

El Poder Comunista *

Café Marx

Mario Aguiriano, University of Oxford

Alex Fernández, Independent Researcher

Pablo Caño, Universidad Complutense de Madrid

Resumen:

Hablar del poder comunista significa estudiar el “poder” como potencia, que esconde, de hecho, una cuestión central que aleja a Marx y a la teoría materialista de las diferentes formas de idealismo político, viejas o nuevas, tanto como aleja a la teoría dialéctica de sus muchos enemigos. Y esta es precisamente la cuestión de la posibilidad, o de la correcta comprensión de la categoría de posibilidad, o la relación entre lo posible y lo imposible, posibilidades materiales y posibilidades meramente subjetivas. Esto nos llevará también a la cuestión de la *contradicción*, la de la organización (como poder comunista en acto), y de la idea de negación determinada, o de la Revolución como “negación de la negación” —que es como Marx se refiere a esta tanto en los *Manuscritos de París* (1980: 164) como en *El Capital* (2013: 535).

Palabras clave: comunismo, poder, producción, posibilidad

* Conferencia *Herri Unibertsitatea*, 16-02-2022

1. El Comunismo como Movimiento Real.

Vamos a hablar del poder comunista, pero empezando por estudiar el “poder” como potencia, esto es, como posibilidad. Que la existencia del poder comunista depende de que este sea posible es una tautología tan grosera que da hasta vergüenza decirla, pero esta aparente trivialidad esconde una cuestión interesante; esconde, de hecho, una cuestión central que aleja a Marx y a la teoría materialista de las diferentes formas de idealismo político, viejas o nuevas, tanto como aleja a la teoría dialéctica de sus muchos enemigos. Y esta es precisamente la cuestión de la posibilidad, o de la correcta comprensión de la categoría de posibilidad, o la relación entre lo posible y lo imposible, posibilidades materiales y posibilidades meramente subjetivas. Esto nos llevará también a la cuestión de la *contradicción*, la de la organización (como poder comunista en acto), y de la idea de negación determinada, o de la Revolución como “negación de la negación” —que es como Marx se refiere a esta tanto en los *Manuscritos de París* (1980: 164) como en *El Capital* (2013: 535).

Pero esto empezaremos por analizar una de las frases más célebres de *La Ideología alemana*, aquella que dice “Para nosotros comunismo no es un estado que deba implantarse, un ideal al que deba ajustarse la realidad. Llamamos comunismo al movimiento real que anula y supera el estado de cosas actual” (2014: 45). Esta frase contiene, como su misma fama deja claro, uno de los principios centrales de una dialéctica materialista, esa a la que Marx se refiriera como “esencialmente crítica y revolucionaria” (2013: 16).

Pero vayamos por partes. En la referencia a un “movimiento real que anula y supera” Marx y Engels están diciendo lo siguiente: el comunismo es la *negación determinada* del modo de producción capitalista. Es *negación*, porque anula y supera; y determinada porque posee contenido, porque es el fruto de un trabajo de determinación (y solo la negación determinada anula y supera realmente: la negación determinada es, de hecho, la *verdad* de la abolición). Pero que sea *real* implica también que nos estamos refiriendo a una fuerza material, a un movimiento encarnado en la praxis social, y no a una potencia meramente ideal o subjetiva. Que sea un movimiento real que *anule* y *supere*; esto es, que niegue determinadamente, implica también que está inscrito en las contradicciones y tendencias del presente. En la teoría dialéctica, son las contradicciones las que dan lugar a la negación. Pero, de nuevo, estas contradicciones no son meramente contradicciones al nivel de los *principios*; de, por ejemplo, la distancia entre la realidad del capitalismo y el ideal de justicia que tengamos, sino contradicciones *reales*: las contradicciones de la práctica social, del modo en que nuestra vida social se organiza bajo el dominio del capital. Otra de las consecuencias de esto, a la que volveremos más tarde, es que la posibilidad de la negación; esto es, aquello de donde provienen las potencias de la negación, que son las potencias

revolucionarias, no preexiste al despliegue de estas formas contradictorias, sino que se desarrolla *en y a través* de ellas.

Marx y Engels están afirmando que el movimiento de la realidad social, esto es, de las formas que toma nuestra actividad social, es irreducible al movimiento de las ideas. Son precisamente las limitaciones impuestas por la práctica las que hacen que este hecho se presente invertido ante la conciencia, creando la ilusión idealista de que las ideas serían el motor del desarrollo histórico. Que la transformación social se seguirá de un cambio mágico en las ideas, o en las conciencias, es la ilusión de los Jóvenes Hegelianos a quienes Marx y Engels satirizaran como la “Sagrada Familia”. Frente a la “crítica crítica” de estos, Marx y Engels defenderán que la teoría revolucionaria es aquella que se sabe a sí misma como un momento de la práctica social. Esto significa que la teoría tiene su *medio* en la práctica, en la actividad social e histórica de los sujetos. Este no es un criterio empirista que aspire a que la teoría se ajuste a una serie de “datos” preexistentes. La cuestión de la “unidad de teoría y práctica” no es simplemente un imperativo político. La teoría es siempre un momento de la práctica, siempre es inmanente a esta. La cuestión, por lo tanto, es que esta relación tome una forma adecuada, que la teoría pueda reconstruir la práctica de la que es parte, en lugar de cegarse a esta. Precisamente porque la práctica no es transparente para sí misma, porque nuestra actividad social bajo el modo de producción capitalista da lugar a formas sociales que ocultan sistemáticamente lo que realmente son (la forma-salario oculta la explotación; la forma-dinero, el hecho de que es expresión del trabajo abstracto; el capital, que su secreto es el plusvalor; la mercancía, que su intercambiabilidad proviene de ser fruto del trabajo abstracto, etc.) es necesaria la teoría, y por eso la teoría revolucionaria debe tomar la forma de una Crítica de la Economía Política.

