancipatoria.

La perspectiva que sobre tal problemática desarrollaron a lo largo de sus respectivas obras Aníbal Ponce, Julio Antonio Mella y José Carlos Mariátegui, aportan renovados tratamientos de la misma. En todos ellos se constata la integración electiva de la matriz crítica que llegaron a conocer de Marx, con otras fuentes referenciales que configuran propuestas inéditas hasta entonces para el contexto marxista latinoamericano. Tal asunción crítica implicó en cada caso la renovación tanto del marxismo como de los referentes intelectuales humanistas latinoamericanos previos de su tiempo. El punto clave de tal renovación de halla en la determinación de la problemática emancipatoria no como una cuestión meramente política, ética, étnica, cultural o intelectual, sino en primer lugar y sobre todo de tipo económica.

³⁷¹ En tal sentido en cuanto de la integración de lo micro y lo macro en términos filosóficos, aunque no restringido a la mera abstracción filosófica, resulta oportuno el argumento manejado por Gonçal Mayos. Véase Gonçal Mayos Solsona. *Macrofilosofía de la modernidad*. Rota dLibro. Barcelona. 2012., pp. 9-16.

Alexia Massholder retoma el criterio de Héctor P. Agosti compartido por Juan Marinello en cuanto a que: “Si José Carlos Mariátegui era «el polemista» y Julio Antonio Mella «la personificación del líder, del conductor extraordinario», el pensador argentino Aníbal Ponce podía ser definido como «el esclarecedor»³⁷², lo cual es un criterio que se reitera en múltiples de los estudios sobre estos pensadores. En tal caracterización no obstante, a partir de todo lo analizado hasta aquí, habría que puntualizar que Mella y Ponce no son menos “polemistas” que Mariátegui; que si bien Mella efectivamente es la personificación del líder revolucionario, tanto Mariátegui como Ponce son conscientes *de* y también apuestan *por* la práctica militante como parte del necesario liderazgo revolucionario para el cambio social; así como tampoco Ponce resulta más “esclarecedor” que Mella y Mariátegui o estos dos últimos tampoco resultan menos esclarecedores que Ponce. Lo más atinado consideramos que sería reconocer que más allá de las características individuales de cada pensador, en los tres, cada uno a su modo y desde sus respectivas perspectivas y posibilidades, realizan tres acercamientos o tres lecturas de la problemática emancipatoria en términos dialéctico materialistas que comportan disímiles interrogantes no del todo resueltas y no menos polémicas en cuanto a la emancipación humana se refiere. Consideramos que se han de entender como eso, como tres aproximaciones o tres perspectivas que concomitan con el método crítico de Marx, pero sin restringirse ni enmarcarse estrictamente en este. En ciertos puntos que ya hemos tratado extensamente, están en estricta sintonía con Marx, en otros resultan marcadamente diferenciados y/o incluso contrapuestos al sentido esbozado o hallado en la perspectiva emancipatoria de Marx. No es que la intensión haya sido desmarcarse de Marx, sino más bien lo contrario; pero por una parte la precariedad referencial en cuanto a Marx mismo se refiere, y por el otro la exigencia contextual, unido a la multiplicidad referencial que integran, sitúan a Marx como un elemento de peso epistémico pero hace que la perspectiva tanto de Ponce, como de Mella como de Mariátegui, impliquen precisamente una evolución teórica en cuanto a Marx se refiere en América Latina.

En Ponce se advierte una progresión que asume la matriz crítica y emancipatoria de Marx sobre la base del positivismo de factura latinoamericana de finales del siglo XIX e inicios del XX, en especial de José Ingenieros, así como del positivismo antropológico y de la psicología evolutiva de su tiempo. La conjugación y el uso que hace Ponce de este

³⁷² Véase Alexia Massholder. “Aníbal Ponce, inteligencia y humanismo entre dos mundos”. En Caridad Massón. (Editora). *Las izquierdas latinoamericanas. Multiplicidad y Experiencias en el Siglo XX*. Ariadna Ediciones. Santiago de Chile. 2017., p. 423.

referente previo es lo que permite comprender el fundamento desde el cual articuló después su proyección emancipatoria en clave marxista, conjugando sobre una base epistémica de matriz positivista sus componentes comunes con el materialismo dialéctico. En el caso de Mella es cierto que sobre la matriz crítica de Marx se conjuga el referente leninista de un modo significativo, pero unido a ello Mella hace un uso muy significativo, plausible y determinante del referente humanista decimonónico latinoamericano, especialmente de las figuras de Simón Bolívar y José Martí. De ellos rescata una serie de componentes deontológicos en cuanto al carácter humanista y necesariamente antiimperialista de la emancipación en América. En el caso de Mariátegui hay una conjugación de la matriz crítica de Marx con otros componentes del pensamiento italiano contemporáneo de su tiempo. Figuras como Sorel y Labriola por ejemplo resultan muy significativos, así como otros pensadores de avanzada de la contemporaneidad italiana que conoció Mariátegui durante su estancia en Europa son conjugadas de manera renovadora con el rescate del pensamiento originario de la región andina fundamentalmente peruana.

Para Marx la condición de posibilidad de la emancipación radica precisamente en su inviabilidad en el orden de cosas marcado por el modo de producción capitalista, y de allí que en Marx se transite de un tratamiento más abstracto o filosófico inicial a una concreción de la dimensión económica de las condiciones de imposibilidad de la emancipación. La condición de posibilidad de la emancipación en América Latina implica para Ponce, Mella y Mariátegui, hacer a un lado la idealización del *deber ser* emancipatorio universalizable atribuible a una clase en exclusiva y considerar necesariamente la complejidad socioclasista de las sociedades latinoamericanas en las que el proletariado como clase social por regla general no era socio-demográficamente relevante ni estaba lo suficientemente desarrollado. Se asume el sentido de vanguardia del proletariado revolucionario, en lo fundamental como ideología o como reclamo concreto de cambio, pero se particulariza contextualmente el desempeño del mismo y su interacción con otros componentes socioclasistas como potenciales y necesarios actores revolucionarios para la emancipación.

En el caso de Ponce hay una progresiva evolución inclusiva. En sus inicios marxistas parte de una visión restrictiva de la condición de clase, y la misma gana en complejidad a partir de la inclusión de diversos componentes autóctonos como el negro, el mestizo o el propio componente indígena que “asoma” en sus últimos textos. En el caso de Mella el

componente urbano se conjuga con el reconocimiento de la población campesina e indígena, así como la clase media o el propio proletariado, conformando un entramado socioclasista heterogéneo y/o híbrido. Solo desde la tesitura de la unión de todos estos componentes socioclasistas afectados por la herencia colonialista y por la penetración capitalista en tiempo presente sería para Mella posible en términos concretos la revolución en América Latina. En el caso de Mariátegui el análisis se perfila en la complejidad socioclasista peruana como parte de la cual rescata y hace visible al materialismo dialéctico al sujeto andino como sujeto histórico revolucionario.

La crítica de Marx al colonialismo resulta determinante en la reconfiguración de su propia perspectiva emancipatoria. No obstante resulta preciso contextualizar la propia idea de Marx en cuanto al colonialismo y la diferenciación que se da en cuanto a ello entre sus primeros y sus últimos textos. Tal perspectiva sobre el colonialismo en Marx no parece haber tenido directamente incidencia de peso en la configuración de la perspectiva emancipatoria de Ponce, Mella y Mariátegui, pero sí permite conocer el lugar que como parte de tales matizaciones en momentos diferentes en Marx pudieron tener los procesos latinoamericanos. Los marxistas latinoamericanos aquí analizados, realizan una crítica contextualizada que incluyó en cada caso la visibilización desde un referente epistémico dialéctico materialista de la problemática del colonialismo en clave distinta a cómo había sido tratada hasta entonces. Lo cual implicó un giro importante tanto a la perspectiva del humanismo decimonónico latinoamericano al asumir la condición de clase como un factor condicionante de las realidades latinoamericanas, como del marxismo al asumir el desarrollo de las fuerzas productivas en su particularidad latinoamericana no como elementos coadyuvante de la emancipación sino como refuerzo de la explotación y negación de la condición de probabilidad de la emancipación en un orden económico híbrido y complejo donde cada una de sus formas preponderantes funcionan sobre la base de la explotación como principio. Una ley que para Marx funciona de modo matemático y de cuya demostración se encarga, y que Ponce, Mella y Mariátegui comparten y particularizan en sus respectivos contextos.

Si bien en Marx son constatables incidencias directas de una temprana compatibilidad con el liberalismo, ello rápidamente evoluciona hacia una dimensión comunista que si bien no excluye del todo cierta sintonía de Marx con la necesidad de la emancipación política, o sea la toma del poder político, como elemento de tránsito hacia una sociedad humanamente emancipada. El sentido liberal que permea las referencias de Ponce,

Mella y Mariátegui no es restrictivamente marxista. En el humanismo decimonónico latinoamericano como fuente, por ejemplo, el ideal ilustrado marca en buena medida la idea de República y la idea de la emancipación posible. En tanto Ponce, Mella y Mariátegui asumen la idea de la república liberal como un referente en colapso, como una promesa ilustrada cuya práctica posterior a la emancipación política de la metrópolis constata su definitivo fracaso. A tal promesa ilustrada contraponen la necesidad de la lucha de clases que integra socio-demográficamente la complejidad socioclasista latinoamericana, y la revolución como proceso irrenunciable para el cambio social con un fin emancipatorio.

Hemos reiterado la importancia en Marx de la crítica a los imponderables de la emancipación humana, como crítica al modo de producción capitalista. En relación a ello, la crítica de los imponderables de la emancipación humana desarrollada por Ponce, Mella y Mariátegui, contempla en cada uno el ajuste a las condiciones contextuales de su manifestación histórica en América Latina. En tal sentido se producen tres acercamientos distintos pero coherentes en cuanto al lugar del colonialismo y su uso y reformulación desde la impronta del capitalismo en América Latina. América Latina que para Marx fue una realidad distante y que asumió por regla general a modo de ejemplificación en sus análisis, en Ponce, Mella y Mariátegui es el centro del análisis mismo como especificidad, y en todo caso la proyección sobre el colonialismo y su crítica posible desde Europa se presenta como exterioridad que se contextualiza. Es por ello que en los tres autores hay un rechazo explícito a incorporar acríticamente modelos foráneos o experiencias contextuales distantes desconectadas con las realidades latinoamericanas. Ponce es quien más próximo llegó a estar en algún momento del riesgo mimetizador, pero procura desligarse de ello y demarcar una posición propia en la que él mismo somete su propio pensamiento a «examen de conciencia». En el caso de Mella hay una clara apuesta por desligarse de los intentos miméticos de la militancia, así como en Mariátegui se produce el refuerzo de una ruptura clara de los esquemas intelectuales, marxistas incluidos, en boga por entonces de interpretación de su propia realidad. Mariátegui apuesta explícitamente por un socialismo sin calco ni copia.

La ontología desarrollada por Marx es entendible en base a la noción del trabajo. Tanto las formas de enajenación como las posibilidades de su superación son pensadas en Marx en relación a la categoría trabajo como parte de la imponderabilidad de la problemática emancipatoria. Asociado a ello, además, el sujeto encargado o con el rol

histórico de la emancipación humana, sería por antonomasia para Marx el proletariado. La ontología del trabajo en Marx, donde el trabajador es quien produce y es en esencia el componente humano clave y básico como fuerza de trabajo para el capital, permite entender la centralidad ontológica del proletariado como sujeto activo emancipador. En los pensadores marxistas latinoamericanos aquí analizados, sin embargo, aún cuando se reconoce la causa del proletariado como causa de vanguardia para la emancipación social, como ontología revolucionaria el actor responsable con la misión histórica de conducir los caminos de la emancipación es un sujeto complejo y múltiple. Ponce en su etapa marxista se ciñe más a la letra en cuanto a la ontología del sujeto proletario como sujeto revolucionario, aunque llegará a considerar también otros elementos socio-clasistas sin que implique necesariamente una reformulación de su idea del proletariado como ente activo de la emancipación en América. Mella por su parte al incorporar y reconocer a la clase media mexicana como un elemento intermedio a tener en cuenta como factor activo para la emancipación posible asume la complejidad de la dimensión socioclasista en América Latina, no agotada desde el esquema restrictivo del *Manifiesto del partido comunista*. Otro tanto sucede con Mariátegui, quien hace visible al sujeto indígena como sujeto revolucionario para la ontología del marxismo en América Latina. Ahora bien, tanto en Ponce como en Mella y Mariátegui se produce un rearme categorial de la problemática emancipatoria. Ponce incorpora la idea constructivista de un «hombre nuevo» con una perspectiva renovada del humanismo proletario que engarza sobre la base del ideal liberal argentino revolucionario. Tal «hombre nuevo» podría ser entendido como la antítesis del «hombre mediocre» descrito por Ingenieros en 1913. La dimensión ontológica de tal «hombre nuevo» como sujeto revolucionario implicaría una reformulación del sentido ontológico del sujeto revolucionario en Marx y permitiría entender la incidencia significativa del “constructivismo” revolucionario en formulaciones posteriores como, por ejemplo, la de Ernesto Guevara³⁷³.

En el caso de Mella hay implícitamente una apuesta por una filosofía de la praxis que es anterior a la incursión en América Latina de la llamada “filosofía de la praxis” en lo

³⁷³ Por solo mencionar dos títulos explícitamente muy sugerentes en tal sentido, véanse por ejemplo: Julio Woscoboinik. *Aníbal Ponce en la mochila del Che: vida y obra de Aníbal Ponce*. Editorial Proa XXI. Buenos Aires. 2007; y Ernesto Guevara. *El socialismo y el hombre nuevo*. Siglo XXI. Buenos Aires. 1979. El primero se aproxima al pensamiento de Ponce como un claro fundamento para la idea emancipatoria de Ernesto Guevara después. Y a lo largo del segundo se reúnen textos de Ernesto Guevara editados por José Aricó, a través de los cuales se intenta “resumir”, el “sentido último de toda la acción teórica y práctica del Che” según afirma Aricó, abordando y procurando sistematizar disímiles aristas de la *construcción* del «hombre nuevo», categoría a la que ya Ponce explícitamente se había referido.

fundamental de Antonio Gramsci (1891-1937) y Adolfo Sánchez Vázquez (1915-2011), e incluso aunque contemporáneo con Rosa Luxemburgo (1871-1919) y con algunas de las tesis tempranas de György Lukács (1885-1971), no parece haber existido una conexión referencial directa con ellos. La indisolubilidad entre la crítica teórica y la acción política sedimenta la perspectiva de Mella sobre la problemática emancipatoria. Es desde la praxis desde donde Mella genera su pensamiento y hacia donde dirige y estructura su acción procurando articular un discurso crítico que funcione como convocatoria directa a la acción revolucionaria transformadora.

En el caso de Mariátegui se produce una reestructuración radical de las concepciones indigenistas tradicionales así como del indianismo que esencializa la condición indígena. Consideramos que Mariátegui no renuncia a la herencia ilustrada sino que la incorpora desde la lógica del indigenismo y no al revés. Concordamos en que “Mariátegui sería indigenista en el sentido de ver el mundo indígena como una parte central de la solución, y no solamente como parte del problema”³⁷⁴. Si bien a criterio de Rochabrún, “Mariátegui realiza una combinación a todas luces paradójica. De un lado, el mundo indígena *actual*, la clase obrera, los trabajadores del campo. Del otro, la cultura occidental contemporánea.”³⁷⁵ Y en base a ello sería posible cuestionar “los “epítetos de «indigenista» como de «europeizante», que a la letra son antitéticos”³⁷⁶. Esto a nuestro juicio demarca también una doble tensión, no del todo resuelta además, de un lado la probable “indigenización” en tanto asunción integradora de la ontología emancipatoria indígena por parte de la población no indígena dentro de la cual cuentan en lo fundamental el criollo y el mestizo³⁷⁷; y del otro la probable proletarización ideológica del indígena en tanto este habría de asumir como propia la causa emancipatoria del proletariado. Consideramos que estas dos tensiones quedan implícitas en el texto de Mariátegui, y que no son del todo resueltas desde el punto de vista del proyecto político que Mariátegui llegó a esbozar para el Perú. Es cierto, aquel Perú que Mariátegui analizó, es un Perú de su tiempo; pero nuestro objetivo se ha centrado en aquel Perú y en aquel tiempo y su contraste para con las carencias que para aquel contexto habría tenido Marx en su perspectiva emancipatoria. Es en aquel contexto en el

³⁷⁴ Guillermo Rochabrún. *Batallas por la teoría. En torno a Marx y el Perú*. IEP. Lima. 2009., p. 547.

³⁷⁵ *Ibidem.*, p. 546.

³⁷⁶ *Ibidem.*

³⁷⁷ Sobre la base de la referencia a Uriel García, Rochabrún alude a este punto demarcando en lo fundamental la incidencia del medio social más que la condición biológica o genética en la transformación socioclasista de la sociedad peruana. En Rochabrún, *Op. Cit.*, pp. 543-544.

que se ha de enmarcar la perspectiva emancipatoria de Mariátegui y no extrapolarlo a un tiempo donde incidirían otros componentes inimaginables por entonces.

Tanto en Ponce como en Mella y en Mariátegui se constata además una reconceptualización de la responsabilidad revolucionaria en cuanto a la emancipación humana. Ponce identifica la inteligencia como fundamento para un examen de consciencia que evalúe hasta qué punto los proyectos emancipatorios y sus cursos reales efectivamente han sido emancipadores o han errado en su intento. Ponce procura pasar por el filtro de la crítica racional su propia propuesta. En el caso de Mella tal sentido de responsabilidad radica en la virtud de la juventud. Y en Mariátegui el sentido de responsabilidad histórica para la emancipación deriva de una toma de consciencia del sujeto indígena de su propia condición de sujeto centrifugado por las falsas promesas emancipatorias del cristianismo colonizador primero y del liberalismo republicano después, así como de las falsas promesas de salvación del evangelismo legitimador del capitalismo incursionante en América Latina. El materialismo dialéctico desde esta tesitura funciona para Mariátegui como herramienta crítica que, para que funcione como tal, en su contexto ha de partir necesariamente del reconocimiento de lo ancestral como referencia revolucionaria válida y civilizatoriamente emancipadora.

Finalmente llamamos la atención y remarcamos que para los tres autores latinoamericanos, como en Marx, la problemática de la emancipación humana más que una cuestión teórica supone en lo fundamental un problema a resolver contingentemente y de manera inmediata en la práctica presente. Para ninguno de ellos el comunismo representa una entelequia o una abstracción sino que la idea del comunismo está mediada por la idea del socialismo posible. En Ponce adopta la forma de un nuevo realismo, en Mella la idea de un rearme del ciudadano ante la impronta del capital, y en Mariátegui la idea de un socialismo indoamericano. En todos, la revolución es la clave de la transformación social, a la vez que piensan y establecen, cada uno desde su respectivo contexto, alternativas y acciones programáticas concretas para el cambio revolucionario. En suma, la concreción posible del humanismo práctico que modula y tributa *desde y para* la problemática de la emancipación humana en cada caso.

Hasta aquí entonces, en contraste con Marx, hemos particularizado y sistematizado tres lecturas, tres acercamientos distintos, a la problemática de la emancipación humana que demarcan tres senderos referenciales de interpretación y aplicación del materialismo dialéctico en cuanto a la problemática emancipatoria en América Latina.

