

# Economía política e individualismo posesivo

por Jorge Juanes



EL marco teórico de coordenadas histórico-sociales de la ideología burguesa está apoyado en una concepción de la sociedad fundada sobre el concepto de hombre abstracto (presocial o asocial); concepto que, a su vez, no es sino la expresión de la específica configuración social que asume la sociedad capitalista como productora de mercancías, esto es, una configuración cósmica y *aposteriori* (de sociabilidad indirecta). De aquí se desprende lo vano del intento de tal ideología al proponer una forma de sociabilidad que en verdad no implica ruptura alguna con la estructura mercantil capitalista que la disuelve.

Las proposiciones son muchas; aquí me concreto al análisis de aquellas que, de una u otra manera, son fuente de influencia (Hobbes, Locke, etc.) de la economía política clásica (Smith, Ricardo). Y, sobre todo, trataré de mostrar en qué sentido el nacimiento y desarrollo de la economía política significan un cambio cualitativo, dentro de su límite de clase, del modo de tratamiento del problema de la sociabilidad. Preguntemonos antes por el punto de par-

tida general, ahora ya en términos específicos, de tales discursos.

## *El individuo profesional*

La ideología burguesa parte de una antropología que le sirve de fundamento; parte del hipotético hombre natural (presocial) y se pregunta por su esencia (aquí, me refiero básicamente, como ya advertí, al pensamiento sociológico inglés que, arrancando de Hobbes y pasando por Smith llega hasta David Ricardo.) Digo esto, porque el tratamiento que el idealismo alemán —sobre todo Hegel— da al problema del hombre, se desenvuelve por otros senderos que, además de más escarpados, son más ricos e incluso más críticos; pregunta formulada al interior del substancialismo: ¿Qué es el hombre? ¿Cuál es la esencia universal de la substancia hombre? etc.

El hombre presocial no es otra cosa, para dicha ideología, más que el individuo concreto en su ser dado, visto como dado absoluto, como substancia; de él parte en su análisis. Puede estarse aquí de acuerdo con Althusser cuando en su artículo "Marxismo y humanismo", califica a di-

cha problemática como un círculo fijo que se mueve entre el polo del empirismo del sujeto y el polo del "idealismo de la esencia": "Para que la esencia del hombre sea atributo universal es necesario, en efecto, que *sujetos concretos* existan como datos absolutos; ello implica un *empirismo del sujeto*. Para que estos individuos concretos sean hombres, es necesario que lleven en sí toda la esencia humana, si no de hecho, por lo menos de derecho; ello implica un *idealismo de la esencia*. El empirismo del sujeto implica, pues, el idealismo de la esencia y viceversa".<sup>1</sup> Lo que es más discutible es su antiantropologismo, basado en por lo menos cuatro errores de fondo que aquí sólo me concreto a enumerar: primero, el considerar al modelo esencialista-substancialista privativo de una particular modalidad de reflexión, la modalidad burguesa, como modelo único y, además, tipo de la reflexión, antropológica; segundo, en no analizar a fondo la crítica de Marx a dicho modelo, identificando arbitrariamente, por ejemplo, a Marx con Feuerbach precisamente en el momento Manuscritos de 1844, Ideología alemana, Tesis sobre Feuerbach) en que Marx, tipificado en Feuerbach, rompe con toda antropología neutralista y substancial esencialista y nos da, paralelamente, los elementos críticos para una nueva fundamentación de la antropología; tercero, por creer que la posición de la sociología burguesa es sólo efecto de problemática (empirista, idealista, etc.), y no un efecto

de sociedad y de posición de clase y, cuarto, el presentar como superación de la antropología burguesa, montada sobre el empirismo del sujeto, a lo que no es sino su contraparte dialéctica, la concepción que piensa que el hombre es la mera resultante de un efecto de estructura, de una puesta en escena efectuada por un nuevo director en turno: el nivel de las relaciones de producción concebido en forma abstracta e impersonal.\* Veámos.