Otra cuestión implícita en este punto es lo que podríamos llamar el “criterio de inmanencia”, o la idea de que la crítica, para ser realmente una crítica y no una queja o un lamento dogmático, ha de ser una crítica *inmanente* (que actúe desde dentro, que atraviese su objeto, o que, como ya hemos dicho, se sepa a sí misma como parte de su objeto: la práctica social). Esta es una idea central de la dialéctica; contiene la clave del *método dialéctico* mismo, si puede hablarse de algo así (el mejor texto para entender esto sigue siendo la Introducción de la *Fenomenología del Espíritu*). El criterio de inmanencia obliga a que el teórico no confronte su objeto con estándares externos —con “ideales”— que le servirían para evaluarlo positiva o negativamente. Esto implicaría convertir el comunismo en un *ideal*: presentarlo como algo externo a la realidad social, que nos valdría para criticarla. Pero ese estándar externo es dogmático: ¿de dónde sale? Al final acaba siendo un producto de los deseos subjetivos del crítico. Y aun es más: Marx demostrará cómo esos mismos deseos están determinados por las formas del valor; esto es, cómo el hecho de que se intente confrontar el modo de producción capitalista con altos ideales y críticas moralizantes es en sí mismo un momento de la reproducción ideológica del sistema. Por eso *El Capital* no es solo un “misil contra la burguesía” sino en general contra la ideología burguesa que impregnaba las críticas

socialistas o anarquistas del capitalismo, desde Proudhon hasta Lassalle hasta todas las memeces sobre “justicia social” que oímos hoy en día.

Para Marx, por el contrario, es la exposición científica de las formas sociales capitalistas —el valor, el dinero, la mercancía, el capital— la que contiene su crítica. Marx estudia el modo de producción capitalista desde la perspectiva de su transformación; pero esa perspectiva no viene dada por sus meros deseos sino que está arraigada en las tendencias contradictorias de este y en las posibilidades que crea (y esto es el comunismo como “movimiento real”). Así, la perspectiva revolucionaria de Marx es la perspectiva del proletariado aboliéndose a sí mismo, y aboliendo así la sociedad que lo crea. Como buen dialéctico, Marx no separa el “es” del “debe”, el “ser” del “deber ser”, lo “descriptivo” de lo “normativo”: por eso la teoría materialista es un momento de la acción revolucionaria; por eso la crítica de la economía política nos coloca ante la enormidad de nuestra tarea a la vez que nos da herramientas para ejecutarla.

La frase que nos ocupa —ya sabéis, la del movimiento real— contiene también una crítica del socialismo utópico. Ellos son quienes conciben el comunismo como un “estado que deba implantarse”, o, por decirlo con la expresión del Marx maduro, como una “receta de cocina”. En términos más contemporáneos diríamos que el de los socialistas utópicos era un proyecto de *ingeniería social*. Aquí el educador, el filántropo, diseña el esbozo de una comunidad perfecta y a continuación trata de implantarla en la realidad. El fracaso de proyectos como los falansterios de Fourier (quien, por cierto, llegó a especular con que el mar se convirtiera en limonada) y en general de toda idea de crear espacios “fuera” del capital deberían bastar para señalar los límites de este proyecto, pero hay otra dimensión más interesante, destacada por Marx en las *Tesis sobre Feuerbach*: la cuestión de *¿quién educa al educador?* Leamos la tesis entera, porque es muy pertinente:

“La teoría materialista de que los hombres son producto de las circunstancias y de la educación, y de que por tanto, los hombres modificados son producto de circunstancias distintas y de una educación modificada, olvida que son los hombres, precisamente, los que hacen que cambien las circunstancias y que el propio educador necesita ser educado. Conduce, pues, forzosamente, a la sociedad en dos partes, una de las cuales está por encima de la sociedad (así, por ej., en Robert Owen).

La coincidencia de la modificación de las circunstancias y de la actividad humana sólo puede concebirse y entenderse racionalmente como práctica revolucionaria” (1969: 13).

Aquí hay dos cuestiones clave que conectan con lo que venimos desarrollando: en primer lugar, el problema del “educador” es que se ubica fuera de la sociedad, por encima de esta, como si fuese un relojero trabajando sobre un reloj, del que podría separarse cuando quisiera. Pero sobra decir que para esto habría que hacer como el barón de Münchhausen: sacarnos del pantano estirándonos de nuestros propios pelos. Lo

que es imposible, e implica que el teórico revolucionario debe concebirse en todo momento como parte de la realidad que critica, y mantener una constante vigilancia, o lo que Richard Gunn ha llamado “reflexividad práctica” (1987), para examinar hasta qué punto sus tesis y principios pueden desvelarse como cómplices de aquello que combate.