CONCLUSIONES

A lo largo de la presente investigación hemos desarrollado en detalle el tratamiento de la problemática de la emancipación humana tanto en la obra de Karl Marx, como en las obras de Aníbal Ponce, de Julio Antonio Mella y de José Carlos Mariátegui. Y a partir de ese tratamiento particularizado en cada caso hemos podido desarrollar un análisis contrastado del conjunto de todos ellos. De ambos tratamientos, tanto de cada autor en específico como del contraste del conjunto de todos ellos, derivan conclusiones que metodológicamente se articulan como parte orgánica ineludible que sintetiza el resultado de nuestros objetivos de investigación efectivamente cumplidos. En tal sentido consideramos que son distinguibles diversas dimensiones transversales que diagraman y sintetizan elementos comunes y particularidades del tratamiento de la problemática de la emancipación humana a lo largo de la obra de todos los autores hasta aquí analizados. Presentaremos a continuación tales dimensiones sintetizadoras y su expresión como contraste en cada caso. Luego, teniendo en cuenta esta transversalidad nos referiremos brevemente a los aportes fundamentales que consideramos tributa nuestra investigación, y finalmente demarcaremos o sugeriremos muy brevemente algunos derroteros o líneas posibles que derivan como continuidad de este estudio.

***Factum* económico y su imponderabilidad emancipatoria**

En el caso de Marx la evolución en el tratamiento de la problemática de la emancipación humana incorpora progresivamente la dimensión económica, funcionando la misma como crítica de las condiciones de imposibilidad de la emancipación social en un orden marcado por la lógica de funcionamiento del modo de producción capitalista. El lugar de la enajenación y las leyes económicas del orden capitalista determinan que la explotación sea el principio y fundamento que rige las diferentes leyes que sedimentan tal modo de producción a lo largo de su historia. Marx apuesta por una crítica de lo realmente existente, centrándose en la dimensión económica como imponderabilidad para la emancipación social. La explotación en el capitalismo forma parte consustancial y/o obedece al más estricto funcionamiento de las leyes del capital. Por lo tanto cualquier propuesta emancipatoria demarcada por la lógica de funcionamiento del capital, y dentro de ella, queda agotada en sí misma.

En el caso de Aníbal Ponce, en sus trabajos previos a la asunción del materialismo dialéctico, la dimensión económica queda diluida o contenida en sus consideraciones

socio-genéticas del desarrollo psicológico del individuo en las diferentes etapas del desarrollo de la persona, sin que por ello específicamente centre su atención en tal dimensión. En sus textos marxistas sin embargo, tal dimensión gana en consideración aunque sin dedicarse expresamente a ella. En tal sentido Ponce realiza una crítica del *factum* económico a partir de su lectura del desarrollo histórico y del lugar en la historia de la educación como expresión de la lucha de clases. No entra al estudio de las leyes propiamente económicas sino que asume la matriz crítica de Marx y a partir de ella articula su crítica de las condiciones de imposibilidad de la emancipación social como constatación histórica desde los tiempos grecolatinos hasta su presente republicano en América Latina.

En el caso de Mella, dentro de las diferentes formas de concebir la historia que analiza, considera que de ellas la indudablemente cierta es la que estudia a partir del factor económico social lo que llama “el juego fatal de las fuerzas históricas”, y se encarga de particularizar tal fatalidad en el marco de los contextos latinoamericanos, especialmente en los casos de Cuba y México de principios de siglo XX. Su crítica se circunscribe al análisis de la *realpolitik* económica en América Latina donde el impacto de las políticas imperialistas de EE.UU., reconfigura las realidades latinoamericanas como subyugación económica garantizada por medio de la gestión del poder político en las repúblicas.

En el caso de Mariátegui, la inclusión del factor económico y su evolución y particularidad en el Perú resulta determinante para el cambio de concepción tanto *sobre* y *desde* el indigenismo como para el propio marxismo aplicado a un contexto específico como el andino. Mariátegui desarrolla un análisis del factor económico que esboza su evolución a lo largo de la historia andina, desde los tiempos ancestrales del imperio incaico, pasando por los procesos de conquista y colonización europea, hasta llegar a la instauración de la República. Como parte de ello el problema de la tierra o problema agrario es considerado por Mariátegui como un problema que requiere de una impostergable solución para resolver el problema nacional. Uno de los elementos más relevantes de tal crítica es que Mariátegui concibe la expresión del *factum* económico en el Perú como una hibridación compleja de elementos propios que conjugan el remanente de las formas ancestrales obstruidas por la imposición colonizadora con la expresión feudalizada de la economía durante la colonia y su complejización a partir de la incursión del capitalismo en la República, considerando el problema nacional como un problema no racial o étnico o cultural sino fundamentalmente económico y social.

Dimensión deontológica legitimadora y *deber ser* emancipatorio

La dimensión deontológica de la problemática emancipatoria implica en cada caso dos aristas del fenómeno. Por una parte la identificación de lo que la emancipación humana efectivamente no es ni puede ser, a la misma vez que el orden de cosas realmente existente trae aparejado siempre una deontología justificatoria de la explotación y la exclusión en sus diferentes formas. Y por otra parte, se perfila lo que la emancipación humana como contraste habría o podría ser. El tratamiento de la dimensión económica de tal problemática como crítica de lo realmente existente implica en cada caso el reconocimiento de la emancipación humana como una necesidad social. La dimensión deontológica de la problemática emancipatoria supone la crítica a las deontologías legitimadoras de lo realmente existente y que operan como justificación ética de la explotación a lo largo de la historia y garante de la misma.

En el caso de Marx el análisis de los múltiples *quid pro quo* en cuanto a la emancipación se refiere, implica la identificación de falsos supuestos de la emancipación humana, *falsos positivos* y *falsos negativos* de la emancipación que operan como obnubilación de lo que la emancipación realmente no es ni puede ser en la práctica. Marx ante ello no contrapone un *deber ser* emancipatorio ni llega a tratar la emancipación humana como categoría abstracta o desiderata posible, aunque si asume e identifica un sentido de responsabilidad histórica del sujeto revolucionario para con la necesidad de transformación social y superación del orden de cosas existente.

En el caso de Ponce en su etapa marxista, se advierte un análisis pormenorizado de cómo la educación y la institucionalidad educativa a lo largo de la historia habrían funcionado como mecanismos deontológicos legitimadores de la exclusión social, marcando unos itinerarios de lo que unas clases y otras habrían de ser en los diferentes regímenes sociales. La filosofía en tal sentido habría acompañado a la instrucción induciendo a las clases sociales a la aceptación acrítica de sus roles como clases dominantes o dominadas. Ante ello Ponce contrapone el *deber ser* de la nueva educación como superación de la fracasada promesa emancipatoria liberal y como necesaria reformulación que implica una nueva deontología emancipatoria a partir de la inteligencia como responsabilidad, como «preocupación incesante, superación continua, perfeccionamiento infinito». En tal sentido como distinción del ser genérico humano, incluso reconociendo el ensayo y error como necesario, el *deber ser* de la inteligencia es precisamente para Ponce el de procurar la emancipación social.

En el caso de Mella como parte de su perspectiva sobre la deontología legitimatoria de la dominación económica en América Latina, advierte sobre algunos mecanismos que desde el poder político funcionan como garantes de la dominación económica. Mella llama la atención sobre el despliegue de diferentes mecanismos institucionales de tipo políticos que inciden en las políticas domésticas para garantizar no otra cosa que la dominación del gran capital de EE.UU., que hace valer todos los mecanismos diplomáticos, administrativos, legales, judiciales, etc., a tal efecto. Mella llama la atención también sobre las alternativas emancipatorias ideadas desde la lógica del capital como propuestas ficticias, tal es el caso del *capitalismo obrero* como ilusión y contradicción en los términos mismos. La invocación de tales posibles alternativas funcionaría como legitimación de lo realmente existente, pues para Mella la única emancipación social posible podría resultar sólo del complejo proceso de vencer al capitalismo como causa del imperialismo.

En el caso de Mariátegui su crítica a la deontología legitimadora de la exclusión en el Perú discurre por el análisis de cómo hasta su contemporaneidad la figura del indio y del campesino habían llegado a incorporar y/o asimilar de manera exógena la supuesta inferioridad de su raza llegando a operar como auto-discriminación o como legitimación endógena de la exclusión misma, propiciada tanto por un orden jurídico excluyente de lo autóctono como por una literatura y una intelectualidad que tradicionalmente habían legitimado la diferenciación social atribuyendo al indígena una falsa condición de sujeto inferior en contraste con el “civilizado” europeo o el blanco asentado en América. Mariátegui analiza la legitimación de la discriminación del indígena como un componente estructural de la dominación de clase a lo largo de la historia andina en su confrontación con lo Occidental. Tal deontología legitimadora de la exclusión adopta además formas propiamente criollas, donde el criollo asume el rol de superioridad étnica y reproduce y metamorfosea la exclusión desde un aparente discurso liberal, o pseudoliberal en la República. Ante ello Mariátegui contrapone el rescate de la moralidad indígena ancestral como integración de lo comunitario.

Dimensión socio-clasista de la problemática emancipatoria

En el caso de Marx se advierte una evolución de su idea del lugar de las diferentes clases sociales en el camino posible hacia la emancipación social. Marx analiza la configuración y desarrollo de las clases sociales en función de su relación con el control y/o poder sobre los medios de producción. En sentido general la concepción de Marx

sobre las clases sociales que llega y domina inicialmente en América Latina es la del *Manifiesto del partido comunista* y su dicotomización entre proletariado y burguesía. La concepción de Marx sobre las clases sociales no obstante, evoluciona de manera que aunque en sentido general a lo largo de todo su trabajo crítico pueden identificarse con claridad, aunque no reducibles a ellas, tales dos clases arquetípicas en relación a la emancipación social, hacia los últimos trabajos de Marx se advierte una apertura en cuanto a la inclusión de otros componentes socio-clasistas no incluidos en ninguna de estas dos categorías mencionadas. En este último sentido las castas en la India o los campesinos en la comuna rusa por ejemplo, incorporan un matiz distinto en tanto constituyen elementos que complejizan el análisis sobre la problemática de la emancipación humana en Marx al ser componentes socio-clasistas que necesariamente habrían de conjugarse en sus respectivos contextos con el ideal emancipatorio del proletariado como epítome de la clase explotada en la modernidad capitalista europea.

En el caso de los autores latinoamericanos se produce un desarrollo particularizado de la idea de las clases sociales. Por regla general se supera la dicotomía exclusivista entre clase proletaria y clase burguesa, incorporando a ella o integrando esta a una configuración socio-clasista más compleja. En el caso de Ponce esta diferenciación es menos clara. En su etapa inicial fundamentalmente positivista el análisis del componente clasista aunque presente aparece difuminado, en tanto en buena parte de la etapa del Ponce marxista está marcada por la dicotomización entre proletariado y burguesía, aunque en algunos trabajos puntuales hacia el final de su vida se advierte el esbozo de la inclusión progresiva de otros componentes socio-clasistas, que incluye la cuestión indígena como parte del problema nacional en América Latina, y que también complejizan su análisis de la problemática emancipatoria. Así, Ponce evoluciona desde una perspectiva más exclusivista o dicotomizadora en sus años en Argentina con cierto prejuicio excluyente de lo indígena muy marcado en cuanto a “lo primitivo” por el positivismo antropológico primero y por la dicotomización materialista dialéctica después, hacia el esbozo de una perspectiva más inclusiva de lo autóctono, superando el prejuicio étnico o racial en su etapa final en México.

En el caso de Mella, se produce una particularización de los diferentes componentes socio-clasistas que integran su contexto de referencia, analizando desde un primer momento la complejidad del factor de clase en América Latina, sobre todo en Cuba y en México. Mella dedica especial atención a la situación de la clase media en México

como elemento socio-demográfico relevante, y advierte que dado su problemática específica como clase que no es ni burguesa ni proletaria, la solución a su problema sería determinante para la emancipación social posible. La emancipación para la clase media desde los propios esquemas de la clase media en México supone para Mella un falso sentido emancipatorio, en tanto la emancipación queda agotada como aspiración en la realidad ante su imposibilidad de ascenso social como clase. La propia incipiente burguesía nacional aliada con los poderes extranjeros procuraría mantener a la clase media en su estatus intermedio como garante de los intereses del capital a partir de la explotación de las clases populares a nivel nacional. Unido a ello Mella considera que pensar la emancipación social en América Latina implica necesariamente incorporar otros componentes socio-clasistas, demográficamente significativos, tales como los componentes indígena, negro y mestizo. En tal sentido Mella se resiste a la dicotomía proletariado-burguesía y parte no de la abstracción conceptual sino de la condición concreta de su manifestación práctica contextual.

En el caso de Mariátegui, la complejidad del factor socio-clasista gana especial relevancia para su análisis en el contexto andino. Mariátegui considera la presencia del factor indígena en América Latina y desarrolla un pormenorizado análisis de tal componente en el Perú. Identifica los territorios de su distribución y analiza en base al porcentaje demográfico del mismo los porqués del interés de su dominación económica y cultural. Mariátegui considera que el problema indígena no obedece a una problemática racial o etnológica sino estrictamente de dominación económica y social, de manera que en países donde el proletariado no es relevante ni demográficamente significativo, necesariamente se habría de pensar la emancipación posible en base a tal componente socio-clasista realmente existente en sus respectivos contextos. El elemento común entre indígenas, negros, campesinos sean indígenas o no, así como el insipiente proletariado industrial, no es el factor racial sino la condición de ser sujetos igualmente explotados por la impronta de la feudalidad colonial remanente y su complejización con la incursión del capitalismo que acentúa la discriminación en base a un discurso pseudo-liberal amparado y legitimado desde la República. La condición de clase en Mariátegui no obedece tampoco a una dicotomización proletariado-burguesía sino a la transversalidad socio-clasista de la explotación en su contexto.

Dimensión ontológica de la emancipación social

La ontología de Marx se define a partir del trabajo como actividad propiamente humana. Es por ello que la propuesta o la idea emancipatoria de Marx está indisolublemente ligada a la reformulación radical de las relaciones de producción donde el trabajo como actividad humana sigue siendo un componente indisociable para la regulación del metabolismo del ser social con la naturaleza. A lo largo de la obra de Marx el sujeto por antonomasia encargado de realizar la emancipación es el proletariado como sujeto revolucionario. Si bien hacia el final de su vida Marx contempla otros componentes no proletarios allí donde el proletariado era inexistente o escaso en la periferia de Europa, el indígena sin embargo no deja de esbozarse como un no-lugar ontológico en el marco de la perspectiva emancipatoria anti-teleológica desarrollada por Marx.

En los marxistas latinoamericanos aquí estudiados esta perspectiva adquiere matizaciones y algunas reformulaciones contextualizadas importantes. En el caso de Ponce la idea del sujeto emancipador evoluciona, aunque nunca renuncia a su perspectiva positivista inicial en cuanto al fundamento biológico condicional y social del desarrollo conductual humano. Como parte de tal condicionalidad puede entenderse la idea de que la educación funcione como herramienta para la construcción de un nuevo sujeto histórico encargado de viabilizar la emancipación posible. Si bien Ponce llega a concebir el proletariado como sujeto emancipatorio por antonomasia y al humanismo proletario como la contraposición emancipatoria al humanismo burgués, ontológicamente concibe que como resultante de la praxis de un proyecto humanista proletario sería posible *construir* un nuevo sujeto histórico. El «hombre nuevo» para Ponce subsume tanto el ideal emancipatorio del proletariado como la superación de la matriz cultural ilustrada, la cual considera fracasada en la práctica, y actúa como factor de cambio para la construcción de la nueva sociedad emancipada. Tal nuevo sujeto histórico es además generador de una nueva moralidad emancipatoria. Ponce toma como referente el constructivismo ruso, pero procura en parte desmarcarse de este en tanto hacia el final de su vida incorpora, como recién remarcamos, otros elementos propios de la complejidad socio-clasista latinoamericana.

En el caso de Mella el sujeto emancipador es un sujeto múltiple y diverso, que integra disímiles componentes socio-clasistas. Así, considera que si bien el ideal revolucionario del proletariado es común a todas las clases explotadas, la misión histórica de la emancipación social no es exclusiva del proletariado, sino que en igualdad de

condiciones tanto obreros y campesinos, como artesanos, intelectuales, etc., habrían de asumir la misión histórica de realizar la emancipación. Mella integra y asume, también, a la clase media como sujeto emancipador en las mismas filas revolucionarias que el proletariado como agentes de cambio social. El ideal emancipatorio es el que articula a los diferentes componentes socio-clasistas de los contextos latinoamericanos que analiza y no la condición de clase la que demarca la exclusividad de la responsabilidad de la emancipación social. En tal sentido Mella incorpora un elemento generacional determinante en su concepción: la juventud es para Mella el sujeto colectivo que ha de encarnar el ideal revolucionario de los nuevos tiempos. Lo hace desde una lógica argumental concomitante con el sentido defendido por Rodó, pero articulándolo desde un sentido crítico en base al materialismo dialéctico.

Mariátegui a lo largo de todo su trabajo incorpora y sistematiza la ontología de lo indígena como ontología emancipatoria, y a partir de ella piensa su propuesta de sociedad emancipada posible. Su Idea del *Ayllu* ancestral implica el reconocimiento del valor de la comunidad como contraposición al funcionamiento de la ley del valor en el capitalismo. Mariátegui hace ontológicamente visible como nunca antes para el materialismo dialéctico el sujeto indígena como sujeto histórico con un cometido emancipatorio claro. En las formas ancestrales propias del *Ayllu* y el sentido económico y social del mismo Mariátegui halla los fundamentos de la emancipación social posible. Si bien la causa del proletariado es una causa común de las clases o sectores explotados, el indígena incluido, en el caso indígena este es concebido como el sujeto activo de su propia emancipación, y junto a otros componentes socio-clasistas es pensado como actor coadyuvante de la emancipación social en su conjunto.

Además de lo dicho, un importante elemento compartido tanto por Ponce como por Mella y Mariátegui, con una progresión en la obra de Ponce, con mayor claridad martiana desde sus inicios en Mella y con mayor referencialidad desde lo étnico en Mariátegui, es la idea de *nuestra América* como sujeto histórico colectivo que integra como región un sentido de identidad diversa y múltiple que incorpora, o habría de incorporar las especificidades de sus respectivos contextos. La idea de tal sujeto histórico colectivo es asumida como necesidad histórica en contraposición a la idea de una América como encarnación del espíritu del capitalismo moderno, en clara contraposición al sentido desde el que Marx perfiló el rol de EE.UU., como vanguardia del desarrollo en América en general, incluido para con América Latina.

Dimensión ideológico-militante

Marx en sus inicios debuta en las filas del hegelianismo de izquierdas y no tarda en transitar hacia una radicalización que halla en el materialismo dialéctico su base epistémico-metodológica crítica y en la militancia comunista su fundamento ideológico que le lleva a ser junto con Engels el principal propulsor de la *Internacional Comunista*. La dimensión ideológico-militante en Marx en cuanto a la problemática emancipatoria queda evidenciada en que si bien la evolución del tratamiento de tal problemática transita desde unos primeros textos explícitos y que funcionan fundamentalmente en el ámbito de la abstracción, a una crítica económica de lo realmente existente como imponderables de la emancipación social, en Marx gana significación el sentido militante de la práctica política. Marx conspira y milita contra las que consideró inequidades de su tiempo y en su contexto próximo primero, y contra la hegemonía del capital después, como parte de lo cual desarrolló una intensa y tan prolífera como polémica y perseguida labor editorial que de hecho condicionó su propia itinerancia huyendo de la censura política. Así como articulista o directamente como instigador político y orador tanto en espacios públicos en Londres como en asambleas y centros en los que se organizaba el movimiento obrero; y de hecho, como principal propulsor inicial de la *Internacional Comunista*. Todo lo cual evidencia la relevancia de la dimensión militante en la vida y obra de Marx. La emancipación social implica para Marx necesariamente la lucha por la toma del poder político, y el recurso que Marx emplea junto al despliegue de su contundente y sistémica crítica de las leyes económicas que la rigen, es precisamente su actividad militante.