La problemática del pensamiento burgués se sitúa, no cabe duda, dentro de lo concreto dado; incluso, parte de lo concreto dado. Pero Marx no se cansa de repetirlo: bajo el modo de producción capitalista lo concreto se muestra formalizado; los sujetos concretos, así, no son más que el ejemplo del nivel más abstracto en que se manifiesta la praxis social: lo concreto dado capitalista, pues, no es sino un trastueque de lo aparente en real, en donde el nivel fenoménico aparece como verdadera realidad. La crítica de Marx tiene por tarea justamente el enmendar dicho

<sup>1</sup> Louis Althusser, *Marxismo y Humanismo en la revolución teórica de Marx*, Ed. Siglo XXI, México, D. F. 1967.

\* Podría decirse de Althusser lo que Engels señala respecto a Dühring: "La extravagante afirmación del metafísico Dühring quien sostiene que para Marx la historia se realiza de un modo absolutamente automático, sin la intervención de los hombres (que empero, la hacen) y como si las condiciones económicas (que, a su vez, son también obra de los hombres) jugaran con ellos como los peones de un juego de ajedrez." (Carta de Engels a P. Erns, 1890). Para un análisis detallado de la articulación entre las relaciones sociales y los hombres reales consúltese el libro de Lucian Seve *Marxismo y teoría de la personalidad*. Ed. Amorrortu, Buenos Aires. 1973.

entuerto. Estamos, entonces, en que la sociología burguesa se apoya en el presupuesto del primado ontológico del individuo visto como un en-sí, como una monada aislada; o, lo que viene siendo lo mismo, del individuo como teniendo una existencia previa y exterior al conjunto, para dicha sociología no originario y *a posteriori*, de las relaciones sociales. (Lo cual conlleva, es obvio, a otro problema: ¿cómo pasar del individuo aislado al individuo social?)

El segundo paso consiste en extraer de ese dato dado (el individuo concreto), lo que de más universal tiene, los caracteres comunes y esenciales, más allá de todo tiempo y lugar, que definen a la esencia humana en tanto tal. La operación de fundamentación está concluida: la esencia humana no es más que la totalidad de caracteres o, si se prefiere, el conjunto de atributos que posee ese universal concreto que es el sujeto empírico individual. A partir de este encuentro, todo lo que cabe no es sino depurar: encontrar la esencia de la esencia. El hombre, se nos dirá, *es así*. Estamos, luego, ante un dato natural.

Ahora bien, si recordamos lo que decía líneas arriba (el modo de producción capitalista se caracteriza por el trastueque entre lo concreto y lo abstracto), no nos costará mucho llegar a la conclusión de que lo que ellos piensan como atributo, en términos naturales, del sujeto, no es más que la específica configuración de la conducta y personalidad del hombre bajo las relaciones de producción

capitalista; se cae, pues, en la evidencia de que siempre, se sea o no conciente de ello, hablar del individuo aislado y sus atributos no equivale sino a hablar, de manera ideológica, del individuo social. Incluso, repito, la idea misma de individuo aislado es un efecto de sociedad. En principio, por tanto, el pensamiento burgués opera a partir de una primera metamorfosis: hacer aparecer como esencia natural del sujeto lo que no es sino su presencia funcional y, por tanto, formal, dentro del modo de producción capitalista. O sea, que la sociabilidad, expulsada al principio del análisis como irrelevante, aparece al final como característica central de la esencia humana, del "hombre natural". (En rigor, cabe preguntar: ¿Existe el hombre natural?)