Ahora bien, la parte más importante de la tesis es la última, la que dice que “La coincidencia de la modificación de las circunstancias y de la actividad humana sólo puede concebirse y entenderse racionalmente como práctica revolucionaria”. Bien comprendida, vale como réplica a los críticos vulgares de la teleología, y a pensadores como Gerald Cohen, quien afirmara que la concepción que Marx tiene del socialismo es “obstétrica” (2001: 58-78); esto es, que según Marx la sociedad capitalista ya está tiene el socialismo plenamente formado en su vientre y basta con hacerlo nacer. La de Cohen es una expresión mistificada, o una distorsión, de una idea importante, y nos lleva al centro mismo de nuestro tema.

La práctica revolucionaria es la autoorganización de la clase revolucionaria: la construcción del poder comunista. El poder comunista media entre la posibilidad material del socialismo y su realización. Pero, a pesar de lo que diga Cohen (quien, dicho sea de paso, se equivoca en todo lo que tiene que ver con Marx), este no es un proceso automático; pues consiste en *dar forma* a esa posibilidad, a la construcción colectiva de una nueva forma de organización social. Dar forma es determinar. Así que podemos decir que el poder comunista es la determinación de la revolución. De nuevo, las posibilidades de esta determinación no caen del cielo, ni se crean a sí mismas de la nada. Están arraigadas en tendencias materiales, en lo que la historia ha hecho de nosotros. La determinación material de la revolución reside en una capacidad colectiva que es fruto del desarrollo capitalista y sin embargo este niega y fragmenta una y otra vez. El poder comunista, entonces, es la negación de esta negación. Por ello no consiste en “liberar” unas fuerzas productivas entendidas como algo presuntamente externo que tendría una capacidad autónoma para desarrollarse. La forma capitalista de las fuerzas productivas no es una mera cáscara que bastaría con romper; un velo que podríamos levantar sin mayor problema. Forma social y contenido material forman una unidad: una unidad contradictoria, en este caso, que es la que estructura la producción de mercancías como producción de valores de uso (bienes) y de valor (una relación de clase). El valor de cambio determina el valor de uso; la forma capitalista determina el contenido material. Su forma capitalista, o su forma de valor, es hoy en día el modo de existencia de la riqueza. La “liberación” de las fuerzas productivas no es otra cosa que la liberación del trabajo mismo —la principal fuerza productiva. Esto implica que la tarea del poder comunista es tanto dar un nuevo uso a las tecnologías existentes, orientándolas a las satisfacción de necesidades humanas, como transformarlas y destruir de paso aquellas que se demuestren incompatibles con la construcción de una sociedad sin clases y el establecimiento de un metabolismo racional con la naturaleza — pensamos, por ejemplo, en una industria altamente centralizada y contaminante como el petróleo (Endnotes, 2020). El desafío del poder comunista, por lo tanto, es tanto dar un

nuevo uso a lo legado por lo que Marx y Engels llamaran el “lodo de los siglos” (2011) como destruir aquello que amenace su poder en marcha; superar todas aquellas mediaciones (como el valor) que tienen la dominación del ser humano por el ser humano inscrita en sí mismas; todas aquellas en las que esté arraigado el poder de la burguesía. El poder comunista es abolición productiva; o negación determinada: supera y preserva, crea y destruye. Consiste en dar forma a la posibilidad material del socialismo.

Insistir en la idea de posibilidades materiales es fundamental en un momento histórico como el nuestro, en que las posibilidades objetivas y subjetivas del comunismo parecen haberse dissociado. El intento de salvar la posibilidad de la emancipación del desarrollo imparible y ciego de una realidad que parecía negarla por todas partes ha llevado a muchos de los autores “radicales” contemporáneos a poner sobre la mesa un concepto de Posibilidad desligado del concepto de actualidad (o que tome primacía sobre este, que acaba reducido a una positividad inerte, como el “Ser” de Badiou), o a celebrar la contingencia sobre una necesidad identificada unilateralmente con la no-libertad. Pero una posibilidad separada de la posibilidad material solo puede ser una posibilidad subjetiva y abstracta; en la línea con la “potencialidad para ser” de Heidegger, de quien todos estos autores beben (Brassier, 2022: 474). Esta nueva forma de idealismo, degenera inevitablemente en lo que podríamos llamar una “Ideología de la Posibilidad”, tan optimista como estéril, que al cerrar los ojos frente a las miserias, contradicciones y dilemas del presente (y las posibilidades o imposibilidades reales inscritas en este) para celebrar un concepto abstracto de Posibilidad que nos diría que la emancipación es posible en todo momento y mágicamente, se vuelven incapaces de afrontar el paciente *trabajo de lo negativo* al que debe entregarse toda práctica política que trate de atravesar las formas imperantes de explotación y opresión (como unidades de lo objetivo y lo subjetivo). Estas últimas (las formas imperantes de explotación y opresión), sus tendencias y dinámicas, son el único punto en que el comunismo como movimiento real puede residir, que nunca será en un “afuera”, un “punto externo” o un reino ficticio de posibilidades puras (o virtuales, en el vocabulario de Deleuze). Al borrar el vínculo entre actualidad y contradicción, o cegarse ante la contradictoriedad de las formas sociales capitalistas, en suma, ante la contradictoriedad de lo real, la salvación pasa a ubicarse en un concepto mistificado de posibilidad, entendida como una emergencia *ex nihilo* (esto es, de la nada). Si, contra Badiou, el comunismo no es una “Idea” es porque su posibilidad está inscrita en las formas sociales existentes y en las potencias que podrían llevar a su negación, no en un compromiso abstracto y subjetivo con la “igualdad” que iría apareciendo a lo largo de los siglos. Relegar el comunismo a una Idea es convertirlo en una abstracción. La ideología de la posibilidad, en suma, nos ciega ante la posibilidad de acabar con la ideología.

