

# EL DINERO: ¿ALIENACION O LIBERTAD?

Emeterio Gómez

**D**el libro "Socialismo y Mercado: los Infortunios de la Socialdemocracia Latinoamericana", hemos seleccionado este capítulo inicial donde el autor analiza deficiencias y errores del marxismo y exalta algunas virtudes de la economía de mercado.

• • •  
"¿ORO? ¿ORO PRECIOSO, ROJO FASCINANTE?

Con él se torna blanco el negro y el feo hermoso, virtuoso el malo, joven el viejo, valeroso el cobarde, noble el ruin.

...¡Oh, dioses! ¿Por qué es ésto?

¿Por qué es ésto, oh, dioses?

Y retira la almohada a quien yace enfermo;

Y aparta del altar al sacerdote.

Sí, este esclavo rojo ata y desata

vínculos consagrados; bendice al maldito;

hace amable la lepra; honra al ladrón

y le da rango, pleitesía e influencia en el consejo de los senadores;

conquista pretendientes a la viuda anciana

y encorvada:

... ¡oh, maldito metal,

vil ramera de los hombres!" (Shakespeare, Timón de Atenas)

"Pues nada de cuanto impera en el mundo

es tan funesto como el oro

que derriba y arruina a las ciudades y a los hombres,

y envilece los corazones virtuosos,

lanzándolos a los caminos del mal y del vicio;

el oro enseña al hombre la astucia y la perfidia,

y le hace volver, insolente, la espalda

a los dioses" (Sófocles, Antígona) <sup>1</sup>

IDEAS COMO ESTAS, emparentadas con toda la poderosa crítica utópica y romántica que marcó la reacción del siglo XIX ante la quiebra de las ilusiones alentadas por el ascenso del capitalismo, han generado en el subconsciente revolucionario, en la cultura izquierdista, un profundo rechazo instintivo hacia el dinero; un rechazo que sólo ve en éste alienación; dominio

nefasto sobre la conciencia y la práctica social; subordinación y esclavitud del hombre.

Uno de los mitos más hermosos que aún dominan la conciencia revolucionaria, es la idea de una sociedad futura en la cual el dinero y el valor hayan desaparecido; o, lo que es más quimérico aún, en la cual ellos hayan sido deslastrados de sus propiedades alienantes. Es el bello sueño de un mundo desalienado, en el cual la socialización se realiza en forma directa y no a través de la abyecta mercancía.

Pero los revolucionarios del siglo XIX, a pesar de todo, llevaban ventaja sobre los del siglo XX en cuanto se refiere a la comprensión de la naturaleza del dinero. A pesar de haber desarrollado toda la demoledora crítica de la mercancía y del valor de cambio que hoy conocemos, ellos tenían una clara comprensión de las virtudes y ventajas del dinero. Gran parte de la abierta admiración de Marx por el capitalismo, esa misma que lo llevó a defender la conquista y devastación de la India y que hoy resulta tan cómodo criticar, tiene su origen en el reconocimiento del descomunal poder que el dinero proporciona al hombre. La izquierda de hoy se ha quedado únicamente con los defectos de la mercancía, con los aspectos negativos del dinero.

Los revolucionarios actuales difícilmente pueden reconocer que el valor de cambio es tal vez la fuerza productiva más formidable que haya podido generar la humanidad; que la mercancía aliena, pero al mismo tiempo incrementa el poder de los hombres infinitamente más de lo que cualquier medio de producción puede hacerlo; que el dinero es, para decirlo en términos de Hayek, pionero del neoliberalismo en boga, "uno de los mayores instrumentos de libertad que haya inventado el hombre" <sup>2</sup>.