Lo dicho se comprueba a partir del momento en que se nos proporciona el número de notas con que se define, en términos "suficientes y necesarios", lo que es la esencia humana, el "hombre desnudo": se trata de un sujeto libre, egocéntrico y autónomo, propietario de su persona y de lo que con su trabajo logra obtener; que se relaciona y sólo se relaciona con los demás siempre y cuando ello redunde en su interés propio; en suma, esa substancia simple, cerrada, "captada como universalidad interior, inexpressiva"<sup>2</sup> como yo substancial, no es más que el hombre del capitalismo: el homo faber, racional, egoísta, posesivo y utilitarista: el

---

<sup>2</sup> Marx, K., *Sexta tesis sobre Feuerbach*.

*homo oeconomicus*. De creer que las cosas son como las presenta la ideología burguesa, estamos condenados, es evidente, en tanto se trata de atributos naturales, a cargar, al igual que el camello nietzscheano, con dichos impulsos y dichos caracteres dados, desde ya y para siempre. (No nos escandalice, por tanto, el que Smith considere en sus textos al impulso egoísta —impulso moral, nos dice Marx, explicable dada la estructura de la producción mercantil capitalista—, como el efecto de un sentido natural, inmanente, al igual que los otros sentidos, al hombre. No nos extrañe tampoco que la riqueza de las naciones no sea sino el intento de encontrar el campo de leyes que garantice la realización plena de dicho impulso, fundamento visible de su reflexión).

Es claro, si tomamos en cuenta lo arriba dicho, que estamos en un círculo: si se afirma que el hombre (su esencia), es tal como se manifiesta, poco trabajo cuesta el comprobarlo empíricamente; e incluso poco cuesta ya el proclamar que la realización de tal esencia es la finalidad a la que debe tender toda acción: la historia, la sociedad, no es pues, para ellos, más que la perpetua actualización de tal esencia dada desde el comienzo. Lo contrario también es cierto. Toda tendencia que cuestione tal posición es presentada como contraria al movimiento de la “esencia humana”.

“Curiosamente”, repito, aquello que constituye el cuerpo específico de categorías con que se define al hom-

bre, se caracteriza por contener, transhistóricamente, todos aquellos valores concordantes con la lógica del capital, con el desarrollo de su proyecto. Así, el individuo que cumple de modo reflejo, sea o no consciente, con las funciones que el sistema le impone, aquellas que le vienen como soporte que es de las relaciones de producción burguesas, es tomado como modelo paradigmático, como portador de la esencia humana. Partir de tal hombre equivale, vemos, a una toma de posición acrítica, equivale a permanecer encerrado en las rejas del sistema dominante dado. Parafraseando a K. Kosik,<sup>3</sup> puede decirse lo siguiente: que lo que el pensamiento burgués presenta como la esencia humana, no es sino una visión fenoménica (empírica) del hombre; una simple evaluación de las funciones del individuo (sujeto) dentro del marco de un sistema considerado fijo: una mera enumeración o inventario de lo que el hombre es en tanto constituido; ello se absolutiza y se convierte en la nueva esencia; aun más, se trata de un inventario ininteligible, en tanto el problema no está analizado desde el nivel de las relaciones de producción (para esto habrá que esperar a Marx) y sí desde sus puros efectos.

*Del individuo presocial a la sociabilidad; economía política y teoría del Estado*

El siguiente paso a dar por el

<sup>3</sup> ~~Kosik~~ K., *Dialéctica de lo concreto*, Ed. Grijalbo, México, D. F. 1967.

pensamiento burgués no puede ser, pues, más que el tratar de buscar la articulación social de los individuos substanciales dados: buscar que el “individuo ejemplar”, presocial, propuesto como modelo de lo humano, se convierta en un ser social, tarea titánica, si las hay.

Bien, si la sociabilidad no es más que la configuración del dato “presocial” *homo oeconomicus* que la fundamenta y ese dato, a su vez, no es más que resultado de la sociabilidad mercantil capitalista, queda claro que el paso del hombre presocial al hombre social no es, por lógica, más que la reasunción necesaria de la sociedad capitalista; instancia que, en un primer momento, parecía yacer en el rincón de los trastos viejos. La consecuencia salta a la vista: la sociabilidad, aparentemente inesencial y a *posteriori*, retorna como verdadera protagonista, si bien ahora como mera mediación para la realización del proyecto del *homo oeconomicus*, como el campo de batalla que enmarca la lucha entre privados, entre los sujetos aislados e independientes.