Esto nos lleva a nuestro último punto, que introduciremos de forma algo paradójica: para la teoría revolucionaria, la posibilidad pasa por la imposibilidad. La contradicción inherente a la práctica revolucionaria es que, por un lado, solo puede ser habilitada por el desarrollo de aquello que aspira a negar (las formas sociales

capitalistas), mientras que, por otro, la negación requiere de una acción cualitativamente distinta a todas aquellas que contribuyen al funcionamiento normal del sistema. La posibilidad material de la emancipación y su imposibilidad actual son, para la teoría materialista, dos caras de la misma moneda. La tarea de la teoría revolucionaria no es insistir en que la emancipación es posible en cualquier momento, sino analizar qué es lo que la hace imposible en cada momento. Solo el conocimiento de qué es lo que bloquea la emancipación puede abrir la puerta a la lucha por derribarlo. La emancipación pasa por destruir estas barreras: y esto es lo que hace el poder comunista como “movimiento real”. Reconocer cuándo la emancipación es factualmente imposible y por qué es el primer paso para hacerla posible. Como forma de organización, el poder comunista construye y amplía el poder de los oprimidos, transformándose a sí mismo en el proceso. Porque “lo que puede ser es una función de lo que es, que no es lo mismo que lo que reconocemos actualmente” (Brassier, 2022: 471). El capitalismo no es un destino, pero reconocer lo que puede ser diferente—el comunismo— en el seno de lo real no es simplemente una tarea intelectual, sino un ejercicio activo de organización y construcción. La posibilidad de reconocer estas posibilidades es un momento del proceso en que se hacen *realmente* posibles, en que por fin pueden hacerse efectivas, en un proceso en que tomar control sobre nuestras vidas por fin parece estar al alcance de la mano.

Como unidad de teoría y práctica, el poder comunista media entre lo imposible y lo posible tanto como entre la conciencia y sus condiciones materiales. Las condiciones materiales son autonomía, las bases reales de la libertad, y el poder comunista rescata la posibilidad al ampliar las posibilidades de la clase en lucha. La conciencia no es conocimiento abstracto ni una cuestión etérea. Las condiciones materiales no son algo externo a la conciencia —y viceversa. Por eso el tomar conciencia de la propia enajenación y de las posibilidades de superarla pasa por poder actuar sobre las condiciones materiales de la conciencia: ambos son parte de uno y el mismo proceso dinámico. Por abyecta que sea la opresión, por mucho que se experimente cada día en el propio cuerpo, las condiciones para acabar con ella no provienen de una libertad abstracta, y la conciencia del individuo aislado puede acabar convirtiéndose en algo que refuerza su dolor y su impotencia. Para que la conciencia revolucionaria pueda tomar realidad efectiva debemos poder transformar al mismo tiempo sus condiciones materiales (que no son “cosas”, no son meramente cuánto tienes en el banco, sino son las *relaciones* en que un individuo o grupo, etc. está inserto). De ahí la unidad de lo objetivo y lo subjetivo. Por eso, por cierto, el poder comunista ha de aspirar también a poner en el centro de su práctica a todas y todos las que no salen en la foto. Y desligar la conciencia de la organización, y la organización de la auto-organización de la clase obrera, es condenarse a un idealismo que cree que el comunismo será posible si la gente se lee nuestros panfletos y acaba por convencerse.

Cada transformación, cada paso en la construcción del poder comunista, reescribe la barrera entre lo posible y lo imposible. Por eso no es la simple actualización de una posibilidad ya plenamente formada, sino un movimiento real. Y esa es nuestra

tarea: en última instancia, la apropiación de los poderes sociales alienados en la forma de la mercancía, el dinero, y el Estado; o, por decirlo con el joven Marx, el “echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”.

2. Del Dominio Impersonal a la Producción Comunista.

Nuestra intervención tratará de caracterizar de forma esquemática –ya que muchos de los conceptos que se presentarán requieren de un estudio a fondo para su correcta asimilación– los rasgos fundamentales de la economía capitalista. A través de esta exposición, deduciremos algunos de los presupuestos centrales de lo que llamamos “una asociación de productores libres” o sociedad comunista.

2.1. Economía y relaciones sociales

Antes de comenzar con la exposición de las diferencias entre el modo de producción capitalista y el modo de producción comunista es importante fijar el vínculo específicamente histórico de la modernidad entre economía y relaciones sociales.