En el caso del marxismo en América Latina la dimensión ideológico-militante de la emancipación gana especial relevancia y marca la vida de cada uno de los autores que hemos analizado. En el caso de Ponce se produce una progresión donde si bien el positivismo continuó cimentado metodológicamente el trabajo de su etapa marxista, se constata un desplazamiento del sentido ideológico que para el positivismo latinoamericano había tenido la dimensión política de la democracia. Ponce articula la militancia comunista como parte de su idea de la sociedad futura, donde el «hombre del futuro» encuentra un referente práctico en la experiencia de la Revolución de Octubre. Ponce como marxista acentúa el sentido reivindicatorio de la militancia política. De hecho, al definirse como marxista y afiliarse partidistamente fue expulsado de su cátedra académica en Argentina y se vio precisado a exiliarse en México. Ponce asume

la militancia como herramienta necesaria para la transformación social, y funda entre otras, por ejemplo la revista *Dialéctica*, la *Asociación de Intelectuales, Artistas Periodistas y Escritores*, etc., y se implica en diversos foros internacionales. De manera que su labor desde la intelectualidad que piensa un proyecto de emancipación social va también de la mano de la práctica militante como compromiso.

En el caso de Mella se advierte una clara y muy bien definida proyección ideológica desde sus tempranos inicios, la cual gana en concreción en el marco de su propia militancia política. Mella apuesta por un liderazgo revolucionario trascendente y concibe el mismo como un recurso determinante para el logro y conducción de la emancipación social posible. Mella relativiza la vida como condición efímera individual desde la cual se ha de tributar a la trascendentalidad del proyecto revolucionario emancipador. Su breve pero prolífera vida misma es un testimonio del sentido desde el cual asumió tal trascendencia. Mella fundó y dirigió entre otras muchas iniciativas militantes el propio *Partido Comunista de Cuba*, las revistas *Alma Mater*, *Aurora*, *El Machete*, etc. Todas ellas articuladas con un fin político muy claro: el enfrentamiento de los poderes hegemónicos, políticos y económicos, e incidir en la consciencia revolucionaria para transformar el orden de cosas imperante. Su actividad militante implicó también la participación en múltiples congresos y foros políticos tanto en Europa como en América Latina, en los cuales se dirimían cuestiones de estrategia revolucionaria. Su apuesta por la militancia además supuso un desmarque de las directivas ortodoxas de la militancia comunista dominante en su tiempo amparadas en las directivas hegemónicas de la *Internacional Comunista* con centro en Moscú.

En el caso de Mariátegui su prolífero trabajo intelectual que incluyó la fundaciones de la Editorial Minerva y la Revista *Amauta* estuvo también marcado por la dimensión militante de su propuesta emancipatoria. De hecho, Mariátegui fundó el *Partido Socialista del Perú* y la *Confederación General de Trabajadores del Perú*, ambas como herramientas que desde la militancia política tributasen a un fin emancipatorio colectivo concreto. La perspectiva de Mariátegui y sus propuestas fueron presentadas por ejemplo en el *Congreso Sindical Latinoamericano* y en la *Conferencia Comunista Latinoamericana*, ambas en 1929, donde hallaron el rechazo de la *Internacional Sudamericana*. De manera que Mariátegui concibe su militancia desmarcada de la política restrictiva a una predeterminación interpretativa de la referida *Internacional Comunista*. A la vez, por medio de su propia actividad militante procura promover y

articular mecanismos prácticos como elementos indisociables de la emancipación en clave autóctona, como parte de lo cual procura integrar el interés por la necesaria emancipación del indio, algo impensable desde la discriminatoria ortodoxia militante, articulado con el sentido emancipatorio del proletariado. El esfuerzo militante de Mariátegui se encaminó en tal sentido. La militancia en todos ellos por lo tanto, confirma entre otras cosas, por qué sus respectivas perspectivas emancipatorias codifican para un humanismo de tipo práctico que se ajusta a sus respectivos contextos.

Dimensión programática de la emancipación posible

En Marx se distinguen dos modos de proceder claramente diferenciados en cuanto al carácter programático o no de la emancipación social. Uno que se encuentra en lo fundamental a la altura del *Manifiesto del partido comunista* en 1848, y que se complementa con sus “Glosas marginales al programa del Partido Obrero Alemán” en 1875, así como algunos otros textos políticos breves para la *Internacional Comunista*, a partir de los cuales se enuncian algunos puntos programáticos para la acción política. Y el segundo adopta la forma de evocaciones implícitas a lo largo de su obra, las cuales parecen suponer los puntos programáticos antes referidos.

Sin embargo, en el conjunto de toda su obra Marx no define ni parece pretender establecer presupuestos generalizadores del cómo proceder o cómo gestionar la emancipación. El posible carácter programático de la emancipación en Marx adopta la evocación de la toma del poder político como necesidad, de la revolución como factor de cambio irrenunciable, pero rehúsa la formulación o diseño de estrategias concretas para hacer viable un eventual proyecto emancipatorio en el poder. Marx visualiza y esboza la necesidad de un orden intermedio de transición o *dictadura del proletariado* como ordenamiento político administrativo intermedio, pero no particulariza ni se detiene a pensar la estrategia de cómo hacerlo. El ordenamiento de la sociedad emancipada futura queda en tal sentido abierto como abstracción evocativa, el diseño de los mecanismos para viabilizar su logro o gestión en todo caso no pasan de ser concebidos por Marx como un *work in progress* que se ajustaría a la contingencia.

En el caso de los autores latinoamericanos la revolución es asumida como necesidad irrenunciable para la transformación social, a la vez que se constata la apuesta por el diseño programático de una estrategia revolucionaria aunque fundamentalmente política no restringida a lo político, para el logro de la emancipación posible concreta situada en

sus respectivos contextos. Para Ponce la dimensión programática de la emancipación radica en la articulación de un nuevo realismo concreto que tiene su referente práctico en la experiencia revolucionaria soviética en el poder. En tal proceso el partido, desde una fuerte impronta leninista, posee un rol activo en la consecución de la praxis emancipatoria posible. Su idea del humanismo como realización plena se configura desde el esbozo para un programa de acción, no muy definido pero desde el cual como principio se enuncian algunos puntos en cuanto a cómo proceder como parte de una nueva educación que permita la *construcción* del nuevo sujeto de la emancipación, el «hombre nuevo». En tal sentido, en el cómo se había procedido hasta entonces en la experiencia institucionalizadora soviética, Ponce halló un referente concreto.

En el caso de Mella este procura no enmarcarse en la disquisición teórica sobre la idoneidad doctrinal en las polémicas sobre la forma ideal de sociedad futura, y asume la emancipación como una cuestión eminentemente práctica y programáticamente contingente. En tal sentido articula un programa que integra la Reforma Universitaria, la fundación de la Universidad Popular José Martí como plataforma para la instrucción obrera y de las clases populares, con la acción política militante del Partido y de las organizaciones políticas que asumen la militancia como plataforma para incidir en el cambio social. Mella propone un programa de acción de enfrentamiento directa al orden realmente existente y piensa además algunos de los factores que habrían de ser claves para la transformación social. Mella define las figuras del «revolucionario profesional» y la de los «trabajadores de la revolución», con un sentido programático de lo que en un proceso de tránsito revolucionario ambas, desde una fuerte impronta leninista, habrían de hacer para que la emancipación fuese una praxis concreta. La emancipación posible para Mella no es una entelequia de futuro o una mera evocación, sino que empieza y se consigue programáticamente desde la acción concreta presente.

En el caso de Mariátegui su propuesta de un socialismo indoamericano explícitamente supone el diseño de una estrategia para que el indígena, socio-demográficamente mayoritario como población autóctona, fuese agente de cambio en su propio contexto. Dos ejemplos muy claros de la necesidad programática para la acción concebida por Mariátegui se hallan en lo que considera «lineamientos» a seguir en cuanto a los “Principios de política agraria nacional” en 1927, los cuales fueron propuestos en función de resolver el problema de la tierra en el Perú. Y los “Principios programáticos del Partido Socialista” escritos en 1928, en los cuales Mariátegui parte del

reconocimiento del carácter internacional del capitalismo y de las condiciones reales del mismo en el contexto peruano para formular una serie de reivindicaciones inmediatas que constituyen un programa de acción práctico concreto. Para Mariátegui entonces, como también lo fue de manera muy clara en Mella, la emancipación empieza programáticamente desde el momento presente, desde la acción inmediata por medio de la cual conquistar y ejercitar el poder político que permita reconfigurar el orden de cosas concretamente existente. Desde lo concreto y hacia lo concreto.

Dimensión emotivo-representacional

Advertimos aquí dos componentes de esta dimensión. Por una parte la determinación del lugar de enunciación desde donde se generan los juicios de valor, y por otra los elementos de la subjetividad humana explícitamente considerados por los autores analizados para quienes resultan significativos y/o determinantes en cuanto a la emancipación como proyecto posible. En el caso de Marx se advierten filiaciones diferenciadas. Un primer momento muy marcado por su hegelianismo militante que centrifuga los sujetos históricos periféricos y cuya filiación se hace desde la modernidad europea como etnocentro de enunciación desde el cual emite juicios de valor. En tal tesitura a nivel racional Marx da por válido ciertos componentes del *mainstream* desarrollista con cierto tono smithsoniano común por entonces, tal y como sucede en cuanto al impacto del oro californiano desde finales de la década de mil ochocientos cuarenta. Y a nivel “sub-racional” se produce una asunción desde el apego, la emotividad y la preferencia, como parte de lo cual escasamente se halla espacio para lo periférico latinoamericano en su apreciación valorativa. El segundo momento que se advierte en Marx en tal sentido se demarca progresivamente en tanto gana espacio lo periférico y se advierte cierta propensión a un situarse desde la perspectiva del otro, al considerar las causales contextuales en experiencias históricas periféricas distantes.

Tanto en un momento como en otro sin embargo, en cuanto a América Latina se refiere, la problemática de la emancipación en Marx nunca llegó a tener reconocimiento explícito. Aquellos contextos y sujetos implicados en los procesos de emancipación política en América Latina distaban no solo del sentido político que Marx atribuyó a la emancipación política en América, sino que contrastaron con el sentido emancipatorio que Marx advirtió y reconoció explícitamente *en y para* otros contextos. De manera transversal además, Marx considera la consciencia de clase como un factor coadyuvante para la emancipación, en concreto el acto de toma de consciencia del proletariado como

clase explotada con el cometido histórico de realizar la revolución proletaria. Marx no particulariza los procesos subjetivos o el cómo se produce tal toma de consciencia, sino que la asume como un proceso consustancial del propio desarrollo y complejización de los procesos de explotación y enajenación humana en el marco de la modernidad capitalista, advirtiendo algunos casos concretos en los cuales se evidencia el impacto de tal toma de consciencia de clase como factor revolucionario.

En cuando a los autores latinoamericanos, en el caso de Ponce el sentido representacional de la emancipación está condicionado por su idea del sentido del nuevo realismo. Para Ponce una interpretación *históricamente concreta* implica una correspondencia entre hecho e interpretación. No especifica cómo se produce este proceso, pero en sus trabajos de psicología queda claro que los procesos de representación mental son indisociables del fundamento orgánico de las funciones psíquicas superiores, así como de la condición social de lo humano donde los procesos de instrucción y educación resultan filogenéticamente determinantes en la configuración de la personalidad humana. De manera que el sentido de la representación y de la emotividad asociada a la experiencia emancipatoria estará condicionado, entre otras cosas, por los propios procesos de aprendizaje social que no quedan restringidos a la escuela como agente de socialización por medio de la instrucción educativa, sino por la sociedad como cultura en su conjunto. Ponce traza también un sentido de identidad compartida entre el interés emancipatorio de las nuevas generaciones y el sentido revolucionario latinoamericano previo, no como negación sino como complementación de la experiencia presente de su tiempo.

Mella por su parte identifica en el espíritu de la juventud el sentido de los nuevos tiempos y de la emancipación posible. Mella apela al vigor de la juventud como valor revolucionario y potencial reformador de las viejas estructuras. A diferencia de otras invocaciones previas en el pensamiento latinoamericano con relación al lugar de la juventud en la historia, Mella no busca el espíritu de la concordia o la conciliación sino el de la ruptura. Mella asume por tanto el componente generacional que identifica a la juventud desde su responsabilidad para actuar como factor de cambio revolucionario, considerando que la juventud habría de ser el actor sobre el cual recaiga la responsabilidad histórica de encausar la emancipación.

En el caso de Mariátegui el sentido ancestral del *Ayllu* configura y tributa al sentido de la emancipación. El indígena tiene en la tierra no solo su razón de vida sino

existencialmente su razón de ser como sujeto que halla en la tierra su propio cuerpo, su propia vida. La ontología indígena es indisoluble de la tierra que habita, de manera que emotivamente el socialismo sobre la base del sentido del *Ayllu* rescata esa armonía de lo comunitario ancestral. Para Mariátegui además se reconfigura la idea del lugar del mito en la historia y su posible rol en la movilización de las representaciones sociales en función de un proyecto emancipatorio futuro. El mito funciona en tal sentido para Mariátegui como condición de posibilidad en tanto moviliza o habría de movilizar la acción humana con un fin concreto tangible no utópico.

Telos emancipatorio y dialéctica relacional entre lo universal y lo particular

Finalmente nos referimos brevemente a la relación dialéctica entre lo universal y lo particular, así como al *telos* emancipatorio implícito como parte de la problemática de la emancipación humana en el conjunto de los autores que han ocupado nuestra investigación. La perspectiva emancipatoria de Marx es anti-teleológica, en tanto no existe para Marx un final definido ni único que concretice un orden social como final de la historia. La historia es dialéctica y como dialéctica se ha de entender la emancipación social. En el conjunto de la obra de Marx la emancipación humana puede ser asumida como un universal abstracto que progresivamente gana en concreción al centrarse Marx en el análisis de las condiciones de imposibilidad de la misma en el marco del funcionamiento del modo de producción capitalista. Es un universal abstracto hasta tanto Marx contempla la posibilidad de otros derroteros de la emancipación posible, otros cursos de la historia no ceñidos a los ciclos históricos de la modernidad capitalista europea aunque interconfluenciados y no al margen de ella. Es por lo tanto un universal abstracto que evoluciona y que llega a incorporar la posibilidad de la emancipación como particular concreto. En ningún caso sin embargo, Marx deja de concebir la emancipación humana como un proceso complejo. La explotación es un fenómeno global que va de la mano con el desarrollo complejizador del capitalismo, de modo que para Marx la emancipación social en sentido general se comporta como un fenómeno que necesariamente ha de articularse desde el reto de lo global. En tal sentido la emancipación posible en Marx no obstante, aun cuando se articula como crítica desde lo concreto, su sentido no deja nunca de comportarse como abstracción del universal.

En el caso de los pensadores latinoamericanos se advierten en este sentido anterior ciertas diferenciaciones en unos y en otros. En el caso de Ponce en algunos momentos de su obra marxista la emancipación humana pareciera presentarse como una

demarcación teleologizante de un horizonte claro y definido de lo que el realismo como realización plena del humanismo habría de ser. Sin embargo, consideramos que su perspectiva sobre la emancipación social no se entiende sin su matriz positivista donde la observación práctica es condición para la afirmación de la verdad. De modo que aun cuando Ponce asume como referente emancipatorio concreto el realismo socialista soviético como horizonte de futuro, los últimos trabajos que escribió durante su vida en México denotan cierto sentido inclusivo no teleologizante de lo autóctono. Mella por su parte concibe el proceso de lucha por la emancipación social como una avalancha intempestiva, indetenible, que forma parte de la lógica de la historia de su tiempo, como una especie de impulso que no puede ser detenido. Y para Mariátegui el socialismo no aparece en la historia ni se comporta como alternativa para el contexto andino por azar, imitación o moda, sino como fatalidad histórica, un horizonte posible en base a la existencia concreta de su antecedente histórico en el propio *Ayllu* incaico ancestral.

Ahora bien, como elementos comunes en el tratamiento de la problemática de la emancipación humana como parte de una dialéctica relacional entre lo universal y lo particular, tanto Ponce como Mella y como Mariátegui, parten de la especificidad de su contextualidad histórica. Cada uno de ellos particulariza las características de los mecanismos de explotación y enajenación humana en cada uno de sus contextos, y procura ajustar la experiencia universal. Tal universalidad supone la adecuación de lo concreto situado en cada contexto, grupo, país, región, etc., con un sentido regional en América Latina como sujeto histórico colectivo, a la vez que la causa emancipatoria latinoamericana con la causa emancipatoria a nivel global. La emancipación social implica necesariamente articular el proceso de emancipación política en sus respectivos contextos con la lucha por la emancipación a escala global. La causa de la emancipación no se agota ni queda resuelta en el ámbito de lo particular concreto sino que necesariamente se comporta en un vínculo dialéctico con lo universal. Cada una de las respectivas propuestas de Ponce, Mella y Mariátegui son modos de resolver la problemática emancipatoria desde lo particular concreto como necesaria contraposición al universal abstracto de la emancipación humana. Es un proceso dialéctico no exento de contradicción, además de que no habría emancipación social posible desde la mera abstracción universalista sino que la realización de la emancipación sería sí y solo sí posible desde la realización de lo propio.

Cada uno de ellos en relación a Marx y en relación a ellos entre sí, desarrolla una aproximación y un tratamiento distinto a la problemática emancipatoria, comparten múltiples elementos epistémicamente delineables e identificables, pero resultan aproximaciones particularizadas en cada caso. Todos, incluido Marx, parten de la crítica de lo concreto concientizando la compleja relación del ideal y su frustración emancipatoria en términos prácticos. Tales aproximaciones implicarán referentes que delinearán caminos o senderos de análisis a lo largo de todo el siglo XX latinoamericano, tanto a nivel teórico como en el intento de experiencias prácticas. Aquí nos hemos centrado en la obra específica de cada uno de ellos.

Por último, en cuanto a las dimensiones hasta aquí tratadas, consideramos que todas y cada una de ellas son a su vez transversalmente filtradas por un sentido humanista que adopta rótulos distintos y se expresa desde matices particularizados en cada caso, pero como elemento común los distingue el hecho de que son humanismos que apuestan por una crítica del sentido humanista abstracto al que le contraponen explícita o implícitamente un humanismo que pivota sobre la base de la praxis, para y por la praxis. Todos ellos se desmarcan de las entelequias de la abstracción, notoriamente ya sea del humanismo abstracto en la modernidad alemana en el caso de Marx, del humanismo ilustrado y/o del humanismo burgués en Ponce, de las abstracciones propias del mero romanticismo discursivo republicano inicial en Cuba en el caso de Mella, o en el caso de Mariátegui del humanismo romántico en sus diversas expresiones en la literatura peruana previa como parte de la cual se incluyen los esencialismos indianistas. Son todos, tal y como hemos fundamentado, humanismos prácticos perfilados desde y para lo concreto, conjugados desde una referencialidad heterodoxa sobre la base del materialismo dialéctico como episteme crítica.