Hay muchos intentos dentro de la ideología burguesa por conciliar estos polos, los cuales se manifiestan dentro de dos proposiciones básicas: una política (la teoría política burguesa), y otra económica (la economía política); las dos acríticas frente a la premisa que las fundamenta: inalienabilidad del modo de producción capitalista. La primera tiene como caballo de Troya al Estado: el Estado, vienen a decirnos, encarna la comunidad, lo universal, es el su-

jeto; la segunda, tiene por caballo de Troya al campo de leyes económicas, concebidas como leyes objetivo-naturales, que son verdad del Estado y de la sociabilidad. Así, puede decirse que la problemática común de la teoría política burguesa consiste, hasta la fecha, en demostrar que el Estado es, además de un aparato neutro, un aparato integrador y totalizador, encargado, en suma, del logro de la unidad de lo social frente a la disolución de la sociedad civil. La problemática común de la economía política (de la economía clásica, al menos) consiste, primero, en la defensa de una política, el *laisser faire, laisser aller*, que permite el libre juego de las leyes económicas y, segundo, el concentrar todo el esfuerzo en el análisis de ese nuevo y único garante de sociabilidad que es para ellos el mundo de las leyes económicas. Acerquémonos al asunto.

*La socialización del individuo  
substancial egoísta:  
la economía política*

La economía política, sabemos, nace paralelamente con el modo de producción capitalista; dentro, pues, del ámbito de una realidad social que, en términos esenciales, se caracteriza por disolver de modo tajante toda forma de organización social dominada ya sea por relaciones personales, ya sea, como consecuencia, por relaciones comunitarias directas. Lo que, concretamente, implica lo siguiente: primero, el modo de producción capitalista se constituye en una forma social que tiene por ca-

racterística básica la de la sociabilidad cósmica, encarnada en la entidad dinero (la sociabilidad, como dice Marx, “se lleva ahora en el bolsillo”), la mediación del mercado y la relación de explotación del trabajo por el capital. Así, los agentes sociales individuales (aparentemente aislados, aparentemente autónomos y aparentemente libres), viven su sociabilidad bajo la forma de la enajenación, coexistiendo en una relación de contraposición polar con la sociabilidad objetual, mercantil: el carácter social de su actividad es ahora, dirá Marx, algo extraño, externo, una subordinación a encadenamientos cosificados espontáneos, mera subsunción a la circulación mercantil.

Por otra parte, dicha forma social, expresión de la forma mercantil capitalista, es captada por la economía burguesa sólo en términos positivos; esa es su grandeza y su miseria, en tanto afirma: primero, que la comunidad mercantil cosificada es, además de algo universal y ahistórico, la forma de comunidad por excelencia; segundo, que toda sociedad necesita, para ser tal, respetar lo que serían sus dos columnas de Hércules, *a priori* inamovibles: una particular: el respeto por el sujeto individual, egoísta y libre (el *homo oeconomicus*), que realiza una acción en busca de la persecución de un fin propio (“dame lo que necesito y te daré lo que tú necesitas” . . . No nos dirigimos —está hablando Adam Smith— a su sentimiento humanitario, sino a su egoísmo”),<sup>4</sup> y otra general: la creencia en la existencia permanente,

trahistórica, de la sociabilidad de lo social como segunda naturaleza, como estructura inintencional y objetual, la famosa “mano invisible” de Adam Smith, que para él no es más que el campo de determinación necesario para cristalizar todo proyecto privado, todo egoísmo en pugna.