La afirmación de que «la historia de la humanidad es la historia de la lucha de clases» hace referencia, entre otras cosas, a que la historia de la humanidad es la historia de la pugna por el excedente, lo que rápidamente nos permite confirmar que, a cada forma social, en tanto que mecanismo de reproducción (producción de excedente) distinto a la anterior, le corresponde una pugna diferente. La forma que adquiere cada lucha por el excedente está determinada por el modo de producir tal excedente. A cada modo de producción, una lucha de clases.

1) La liberación social exige unas condiciones materiales determinadas.

2) Uno de los rasgos distintivos del modo de producción capitalista, como iremos viendo, es que vincula todas las necesidades entre sí, rasgo que se expresa a través de tres fenómenos: la división total del trabajo, la compleja especialización técnica y la expansión de mecanismos indirectos de validación del trabajo (mercados, dinero).

La interrelación entre todas las necesidades que inaugura el modo de producción capitalista provoca que, de forma nítida, gracias a la crítica de la economía política, podamos desvelar la identidad efectiva entre economía y sociedad y romper con el análisis ideológico que las sitúa como dos esferas autónomas.

3) Las relaciones sociales son relaciones económicas y viceversa.

Esta fusión entre economía y sociedad ha generado, por un lado, las condiciones materiales requeridas para pensar en un mundo libre gracias al inmenso desarrollo de las fuerzas productivas y, por otro lado, ha creado una clase social capaz de portar los intereses universales de la emancipación, el proletariado, a través de su lucha política,

que no es otra cosa que el proceso de construcción del poder comunista. Así, 4) el poder comunista deja de ser un ideal utópico que nunca se realiza, para ser la actualización de las potencias contenidas en la propia producción capitalista.

2.2. Diferencias entre el Modo de Producción Capitalista y otras formas sociales.

2.2.1. Propiedad.

El asunto de la propiedad cuenta con una prioridad histórica. La condición primera para el despliegue del modo de producción capitalista: es el proceso de disolución de las relaciones de propiedad anteriores.

En las sociedades premodernas el individuo se comporta respecto a las condiciones objetivas de trabajo como si fueran suyas, como si fueran la parte inorgánica de su subjetividad. Estas condiciones objetivas del trabajo aparecen como presupuesto del trabajo, como *naturaleza*. El productor *cuenta con ellas* desde el mismo momento en el que forma parte de la comunidad. Por otro lado, se comporta respecto al suelo de la misma manera: como un elemento presupuesto, de su propiedad, lo que implica naturalmente que preexiste una comunidad que le cede tal trozo de la tierra.

Por lo tanto, el productor actúa como poseedor de una propiedad colectiva o comunitaria. Los medios de consumo se le aparecen como presupuestos o bien por la comunidad o bien por la tierra y una vez estos medios garantizan su existencia como productor, el propio proceso de trabajo le proporciona más medios de consumo.

¿En qué consiste en el proceso de disolución capitalista?

- 1) Disolución de la propiedad de la tierra: expropiación de las tierras del campesinado y de las cooperativas agrarias.
- 2) Disolución de la propiedad del instrumento: Expropiación de los medios de trabajo, herramientas, máquinas, utensilios del campesinado y de algunos sectores artesanales
- 3) De los puntos anteriores se deduce que el que productor queda desprovisto de todo medio de producción y, por lo tanto, de consumo.
- 4) Disolución de la propiedad sobre el trabajo vivo: ni siervos ni esclavos

De este proceso de disolución nace el régimen de propiedad capitalista en el que una clase social, expropiadora, la clase capitalista somete a la clase expropiada, el proletariado.

La burguesía se constituye así como propietaria de los medios de producción, ahora capital, y los trabajadores como sujetos libres de vender su fuerza de trabajo a la clase capitalista a cambio de un salario.

La separación entre productores y condiciones de trabajo es el mecanismo que hace posible un dominio sistémico sobre los expropiados a través de la aparición de una

nueva mercancía: la fuerza de trabajo. La venta de esta mercancía será la única vía de subsistencia del trabajador. No obstante, sujeto a unas lógicas estructurales capitalistas que tienden a sustituir trabajo vivo por trabajo muerto, ni la posesión de esta nueva mercancía será garantía de subsistencia, creando así este nuevo régimen de propiedad un ejército industrial de reserva o superpoblación relativa.

De la expropiación del suelo emergerá otra clase social heredera de la figura del terrateniente: la clase rentista. Esta clase obtendrá ingresos de la parte del plusvalor generado por los trabajadores al que renuncia el capital para pagar el suelo de la producción; y, por otro lado, de la parte del salario a la que renuncia el proletario para poder vivir bajo un techo. En ocasiones sucederá que el papel del rentista y del burgués lo personifica el mismo sujeto.

En la asociación de productores libres o comunismo la propiedad de los medios de producción es colectiva. La división entre clases queda abolida desde el mismo momento en el que todos los sujetos integrantes de la sociedad se apropian de las condiciones de trabajo y la tierra. Esta apropiación hace desaparecer la mercancía fuerza de trabajo en tanto que las relaciones sociales que sostenían su existencia han quedado abolidas. La disolución del régimen de propiedad capitalista hace desaparecer simultáneamente al capital y al proletariado inaugurando una sociedad sin clases.