Hasta aquí entonces, hemos analizado, pormenorizado, sistematizado y resuelto todas las cuestiones que hemos considerado metodológica y cognoscitivamente oportunas en cuanto al tratamiento de la problemática de la emancipación humana en Marx, así como en Aníbal Ponce, Julio Antonio Mella y José Carlos Mariátegui. De manera que consideramos que hemos cumplido con nuestro objetivo de hacer una cartografía filosófica, o biografía de los conceptos en cuanto al tratamiento de la problemática de la emancipación humana en Marx y en los autores representativos de que hemos considerado ajustable al rótulo de «marxismo fundacional latinoamericano».

DE LOS APORTES DE NUESTRA INVESTIGACIÓN DOCTORAL

Unido al carácter conclusivo de este apartado, consideramos oportuno referir sintéticamente algunos de los aportes más significativos que podrían resultar relevantes de nuestra investigación doctoral. En este sentido, nuestra investigación aporta una lectura crítica que puede ser entendida como una catografía desde la problemática de la emancipación humana aplicada a unos autores específicos, tanto en el caso de Marx como en el caso de los marxistas latinoamericanos aquí estudiados. Entendemos que tanto la obra de uno como de los otros, puede ser leída y entendida articulándose desde el tratamiento de la problemática emancipatoria. Y lo que hemos hecho a lo largo de nuestra investigación es aportar un estudio sistematizado de tal perspectiva³⁷⁸.

Nuestra investigación aporta una sistematización del estudio de la problemática de la emancipación humana en el conjunto de toda la obra de Marx, no restringiéndola a unos pocos textos de juventud como con frecuencia es recurrente hallar en la bibliografía sobre el tema, considerándola como un *leitmotiv* macro-integrador del conjunto de toda la obra de Marx. De esta forma la lectura del conjunto de la obra de Marx realizada en relación a la problemática emancipatoria permite perfilar la crítica económica de Marx como imponderabilidad emancipatoria, sin que por ello eclipse su dimensión humanista.

La tesis aporta un tratamiento meticuloso del eco y relación de Marx con sus fuentes referenciales, a partir de lo cual hemos podido delimitar qué elementos centrales y matices son atribuibles a Marx como parte de su propia perspectiva, y cuales a sus sintonías con el *mainstream* discursivo de su tiempo. Este tratamiento meticuloso de las fuentes en Marx, aporta además un renovado estudio sobre el texto de Marx sobre Bolívar. Lo cual a su vez nos ha permitido centrarnos y delinear el análisis de la perspectiva de Marx sobre América Latina, recorriendo diferentes aristas o puntos relevantes dentro de la misma. Y en tal sentido en cuanto a América Latina en particular nuestro estudio aporta también una perspectiva de contraste para con los estudios que

³⁷⁸ En nuestro segundo curso de Pensamiento Filosófico Latinoamericano impartido en la Universidad de Barcelona en el año 2012, estructuramos ya en aquella ocasión, la presentación de los contenidos en el mismo en base al lugar que la problemática emancipatoria habría tenido desde aproximaciones, lecturas, respuestas y propuestas diferentes en su particularidad, a lo largo de tres siglos en América Latina en algunos de los más representativos pensadores y/o tendencias en conexión con distintas experiencias y contextos en el continente. Como parte de aquella apuesta docente, el sentido de nuestro análisis partía de «la idea de que la problemática emancipatoria siempre ha sido articuladora de sentido como parte de algún proyecto colectivo o con pretensión de colectividad y/o comunidad a la largo de la historia del pensamiento latinoamericano». Desde entonces a la fecha y a lo largo de esta tesis doctoral, así como de algunos de nuestros trabajos asociados a esta investigación, hemos sistematizado tal perspectiva aplicada pormenorizadamente y en específico a los autores de lo que aquí nos hemos ocupado.

hasta el momento han sido más connotados en relación al lugar y criterio sobre América Latina en la obra de Marx.

Nuestro estudio aporta también una lectura de la problemática de la emancipación humana en el marxismo fundacional latinoamericano tomando como episteme de referencia el desarrollo de esta misma problemática en Marx. Con ello se aporta la posibilidad de dirimir la referencialidad o no de ciertos criterios en Ponce, Mella y Mariátegui en relación a tal problemática en Marx. Con ello además aportamos una matriz de análisis que permite diagramar diferentes aristas de la problemática emancipatoria en los autores latinoamericanos de los que nos hemos ocupado.

En cuanto a los estudios del pensamiento marxista latinoamericano nuestra tesis permite diagramar tres lecturas o tratamientos distintos de la problemática emancipatoria, identificando conexiones argumentales y sintonías, así como disonancias que habrían de tenerse en cuenta para un análisis ajustado a la perspectiva de cada autor en base a los textos escritos por cada uno de ellos. De manera que con ello evitamos atribuir interpretaciones o matizaciones que no se correspondan con lo que el autor en su momento efectivamente llegó a formular.

Nuestro análisis de contraste en detalle entre Marx, Ponce, Mella y Mariátegui, en cuanto al humanismo se refiere, permite situar cuatro perspectivas que codifican como ejemplos particulares del humanismo práctico. El humanismo en cada uno de ellos adopta matices sobre la base común del principio de relación entre pensamiento y praxis, donde esta última es en última instancia la determinante concreta, a la vez que desde el pensamiento se procura incidir de diversas formas y por diferentes vías o canales en la transformación práctica de lo concretamente existente. En tal sentido nuestro estudio también aporta una sistematización en contraste de estas cuatro perspectivas en términos de humanismo práctico.

Además de lo anterior, aún cuando en los tres autores marxistas latinoamericanos aquí tratados en detalle se traza el estudio a partir de la matriz crítica derivada del análisis de la problemática emancipatoria en Marx, en cada uno de ellos tal perspectiva se particulariza. En cuanto a Ponce se aporta una perspectiva que integra la obra del Ponce no marxista como parte del estudio de la problemática emancipatoria en su obra de factura propiamente marxista, ejercicio poco frecuente o prácticamente inexistente en los estudios, marxistas o no, sobre la obra de Ponce. En cuanto a Mella aportamos una lectura que si bien considera la relevancia de su componente militante, no se restringe ni

se determina en base a ello, sino que se perfila en base a la dimensión filosófico-política de su concepción emancipatoria, una aproximación la nuestra que demarca una diferenciación para con las muy frecuentes lecturas fundamentalmente militantes de la vida de Mella. Y en Mariátegui aportamos una lectura que si bien considera su complejidad y diversidad referencial heterodoxa, el tratamiento de la problemática emancipatoria en base a la matriz crítica trazada desde Marx, permite explorar y valorar en contraste el porqué de la relevancia de Mariátegui como un contundente pensador que reformula de manera significativa la perspectiva emancipatoria del materialismo dialéctico en América Latina, especialmente en cuanto al contexto andino se refiere.

Con nuestra lectura crítica que tributa a la dimensión filosófico política de la respectiva obra de los autores aquí tratados, consideramos que se aporta una perspectiva que procura solventar la incidencia ideológica o militante en la interpretaciones del texto ya sean a favor o en contra, procurando centrarnos en el argumento contenido en la obra escrita misma. Consideramos que este es un ejercicio necesario, y que aún cuando toda investigación comporte el tamiz e interés ideológico de la propia persona que investiga, en nuestro caso claramente definido además pues nos habríamos dedicado por solo mencionar algunos a Heidegger, Derrida, Rorty o Rawls *et. al.*, etc., de incuestionable valía filosófica a la vez que con mucho mercado académico por demás, y no a Marx y el marxismo *en y desde* América Latina que supone la apuesta por la voz de los desposeídos pero la casi segura centrifugación de las políticas académicas hegemónicas. Es un ejercicio difícil pero necesario. No obstante, nuestro estudio podría ser referencial tanto para unos como para otros en cuanto al análisis de ciertos textos se refiere, toda vez que el compromiso lo hemos establecido con nuestro objeto de estudio en base al rigor textual de lo argumentado. Consideramos que incluso aún cuando pueda existir una voluntad ideológica de fondo, el análisis del pensamiento de los autores aquí tratados resulta mucho más riguroso si nuestro ajuste primeramente se hace en base al texto, considerando además su marco contextual así como la biográfica del autor. En tal sentido consideramos que aportamos una perspectiva crítica que ofrece un contraste para con ciertas aproximaciones que aunque válidas se enmarcan en lo fundamental desde lo románticamente militante.

Consideramos notorio que a lo largo de la segunda parte de esta tesis hayamos presentado el análisis de la problemática emancipatoria a modo de tres estudios en paralelo en Ponce, Mella y Mariátegui, para luego contrastarlos. De hecho, en sus

respectivos contextos fueron tres obras que transcurrieron en paralelo, de manera que hemos considerado necesario primero el tratamiento particularizado de cada uno de ellos, para luego proceder a su contraste. Por regla general los estudios en este campo con relación al pensamiento de unos y otros, se centra exclusivamente en un autor, a la vez que ocasionalmente se esboza con cierta superficialidad ciertas cuestiones generales concernientes a los otros. Sin embargo, en nuestra tesis si bien consideramos necesario presentar en detalle cada autor por sí mismo, el sentido de tal presentación monográfica tributa y gana sentido en la integración tanto del conjunto de ellos como entre cada uno de ellos y Marx. Lo cual, hasta la fecha, no tenemos referencia de que se haya desarrollado o presentado desde esta perspectiva en otros estudios consultados. Abrimos por tanto un sendero de análisis que integra lo micro en lo macro, lo particular individual en el conjunto contrastado de otras lecturas, paralelas o no, a partir de las sintonías y especificidades de las mismas en cuanto a la problemática emancipatoria.

El tratamiento pormenorizado y meticuloso de las fuentes punto por punto a lo largo de los nueve capítulos primeros nos ha permitido hacer un contraste y realizar afirmaciones sin mayor referencialidad después en el capítulo décimo y en las conclusiones. En tal sentido por regla general y con cierta frecuencia múltiples estudios de historias de las ideas, aunque incluyendo la referencialidad textual, centran su articulación discursiva en el componente contextual, nosotros hemos tomado en cuenta la contextualidad de cada autor pero sobre la base del análisis del texto mismo, procurando conjugar contextualidad y texto, lo cual consideramos que es una apuesta que aporta rigor.

Consideramos que aportamos una matriz crítica de análisis que podría ser de utilidad para el análisis de otros autores, ya sea de modo individual en específico o como contraste. La matriz que hemos desarrollado y las dimensiones que comportan nuestro estudio, podrían ser trazadas para el análisis de la obra de otros autores, marxistas o no, en relación a la problemática emancipatoria, especialmente en América Latina.

Aportamos el análisis de unos referentes de contraste de mucha relevancia para experiencias políticas contemporáneas, por ejemplo Mella y Ponce en cuanto a Cuba, y Mariátegui en relación a Marx en cuanto a la experiencia socialista del MAS y su fundamentación indigenista en Bolivia. En este último sentido el estudio sobre Mariátegui, así como la perspectiva en los estudios etnográficos de Marx, podría resultar relevante para pensar y/o repensar experiencias prácticas y sus argumentaciones desde el indigenismo desde una renovada perspectiva marxista hoy.

DE SUGERENCIAS A INVESTIGAR COMO CONTINUIDAD DE NUESTRA INVESTIGACIÓN

La investigación hasta aquí realizada nos permite delinear o pensar y sugerir otros puntos o componentes para el análisis que podrían dar continuidad a la misma. En tal sentido referiremos por último y muy brevemente algunos de esos puntos, inclusiones o extensiones que derivan como sugerencia de nuestra investigación.

Consideramos oportuno extender el estudio incorporando otros autores marxistas muy relevantes en América Latina, en especial de aquellas primeras décadas la figura del chileno Luis Emilio Recabarren (1876-1924), así como de otros pensadores equivalentes a lo largo del siglo XX en América Latina. Hacer además tal extensión aplicando la misma matriz crítica que hasta aquí hemos aplicado, explorando el tratamiento de la problemática emancipatoria en cada uno de ellos, primero monográficamente y luego como contraste con el estudio hasta aquí realizado.

En cuanto a la referencialidad, sería oportuno incorporar como diferenciación y como sintonía la perspectiva de Engels y distinguir su referencialidad en cuanto a la problemática emancipatoria se refiere, en especial la idea del comunismo según Engels y su impacto y/o contraste en Ponce, Mella y Mariátegui con relación a Marx.

De manera equivalente a lo anterior, un estudio similar podría ser aplicado y/o extendido a la referencialidad que posee Lenin, y algunas de sus categorías revolucionarias, en cada uno de estos tres autores marxistas latinoamericanos aquí tratados, así como en aquellos otros autores que eventualmente podrían incluirse en la continuidad del estudio. El estudio podría entonces completarse incluyendo como contraste la referencialidad tanto de Engels como de Lenin, distinguiendo desde una cartografía conceptual tal y como hemos hecho hasta aquí, entre unos y otros.

De igual manera consideramos que sería muy útil secuenciar o advertir según corresponda a partir de la investigación que hemos desarrollado hasta aquí, qué continuidad, presencia referencial y/o concomitancia tienen cada uno de estos autores a partir de sus perspectivas en el desarrollo posterior de otros pensadores marxistas, aunque no necesariamente retringido a esta perspectiva en América Latina.

En un sentido más contemporáneo y actual, este estudio ganaría en utilidad de poder comprobar cuál ha sido o es la relevancia argumental y práctica de la perspectiva de Ponce, Mella y Mariátegui en contraste para con Marx, en algunas de las experiencias revolucionarias históricas y/o en el poder en América Latina desde entonces hasta hoy.

BIBLIOGRAFÍA*

FUENTES PRIMARIAS

MARIÁTEGUI, JOSÉ CARLOS.

Mariátegui, José Carlos. *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Fundación Biblioteca Ayacucho. Caracas. 2007.

Mariátegui, José Carlos. *Mariátegui Total*. Tomo I y II. Edición Conmemorativa del Centenario de José Carlos Mariátegui. Empresa Editora Amauta, Lima, 1994.

Mariátegui, José Carlos. *Obras Completas* (en veinte tomos). Empresa Editorial Amauta. Lima. Varias ediciones y años según se especifica:

_____ Tomo 1: *La Escena Contemporánea*. Sexta Edición, 1975.

_____ Tomo 2: *7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*. 46 edición (23 popular), febrero de 1984.

_____ Tomo 3: *El Alma Matinal y otras estaciones del hombre de hoy*. Cuarta edición, Lima 1970.

_____ Tomo 4: *La novela y la vida. Siegfried y el profesor Canella. Ensayos sintéticos reportajes y encuestas*. Sexta edición, mayo de 1976.

_____ Tomo 5: *Defensa del Marxismo. Polémica Revolucionaria*. Séptima edición, agosto de 1976.

_____ Tomo 6: *El Artista y la Época*. Sexta edición, enero de 1977.

_____ Tomo 7: *Signos y Obras*. Quinta edición, enero de 1977

_____ Tomo 8: *Historia de la Crisis Mundial. Conferencias (años 1923 y 1924)*. Décima primera edición, septiembre de 1986.

_____ Tomo 11: *Peruanicemos al Perú*. Décimo primera edición, enero de 1986.

_____ Tomo 12: *Temas de Nuestra América*. Cuarta edición, mayo de 1975

_____ Tomo 13: *Ideología y Política*. Sexta edición, julio de 1986.

_____ Tomo 14: *Temas de Educación*. Décima edición, julio de 1986.

_____ Tomo 15: *Cartas de Italia*. Tercera edición, Lima, 1975.

_____ Tomo 16: *Figuras y Aspectos de la Vida Mundial I. (1923-1925)*. Novena edición, junio de 1988.

_____ Tomo 17: *Figuras y Aspectos de la Vida Mundial II. (1926-1928)*. Segunda edición, enero de 1977.

_____ Tomo 18: *Figuras y Aspectos de la Vida Mundial III. (1929-1930)*. Quinta edición, abril de 1986.

* Referenciamos en lo fundamental la bibliografía que aparece directamente citada a lo largo de la tesis, y puntualmente otras obras consultadas a las que se hace alusión en el desarrollo de nuestra argumentación.

MARX, KARL.

- Marx, Karl. *El Capital*. Tomo III [1894], volumen 8 (Traducción de León Mames; edición, revisión y notas de Pedro Scaron). Siglo XXI Editores. México, D.F. 1981. (undécima reimpresión, 2009).
- Marx, Karl. *El Capital*. Tomo III [1894], volumen 7. (Traducción de León Mames; edición, revisión y notas de Pedro Scaron). Siglo XXI Editores. México, D.F. 1977. (decimocuarta reimpresión, 2009).
- Marx, Karl. *El Capital*. Tomo III [1894], volumen 6. (Traducción de León Mames; Edición, revisión y notas de Pedro Scaron). Siglo XXI Editores. México, D.F. 1976. (decimoséptima reimpresión, 2009).
- Marx, Karl. *El Capital*. Tomos III [1894]. (Traducción de Wenceslao Roces). Fondo de Cultura Económica. México. DF. 1959.
- Marx, Karl. *El Capital*. Tomo II [1885], volumen 5 (Traducción y notas de Pedro Scaron, segunda edición aumentada). Siglo XXI Editores. México, D.F. 1987. (sexta reimpresión, 2009).
- Marx, Karl. *El Capital*. Libros II. [1885] (Traducción de Manuel Sacristán) OME-42. Grijalbo. Barcelona. 1980.
- Marx, Karl. *El Capital*. Tomo II [1885], volumen 4 (Traducción y notas de Pedro Scaron). Siglo XXI Editores. México, D.F. 1976. (octava reimpresión, 2008).
- Marx, Karl. *El Capital*. Tomos II [1885] (Traducción de Wenceslao Roces). Fondo de Cultura Económica. México. DF. 1959.
- Marx, Karl. *El Capital*. Tomo I [1867], volumen 3 (Traducción y notas de Pedro Scaron, segunda edición aumentada). Siglo XXI Editores. México, D.F. 1988. (octava reimpresión. 2009).
- Marx, Karl. *El Capital*. Libros I [1867]. Volúmenes I y II (Traducción de Manuel Sacristán). OME-40-41. Grijalbo. Barcelona. 1976.
- Marx, Karl. *El Capital*. Tomo I [1867], volumen 2 (Traducción y notas de Pedro Scaron). Siglo XXI Editores. México, D.F. 1975. (vigésimocuarta reimpresión. 2009).
- Marx, Karl. *El Capital* Tomo I [1867], volumen 1. (Traducción y notas de Pedro Scaron). Siglo XXI Editores. México, D.F. 1975. (vigésimoctavo reimpresión. 2008).
- Marx, Karl. *El Capital*. Tomos I [1867] (Traducción de Wenceslao Roces). Fondo de Cultura Económica. México. DF. 1959.
- Marx Karl. *El Capital. Libro I. Capítulo VI. Inédito* [1863-1866] (Traducción y notas de Pedro Scaron). Siglo XXI Editores. México, D.F. 1971. (decimosexta reimpresión, 2009).
- Marx, Karl. *Salario, precio, y ganancia* [1865]. Editorial Ricardo Aguilera. Madrid. 1977.
- Marx, Karl. *Obras Fundamentales de Carlos Marx-Federico Engels*. Volúmenes 12, 13, 14. *Teorías sobre la plusvalía*, tomos I, II y III [1862-1863]. (Traducción de Wenceslao Roces). Fondo de Cultura Económica. México, D.F. 1980.
- Marx, Karl. "Bolivar y Ponte". En George Ripley; Charles A. Dana (Eds.) *The New American Cyclopaedia*. Vol. III. D. Appleton and Company. New York. 1858., pp. 440-446.