Es dable afirmar, como vemos, que el supuesto de partida de tal ciencia se apoya en la consideración que cree que individuo y sociabilidad son, en principio, instancias separadas; instancias por tanto, que sólo pueden reunirse en exterioridad. Aparte, claro, de que se los toma como datos *a priori* e incuestionables, no considerados, por ende, como forma histórica, sino como forma natural: el planteamiento esencial —substancialista del *homo oeconomicus* encuentra, entonces, su contraparte polar en el planteamiento esencial substancial que contempla la sociabilidad como fatal instancia objetiva— natural.<sup>5</sup> (¿Es otra cosa acaso lo que hoy en día propone el estructuralismo?)

Las consecuencias son previsibles: si la sociabilidad es algo que escapa al hombre, algo ajeno a su voluntad, ya no es su tarea el constituirla sino, por el contrario, ésta consiste más bien y únicamente en subsumir su proyecto al campo inerte del merca-

<sup>4</sup> Adam Smith, *Investigación sobre la naturaleza y causa de la riqueza de las naciones*, Ed. FCE, 1959.

<sup>5</sup> La teoría del valor de los clásicos está contemplada al interior de dicha popularidad, con los efectos teóricos que ello conlleva. (Ver mi trabajo “Economía Burguesa y Teoría del Valor”, Revista *Investigación Económica* No. 137, p. 200 en adelante).

do. Hecho que, por otra parte, si bien no garantiza la comunidad entre los hombres, sí atenúa el efecto negativo que desprende su presociabilidad egoísta dada. Por eso, la economía política habla, más que de comunidad, de “armonía social”, entendida como “sociedad mercantil o de intercambio mercantil”, como sistema de dependencia del hombre hacia el mecanismo autorregulador del mercado, base de la interacción de la lucha entre productores privados dados.

Aun más, el mercado —piensan con ardor dichos teóricos— marca el límite de la libertad económica. Contra sus mecanismos no queda más que obedecer; por tanto, ningún decreto, ninguna intromisión externa debe interferirlo. La economía, pues, justifica sus derechos: es la ciencia que, en rigor, proporciona el conocimiento del campo de leyes naturales, las leyes de la propiedad privada vista positivamente —dirá Marx—, que sirve de marco unívoco y es necesaria para una cabal realización de la “conveniencia” de los individuos (léase clase capitalista).

Lo dicho indica una cosa: los economistas, de una u otra manera, rinden tributo a las concepciones sociológicas de su tiempo que, a su vez, reflejan la presencia cotidiana del mundo burgués en tanto que, como hemos visto, consideran el orden social como un negativo interminable: la historia —vienen a decir—, no tiene solución; el antagonismo social es de por sí permanente. La sociabilidad, entendida en términos cabales

es, pues, utópica, no alcanza a superar la comunidad mercantil capitalista, sino que, a fin de cuentas, es mantenerla con las menos contradicciones posibles: al menos eso creen los economistas.

### *La crisis de Marx: la necesidad de la revolución comunista*

Marx sostiene, a diferencia de la economía política, que la comunidad cosificada capitalista, lejos de ser algo originario, natural y universal, es un producto de la práctica humana a través de la historia. El hombre —piensa él—, al mismo tiempo que produce cosas, produce también sus relaciones sociales. No hay pues, un ámbito natural previo a la sociabilidad, lo presocial por ejemplo, sino que lo originario y básico, y ésta es la clave de bóveda del asunto, es la sociabilidad, la reciprocidad comunitaria, justo lo que el modo de producción capitalista trastoca. La lucha contra el capitalismo, por tanto, es la lucha contra el modo negativo de configuración de la sociedad: la comunidad mercantil cosificada, en que las relaciones sociales se dan como relaciones sociales entre cosas y relaciones de cosas entre personas; hecho que acriticamente expresa el discurso de la economía política, en tanto nos conmina a soportar de una vez y para siempre una forma objetiva y externa de sociabilidad.