La comunidad vuelve a ser el presupuesto que garantiza la subsistencia del individuo, pero de una forma distinta a las sociedades precapitalistas. Ya no se trata de una sociedad conformada por pequeños productores aislados cuya forma de interacción social son el pago de tributos al Estado controlado por la clase dirigente o el comercio; tampoco se trata de una sociedad de unidades productivas o empresas que llevan al mercado el resultado de su trabajo. Se trata de una sociedad en la que de la asociación de productores libre nace un productor único, general: la comunidad. La propiedad es, por tanto, comunal, colectiva. De todos, pero a la vez de nadie.

Por lo tanto, la comunidad vuelve a actuar como presupuesto de la reproducción social del individuo, pero ahora como comunidad directa y sin clases sociales.

2.2.2. Trabajo.

Del régimen de propiedad de capitalista nace el modo de producción capitalista. Bajo este modo de producción el trabajo adopta la forma de trabajo asalariado, categoría que presupone la existencia de dos sujetos: el capital que asalaria y el proletariado que es asalariado.

¿Qué características esconde el trabajo asalariado?

El trabajo asalariado se le presenta al individuo como una actividad libre. La apariencia de libertad e igualdad formal del sistema capitalista esconde una estructura económica que obliga a los productores a vender su fuerza de trabajo al capital. El fundamento de la existencia del trabajo asalariado es la mercancía fuerza de trabajo,

cuya existencia es incompatible con la idea de libertad. El trabajo asalariado es pura esclavitud moderna.

La relación salarial esconde la apropiación privada del producto social. De la cantidad de valor producida por los trabajadores, una parte les es remunerada en forma de salario y la otra, la plusvalía, arrebatada en forma de ganancia. La apropiación está implícita en el proceso de intercambio de la fuerza de trabajo por dinero. El salario es una expresión del dominio impersonal, independientemente de su cuantía.

El trabajo asalariado actúa como presupuesto de la adopción de la forma-mercancía del producto, lo que quiere decir que el carácter mercantil de los bienes y servicios es la cristalización de unas determinadas relaciones sociales, concretamente la relación salarial. Bajo la apariencia natural de la mercancía se esconde todo un proceso de dominación social. Uno de los rasgos característicos de esta forma de dominio es que la razón de la producción es el valor de cambio.

Esto tiene dos implicaciones:

El trabajo bajo el régimen capitalista es indirectamente social. Las directrices productivas –qué se produce, cómo se produce, cuánto se produce, de qué forma se produce, en qué plazos se produce...etc.– no las deciden los productores, las decide el mercado, una entidad abstracta que marca dos medias. Por un lado, la ganancia media, que fija en el largo plazo qué inversiones (o sea procesos productivos) echan a andar. Por otro lado, los precios de mercado que son el mecanismo de validación social del trabajo. Para comprender mejor este fenómeno resulta de gran utilidad presentar el concepto tan manoseado de tiempo de trabajo socialmente necesario (TTSN). Este concepto, inseparable del concepto de trabajo indirectamente social, rompe con la visión ricardiana del valor que no atiende a su forma, ni a ninguna mediación social. Consiste básicamente en comprender que una mercancía no esconde la cantidad de trabajo realmente empleada en su producción, sino la que valida el mercado a través de su venta. Si yo vendo una pulsera que me ha requerido 30 horas de trabajo, esa pulsera no se vende 30 veces más cara que la que Zara es capaz de fabricar en 1 hora y marca el precio de mercado de las pulseras (el valor de las mercancías es una cuestión social)

Sólo a través del intercambio de la mercancía producida por dinero estamos de facto ante una mercancía y, por lo tanto, ante un trabajo reconocido socialmente. El comercio es el mecanismo por el cual nos decimos –a través de mediaciones que no parecen lo que son– que tal o cual trabajo es válido.

Por lo tanto, por trabajo indirectamente social entendemos aquel trabajo cuya validación social requiere de mediaciones indirectas como el mercado y el dinero.

El dinero no es sólo un signo de la relación indirecta de los sujetos en el sistema capitalista. El dinero es, fundamentalmente, una expresión del carácter alienado de las relaciones sociales capitalistas. Que el trabajo sea alienado es la expresión fundamental del dominio burgués. Bajo el régimen capitalista, no se produce de acuerdo a las necesidades sociales, sino de acuerdo a la lógica ganancial, que no es otra cosa que el reverso de la existencia de estas mediaciones ocultas del capitalismo. Esta lógica ganancial se reproduce a espaldas de los sujetos –tanto capitalistas como trabajadores–

y marca, como explicábamos, las normas del trabajo, de la producción. El trabajador no domina el proceso de trabajo. No es dueño del mismo. Por el contrario, se transforma en un objeto dominado por el resultado de su propio trabajo. El objetivo de su trabajo no es la satisfacción de una necesidad personal o tercera, pero consensuada, sino la valorización del capital. Su propia actividad subjetiva reproduce una situación de dominio, es un medio para la satisfacción de un objetivo que le es extraño: la producción de valor, la valorización del capital, la producción por la producción.