La izquierda de hoy ha olvidado lo que la del siglo pasado, influida desde muy cerca por Hegel, había comprendido bien. Que el paso del valor de uso al valor de cambio implicaba un salto decisivo, aunque parcial, hacia la conversión del hombre en un ente universal. Que el predominio del valor de uso es sinónimo de atraso, símbolo del hombre reptante, atado a sus necesidades concretas, obligado a satisfacer solo aquellas que pueden serlo directamente con los bienes que produce. Que el predominio del valor de cambio es, por el contrario, la posibilidad de satisfacer cualquier necesidad con cualquier bien; la posibilidad de convertir al hombre en un ente abstracto, es decir, parcialmente liberado de las determinaciones materiales y, en consecuencia, parcialmente humano.

La izquierda de hoy difícilmente puede aceptar que el dinero hace intercambiables las necesidades más prosaicas y las más sublimes, equiparando así los bienes más disímiles y ofreciendo al hombre la posibilidad de escoger entre infinitas alternativas; que el dinero nos da uno de los escasos márgenes reales de libertad de que disponemos, impensable cuando solo podíamos satisfacer necesidades determinadas con bienes determinados.

Los revolucionarios de hoy, al mismo tiempo tan cercanos y tan lejanos de Hegel, difícilmente podrían aceptar esta conexión entre universali-

<sup>1</sup> / Ambos poemas aparecen citados por Marx en el Capítulo III, del Tomo 1 de *El Capital*.

<sup>2</sup> / Camino de servidumbre. Ed. Alianza, pág. 123.

dad y libertad que el dinero nos ofrece; difícilmente podrían aceptar que cuando sus homólogos del siglo pasado hablaban de organizar la sociedad sobre la base del valor de uso, estaban pensando en la quimérica superación del universal abstracto hegeliano, en la utopía de conservar la universalidad que produce el valor de cambio, superar su carácter parcial y acceder a un mundo directamente socializado, en el cual el valor de uso sería un universal concreto y el hombre un ente liberado de sus ataduras materiales.

### *Marx por última vez*

NOS FORMAMOS EN UNA CREENCIA: aquella según la cual Marx había logrado una magnífica síntesis de la filosofía alemana, la economía política inglesa y la teoría política francesa. Estas tres formidables fuentes confluían en una nueva visión del mundo, una nueva forma de hacer ciencia y, sobre todo, en la búsqueda revolucionaria de un hombre nuevo.

Hoy es relativamente fácil mostrar que, ciertamente, Marx es heredero de aquellas tres fuentes, ...porque construyó un sistema de pensamiento fundado en los aspectos más débiles del idealismo hegeliano y de la economía ricardiana y porque más allá del socialismo utópico francés, el sistema marxista engrana con Rousseau y con su natural propensión al totalitarismo.

Pero cuando decimos "nos formamos", no nos referimos a la formación intelectual. El marxismo y en consecuencia su superación, en tanto que el sistema de pensamiento, no es un simple problema teórico, ni aun un problema ideológico. Se trata de un fenómeno cultural que alcanza a todas las manifestaciones de la vida; la política, por supuesto, pero más importante aún la ética, la estética y, particularmente, la vida cotidiana. Se trata de la cultura de la izquierda. El problema empieza, en lugar de terminar, una vez que hayamos comprendido, teóricamente, que la economía política marxista es solo una derivación de los aspectos más insostenibles del pensamiento ricardiano; que la dialéctica y el método de Marx, la pretendida inversión de Hegel, constituyen en realidad un regreso a las filosofías sustancialistas prekantianas, caracterizadas por la creencia en el realismo y en la objetividad; y finalmente, que la sociedad del futuro concebida por Marx e inspirada en Rousseau, y en la cual no habría ni mercado ni estado, ni clases sociales, ni división del trabajo, es una utopía en el sentido estricto de la palabra.

Cuando la izquierda haya aceptado todo esto, apenas entonces empezará el auténtico deslastre: la superación del marxismo como fenómeno cultural, existencial, psicológico. Este es el verdadero problema. Un problema que ni la lógica ni la más brillante capacidad argumental pueden resolver; y cuya solución requiere de una sola virtud: la paciencia.