Marx opone a esto una comunidad que define a grandes rasgos de la siguiente manera: “Una asociación de hombres libres que trabajen con medios de producción colectivos y em-

pleen, conscientemente, sus muchas fuerzas de trabajo individuales como una fuerza de trabajo social”.

La frase de Marx, correspondiente al párrafo dedicado en *El Capital* al análisis de “El carácter fetichista de la mercancía y su secreto”, se inserta justo después de que ha mostrado que la forma mercancía es la fiel expresión de una relación social contradictoria de producción entre los hombres, realizada a través de las cosas. Hecho expresado por la teoría del valor.<sup>6</sup> Así, la cita de Marx cumple con una función básica: primero, adelantar una idea de comunidad no derivada de la inmediatez capitalista, aunque sí contenida como posibilidad en su nivel esencial. Sin esta tarea previa, es obvio, no podría hacerse la crítica del capitalismo. Segundo, Marx subraya que el punto básico estriba en la apropiación colectiva de los medios de producción, apropiación que implica la ruptura de la relación de producción capitalista y, con ello, de los códigos autoritarios y autocráticos creados por la burguesía para extraer la plusvalía. Y tercero, subraya el carácter conscientemente colectivo del proceso social y no el atomizado y cósmico del modo de producción capitalista. Insisto en todo esto, porque no se puede negar la importancia que para Marx tuvo el destacar las básicas de lo que sería una relación social no cosificada; pues es claro que sólo a partir de ello puede hablarse de cosificación. ¿Cómo puede saber si algo es cosificado o no, si previamente no hago traslúcido a

ese algo? La obra de Marx, pues, está construida dentro del marco de la contradicción valor de uso (o análisis de las condiciones cualitativas de la riqueza o comunidad real), *versus* valor (o análisis de la configuración capitalista de la riqueza, o comunidad cosificada).

Lo visto líneas atrás, creo, sirve para darse una idea del campo problemático que Marx enfrentara con su discurso crítico. En efecto, el proyecto de Marx, en tanto apunta al señalamiento de las condiciones críticas para la transformación revolucionaria del modo de producción capitalista, no podía más que ser desde

---

<sup>6</sup> Nunca está de más señalar la relación modo de producción capitalista-teoría del valor trabajo, en tanto muchos marxistas, empezando por Stalin, insisten en corresponderla con el modo de producción socialista. Un ejemplo a la mano: recientemente, Louis Althusser en una *Advertencia a los lectores del libro I de El Capital*, después de proponer una “reescritura” de la Sección I de *El Capital*, propone tras, me imagino, seguir sus propios consejos de lectura, “...en pocas palabras, el principio de la solución: La teoría del valor trabajo de Marx, que todos los economistas e ideólogos burgueses le han reprochado con argumentos ridículos, es inteligible a condición de considerarla como un caso particular de una teoría que Marx y Engels llamaron la ley del valor, o ley de la distribución de la cantidad de fuerza de trabajo disponible según los diversos sectores de la producción y distribución indispensable para la reproducción de las condiciones de la producción”.

Dicho “principio de solución”, como se puede ver, es falso, en cuanto identifica dos cosas diferentes: la ley transhistórica o natural de la distribución y uso social del trabajo, con la ley del valor, que no es más que su configuración capitalista. ¿No es eso lo que la economía política burguesa propone? La superación racionalista del empirismo (Althusser) no basta, vemos, para acceder al nivel de la crítica de la economía política. Ya volveré sobre el asunto.



sus inicios, si lo que he dicho es verdad, una crítica de la economía política, una crítica de la teoría política y —agrego aquí algo no señalado—, una crítica de las alternativas dadas: el criticismo solipsista e individualista de los jóvenes hegelianos o de

Stirner, el anarquismo de Proudhon, etc. y en términos generales, una crítica también del comunismo en su tiempo, tanto del burgués (comunismo estatal de la calle), como del utópico. Todo ello, hecho desde y hacia el comunismo proletario.