- Marx, Karl. *Grundrisse 1857 -1858. Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*. Volumen 3 (Traducción de Pedro Scaron). Siglo XXI Editores. México, DF. 1976. (decimotercera edición, 2006).
- Marx, Karl. *Grundrisse 1857 -1858. Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*. Volumen 2 (Traducción de Pedro Scaron). Siglo XXI Editores. México, D.F. 1972. (decimoquinta edición. 2005).
- Marx, Karl. *Grundrisse 1857 -1858. Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*. Volumen 1 (Traducción de Pedro Scaron). Siglo XXI Editores. México, D.F. 1971. (vigésima edición. 2007).
- Marx, Karl. *Trabajo asalariado y capital* [1849]. Editorial Ricardo Aguilera. Madrid. 1977.
- Marx, Karl; Engels, Friedrich. *Manifiesto Comunista* [1848]. (Introducción y traducción de Pedro Ribas). Alianza Editorial, S. A., Madrid, 2001.
- Marx, Karl. *Miseria de la filosofía* [1847]. Ediciones Folio, S.A. Madrid. 2002.
- Marx, Karl. *Misère de la Philosophie* [1847]. Éditions Sociales. París. 1946.
- Marx, Karl; Engels, Friedrich. *La Ideología Alemana* [1845]. (Traducción de Wenceslao Roces). Ediciones Pueblos Unidos. Montevideo - Ediciones Grijalbo, S.A. Barcelona. 1974.
- Marx, Karl. *Manuscritos de economía y filosofía* [1844]. (Traducción y notas de Francisco Rubio Llorente). Alianza Editorial. Madrid. 1968. (reimpresión de 2009).
- Marx, Karl; Engels, Friedrich. *Obras de Marx y Engels*. Volumen 5. 1843-1844. OME5. (Traducción y notas de José María Ripalda). Crítica. Grupo Editorial Grijalbo. Barcelona-Buenos Aires-México, D.F. 1978.
- Marx, Karl. *Obras Fundamentales de Carlos Marx-Federico Engels*. Volumen I. *Marx. Escritos de Juventud*. [1835-1844] (Traducción de Wenceslao Roces). Fondo de Cultura Económica. México, D.F. 1982.

OBRAS COMPLETAS EN INGLÉS

- Marx, Karl; Engels, Friedrich. *Marx & Engels. Collected Works*. Volume 27. Lawrence & Wishart. Electric Book. 2010.
- Marx, Karl; Engels, Friedrich. *Marx & Engels. Collected Works*. Volume 26. Lawrence & Wishart Electric Book. 2010.
- Marx, Karl; Engels, Friedrich. *Marx & Engels. Collected Works*. Volume 13. Lawrence & Wishart. Electric Book. 2010.

OBRAS COMPLETAS EN ALEMÁN

- Marx, Karl; Engels, Friedrich. *Werke*. Band 14. Dietz Verlag, Berlin, 1987.
- Marx, Karl; Engels, Friedrich. *Werke*. Band 42. Dietz Verlag Berlin, 1983.
- Marx, Karl; Engels, Friedrich. *Werke*. Band 1. Dietz Verlag Berlin, 1981.
- Marx, Karl; Engels, Friedrich. *Werke*. Band 4. Dietz Verlag Berlin, 1977.
- Marx, Karl; Engels, Friedrich. *Werke*. Band 25. Dietz Verlag Berlin, 1964.
- Marx, Karl; Engels, Friedrich. *Werke*. Band 24. Dietz Verlag Berlin, 1963.
- Marx, Karl; Engels, Friedrich. *Werke*. Band 23..Dietz Verlag Berlin, 1962.

SELECCIONES TEMÁTICAS Y ANTOLOGÍAS DE TEXTOS DE KARL MARX

- Harstick, Hans-Peter. *Karl Marx über Formen vorkapitalistischer Produktion : vergleichende Studien zur Geschichte des Grundeigentums 1879-80.*: Campus-Verlag, Frankfurt/Main. 1977.
- Krader, Lawrence. *Los apuntes etnológicos de Karl Marx [The ethnological notebooks of Karl Marx.* Assen, Van Gorcum & comp., 1972.] (Traducción de José María Ripalda) Editorial Pablo Iglesias / Siglo XXI de España Editores, Madrid, 1988.
- Marx, Carlos. *El colonialismo.* (Selección de Alberto Sánchez Mascuñán) Editorial Grijalbo, S.A. México, D.F. 1970.
- Marx, Karl. “Cuaderno Kovalevsky [1879]. [Traducción de Ernesto Bascopé Guzmán]. En *Comunidad, nacionalismos y capital. Textos inéditos.* Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, La Paz, 2018., pp. 41-148.
- Marx, Karl. *Escritos sobre la Comunidad Ancestral.* De Alarcón, Silvia; Prieto, Vicente, (Editores). Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, La Paz, 2015.
- Marx, Karl; Engels, Friedrich. *El Manifiesto Comunista y otros ensayos.* [Traducción de Ediciones Progreso. Moscú] Sarpe. RBA Proyectos Editoriales, S.A. Madrid. 1983.
- Marx, Karl; Engels, Friedrich. *Obras Escogidas* en tres Tomos. Tomo I, II y III. Editorial Progreso. Moscú. 1980.
- Marx, Karl; Engels, Friedrich. *Materiales para la historia de América Latina.* Cuadernos del Pasado y del Presente. [Selección y notas de Pedro Scaron]. Siglo XXI Argentina Editores, S.A. Buenos Aires. 1975.
- Marx, Karl; Engels, Friedrich. *Sobre la religión.* Ediciones Sígueme. Salamanca. 1974.
- Shanin, Teodor. *El Marx tardío y la vía rusa. Marx y la periferia del capitalismo.* [*Late Marx and the Russian Road. Marx and the peripheries of capitalism* [1983]]. (traducción de Graziella Baravalle de Monthly Review Press, 1984). Editorial Revolución, SAL. Madrid. 1990.

MELLA, JULIO ANTONIO.

- Cairo Ballester, Ana (Selección, prefacio y notas) *Mella: 100 años.* Volúmenes I y II. Editorial Oriente. Santiago de Cuba. 2003.
- Hatzky, Christine. *Julio Antonio Mella. Una biografía.* (Traducción de Jorge Luis Acanda) Instituto Cubano del Libro. Editorial Oriente. Santiago de Cuba. 1998.
- Mella, Julio Antonio. *Julio Antonio Mella. Textos escogidos.* (Julio Cesar Guanche, compilador). Tomos I y II. Ediciones La Memoria. La Habana. 2017.
- Mella, Julio Antonio. *Escritos revolucionarios.* Siglo XXI. México, D.F. 1978.
- Mella, Julio Antonio. *Documentos y artículos.* Editorial de Ciencias Sociales. La Habana. 1975.
- Mella, Julio Antonio. *Ensayos revolucionarios.* Primer Festival de Pensamiento Político. Editora Popular de Cuba y del Caribe. La Habana. 1960.
- Tibol, Raquel. *Julio Antonio Mella en el Machete.* Casa Editora Abril. La Habana. 2007.

PONCE, ANÍBAL.

- Ponce, Aníbal. *Educación y lucha de clases y otros escritos*. [Presentación de Nicolás Arata y Pablo Gentili]. UNIPE Editorial Universitaria. Buenos Aires. 2015.
- Ponce, Aníbal. *Obras*. [Compilación y Prólogo de Juan Marinello]. Casa de Las Américas. La Habana. 1975.
- Ponce, Aníbal. *Obras Completas*, en cuatro tomos [Héctor. P. Agosti, revisión y notas] tomos I, II, III y IV. Editorial Cartago, Buenos Aires. 1974.
- Terán, Oscar [Selección y prólogo]. *Aníbal Ponce: ¿El marxismo sin nación?* Ediciones del pasado y del presente. Siglo XXI Editores, S.A. México, D.F. 1983.

PRENSA HISTÓRICA CONSULTADA

- Evening Mail*, London. Friday 04 May 1849, p. 8.
- Evening Mail*. London. Monday 17 July 1848, p. 4.
- Evening Mail*. London., Friday 05 April 1850, p. 1.
- Globe*. London. Wednesday 10 January 1849, p. 2.
- Illustrated London News*, Saturday 20 January 1849, p. 15.
- Illustrated London News*. London. Saturday 09 February 1850, p. 2.
- Illustrated London News*. London. Saturday 13 January 1849., pp. 4-5.
- John Bull*, London, 1 January 1849, p. 4.
- Londonderry Standard*. Nohern Ireland, Thursday 07 February 1850, p. 2.
- Montrose, Arbroath and Brechin review, and Fortar and Kincardineshire Advertiser*. Angus, Scotland. Friday 08 February 1850, p. 2.
- Morning Advertiser*, London, Tuesday 23 January 1849, p. 1.
- Morning Chronicle*, London, Wednesday 10 January 1849, p. 2.
- Saint James`s Chronicle*, London, Thursday 08 March 1849, p. 2.
- Shipping and Mercantile Gazette*, London, Thursday 18 January 1849, p. 1.
- Shipping and Mercantile Gazette*, London, Tuesday 16 January 1849, p. 1.
- Shipping and Mercantile Gazette*, London, Wednesday 17 January 1849, p. 1.
- Sun*, London. Tuesday 05 February 1850, p. 5.
- Sun*. London, “American Affair” Monday 1 June 1846, p. 5.
- Sun*. London, Thursday 11 January 1849, p. 3.
- Sun*. London. Friday 22 December 1848, p 3.
- Sun*. London. Saturday 19 August 1848, p. 6.
- Sun*. London. Monday 06 August 1849, p. 1.
- Sun*. London. Thursday, February 1849, p. 6.
- The examiner*, London, Saturday 24 february 1849, pp. 5-6.
- Weekly Chonicle*, London, Sunday 11 March 1849, p. 10.
- Weekly Chonicle*. London, Saturday 10 February, 1849, p. 1.
- Weekly Chronicle*, London. Saturday 12 May 1849, p.7.
- Weekly Chronicle*. London. Saturday 13 January 1849, p. 1.

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

- AA.VV. *Diccionario panhispánico de dudas*, Real Academia Española, Asociación de Academias de la Lengua Española. Editorial Santillana, Madrid, 2005.
- AA.VV. *The Oxford Shakespeare. Timon of Athens*. Edited by John Jowett. Oxford. UK. 2004.
- AA.VV. *José Carlos Mariátegui y Europa. El otro aspecto del descubrimiento*. Encuentro internacional, *Université de Pau et des pays de l'Adour*, 1992. Empresa Editora Amauta. Lima. Perú. 1993.
- AA.VV. *Diccionario temático abreviado iberoamericano*. José Luis Ortiz de Lanzagorta. Editorial J.R. Castillejo. Sevilla. 1989.
- AA.VV. *Diccionario de Filosofía*. Montecasino. Editorial Suramericana. Tomo II. Buenos Aires. 1964.
- Acosta, Yamandú. *Filosofía latinoamericana y democracia en clave de derechos humanos*. Editorial Nordan-Comunidad. Montevideo. 2008.
- Adler, Max. *Die sozialistische idee der befreiung bei Karl Marx*. Verlag der Wiener Volksbuchhandlung IGN. Brand & Co. Wien. 1918.
- Adorno, Th. W. *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada*. [Traducción de Joaquín Chamorro Mielke]. Ediciones Akal, S.A. Madrid. 2004.
- Adorno. Th. W. *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*. Ediciones Akal, S.A. Madrid. 2008.
- Adorno. Th. W. *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada*. [Traducción de Joaquín Chamorro Mielke]. Ediciones Akal, S.A. Madrid. 2004.
- Afanasiev, Víctor. *Manual de filosofía*. Akal Editor. Madrid. 1978.
- Agosti, Héctor P. “Aníbal Ponce. Introducción. Memoria y presencia”. En Aníbal Ponce. *Obras Completas*. Tomo I. Editorial Cartago. Buenos Aires. 1974.
- Alegre Gorri, Antonio. *Historia de la filosofía antigua*. Anthropos, Barcelona, 1988.
- Amin, Samir. [*La loi de la valeur et le matérialisme historique*, 1977] *La ley del valor y el materialismo histórico*. (Traducción de Eduardo L. Suárez.) Fondo de Cultura Económica. México, D.F. 1981.
- Anderson, Kevin B. *Marx at the Margins. On the Nationalism, Ethnicity, and Non-Western Societies*. The University of Chicago Press. Chicago. 1992.
- Anderson, Kevin B. “Marx`s Late Writings on non-Western and precapitalist societies and gender”. En *Rethinking Marxism*. Vol. 14. No. 4., pp. 84-96.
- Anderson, Kevin B.. *Marx at the Margins. On the Nationalism, Ethnicity, and Non-Western Societies*. The University of Chicago Press. 1992.
- Anderson, Kevin. “Unilinearism and Multilinearism in Marx`s Thought”. En *Proceedings of the XXII World Congress of Philosophy. Social and Political Philosophy*. Volume 50, 2008., pp. 13-19.
- Aricó, José. *Marx y América Latina*. Alianza Editorial Mexicana. México. 1982.

- Arpini, Adriana. "Aníbal Ponce: el trabajo en el pensamiento". *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*. No. 16. Diciembre de 2006., pp. 226-247.
- Arpini, Adriana; Olalla, Marcos. "Humanismo y cultura en el pensamiento marxista de Aníbal Ponce y Héctor Agosti". En Hugo E. Biagini, Arturo A. Roig. *El pensamiento alternativo en la Argentina del siglo XX. Obrerismo, vanguardia, justicia social*. Tomo II. Editorial Biblos. Buenos Aires. 2006., pp. 21-50
- Atehortúa Cruz, Adolfo. *Marx y el mundo colonial. Escrito sobre Bolívar*. Ediciones Aurora. Bogotá DC. 2009.
- Atienza, Manuel. "Marx y los derechos humanos", en *Marxismo y filosofía del derecho*. Mezquita. Madrid. 1983.
- Bagley, Will. *With Golden Visions bright before them. Trails to the Mining West. 1849-1852*. University of Oklahoma Press. 2012.
- Bancroft, Hubert Howe. *The Native-Races of the Pacific States of North America*. Volume I. Wild Tribes. D. Appleton and Company. New York. 1874.
- Barclay Pentland, Joseph. *Report on Bolivia, 1827*. Offices of the Royal Historical Society, 1974. En versión castellana: Joseph B. Pentland, *Informe sobre Bolivia*. 1826. Casa de la Moneda. Potosí. 1975.
- Barragán, Rosana; Cajias, Dora; Qayum, Seemin (Compiladores). *El siglo XIX. Bolivia y América Latina*. La Paz, IDEA-Historias-Embajada de Francia. 1997., pp. 635-649.
- Barrena García, Alberto. *Marxismo fundamental y religión*. Instituto Estudios Políticos. Madrid. 1975.
- Basedow, Johann Barnhard. *Relazione ai filantropi e ai potenti intorno alle scuole, agli studi e alla loro azione sul bene public: Metodica-Ordinamento del Filantropino*. (Traduzione, sunti e prefazione di Guido Santini). R. Sandron. Palermo. 1915.
- Becker, Werner. *La teoría marxista del valor*. (Traducción de Ernesto Garzón Valdés). Editorial Alfa Argentina, S. A. Buenos Aires. 1981.
- Bell, Daniel. "A critique of alienation". En Michael Curtis. *Marxism: The Inner Dialogues*. 2nd ed. New Brunswick. Transaction Publishers. New Jersey. 1997.
- Bello, Andrés. *Obras Completas de Don Andrés Bello*. Impreso por Pedro G. Ramírez. Santiago de Chile. 1885.
- Bello, Andrés. *Antología Esencial*. Fundación Ayacucho. Caracas. 1993.
- Beorlegui, Carlos. *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*. Universidad de Deusto. Bilbao. 2004.
- Bergmann, Gregorio. "Dos orientaciones antagónicas en América Latina: Julio Antonio Mella y Víctor Raúl Haya de la Torre". *Bohemia*. La Habana. 9 de agosto de 1963.
- Berman, Marshall. *Aventuras Marxistas. [Adventures in Marxism*. Verso. London & New York. 1999.] (Traducción de Andrea Morales Vidal y Diego Castillo). Siglo XXI de España Editores. Madrid. 2002.
- Berman, Marshall. *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. [All that is solid melts into air. Simon and Schuster. New York. 1982] (Traducción de Andrea Morales Vidal) Siglo XXI de España Editores. Madrid. 1988.

- Bermudo Ávila, José Manuel. “La ontología marxiana: materialismo, dialéctica y subsunción”. 2018. (Inauguración del curso 2018-2019 del Seminario de Filosofía Política de la UB). En www.jmbermudo.es/marx/.html
- Bermudo Ávila, José Manuel (Coord.) *El marxismo en la postmodernidad*. Editorial Horsori. Barcelona. 2016.
- Bermudo Ávila, José Manuel. “Lectura de *El Capital*”. [Múltiples textos 2014-2016]. En www.jmbermudo.es/marx/lectura.html
- Bermudo Ávila, José Manuel. *Marx. Del ágora al mercado*. Batiscafo SL. Barcelona. 2015.
- Bermudo Ávila, José Manuel. *Filosofía Política*. Edicions Universitat de Barcelona. Barcelona. 1997.
- Bermudo Ávila, José Manuel. Prólogo a Juan del Turia. *Temática del Marxismo*. Volumen I. Editorial Cinc d’Ors. Barcelona. 1977., pp. XI-XLIII.
- Bermudo Ávila, José Manuel. *Filosofía marxista: manual de materialismo dialéctico*. Editorial Mandrágora. Barcelona. 1976.
- Bermudo Ávila, José Manuel. *El concepto de praxis en el joven Marx*. Ediciones Península. Barcelona. 1975.
- Bértola, Luis; Ocampo, José Antonio. *El desarrollo económico de América Latina desde la Independencia*. Fondo de Cultura Económica. México, D.F., 2013.
- Biagini, Hugo E.; Roig, Arturo A. *Diccionario de pensamiento alternativo*. Adenda. Editorial Biblos. Buenos Aires. 2015.
- Biagini, Hugo E.; Roig, Arturo A. *Diccionario del pensamiento alternativo*. Editorial Biblos. Buenos Aires. 2008.
- Bloch, Jean-Richard. *Destin du siècle*. Presses Universitaires de France. París. 1996.
- Bohórquez, Carmen. “Filosofía de la independencia. En Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez (editores). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” (1300–2000)*. Historia, corrientes, temas y filósofos. CREFAL / Siglo XXI Editores. México, D.F.; Buenos Aires. 2009., pp. 162-175.
- Borja, Rodrigo. *Enciclopedia de la política*. Fondo de Cultura Económica. México, D.F. 1997.
- Boudet, Rosa Ileana. Entrevista a José Lezama Lima. *Alma Mater* [La Habana], no. 115, septiembre de 1970, pp. 4-9.
- Bourgeois, Bernard. [Philosophie et Droits de l’Homme de Kant à Marx, 1990] *Filosofía y derechos del hombre: Desde Kant hasta Marx*. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá DC. 2003.
- Bravo, Francisco Javier. *Colección de documentos relativos á la expulsión de los Jesuitas de la República Argentina y el Paraguay en el reinado de Carlos III*. Establecimiento Tipográfico de José María Pérez. Madrid, 1872.
- Briceño, Miguel. *Marx Después del Marxismo*. Consejo de Publicaciones, Universidad de Los Andes. Mérida, Venezuela. 1993.
- Brus, Wlodzimierz. “*El funcionamiento de la economía socialista*”. oikos-tau, s.a. Barcelona. 1968.
- Buffon, Georges-Louis Leclerc. *L’Histoire Naturelle, générale et particulière, avec la description du cabinet du Roi*. Tome Quatrième. Imprimerie Royale. París. (M.DCCCLIII) 1753.