Para tratar de fundamentar nuestra afirmación sobre el carácter rudimentario del marxismo en tanto que sistema de pensamiento, señalaremos, en cada una de las tres esferas a las que nos estamos refiriendo, economía, filosofía y política, una escalada de argumentos en orden creciente de contundencia. El primero, en cada esfera, expresa un nivel limitado de la crítica, las primeras grandes objeciones que se hicieron al marxismo; es la década de los sesenta. De este primer embate podría extraerse el siguiente

balance: aunque el marxismo no es una ciencia, puede al menos ser defendido como una ideología capaz de dar pelea a la ideología burguesa.

Un segundo nivel de la crítica, identificable con la década de los sesenta, condujo a la idea de que ni aún como ideología el marxismo tenía sentido. Fue la comprensión de que, también en este terreno, se requiere un cierto nivel de consistencia.

Hoy, a principios de los ochenta, la defensa del marxismo ya no pasa por la siempre esperada "transformación de valores en precios", ni por saber si en Marx está o no la raíz del totalitarismo. Pasa por demostrar, como hemos señalado:

a) que la economía política marxista no se funda en el concepto de valor absoluto de Ricardo;

b) que el método de Marx no pretende captar la realidad en cuanto tal a la usanza de Hegel, y

c) que la "extinción de lo político", planteada por Marx y Rousseau, tiene algún sentido.

Veamos entonces, aquella escala de argumentos en cada una de las tres esferas señaladas.

**En filosofía.** En un primer momento fue el descubrimiento de las debilidades de la dialéctica, de la imposibilidad de una inversión materialista del idealismo hegeliano. El punto de partida: la comprensión de que la totalidad es, por definición, incognoscible. Que podemos imaginarla, intuir la, postularla, cualquier cosa menos conocerla conceptualmente. Y que nada cambia porque, luego de haber comprendido esto, nos alentamos diciéndonos que tenemos un pensamiento totalizante o que podemos "aproximarnos sucesivamente" a la totalidad.

Pero si esta no puede ser conocida, entonces la dialéctica carece de sentido; porque supone, como estructura imprescindible, un par de opuestos donde cada uno se define (positivamente) por la negación del otro. Solo si conozco la totalidad puedo hacer eso. Así de elemental es. Dado el tablero de ajedrez, puedo definir el negro como NO-BLANCO y al blanco como NO-NEGRO. Si elimino ese marco dentro del cual "conozco la totalidad", intentar definir el negro a partir de los colores no-negros, carece de sentido. El conjunto de todos los colores, al igual que el infinito, está más allá de nuestra capacidad lógica.

Con la dialéctica se nos resquebrajó buena parte del edificio. No solo la dialéctica de la naturaleza de Engels, sino también la del capital y el trabajo, único intento sistemático de aplicar aquel esquema a la sociedad y a la historia. Ya en 1974, Colletti dejó bien claro que entre aquellos dos elementos había una oposición real y no una contradicción dialéctica.

Pero antes de ubicarnos en 1974, recordemos los primeros trabajos de Colletti y, sobre todo, los de Galvano della Volpe. Para ellos, un científico como Marx no podía haberse asociado a la metafísica hegeliana. Había que buscar el verdadero fundamento de Marx en Kant. ¡Cuántas ilusiones se tejieron alrededor de esta nueva esperanza! El desengaño de Colletti fue decisivo en este sentido. ¿Cómo pretender que *El Capital* era solo un modelo lógico "a partir del cual interpretar la realidad", como podría despren-

derse de un esquema kantiano? ¿Cómo explicarle a los obreros que el capital es trabajo expropiado, no en la realidad, sino en un esquema hipotético construido a partir de tales o cuales supuestos? No pasó mucho tiempo sin que se comprendiera que el fundamento de Marx no podía ser otro, después de todo, que Hegel.

Y aparece así nuestro argumento central en el terreno filosófico. Hegel podía emitir juicios incondicionados sobre la realidad, es decir, podía pretender captar la realidad misma, o la realidad en cuanto tal, o la esencia de esta, porque suponía cognoscible la totalidad.