La alienación del trabajo consiste básicamente en la inversión entre el sujeto y el objeto. En una situación de sometimiento en el que la cosa (la mercancía, el dinero) domina el metabolismo social y, por tanto, al trabajador.

En la asociación de productores libres o comunismo el trabajo no desaparece, sino que se convierte en una actividad no enajenada. La desaparición de la mercancía fuerza de trabajo implica necesariamente el control de los productores sobre las condiciones objetivas del trabajo –como se ha explicado en el epígrafe anterior– pero, además, el control sobre el metabolismo social. La dirección de los procesos de trabajo de acuerdo a unas necesidades preestablecidas democráticamente elimina toda escisión entre los productores y el orden económico. Los productores ahora son dueños de los procesos de producción, distribución y consumo; ya no existe una estructura económica que se despliega a espaldas de los sujetos y que fija mediante la competencia y el mercado los bienes que se producen, el ritmo al que se producen o la forma en que se distribuyen. El proceso de trabajo materializa y satisface las necesidades de la asociación. **En el comunismo el trabajo es un fin, no un medio para el enriquecimiento ajeno.** La cosa que es producida ya no representa o es resultado de unas relaciones de producción basadas en la explotación. La actividad subjetiva del productor no reproduce una relación de dominio. Los bienes ya no parecen adoptar cualidades humanas, no existe ya un vínculo de servidumbre entre la cosa y el hombre. Los bienes son, simplemente, valores de uso. La desaparición de la forma-mercancía es, en definitiva, la desaparición de la relación social capitalista y, por tanto, la abolición del carácter enajenado del trabajo.

Hemos dicho que el mercado y el dinero son las mediaciones que dotaban al trabajo de un carácter social indirecto. En el comunismo el trabajo sigue siendo social, pero de forma directa. La sociabilidad del trabajo actúa como presupuesto en la producción. No existe una esfera de la distribución escindida formalmente de la producción que valida los trabajos post festum. Es la propia comunidad quien a través de la planificación se convierte en la institución encargada de validar el trabajo. Que la comunidad sea la mediación social central del sistema hace totalmente prescindible la existencia del dinero o del mercado que, en tanto que signo de un dominio ya superado, no tendrían sentido en una sociedad libre.

Por lo tanto, el trabajo alienado e indirectamente social, dos expresiones de un mismo fenómeno, el del dominio, quedarían abolidos para dar paso a lo que podemos resumir bajo la categoría de trabajo libre. La palabra libre no hace referencia a una libertad abstracta por la cual cada uno podría trabajar o hacer lo que quisiera, sino a un

proceso de apropiación y transformación del medio que no reproduce relaciones de dominio. El trabajo libre es el reconocimiento de la necesidad, no su abolición. Es el control del Reino de la Necesidad. La posibilidad de expansión del Reino de la Libertad. Bajo el régimen de los productores libres y asociados la medida de la riqueza no es el trabajo, sino el tiempo. El objetivo de la producción es el de reducir el tiempo dedicado a la necesidad y ampliar lo máximo posible el de la libertad o, en otras palabras, reducir al máximo el tiempo de trabajo para contar con la mayor cantidad de tiempo libre. Es el paso de la libertad formal o aparente del capitalismo a la libertad real: aquella que a través de la libertad colectiva es capaz de poner en el centro el desarrollo personal del individuo

2.3. Otras conclusiones sobre el poder comunista.

La asociación de productores libres es la eliminación de la mediación social indirecta y del dominio que esta reproduce. Es la abolición de la forma-mercancía y, por lo tanto, de las relaciones sociales que fundamentan esta forma. La asociación es incompatible con la competencia, como es natural, y con la explotación.

En la sociedad de productores libres y asociados el dinero ya no actúa como nexo social. Otros nexos sociales son construidos. El comunismo no abole las instituciones y mediaciones sociales: las reconoce y controla a través del poder comunista. La asociación no requiere de una entidad política como el Estado que garantice a través de la represión la reproducción social. En la asociación las instituciones democráticas encarnan un orden social sin clases, pero con normas acordadas colectivamente y de obligado cumplimiento.

La asociación de productores libres es internacional por imperativo económico y político. Económico: la coexistencia eterna de la asociación con el modo de producción capitalista obliga a la asociación a 1) Especializarse de acuerdo a la división internacional del trabajo 2) Producir para comerciar, de tal manera que el empleo de los recursos de la asociación ya no es libre y democrático, sino que queda parcialmente sometido a las necesidades de la acumulación internacional capitalista. El intercambio con otras naciones exige aceptar su moneda de pago, lo que te obliga a emitir tu propia moneda, y a valorar tus productos de acuerdo a la media del mercado o TTSN y no de acuerdo al tiempo realmente empleado en la producción y consensuado democráticamente. Comerciar requiere de instituciones mercantiles que validen el trabajo social y termina por reproducir relaciones de dominio entre los sujetos que se pretenden asociados.

Por imperativo político: el Estado es una forma enajenada de las relaciones sociales capitalistas y el nacionalismo una de sus expresiones ideológicas. La asociación internacional de los productores no es una suma de nacionalismos, eso es la ONU, una institución donde reina el poder del más fuerte. El carácter internacionalista de la asociación no emerge sólo del proceso de internacionalización del capital o mercado

mundial. Emerge de la abolición del conflicto clasista y de su forma política fundamental: el Estado. Un mundo sin clases es un mundo sin Estado ni nacionalismo.