- Cairo, Ana. "Julio Antonio o la voluntad de un altivo Prometeo". En *Mella: 100 años*. Tomo 2. Editorial Oriente. Ediciones La Memoria. 2003., pp. 259-280.
- Campbell, Al. "Marx and Engels' Vision of Building a Good Society", en *Alternative Perspectives of a Good Society*, John Marangos, ed., Palgrave Macmillan, New York, 2011., pp. 9-31.
- Carey, Henry Charles. *The slave trade, Domestic and Foreign: Why it exists, and How it may be extinguished*, London: Sampson Low, Son & Co. 1853.
- Carver, Terrell. "Liberalism, reason(ableness) and the politicization of truth: Marx's critique and the ironies of Marxism". En Shaun Young (Ed.) *Reasonableness in Liberal Political Philosophy*. Routledge. New York. 2009., pp. 9-22.
- Carver, Terrell "Marx's conception of alienation in the *Grundrisse*", en Marcello Musto (ed.), *Karl Marx's Grundrisse: Foundations of the critique of political economy 150 years later*, Abingdon-on-Thames, Routledge, 2008
- Carver, Terrel (Editor). *The Cambridge companion to Marx*. Cambridge University Press. 2006.
- Chaguaceda Noriega, Armando. "Mella: la impronta de su ejemplo". En *Mella: 100 años*. pp. 328-337.
- Chang-Rodríguez, Eugenio. "Vallejo y Mariátegui: convergencias y divergencias". En *Cuadernos Hispanoamericanos. Homenaje a César Vallejo*, vol.1, núm. 454-55 (abril-mayo) 1988. Instituto de Cooperación Iberoamericana. Madrid., pp. 13-25.
- Chavolla, Arturo. *La imagen de América en el marxismo*. Prometeo Libros. Guadalajara, México. 2005.
- Chiaromonte, José Carlos. (Compilación, prólogo, notas y cronología). *Pensamiento de la ilustración. Economía y Sociedad iberoamericanas en el siglo XVIII*. Biblioteca Ayacucho. Caracas. 1979.
- Churchich, Nicholas. *Marxism and Alienation*. Fairleigh Dickinson University Press. Associated Universities Presses, NJ, London and Toronto, 1990.
- Clark, Thomas D. (Ed.) *Gold Rush Diary: Being the Journal of Elisha Douglass Perkins on the Overland Trail in the Spring and Summer of 1849*. University of Kentucky Press, Lexington, 1967.
- Clarke, J. J. "'The End of History': A Reappraisal of Marx's Views on Alienation and Human Emancipation". *Canadian Journal of Political Science*, Vol. 4, No. 3 (Sep., 1971).
- Cockcroft, James D. [*Latin America. History, Politics, and U.S. Policy*. Nelson-Hall Publishers, Chicago, 1996.] *América Latina y Estados Unidos: historia y política país por país*. México.D.F. y Argentina, 2001.
- Comninel, George. "Emancipation in Marx's Early Work". *Socialism and Democracy*. Vol. 24, No. 3- November 2010., pp. 60-78.
- Contamine, Philippe. "Aperçus sur la propagande de guerre, de la fin du XIIe au début du XVe siècle: les croisades, la guerre de Cent ans". En Cammarosano, Paolo *Le forme della propaganda politica nel Due e nel Trecento*. École Française de Rome, 1994., pp. 5-27.
- Contreras Carranza, Carlos (Editor) *Compendio de historia económica del Perú*. Tomo 4. Instituto de Estudios Peruanos. Lima 2011.

- Contreras, Jesús Ángeles. *Generalísimo José María Morelos y Pavón. Notable militar y genio político*. Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo. 2007.
- Coronado, Jorge F. “El indigenismo ante la prensa operaria: El periódico Labor entre indios obreros. En *José Carlos Mariátegui y los estudios Latinoamericanos*. Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana. Pittsburgh. 2009.
- Cruz, Gustavo R.. *Los senderos de Fausto Reinaga. Filosofía de un pensamiento indio*. CIDES-UMSA, Plural editores, La Paz. 2013.
- Cubillo Paniagua, Ruth. “¿Un continente, una nación? Intelectuales latinoamericanos, comunidad política y las revistas culturales en Costa Rica y el Perú. (1919-1930) by Jussi Pakkasvirta”. En *Revista de Historia de América*. No. 126 (Enero- Junio., 2000), pp. 151-158.
- Cupull, Adys; González, Froilán. *Julio Antonio Mella. Biografía*. Casa Editora Abril. La Habana. 2010.
- David, Leopold. *The Young Karl Marx: German Philosophy, Modern Politics, and Human Flourishing*, Cambridge University Press. 2007.
- Day, Richard B; Beiner, Ronald; Masculli, Joseph. (Eds.) *Democratic theory and technological society*. [M.E. Sharpe, 1988]. Routledge. London & New York. 2015
- De Quesada y Miranda, Gonzalo. “Labor del Partido Revolucionario Cubano”. En *Cuadernos de Historia Habanera XXII*. 1942., pp. 45-61.
- Del Águila, Levy. “Marx y el liberalismo o el liberalismo en Marx: sobre la valoración marxiana del poder político”. En José Manuel Bermudo (Coord.) *Figuras de la emancipación*. Horsori Editorial. Barcelona. 2011., pp. 15-39.
- Deranty, Jean-Philippe. *Beyond Communication: A Critical Study of Axel Honneth's Social Philosophy*. Koninklijke Berill. Leiden, The Netherlands. 2009.
- Dewey, John, “El concepto de arco reflejo en psicología” [1896]. En Dewey, John. *La miseria de la epistemología. Ensayos de pragmatismo*. Biblioteca Nueva. Madrid. 2000.
- Dewey, John. “The Reflex Arc Concept in Psychology”, *Psychological Review* 3, (1896): 357-370.
- Dexter Perkins, *John Quincy Adams*, en *The American Secretaries of State and their Diplomacy*. Tome IV (edited by Samuel Flagg Bemis). New York. 1958.
- Díaz Murrugarren, J. *La religión y los maestros de la sospecha*. “La religión como alienación”. Editorial San Esteban. Salamanca. 1989.
- Díaz Rangel, Eleazar. *Marx no rectifica. ¿Por qué Marx no se retractó de sus mentiras e infamias sobre Bolívar?* Fundación Centro Nacional de Historia. Caracas. 2018.
- Díaz Zermeno, Héctor; Torres Medina, Javier. *México del triunfo de la Republica al Porfiriato*. UNAM. México. 2005.
- Dorrig, J.A. “Dos tipos de colonización europea: el español y el británico” En *Revista de estudios políticos*. Nº 68, 1953, pp. 129-138.
- Dumpierre, Erasmo. *J. A. Mella. Biografía*. Editorial de Ciencias Sociales. La Habana. 1977.

- Dussel, Enrique; Mendieta, Eduardo; Bohórquez, Carmen (editores). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300–2000). Historia, corrientes, temas y filósofos*. CREFAL / Siglo XXI Editores. México, D.F.; Buenos Aires., 2009.
- Dussel, Enrique. *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*. Editorial Siglo XXI. México, D.F.1990.
- Eagleton, Terry. *La estética como ideología*. Trotta. Madrid. 2006.
- Engels, Friedrich. “*Ludwig Feuerbach y el fin de la Filosofía Clásica Alemana y otros escritos sobre Feuerbach*”. Fundación Federico Engels. Madrid. 2006.
- Engels, Friedrich. *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado*. Colección Clásicos del Marxismo. Fundación Federico Engels. Madrid. 2006.
- Estrade, Paul. *José Martí. Los fundamentos de la democracia en Latinoamérica*. I y II. Centro de Estudios Martianos. La Habana. 2016.
- Eymar, Carlos. *Karl Marx crítico de los derechos humanos*. Tecnos. Madrid. 1987.
- Fanduzzi, Coloma Lleal “El panfleto político: forma y estructura” en *Anuario de Filología*, Madrid, 1982., pp. 211-225.
- Fanduzzi, Natalia Paula. *El panfleto político*. En *Diccionario del pensamiento alternativo* Tomo II. CECIES. Buenos Aires, 2008. Disponible en <http://www.cecies.org/articulo.asp?id=136>
- Farace, Rafael. “Aníbal Ponce: el rol del intelectual humanista” *Question. Revista Especializada en Periodismo y Comunicación*. Universidad Nacional de La Plata. Vol 1, No 29, 2011.
- Farfán Hernández, Rafael. S.. *Durkheim y el pragmatismo*. Centro de Investigaciones Sociológicas. Monografías, Núm. 277. Madrid. 2012.
- Fernández Buey, Francisco. *Marx sin ismos*. El Viejo Topo. Barcelona. 1999.
- Fernández Díaz, Osvaldo. “Una proposición de lectura. En AA.VV. *José Carlos Mariátegui y Europa. El otro aspecto del descubrimiento*. Encuentro internacional, Université de Pau et des pays de l'Adour, 1992. Empresa Editora Amauta. Lima. 1993.
- Fernández García, Eusebio. *Marxismo, democracia y derechos humanos*. Cuadernos “Bartolomé de las Casas”. 52. Editorial DYKINSON, S.L. Madrid. 2010.
- Fernandez Retamar, Roberto. *Todo Calibán*. ILSA. Bogotá. 2005.
- Fernandez, Díaz Osvaldo. “Notas para un estudio del mito en Mariátegui”. En *América: Cahiers du CRICCAL*, no. 3, 1988. Les mythes identitaires en Amérique Latine., pp. 173-190
- Ferrater Mora, José. *Diccionario de filosofía*, Tomo I y II, RBA, Barcelona, 2005.
- Ferrater Mora, José. *Diccionario de Filosofía*. Tomos I y II. Editorial Sudamericana. Buenos Aires. 1965.
- Ferrero, Ángel. “La construcción del hombre nuevo. De la Revolución de Octubre al post-comunismo. Una perspectiva histórica” En *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*. UCM. Madrid. Vol. 33, No. 1, 2012.
- Feuerbach, Ludwig. *Escritos en torno a la esencia del cristianismo*. Editorial Tecnos. Madrid. 2001.

- Feuerbach, Ludwig. *La esencia del cristianismo*. Editorial Trotta. Madrid. 1995.
- Feuerbach, Ludwig. *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*. Alianza Editorial. Madrid. 1993.
- Feuerbach, Ludwig. *La esencia del cristianismo*. Ediciones Sígueme, Salamanca, 1976.
- Filippi, Alberto (Compilador). *Bolívar y Europa en las crónicas del pensamiento político y la historiografía*. Vol. I. Siglo XIX. Comité Ejecutivo del Bicentenario de Simón Bolívar. Caracas. 1986.
- Fischman, Dennis K. *Political Discourse in Exile: Karl Marx and the Jewish Question*. The University of Massachusetts Press. 1991.
- Flores Galindo, Alberto. *Los rostros de la plebe*. Crítica. Barcelona. 2001.
- Flórez, José Segundo. *Espartero*. Tomo I. Imprenta de Wenceslao Ayguals de Izco. Madrid. 1844.
- Franco, Carlos. “Presentación” a José Aricó. *Marx y América Latina*. Alianza Editorial Mexicana. México. 1982., pp. 7-27.
- Fromm, Erich. *Marx y su concepto del hombre*. [Traducción de Julieta Campos]. Fondo de Cultura Económica. México, D.F., 1962.
- Fullat, Octavio. *Marx y la religión*. Editorial Planeta. Barcelona. 1974.
- Galcerán Huguet, Monserrat. *El concepto de Libertad en la obra de Karl Marx*. Tomos I y II. Editorial de la Universidad Complutense de Madrid, Servicio de reprografía, 1984.
- García Angulo, Jose Jesús. *Libertad y enajenación*. Editorial Capiro. Santa Clara. 2016.
- García Bacca, Juan David. *Humanismo teórico, práctico y positivo según Marx*. Fondo de Cultura Económica. México, D.F. 1974.
- García Machado, Xiomara. “Marx y Mariátegui: una relación inconclusa”. En *El Catoblepas*. Número 11. Enero 2003. Disponible en <http://www.nodulo.org/ec/2003/n011p05.htm>
- García, George I. “Sobre Marx y América Latina (otra Vez). A propósito de un artículo de Hermann Güendel”. *Praxis. Revista de Filosofía* N° 70, Enero- Junio 2013., pp.11-30.
- García, Luciano Nicolás. “Aníbal Ponce y la Psicología: Una análisis histórico”. En *Integración académica en psicología. Revista de la Asociación Latinoamericana para la Formación y Enseñanza de la Psicología*. 2013. Volumen 1, Número 2., pp. 10-23.
- García, Luciano Nicolás. “La obra psicológica de Aníbal Ponce”. En *Anuario de Investigaciones*. Facultad de Psicología. Secretaría de Investigaciones. UBA. Volumen XVI. 2009., pp. 173-182.
- Gaston, Walerand. “A. Labbé, *Le conflit transformiste*”. *Revue Philosophique de Louvain*. Année 1932, 34, pp. 277-278.
- George Ripley; Charles A. Dana (Eds.) *The New American Cyclopaedia*. Vol. XV. D. Appleton and Company. New York. 1858.
- Gherri, Paolo. *Ricerca scientifica umanistica. Iniziazione pratica*. Reggio Emilia. 2011.
- González Acosta, Alejandro. “Dos posiciones en el debate de la identidad argentina en 1930: Ezequiel Martínez Estrada y Aníbal Ponce”. *Revista de Historia de*

- América*. Instituto Panamericano de Geografía e Historia. México. No. 123 (Enero - Diciembre, 1998)., pp. 89-128.
- González García, Angel; Calvo Serraller, Francisco; Marchán Fiz, Simón (comp.) *Escritos de arte de vanguardia, 1900/1945*. Ediciones Akal. Madrid. 2009.
- González García, Angel; Calvo Serraller, Francisco; Marchán Fiz, Simón (comp.) *Escritos de arte de vanguardia, 1900/1945*. Ediciones Akal. Madrid, 2009.
- González Rojo, Enrique. "La propiedad en el decurso histórico" [texto inédito] en: <http://www.enriquegonzalezrojo.com/sub.php?t=266&ct=6&sc=10>
- González, Manuel Pedro. "La ideología de Aníbal Ponce". *Revista Hispánica Moderna*, Año 8, No. 1/2 (Jan. - Apr., 1942).
- Gordon, Scott. *Historia y filosofía de las ciencias sociales*. Editorial Ariel, S.A. Barcelona. 1995.
- Gould, Carol C. *Marx's Social Ontology: Individuality and Community in Marx's Theory of Social Reality*. The MIT Press. Cambridge, Mass. 1978.
- Greztoso, Rodrigo. "El concepto de enajenación en Karl Marx. De la crítica del cielo a la de la tierra. Presencia y ausencia de Marx en nuestros días". En *Revista Central de Sociología*. Santiago de Chile. Año III, N° 3, 2008., p. 23.
- Griset, Rick. "California Gold Rush". En *The Encyclopedia of North American Indian Wars, 1607-1890: A Political, Social, and Military History*. Volume I. Spencer C. Tucker (Ed.). ABC-CLIO. Santa Barbara, California. 2011.
- Grondin, Jean. *Introduction to Metaphysics: From Parmenides to Levinas*. Columbia University Press. New York. 2012.
- Grosfoguel, Ramón. "Decolonizing Western Uni-versalism: Decolonial Pluri-versalism from Aimé Césaire to the Zapatistas" En *Transmodernity; Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*. University of California. Vol. 1. No. 3, 2012., pp. 88-104.
- Grueso, Delfín Ignacio. "Estado, religión y emancipación en la Cuestión judía de Marx". *Obras clásicas del pensamiento político*. Grupo Praxis. Universidad del Valle, Santiago de Cali. Colombia. 2002.
- Guadarrama Gonzalez, Pablo. *Marxismo y antimarxismo en América Latina. Crisis y renovación del socialismo*. Editorial de Ciencias Sociales. La Habana. 2018.
- Guadarrama Gonzalez, Pablo. *Dirección y asesoría de de la investigación científica*. Cooperativa Editorial Magisterio. Bogotá. 2017.
- Guadarrama Gonzalez, Pablo. "Razones del positivismo y el antipositivismo sui géneris en América Latina". *Cuadernos americanos*. Nueva Época. 2011, Vol. 3, No. 137., pp. 125-149.
- Guadarrama González, Pablo. *Pensamiento Filosófico Latinoamericano: humanismo vs alienación*. Tomos I, II y III. Fundación Editorial El Perro y la Rana. Caracas. 2008.
- Guadarrama González, Pablo. "Humanismo y autenticidad cultural en el pensamiento latinoamericano". *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. Año 2004, N°. 21., pp. 169-183.
- Guadarrama, González, Pablo. "Situación actual del marxismo en América Latina", *Cuadernos hispanoamericanos*. Madrid. 2002. Nro. 627., pp. 55-63.