Es esta manera de pensar la que adopta Marx. Con un agravante: al intentar invertir a Hegel, al pretender aplicar aquel esquema a la realidad material, regresa, lamentablemente, a la filosofía prekantiana, a la idea de una realidad objetiva independiente del sujeto que la capta.

El sistema de pensamiento de Marx es rudimentario, simplemente, porque cree que puede captar la realidad en cuanto tal, la verdadera realidad, etc. Después de Kant sólo un sistema como el de Hegel podía permitirse esta veleidad. Porque él no se estaba refiriendo al mundo material, sino a "su mundo", en el cual la totalidad era pensable porque todo se reducía a la relación entre idea y naturaleza, siendo aquélla la negación de ésta y viceversa.

Al pretender aplicar este esquema a la historia y a la sociedad, Marx no comprendió (o simplemente no conoció) el maravilloso legado que Kant nos dejara o que, posteriormente, se derivó de él. Todo juicio conceptual sobre lo real sólo puede ser un juicio elaborado a partir de un conjunto de supuestos. Pensar de otra forma es negarse a pensar en serio.

Y como posiblemente algunos marxistas reaccionarán afirmando que sus juicios son también hipotético-deductivos, y no juicios inmediatos o directos sobre lo real; no está demás insistir en preguntar cuánto quedaría en pie de Marx si afirmásemos que cualquiera de sus tesis esenciales, la necesaria transformación del capitalismo en una sociedad superior por ejemplo, es, no una necesidad histórica, sino una hipótesis que se verificará sólo si se dan las condiciones o supuestos sobre los cuales está construida.

El razonamiento lógico es, por definición, hipotético; el discurso conceptual no puede ser sino condicional. Lamentablemente, Marx está imposibilitado para asumir esta forma de pensamiento. Imaginemos la confusión que se produciría en la mente de un marxista si descubriese que el juicio "unos hombres explotan a otros", es válido sólo si asumimos x, y ... z supuestos.

**En Economía.** Otra tradición muy importante en la cultura de izquierda, es el creer que si bien Marx no pudo desarrollar una teoría del Estado, de las clases sociales o de la ideología, al menos nos legó, plenamente desarrollada, una economía política, una explicación científica de la estructura económica del capitalismo. O, en otros términos, que si bien no alcanzó a teorizar la formación económico-social, al menos desarrolló plenamente el modo de producción capitalista.

Hoy aparece claro que los planteamientos de Marx en economía, son al menos tan débiles como los correspondientes en teoría política, teoría de la historia, etc.

En la década de los sesenta se debatía la transformación de los valores en precios. Interminablemente se discutió acerca de si era posible pasar de los unos a los otros. Contra las ideas irresponsables de algunos, que planteaban que éste no era el objetivo de Marx, que preocuparse por los precios era simple economicismo, etc., el grueso de los marxistas comprendió claramente que allí, en la transformación de los valores en precios, se jugaba lo esencial de la doctrina; que habría graves problemas si la economía política marxista, que pretendía ser una comprensión científica de la base económica del capitalismo, no podía explicar los precios, la médula del sistema.

Y aparecieron los sistemas de ecuaciones, las matrices, las matemáticas sofisticadas y los infinitos esfuerzos para transformar valores en precios. Hasta que empezamos a comprender el tamaño del sinsentido que todo aquello suponía.

En la década de los setenta vino la identificación entre teoría del valor y teoría de la alienación. Al aceptar la imposibilidad de transformar una cantidad o una sustancia (el valor) en una relación (el precio), obviamente pasaron a ser dominantes, en el marxismo, aquellas voces irresponsables que sostenían que Marx no tenía que preocuparse por explicar los precios: ¡categoría burguesa execrable!