- Guadarrama González, Pablo. *Marxismo y antimarxismo en América Latina*. Universidad INCCA de Colombia. Bogotá. 1990.
- Guevara, Ernesto. *El socialismo y el hombre nuevo*. Siglo XXI. Buenos Aires. 1979.
- Guevara, Ernesto. *Obra revolucionaria*. Editorial Era. México, D.F. 1969.
- Guevara, Ernesto. “Notas para el estudio de la ideología de la Revolución Cubana”. *Verde Olivo*. La Habana, Cuba. 8 de octubre de 1960.
- Guirola Valdés, Yodenis. “El valor emancipatorio de lo propio en la obra de Guadarrama”. *Cultura Latinoamericana. Revista de estudios interculturales*. Volumen 31, número 1, enero-junio 2020. Penguin Random House. Salerno- Bogotá, pp. 343-375.
- Guirola Valdés, Yodenis. “Menschliche Emanzipation, Entfremdung, Gattungswesen: Repensar a Karl Marx desde la perspectiva de la Emancipación Humana”. En Vargas Pla, Lluís (Coord.). *La actualidad de Marx*. Horsori Editorial. Barcelona. 2016., pp. 141-168.
- Guirola Valdés, Yodenis. “De la «emancipación humana» como problemática en el «marxismo fundacional latinoamericano»». En Fuentes Gonzalez, Adrián; Obando Cabezas, Aristides (Coords.) *Diversidad, desigualdades sociales, el decir de la filosofía política*. AIFP., AC. Popayán. 2014. Capítulo 17, pp. 339-359.
- Guirola Valdés, Yodenis. “Del comunismo y la emancipación en Marx: necesaria vuelta a la crítica”. Ponencia presentada en *Encuentro Cubano-Iberoamericano. La crítica de Marx al capitalismo de ayer y de hoy*. Universidad de La Habana, Cuba. 28, 29 y 30 de Mayo de 2014.
- Guirola Valdés, Yodenis. “Human Emancipation and Socialist Renewal: Marxist Perspectives in Cuba and US”. Ponencia presentada en *Seminar on Socialist Renewal and the Capitalist Crisis. A Cuban-North American Exchange*. University of Havana, Cuba. June 24-28, 2013.
- Guirola Valdés, Yodenis. “Emancipación e identidad: la problemática emancipatoria en el marxismo latinoamericano”. Ponencia presentada en *Primer Congreso Iberoamericano de Filosofía Práctica*. Universidad de Barcelona. 29, 30 y 31 de Mayo de 2013.
- Guirola Valdés, Yodenis. “Pragmática y marxismo. La educación como valor emancipatorio en John Dewey y Aníbal Ponce”. Ponencia presentada en *V Coloquio Internacional de Filosofía Política*. Remedios de Escalada, Lanús, Provincia de Buenos Aires. Noviembre 6, 7 y 8 de 2013.
- Guthrie, W. K. C. *A History of Greek Philosophy*. Volume III. [1969], Cambridge University Press. 2000.
- Habermas, Jürgen. *Conocimiento e interés*. Taurus Ediciones, S.A. Madrid. 1982.
- Hampton, Mark. *Visions of the Press in Britain, 1850–1950*. University of Illinois Press, Urbana and Chicago. 2004.
- Harstick, Hans-Peter. *Karl Marx über Formen vorkapitalistischer Produktion : vergleichende Studien zur Geschichte des Grundeigentums 1879-80* .: Campus-Verlag, Frankfurt/Main [etc.] 1977.
- Hatzky, Christine. *Julio Antonio Mella. Una biografía*. Instituto Cubano del Libro. Editorial Oriente. Santiago de Cuba. 1998.

- Haya de la Torre, Víctor Raúl. *El antiimperialismo y el APRA* [1928]. Fondo Editorial del Congreso del Perú. Lima, 2010.
- Haya de la Torre, Víctor Raúl *Por la emancipación de la América Latina*. Artículos, Mensajes, Discursos. (1923-1927) M. Gleizer Editor. Buenos Aires, 1927.
- Hegel, G.W.F. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Revista de Occidente. Madrid., 1974., pp. 169-177.
- Hegel. G.W.F. *Filosofía de la historia*. (Traducción de José María Quintara Cabanas a partir de la edición alemana de Brunstäd). Ediciones Zeus. Barcelona. 1971.
- Hippisley, Gustavus. *A narrative of the expedition to the rivers Orinoco and Apure in South America*. John Murray. London. 1819.
- Holstein, Ducoudray. *Bolivar`s Denkwürdigkeiten: bereausgegeben von seinem Gernal-Adjutanten Ducoudray-Holstein; die Charakterschilderung und Thaten des Südamerikan Helden, die geheime Geschichte der Revolution in Colombia und ein Sittengenälde des Colombischen Volkes enthaltend*. Karl Nicolaus Röding (Ed.) Hoffmann und Campe. Hamburg. 1830.
- Holstein, Ducoudray. *Histoire de Bolivar* par le Gal Ducoudray Holstein, continuée jusqu'à sa mort par Alphonse Viollet. Alphonse Levavasseur Editor. Tome premier / Tome deuxième. Paris. 1831.
- Hudis, Peter. *Marx's Concept of the Alternative to Capitalism*. Historical Materialism 36. Leiden & Boston. 2012.
- Janin, Hunt; Carlson, Ursula. *The California Campaigns of the U.S.-Mexican War, 1846-1848*. McFarland & Company, Inc. Jefferson, North Carolina. 2015.
- Johnson, Hans Christian. *Towards a just economy: a study document on capitalism and socialism*. Methodist Church of Southern Africa. Christian Citizenship Dept. Johannesburg. 1991.
- Kaltenmark, Max. [*La Philosophie Chinoise*. Presses Universitaires de France, 1980]. *La filosofía china*. Ediciones Morata, S.A. Madrid, 1982.
- Kelsen, Hans. [*Sozialismus und Staat*, Leipzig, Hirschfeld, 1923] *Socialismo y Estado. Una investigación sobre la teoría política del marxismo*. (Traducción de Rolf Behrman). EDERSA. Madrid. 1985.
- Kohan, Néstor. "Marx y el cuaderno Kovalevsky". En *La Migraña. Revista de análisis político*. Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia. La Paz. Nº. 30, 2018., pp. 104-120.
- Kohan, Néstor. *De Ingenieros al Che. Ensayos sobre el marxismo argentino y latinoamericano*. Editorial Biblos. Buenos Aires. 2000.
- Kohan, Néstor. *Marx en su (Tercer) Mundo. Hacia un socialismo no colonizado* (Biblos. Buenos Aires. 1998). Centro de la Cultura Cubana Juan Marinello. La Habana. 2003.
- Le Baron, Bentley. "Marx on Human Emancipation". *Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique*. Vol. 4, No. 4. December 1971., pp. 559-570.
- Le Riverend, Julio. "Teoría martiana del partido político", en *Vida y pensamiento de Martí*. Homenaje de la Ciudad de La Habana en el Cincuentenario de la Fundación del PRC. 1892-1942. Tomo I. La Habana. 1942.

- Lechner, Norbert. "Aparato de Estado y forma de Estado". En Julio Labastida Martín del Campo. *Hegemonía y alternativas políticas en América Latina*. UNAM. Instituto de Investigaciones Sociales. Siglo XXI Editores. Mexico, D.F. 1998.
- Lechner, Norbert. "Marx: Contribución a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel". En Víctor Farías, Norbert Lechner. *Teoría marxista del estado y del derecho I: materiales de docencia. Número 6 de Documentos de trabajo*. Editor Universidad Católica de Chile. Centro de Estudios de la Realidad Nacional. 1972.
- Lechner, Norbert. *Obras escogidas*, Volumen 2. LOM Ediciones. Santiago de Chile. 2007.
- Leopold, David. *The Young Karl Marx: German Philosophy, Modern Politics, and Human Flourishing*. Cambridge University Press. 2007.
- Lezama Lima, José. *Paradiso*. Edición Crítica a cargo de Cintio Vitier. ALLCA XX/ Universidad de Costa Rica. 1997.
- Lindner, Kolja. "Marx's Eurocentrism. Postcolonial studies and Marx scholarship". En *Radical Philosophy* 161, May/June 2010., pp. 27-41.
- Lledó, Emilio. "Sobre los orígenes de la filosofía d la historia". *Convivium*. No 41. Año 1974., pp- 3-18.
- Llorente, Renzo. "Mar's Concept of «Universal Class»: A Rehabilitation". *Science & Society*. Vol. 77. No. 4. October 2013, 536–560.
- Llorente, Renzo. "El aporte de Aníbal Ponce a la crítica del humanismo moderno". En *Utopía y Praxis Latinoamericana*. Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social. AÑO 18. Nº 60 (Enero-Marzo, 2013). Universidad del Zulia. Maracaibo., pp. 119-126.
- Löw, Konrad. *Warum Fasziniert der Kommunismus?* Deutscher Intituts-Verlag GmbH. Köln, 1981. (Traducción castellana de Liselotte Schwarzenberg Matthei). *La fascinación del comunismo*. Editorial Andrés Bello. Santiago de Chile. 1983.
- Löwy, Michael. *La teoría de la revolución en el joven Marx*. [*La théorie de la révolution chez le jeune Marx*, 1970] (Traducción de Francisco Gonzalez Aramburu). Siglo XXI de España Editores. S.A. Madrid. 1973.
- Löwy, Michael. *El Marxismo en América Latina: antología, desde 1909 hasta nuestros días*. LOM Ediciones. Santiago de Chile. 2007.
- Madley, Benjamin. *An American Genocide: The United States and the California Indian Catastrophe, 1846-1873*. Yale University Press. New Haven - London. 2016.
- Mann, Mary. *Life in the Argentine Republic in the days of the Tyrants or, Civilization and Barbarism*. Hurd and Houghton. New York. 1868.
- Marinello, Juan. *Ocho notas sobre Aníbal Ponce*. (Edición a cargo de Samuel Feijoo). ISLAS, Órgano de la Universidad Central de las Villas. UCLV. Santa Clara, Cuba. 1961.
- Martí, José. *Obras Completas*. Tomos 4 y 5. Editorial de Ciencias Sociales. La Habana. 1975.
- Martínez Heredia, Fernando. "¿Por qué Julio Antonio?" 1966-2003. En *Mella: 100 años*. Tomo 2. Ediciones La Memoria. Editorial Oriente. Santiado de Cuba. 2003., pp.35-48.

- Martínez Pallarés, José Ignacio. “Los falsarios de la Historia. La justificación del Concilio de Trento”. *La Razón Histórica*, nº13 Instituto de Estudios Históricos y Sociales. 2010., pp. 52-54.
- Massholder, Alexia (Coord.). *Aníbal Ponce. Humanismo y revolución*. Editorial Cuadernos de Sofía. Buenos Aires. 2018.
- Massón, Caridad (Editora). *Las izquierdas latinoamericanas. Multiplicidad y Experiencias en el Siglo XX*. Ariadna Ediciones. Santiago de Chile. 2017.
- Massón Sena, Caridad. “La liberación nacional cubana” En *Mella: 100 años*. Tomo 2. Ediciones La Memoria. Editorial Oriente. Santiago de Cuba. 2003., pp. 226-238.
- Mayos Solsona, Gonçal. *Macrofilosofía de la modernidad*. Rota dLibro. Barcelona. 2012.
- McCarthy, George E. *Marx and the Ancients: Classical Ethics, Social Justice, and Nineteenth-Century Political Economy*. Rowman & Littlefield. Lanham, MD. 1990.
- Melgar Bao, Ricardo. *Vivir el exilio en la ciudad. V. R. Haya de la Torre y J. A. Mella*. Sociedad Cooperativa del “Taller Abierto”, S.C.L. México, D.F. 2013.
- Melis, Antonio. “José Carlos Mariátegui hacia el siglo XXI”. Prólogo a *Mariátegui Total*. Tomo I. Edición Conmemorativa del Centenario de José Carlos Mariátegui. Empresa Editora Amauta. Lima. 1994.
- Mészáros, István. [*Marx's theory of alienation*, The Marlin Press, London, 1970,] *La teoría de la enajenación en Marx*. [Traducción de Ana María Palos] Ediciones Era, S. A. México, D.F. 1978.
- Meyer, Alfred G. *Marxism: The Unity of Theory and Practice*. University of Michigan Press. 1954.
- Miller, John. *Memoirs of general Miller: In the Service of the Republic of Peru*. London, 1828. (Second edition, 1829).
- Miñano y Bedoya, Sebastián. *Histoire de la révolution d'Espagne de 1820 à 1823, par un Espagnol, témoin oculaire*. Tome 2, Éditeur: Dentu. Paris. 1824.
- Mirosevskij, V.M “El populismo en el Perú. Papel de Mariátegui en la historia del pensamiento social latinoamericano”. *Dialéctica*. La Habana. Volumen no.1, mayo-junio, 1942., pp. 41-59.
- Monal, Isabel. “Ser genérico, esencia genérica en el joven Marx”, en Wolfgang Haug, (Cood). *Historische-kritisches Wörterbuch des Marxismus*. IV. Das Argument. Hamburgo. 1999.
- Mondolfo Gudat, Edgardo. *El lado oscuro de una epopeya. Los legionarios británicos en Venezuela*. Editorial Alfa. Caracas. 2011.
- Monjarás-Ruiz, Jesús. “México en los escritos y fuentes de Karl Marx”, en *Nueva Sociedad*. Nro. 66 Mayo-Junio 1983., pp. 105-111.
- Mora Rodríguez, Arnoldo. *El arielismo de Rodó a García Monge*. Editorial de la Universidad Estatal a Distancia. EUNED. San José de Costa Rica. 2007.
- Morgan, Lewis H. *Ancient Society, or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery Through Barbarism to Civilization* Henry Holt and Company. New York. 1877.

- Morrison, Ken. *Marx, Durkheim, Weber. Las bases del pensamiento social moderno*. Editorial Popular. Madrid. 2010.
- Muns, Alexandre. *Conversaciones con Marx. Diálogos en torno a un liberalismo ético*. Editorial Aresta SC. Barcelona. 2010.
- Muñiz, Manuel María. “Julio Antonio Mella y la revista Juventud: la construcción de un nosotros político y cultural en el espacio intelectual latinoamericano de la década de 1920”. *X Jornadas de Sociología*. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires. 2013.
- Murray, John (Editor). *The present state of Colombia, by an officer late in the Colombian service*. London, 1827.
- Musto, Marcello (Editor). *Marx for Today*, Routledge. New York. 2012.
- Negro Pavón, Dalmacio. *El mito del hombre nuevo*. Ediciones Encuentro. Madrid, 2009.
- Negrón, Héctor A. *Historia Militar de Puerto Rico*. Sociedad Estatal Quinto Centenario. Instituto de Cultura Puertorriqueña. Ediciones Siruela, S.A. Madrid. 1992.
- Noguera Mendoza, Aníbal; De Castro, Flavio. *Aproximación al Libertador: Testimonios de su época*. Plaza & Janes. Bogotá. 1983.
- Noguera, José Antonio. “El concepto de trabajo y la teoría social crítica” en *Papers: revista de sociología*, N° 68, 2002., pp. 141-168.
- Nothaft, Max. *Freiheit bei Karl Marx unter dem Gesichtspunkt der Entfremdung*. GRIN Verlag, 2010.
- Novack, Georges. [*The Marxist theory of alienation*. Pathfinder Press Inc. New York. 1974] *La teoría marxista de la alienación*. (Traducción de Jaime Ferrer) Editorial Fontamara S.L. Barcelona, 1979.
- Ollman, Bertell. *Alienation: Marx's conception of man in capitalist society*. Cambridge University Press. New York [1971], Second Edition., 1976.
- Ortiz de Lanzagorta, José Luis (Editor). *Diccionario temático abreviado iberoamericano*. Editorial J.R. Castillejo. Sevilla. 1989.
- Pacheco Torrico, Mario Napoleón. *La crisis financiera internacional de 1825*. Plural Editores. La Paz. 2019.
- Pack, Spencer J. “Adam Smith and Marx”, en Berry, Christopher J.; Pia Paganelli, Maria; Smith, Craig. (Eds.) *The Oxford Handbook of Adam Smith*. Oxford University Press. 2013., 523-538.
- Pakkasvirta, Jussi. *¿Un continente, una nación? Intelectuales latinoamericanos, comunidad política y las revistas culturales en Costa Rica y el Perú. (1919-1930)*. Editorial de la Universidad de Costa Rica. San José de Costa Rica. 2005.
- Panettieri, José. “Los Dos Tiempos de Raymond Wilmart. Militancia socialista y desilusión”. *Sociohistórica*. Universidad Nacional de La Plata. 1999, Nro. 6, pp. 185-190.
- Papacchini, Angelo. *Filosofía y derechos humanos*. Programa editorial Universidad del Valle. Cali. 2003.
- Paris, Robert. *La formación ideológica de José Carlos Mariátegui*. Ediciones Pasado y Presente. México, D.F. 1981.

- Parra-Perez, Caracciolo. *Historia de la primera república de Venezuela*. Fundación Biblioteca Ayacucho. Caracas. 1992.
- Patiño Franco, José Uriel. *La iglesia en américa latina: una mirada histórica al proceso evangelizador*. Sociedad de San Pablo. Bogotá. 1995.
- Penner, James; Melissaris, Emmanuel. *McCoubrey & White's Textbook on Jurisprudence*. Oxford University Press. Oxford. 2008.
- Peralta Ruiz, Víctor. "Indigenismo, nacionalismo y modernidad en el Perú". En Del Pino, Fermín; Ávila, Carlos Lázaro (Coords.) *Visión de los otros y visión de sí mismos: ¿Descubrimiento o invención entre el Nuevo Mundo y el viejo?* CSIC. Madrid. 1995., pp. 273-292.
- Peralta Ruiz, Víctor. *Amordazar a la plebe. El lenguaje político del caudillismo en Bolivia, 1848-1874*. En Barragán, Rosana; Cajias, Dora; Qayum, Seemin (Comps.), *El siglo XIX. Bolivia y América Latina*. IDEA-Historias-Embajada de Francia. Muela del Diablo Editores. La Paz. 1997., pp. 635-649.
- Pérez Casabona, Hassan. "José Carlos Mariátegui: Precursor del pensamiento marxista latinoamericano." *Cuba Socialista*. La Habana. 22 de mayo de 2013.
- Pérez Cruz, Felipe de J. "El Julio Antonio Mella que precisamos conocer. Reflexiones en el año de su centenario". En *Calibán. Revista Cubana de Pensamiento e Historia*. Septiembre-Diciembre, 2013.
http://www.revistacaliban.cu/articulo.php?letra=P&article_id=174&numero=17
- Pérez Cruz, Felipe de J. "Mella. Reflexiones en el año de su centenario". En *Mella: 100 años*. Tomo 2. Ediciones La Memoria. Editorial Oriente. Santiago de Cuba. 2003., pp. 308-318.
- Pérez Memén, Fernando. *El pensamiento democrático de Duarte: y otros temas de historia Dominicana y de Haití*. BanReservas. Santo Domingo. 2005.
- Pérez-Reverte, Arturo. *Hombres buenos*. Alfaguara. Barcelona. 2015.
- Picón-Salas, Mariano. *De la conquista a la Independencia*. Fondo de Cultura Económica. México-Buenos Aires. 1975.
- Populi, Amicus. *Emigration and superabundant population considered: in a letter to Lord Ashley*. Pelhan Richardson. London. 1848.
- Portuondo, José Antonio. "Teoría martiana del partido revolucionario". En *Casa de las Américas*, Número 90, mayo-junio de 1975., pp. 14-23.
- Postone, Moishe. *Marx Reloaded. Repensar la teoría crítica del capitalismo*. Traficantes de sueños. Madrid. 2007.
- Postone, Moishe: "Critique, state, and economy." En Rush, Fred (Ed.). *The Cambridge Companion to Critical Theory*. Cambridge University Press. Cambridge. 2004., pp. 165-193
- Prescott, William H. *History of The Conquest of Peru*. Routledge & Co. London, 1855.
- Prior Olmos, Ángel. *La Libertad en el Pensamiento de Marx*. Universitat de Valencia / Universidad de Murcia. 1988.
- Pupo Pupo, Rigoberto. *Autoctonía y creación americana en José Carlos Mariátegui*. Editorial de Ciencias Sociales. La Habana. 2009.