Y para desdicha de Althusser, se produjo la comprensión de la verdadera significación de *El Capital*: la obra fundamental de Marx era simplemente la vieja teoría de la alienación expresada ahora con un ropaje económico. En realidad no se trataba de explicar científicamente el capitalismo. Se trataba de denunciarlo como una sociedad alienada en la cual las mercancías no se intercambiaban en proporción al trabajo que contenían, tal como debería ocurrir en una sociedad racional. Las voces irresponsables parecían tener toda la razón: Marx no sólo no elaboró una teoría de los precios; tampoco elaboró una teoría del valor; su objetivo era denunciar esta categoría ¡también burguesa!

Por supuesto este argumento, al igual que aquel que apelaba a Kant para salvar a Marx, estaba lejos de ser inexpugnable. En rigor, casi no había necesidad de crítica alguna. Si *El Capital* no pretendía explicar el capitalismo, sino fundamentar la tesis de que se trataba de una sociedad injusta o irracional, para qué perder el tiempo criticando semejantes ideas.

Hoy el problema es bien distinto. Hoy vuelve a aparecer claro, que Marx si intentó explicar científicamente la economía capitalista, sólo que lo hizo a partir de los elementos más deficientes de Ricardo. Por las razones que fuesen, normalmente estudiamos y discutimos Marx sin haber leído a Ricardo. Y en realidad ello no carecía del todo de sentido, si, como nos habían dicho, Marx había desarrollado a su antecesor y corregido sus errores.

Es por todo esto que impacta tanto el leer a Ricardo después de haber estudiado a Marx. No exageramos al decir que desgarró (aunque sólo sea por los años perdidos desentrañando un problema ya resuelto) el comprender cómo, en el propio Capítulo I de los *Principios de Economía Política*, había quedado ya establecida, sin lugar a dudas, la imposibilidad de reducir valor a trabajo.

Pero no es éste el verdadero problema. Ricardo, para rehuir aquella

imposibilidad, desarrolla dos conceptos de valor. Uno relativo, futura base de la ciencia económica y uno absoluto que llevaría a todo tipo de concepciones erróneas: el valor como sustancia o el trabajo como sustancia del valor, etc.

Es sorprendente la similitud entre el Capítulo I de los *Principios* de Ricardo y *El Capital* de Marx. Gran parte de la discusión sobre el valor se habría ahorrado, con sólo comprender que esa idea central de Marx, según la cual el trabajo es la sustancia del valor, es, indudablemente mejor trabajada que la vieja idea de valor absoluto de Ricardo, aquella a partir de la cual la economía se hace incomprensible.

Pero la historia no termina allí. No se reduce a eso la herencia ricardiana de Marx. Hay en Ricardo tres deficiencias que lo imposibilitan para comprender la realidad económica. Su teoría prescinde de la escasez, de la demanda y del tiempo. Explícitamente excluye las dos primeras y no llegó a entender el papel del tiempo y mucho menos de las valoraciones intertemporales en la constitución de lo económico. Marx sigue exactamente este esquema: la escasez, la demanda y el tiempo no están en su teoría.

No se trata de que el marxismo sea una ideología equiparable a cualquier otra. Se trata de un intento de comprender la sociedad capitalista a partir de la economía, *sin comprender lo que la economía significa*. Porque basta con dejar uno solo de ellos, la escasez, el tiempo o la demanda, fuera del sistema teórico, para que sea imposible explicar lo económico. Y Marx los deja a los tres.

Tal vez sea innecesario aclarar que, cuando decimos que Marx es incapaz de comprender lo económico, no estamos haciendo un juicio de carácter psicológico. Decimos, estrictamente, que a partir de un esquema lógico que excluye aquellos tres elementos básicos, es imposible entender qué es la economía. Y al revés, que sólo a partir de un esquema como aquel es imaginable lo que tal vez constituye el sueño más hermoso de Marx y de la humanidad, *la extinción de lo económico* o, lo que es lo mismo, el mundo de la abundancia.

**En teoría política.** Finalmente, lo que en realidad nos interesa, la comprensión de lo político a partir de Marx. Es el problema de las clases sociales, la concepción del Estado, las posiciones ante la ética, el derecho, la igualdad, la libertad, etc. Es la esfera donde realmente se define lo humano.

En todos estos aspectos el marxismo nos llegó ya muy averiado. Nunca existió, en el plano de la política, el supuestamente sólido punto de partida que tenía la economía marxista. ¿Cómo darle al marxismo una dimensión ética si Hegel, como era de esperarse, la incluyó en la totalidad, reduciéndola a la lógica y condenando a sus seguidores a no poder comprender la autonomía de la moralidad; y a pensar, en consecuencia, que se trataba de un prejuicio burgués? ¿Cómo pensar siquiera en una teoría revolucionaria del derecho, si Marx había dicho que todo derecho era burgués? ¿Cómo pasar del esquema maniqueo de burguesía-proletariado a una teoría de las clases sociales que sirva para algo? ¿Qué hay más penoso que encontrar a un marxista tratando de averiguar si los transportistas, los agentes de seguros o los gerentes, hacen trabajo productivo o improductivo, para incluirlos en una clase social u otra?

De entre las infinitas cosas que podrían discutirse en este terreno, vayamos rápidamente a lo que consideramos el problema central: la relación entre democracia, libertad y totalitarismo. Un viejo estadio de la discusión, que igual servía para atacar o defender al marxismo, era aquella desesperada búsqueda en la obra de Marx de elementos que permitiesen sustentar una concepción democrática o denunciar el totalitarismo del autor. Por supuesto cada quien encontraba lo que buscaba. Nada más simpático que aquellas viejas afirmaciones tajantes, hechas a partir de tal o cual pasaje, según las cuales la democracia o el totalitarismo son inherentes a Marx.

Un nivel más elaborado de la crítica podría ser resumido así: de la obra de Marx no puede deducirse ni la democracia ni la dictadura. Pero la sociedad que según él sustituiría al capitalismo era a tal punto irrealizable, que todo esfuerzo serio por lograrla tenía que conducir necesariamente al totalitarismo.

En este caso, al igual que en la relación con Ricardo, mucha discusión se habría ahorrado si antes de estudiar a Marx hubiésemos leído a un antecesor suyo, Juan Jacobo Rousseau, y sobre todo si hubiésemos conocido la relación entre éste, Hegel y Adam Smith. A la controvertida Voluntad General de aquél, Smith opone el mercado y Hegel el Estado *como mecanismos básicos de constitución de lo social*. Frente a ambos, Marx desentierra a Rousseau para postular *una sociedad sin mercado y sin Estado*. Es la "extinción de lo político", contrapartida o antesala de la "extinción de lo económico".

A partir de la identificación roussoniana entre individuo y sociedad, se comprenden mejor esas sorprendentes páginas de la *Crítica del Programa de Gotha*, en las que Marx propone cosas tales como ¡el derecho fundado en la desigualdad! Teniendo presente la ilusión roussoniana de la relación directa entre los hombres, es decir, de la relación no *mediada* por objetividad alguna, empieza uno a comprender mejor por qué afirma Marx, en aquella obra tan breve como problemática, que una sociedad fundada en el trabajo, es decir, una sociedad en la que los bienes se repartan y los hombres se relacionen con base en el trabajo, ¡es una sociedad burguesa! El trabajo objetivado, para el Marx del *Programa de Gotha*, es una mediación, una fetichización casi tan reprochable como cualquier otra, tan negadora de la verdadera esencia del hombre como podría serlo la mercancía en *El Capital*. Para muchos marxistas cuya valoración más elevada es una sociedad basada en el trabajo, no sería del todo inútil una lectura detenida de esta pequeña obra de Marx, tan reveladora de cosas.

Leyendo la *Crítica del Programa de Gotha*, recordando a Rousseau y reflexionando sobre ideas tales como el "derecho de la desigualdad" o la eliminación radical de cualquier objetividad en las relaciones sociales, podría uno llegar a pensar que una sociedad sin mercado ni estado, más que una utopía abstracta o concreta, es, simplemente, una utopía que impide o al menos obstaculiza el pensar en un socialismo posible.