- Quijano, Aníbal, “«Raza», «Etnia», y «Nación» en Mariátegui: cuestiones abiertas”. En AA.VV. *José Carlos Mariátegui y Europa. El otro aspecto del descubrimiento*. Encuentro internacional, *Université de Pau et des pays de l'Adour*, 1992. Empresa Editora Amauta. Lima. 1993.
- Quijano, Aníbal. Prólogo a *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Fundación Biblioteca Ayacucho. Caracas. 2007.
- Ramaglia, Dante. “El humanismo crítico en la filosofía latinoamericana. Revisión histórica y conceptual desde 1960 hasta hoy”. *Islas*, Número 62. Mayo-Agosto, 2020., pp. 56-76.
- Ramaglia, Dante. “La filosofía latinoamericana como humanismo. Reflexiones a partir de la obra de Pablo Guadarrama González. *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*. Volumen 33, Nº 2, 2016., pp. 71-92.
- Rameix, Solange. *Justifier la guerre. Censure et propagande dans l'Europe du XVIIe siècle* Trafzer, Clifford E.; Hyer, Joel R. (Editors). *Exterminate Them: Written Accounts of the Murder, Rape, and Enslavement of Native Americans during the California Gold Rush*. Michigan State University Press. Michigan. 1999.
- Reale, Giovanni; Antiseri, Dario. *Historia del pensamiento filosófico y científico*. Tomo tercero. Editorial Herder. Barcelona. 1995.
- Recabarren, Luis Emilio. *Escritos de Prensa*. (Ximena Cruzat, Eduardo Devés, compiladores). Ariadna Ediciones. Santiago de Chile. 2015.
- Reid Andrews, George. [Afro-Latinoamerica, 1800-2000. Oxford University Press., 2003] Afro-Latinoamérica, 1800-2000. Traducción de Óscar de la Torre Cueva. Iberoamericana Verbuert. Madrid y Frankfurt. 2007.
- Reinaga, Fausto. *El indio y los escritores de América*. Ediciones Partido Indio de Bolivia. La Paz. 1968.
- Ribas, Pedro. “¿Marx anti-Bolívar? En *Revista de Hispanismo Filosófico*. Número 18. Año 2013. Fondo de Cultura Económica. Madrid. 2013., pp. 51-69.
- Ribas, Pedro. “La primera traducción castellana de «El capital». En *Cuadernos Hispano-americanos*. 420. Junio 1985., pp. 201-205.
- Rieff, David. [A *Bed for the Night: Humanitarianism in Crisis*, 2003] *Una cama por una noche. Humanitarismo en crisis* (Traducción de Jesús Cuellar). Taurus. Madrid. 2003.
- Ripalda, José María. La evolución teórica que se produce en Marx en este punto. Véase en cuanto al particular su apunte en OME. 5. Grijalbo. Barcelona. 1978.
- Roa, Raúl. *El fuego de la semilla en el surco*. Editorial de Ciencias Sociales. La Habana. 1982.
- Rocco, Gustavo Andrés, en *I Ching (Versión completa del libro de los cambios): Las mutaciones de los Zhou*. E-Book. Grijalbo. Barcelona. 2013.
- Rochabrún, Guillermo. *Batallas por la teoría. En torno a Marx y el Perú*. IEP. Instituto de Estudios Peruanos. Lima. 2009.
- Rodó, José Enrique. *Ariel. Motivos de Proteo*. Fundación Biblioteca Ayacucho. Caracas. 1993.
- Rodó, José Enrique. *Obras Completas*. Aguilar. Madrid. 1967.

- Rodríguez Fouz, Marta. “La emancipación abreviada. Límites en la teoría social de Jürgen Habermas”. *Política y Sociedad*, No. 24. Madrid. 1997.
- Rodríguez, Carlos Rafael. “Vigencia de Julio Antonio Mella”. En *Mella: 100 años*. Tomo 2. Ediciones La Memoria. Editorial Oriente. Santiago de Cuba. 2003., pp. 31-34.
- Rodríguez, Simón. *Sociedades Americanas*. Fundación Biblioteca Ayacucho. Caracas. 1990.
- Rodríguez, Simón. “Reflexiones sobre los defectos que vician la Escuela de Primeras Letras de Caracas y medio de lograr su reforma por un nuevo establecimiento.” En *Pensamiento de la Ilustración*. Fundación Biblioteca Ayacucho. Caracas. 1979., pp. 374-392.
- Rojas Gómez, Miguel. *Iberoamérica y América Latina. Identidades y proyectos de integración*. Ediciones la Luz. Holguín. 2011.
- Rojas, Rafael. “Una maldición silenciada. El panfleto político en el México independiente”. *Historia Mexicana*. Vol. 47, No. 1, Los bajos fondos (Jul. - Sep., 1997), pp. 35-67.
- Romero Tejeda, José Luis. “Miguel Hidalgo y Costilla (1753-1811)”. En Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez (editores). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” (1300–2000). Historia, corrientes, temas y filósofos*. CREFAL / Siglo XXI Editores. México, D.F.- Buenos Aires., 2009.
- Rosales Esser, Juan Pablo. *Semblanza Histórica de la Filosofía del Derecho "Lecciones Propedéuticas"*. Editorial Arte Profesional, C.A. Caracas, 2012.
- Ruiz Zevallos, Augusto. “Mariátegui, historia y verdad”. En *Boletín*, Museo de Arqueología y Antropología. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima. Año 7, N.2, Abril-Junio 2005., pp. 19-23
- Rush, Fred (Ed.). *The Cambridge Companion to Critical Theory*. Cambridge University Press. Cambridge, UK. 2004.
- Russ, Jaquelines. *Léxico de Filosofía. Los conceptos y los filósofos en sus citas*. Ediciones Akal, S.A. Madrid. 1999.
- Salazar Vergara, Gabriel. Julio Pinto. *Historia contemporánea de Chile: Actores, identidad y movimiento*. LOM Ediciones. Santiago de Chile. 1999.
- Sánchez Vázquez, Adolfo. Entrevista con Olga Fernández Ríos, Videoteca Contracorriente. ICAIC. Cuba. 2004. Fragmento: 6.08`-6.24` .
- Sánchez Vázquez, Adolfo. *El joven Marx y los manuscritos de 1844*. Editorial Ítaca. México, D.F. 2003.
- Sánchez Vázquez, Adolfo. *Filosofía de la Praxis*, Siglo XXI Editores. México, D.F. 2003.
- Sánchez Vázquez, Adolfo. *De Marx al marxismo en América Latina*. Editorial Ítaca. México, D.F. 1999.
- Sánchez Vázquez, Adolfo. “El marxismo en América Latina”. *Dialéctica*. Universidad Autónoma de Puebla. Año XIII, No. 19. Julio de 1988., pp. 11-28.
- Sarmiento, Domingo Faustino. *Facundo*. Fundación Biblioteca Ayacucho. Caracas. 1977.
- Sayers, Sean. “The Concept of Labor: Marx and His Critics” *Science & Society*, Vol. 71, No. 4, October 2007.

- Schettino, Humberto The Notion of Politics in Marx's Early Writings (La noción de política en los escritos del joven Marx). Humberto Schettino. *Crítica: Revista Hispanoamericana de Filosofía*, Vol. 36, No. 107 (Aug., 2004).
- Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich "Karl Marx as a Philosopher of Human Emancipation" en Panasiuk, Ryszard and Nowak, Leszek. *Mar's Theories Today*. Amsterdam / Atlanta, GA, 1998. *Poznan Studies in the Philosophy of the sciences and the Humanities*, Volume 60, pp. 355-368.
- Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich. "Karl Marx als Philosoph der menschlichen Emanzipation", en Petrovic, Gajo; Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich. (eds.) Die gegenwärtige Bedeutung des Marxschen Denkens. Marx-Symposion 1983 in Dubrovnik (Studien zur Philosophie der Praxis I), Bochum, Germinal 1985.
- Schwartz, Pedro; Braun, Carlos Rodríguez. "Las relaciones entre Jeremías Bentham y S. Bolívar". En *Télos. Revista Iberoamericana de Estudio Utilitaristas*. Vol. 1. Núm. 3. 1992., pp. 45-68.
- Scott, Robert. *The history of England, during the reign of George III*, Volumen 3. J. Robins And Co. London, 1824.
- Seidman, Steven. *Liberalism and the Origins of European Social Theory*. University of California Press. Berkeley and Los Angeles., 1983.
- Sen, Amartya. *La libertad individual como compromiso social*. Ediciones Abya-Yala, Quito, 2000.
- Serrano Caldera, Alejandro. *Obras*, Volumen III. *América Latina ante la razón filosófica. Escritos sobre el pensamiento, la política y la cultura nicaragüense*. Hispaner-CNU. Managua. 2011.
- Serrano Sánchez, Jesús Antonio (Comp.) *Filosofía Actual en Perspectiva Latinoamericana*. Universidad Pedagógica Nacional San Pablo, Bogotá, Colombia. 2007.
- Shakespeare, William. *Timon of Athens. The Works of William Shakespeare*. Edited by William George Clark, M.A. and William Aldis Wright, M.A. MacMillan and Co. Cambridge and London, 1865.
- Sher, Gerson S. *Marxist Humanism and Praxis*, Volumen 9. Prometheus Books, 1978.
- Silliman, Stephen W. *Lost Laborers in Colonial California: Native Americans and the Archaeology of Rancho Petaluma*. The University of Arizona Press. Tucson. 2004.
- Silva, Ludovico. "Panorama de la alienación en Marx". En *Nueva Sociedad*. Nro. 55 Julio-Agosto 1981, pp. 85-94.
- Silva, Ludovico. *La alienación en el joven Marx*. Editorial Nuestro Tiempo, S.A. México, D.F. 1979.
- Silva, Ludovico. *Marx y la alienación*. Monte Ávila Editores. Caracas. 1974.
- Smart, Paul. *Mill and Marx: Individual Liberty and the Roads to Freedom*. Manchester University Press. 1991.
- Smith, Cyril. *Karl Marx and the Future of the Human*. Lexington Books. Maryland, 2005.
- Sobrevilla, David. *El marxismo de Mariátegui y su aplicación a los 7 ensayos*. Universidad de Lima. Fondo de Desarrollo Editorial. 2005.

- Soler Martínez, Rafael. "Cuba: comunismo y trotskismo en la revolución del 30". [Preparado para LASA 2000, XXII Congreso Internacional de la Asociación de Estudios Latinoamericanos, Hyatt Regency Miami, 16-18 de marzo, 2000.] En *Exégesis*. Volumen 14, Núm. 39-40., Puerto Rico. 2001.
- Soto, Lionel. *La Revolución del 3*. Editorial de Ciencias Sociales. La Habana. 1977.
- Soux, María Luisa. *El complejo proceso hacia la independencia de Charcas (1808-1826): Guerra, ciudadanía, conflictos locales y participación indígena en Oruro*. Institut Français d'études Andines. Plural Editores. Asdi, Instituto de Estudios Bolivianos. La Paz., 2010.
- Stebbins, Consuelo E., "The Cuban Convention and Its Role in the Cuban Revolutionary Party". *The Florida Historical Quarterly*. Vol. 86, No. 2 (Fall, 2007), pp. 186-215.
- Stern, Steve J. [*Shining and other paths: war and society in Peru, 1980-1995*. Durham and London: Duke University Press, 1998] *Los senderos insólitos del Perú. Guerra y sociedad, 1980-1995*. (Traducción de Javier Flores Espinoza). Instituto de Estudios Peruanos, IEP. Lima. 1999.
- Stoetzer, Carlos. [*The scholastic roots of the Spanish American revolution*. Fordham University Press, New York, 1979]. *Las raíces escolásticas de la emancipación de la América Española*. (Traducida por su autor). Centro de Estudios Constitucionales. Madrid. 1982.
- Subirats, Eduardo. "Pasado sin futuro y futuro sin pasado". En *De raíz diversa. Revista especializada en Estudios Latinoamericanos*. UNAM. Vol. 1, núm. 1, Abril-Septiembre. 2014.
- Suvin, Darko R. *Leviathan's Belly: Essays for a Counter-Revolutionary Time*. Wildside Press LLC, 2012.
- Tamayo, Jaime. "Julio Antonio Mella y el marxismo en el movimiento obrero jalisciense". En *Dialéctica*. Año XI. Septiembre de 1986. No. 18., pp. 55-68.
- Tarcus, Horacio. *La biblia del proletariado. Traductores y editores de El Capital en el mundo hispanohablante*. Siglo XXI. Buenos Aires. 2018.
- Tarcus, Horacio. "Vicisitudes de las ediciones de *El Capital* en el mundo hispanoamericano". *Política e Sociedade. Revista de Sociologia Política*. Universidade Federal de Santa Catarina. Vol. 17. No. 39. 2018., pp. 121-140.
- Tarcus, Horacio. "El marxismo en América Latina y la problemática de la recepción transnacional de las ideas". En *Temas de Nuestra América. Revista de Estudios Latinoamericanos*. Universidad Nacional de Costa Rica. Vol. 29. N.º 54. Año 2013., pp. 35-86.
- Tarcus, Horacio. *Marx en la Argentina. Sus primeros lectores obreros, intelectuales y científicos*. Siglo XXI. Buenos Aires. 2007.
- Tauro, Alberto. "Estudios preliminar". *Mariátegui Total*. Tomo II. Editorial Amauta, Lima, 1994., pp. 2115-2172.
- Thomas, Alexander. „Entfremdung und Anomie“, en *Grundriss der Sozialpsychologie: Individuum – Gruppe – Gesellschaft*. Verlag für Psychologie, Göttingen, 1992.
- Thwaites Rey, Mabel (Comp.). *Estado y marxismo: un siglo y medio de debates*. Prometeo Libros, Buenos Aires. 2007.

- Tormey, Simon; Townshend, Jules. *Key Thinkers from Critical Theory to Post-Marxism*. SAGE Publications Inc. London, California & New Delhi., 2006.
- Turner, Denys. "Religion: illusion and liberation." En Terrel Carver (Editor). *The Cambridge companion to Marx*. Cambridge University Press. 2006.
- Ugarte, Cesar Antonio. *Bosquejo de la historia económica del Perú*. Banco Central de Reserva del Perú. Lima., 2019.
- Unruh, Jr., John D. *The plains across: The overland Emigrants and the Trans-Mississippi West, 1840-60*. University of Illinois Press, Urbana and Chicago, 1993.
- Vargas Lozano, Gabriel. *Intervenciones filosóficas: ¿Qué hacer con la filosofía en América Latina?* UAEM. Toluca. 2007.
- Vargas Lozano, Gabriel. "El marxismo hoy". *Revista Crítica Jurídica*. No. 25. Julio/Diciembre 2006., pp. 139-152.
- Vargas Lozano, Gabriel. "El humanismo teórico-práctico de Adolfo Sánchez Vázquez. *Utopía y Praxis Latinoamericana*. Año 11, No. 34. 2006., pp. 115-124.
- Vargas Lozano, Gabriel. "La recepción del marxismo en América Latina". En *Dialéctica*. Año XI. Septiembre de 1986. No. 18., pp. 5-11.
- Vargas, Otto. *El marxismo y la revolución argentina*. Tomo I. Editorial Agora. Buenos Aires. 1987.
- Vargas, Otto. *El marxismo y la revolución argentina*. Tomo II. Editorial Agora. Buenos Aires. 1999.
- Vidales, Carlos. "Corsarios y piratas de la Revolución Francesa en las aguas de la emancipación hispanoamericana". En *Caravelle: cahiers du monde hispanique et luso-brésilien*. Nº 54. 1990., pp. 247-262.
- Villacañas, José Luis. *Kant y la época de Las Revoluciones*. Ediciones Akal, Madrid, 1997.
- Villoro, Luis. *El proceso ideológico de la revolución de independencia*. Universidad Nacional Autónoma de México. 1977.
- Virgilio. *Aeneidos*. Lib. III. Vol. I. *The works of Virgil*. Rivington et. al. Printed by John Nichols and Son, London. 1821.
- Visacovsky, Nerina. "Entre odas a Sarmiento y la fe bolchevique: Aníbal Ponce y sus marcas en la cultura comunista". *Claves. Revista de Historia*. Vol. 3. No. 5. Montevideo. 2017., pp. 37-70.
- Vitale Cometa, Luis; Videla Sotomayor, Claudia. "El imperialismo en lo cultural: Desde la Formación del pensamiento nacionalista hasta los pensadores marxistas latinoamericanos, 1900-1950". En Robert Austin (Editor.) *Imperialismo Cultural. Historiografía y praxis*. Serie Historia y cultura de nuestra América. Tomo 1. Centro de Estudios y Capacitación Técnico Pedagógica. Santiago de Chile. 2006., pp. 208-248.
- Volpi, Franco. *Enciclopedia de obras de filosofía*. Volumen 1 y 2. Herder. Barcelona. 2005.
- Von Wobeser, Gisela. "Los indígenas y el movimiento de Independencia". En *Estudios de cultura náhuatl*. Vol 42. Mexico. Agosto 2011., pp. 299-312.
- Walton, Paul; Gamble, Andrew. *Problemas del marxismo contemporáneo* [1972]. (Traducción de Celia Amorós y J. V. Marqués). Grijalbo, Barcelona, 1977.

- Wanschelbaum, Cinthia. "Educación y lucha de clases". En *Perfiles educativos*. IISUE-UNAM. Vol. XXXVII. Núm. 149, 2015., pp. 219-228.
- Ward, Thomas. "Martí y Blaine: entre la colonialidad tenebrosa y la emancipación inalcanzable" *Cuban Studies*. University of Pittsburgh Press. Vol. 38 (2007)
- Ware, Robert X. *Marx on Emancipation and Socialist Goals. Retrieving Marx for the future*. Palgrave Macmillan. Switzerland AG. 2018.
- Warrack, John; West, Ewan (Eds.). *The Concise Oxford Dictionary of Opera*, Oxford University Press. Third Edition 1996.
- Weber, Max. *La ética protestante y el «espíritu» del capitalismo*. (Traducción de Joaquín Abellán). Alianza Editorial. Madrid. 2004.
- Whitehead, Alfred North. *Process and reallity: An essay in cosmology*, [Macmillan Publishing Co., Inc. NY., 1929]. Edited by David Ricardo Griffin and Donald W. Sherburne. New York, The Free Press, 1978.
- Wilhelm, Richard. *I Ching: El Libro de las mutaciones* (33ª Ed.); Vers. De D. J. Vogelmann, con prólogo de C. G. Jung. Edhasa, 2010.
- Williams, Felicity. *La Internacional Socialista y América Latina: una visión crítica*. Universidad Autónoma. Metropolitana de Azcapotzalco. México. 1984.
- Wirgman, Theodore. *The history of the English Church and People in South Africa*. Longmans, Green, and Co. London and NY, 1895.
- Wolff, Jonathan, "Karl Marx", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2011 Edition), Edward N. Zalta (ed.),
Recuperado den: URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/marx/>>.
- Wolff, Jonathan. [An Introduction to Political Philosophy, 1996]. *Filosofía Política. Una introducción*. (Traducción de Joan Vergés Gifra). Ariel Barcelona 2001.
- Woscoboinik, Julio. *Aníbal Ponce en la mochila del Che: vida y obra de Aníbal Ponce*. Editorial Proa XXI. Buenos Aires. 2007.
- Xinzhong Yao. "Ancient records and the classics". *An introduction to Confucianism*. Cambridge University Press. NY. 2000., pp. 49-51.
- Zea, Leopoldo. "Visión de Marx sobre América Latina". *Nueva Sociedad*. Nro. 66. Mayo-Junio 1983., pp. 59-66.
- Zea, Leopoldo. *En torno a una filosofía americana*. El Colegio de México. 1945.
- Zinóviev, Alexander. *Homo sovieticus*. [C. Janson Translator] Paladin Books, London, 1986.
- Zinóviev, Alexander. *The Reality of Communism* [C. Janson Translator] Paladin Books. London. 1985.
- Zuluaga Gómez, Víctor. "Indígenas realistas en la Independencia de Nueva Granada". En *Memorias del XIV Encuentro de Latinoamericanistas Españoles*. Santiago de Compostela. Septiembre 2010., pp. 2651-2664.