3. Forma y asociación.

En esta intervención queremos plantear algunas reflexiones sobre la forma y el contenido del poder comunista o, si preferís, sobre la forma y el contenido del movimiento real que supera y anula el estado de cosas actual. Vamos a tomar como punto de partida la siguiente cita de Marx: “Toda producción es apropiación de la naturaleza por parte del individuo en el seno y por intermedio de una forma de sociedad determinada” (Marx, 1971: 7).

La economía política clásica había resuelto en lo fundamental el problema de la sustancia o contenido del valor –que es el trabajo— y el problema de su magnitud –que es el tiempo de trabajo—, pero había dejado intacto el problema de la forma del valor, precisamente porque para la economía política no era un problema, sino un supuesto incuestionado. El individualismo metodológico de la ciencia social burguesa asume que la apropiación de la naturaleza la ejerce una suma de individuos aislados, sin preguntarse cuál es la relación social a través de la que estos individuos se apropian de la naturaleza. La ciencia social burguesa es burguesa porque se abstrae de la forma determinada de la sociedad y considera la relación de los individuos con la naturaleza como un conjunto de datos ahistóricos que se despliegan en los sucesivos estadios de evolución de la humanidad, pero que aparecen en cualquier caso como una determinación intrínseca del comportamiento social de los individuos. Para la economía política, en otras palabras, la forma burguesa de la sociedad es la única forma posible, y por eso no es objeto de ningún examen por su parte.

Por su parte, la crítica de la economía política no sustituye una serie de datos ahistóricos por otros. No es dogmática, sino crítico. No acepta la validez de ningún dato que no sea producto de un examen inmanente de la cosa misma, se pregunta por qué las cosas son como son. ¿Por qué el proceso social de reproducción de la vida humana, su metabolismo con la naturaleza, adquiere la forma de reproducción del capital? ¿Por qué aquel contenido adquiere esta forma?

Para encontrar la explicación de este problema tenemos que remitirnos al examen que ofrece *El Capital* de la forma más general y abstracta de la riqueza burguesa, la mercancía. A la pregunta sobre por qué el valor de uso adquiere la forma de un valor de cambio, lo cual es extensible a la pregunta sobre por qué el proceso material de producción adquiere la forma de un proceso social de valorización, Marx responde diciendo que la forma burguesa de la producción nace literalmente de “esa misma forma” (Marx, 2000a: 102). La respuesta puede resultar desconcertante, incluso tautológica. El desconcierto debería esfumarse una vez entendamos qué es una forma social y qué es lo específico de la forma social capitalista.

Cuando hablamos de forma social estamos hablando de una relación. La forma-mercancía, por seguir con el ejemplo, es la relación de dos valores de uso relacionados y

contrapuestos entre sí. Pero los valores de uso no tienen ni pueden tener ninguna relación social, propiamente hablando. Como decía la cita del comienzo, son los individuos y no los objetos los que se apropian la naturaleza de diversos modos. Por eso la forma social se refiere siempre a la relación entre individuos conscientes. La relación de valores de uso como mercancías es ejecutada por individuos, que en calidad de portadores de mercancías son también portadores de una determinada función social. Fuera de esta relación, ni los valores de uso serían mercancías ni sus poseedores actuarían como portadores de mercancías. Tendríamos sillas y mesas, a Juan y a Mateo, pero en ningún caso mercancías y portadores de mercancías.

Esta es la idea que subyace a la expresión de Marx cuando dice que el capitalista, el terrateniente o el trabajador no son más que meras personificaciones de funciones económicas impersonales. Toda la ponencia se va a desarrollar a partir de ahora sobre los conceptos de función social y agencia o personificación individual. Igual que este bolígrafo sólo se convierte en mercancía en la medida en que encarna una determinada función social, el capitalista no comanda la producción por su linaje, el color de su piel o alguna otra característica personal, sino porque es el agente o portador de una función social impersonal. Impersonal no significa metafísico, sino social. Todos nosotros somos estas relaciones cuando en nuestro día a día vamos a trabajar a cambio de un salario, compramos y vendemos mercancías, etc. A diferencia de modos de producción en los que la relación de clase revestía la forma de un poder personal directo, poder cuyo fundamento era la fuerza bruta, el modo de producción capitalista se reproduce a través de una serie de funciones económicas cuya fuerza reside en el hecho de que son impersonales, de que son por primera vez relaciones sociales en el sentido estricto del término, de tal modo que los miembros de la comunidad no pueden dejar de personificarlas sin desconectarse de la sociedad y sin renunciar así de facto a la reproducción de su propia vida.

La cuestión, entonces, consiste en entender por qué los individuos están obligados bajo determinadas circunstancias históricas a agenciarse funciones sociales que se presentan como un poder extraño; debemos entender, dicho de otra forma, por qué el modo de producción capitalista se expresa en una serie de leyes, cuyo desconocimiento no exime de su cumplimiento, y es, de hecho, mismo. Llegamos así a lo específico de la forma social capitalista, lo particular de las relaciones de reciprocidad y agencia a través de las cuales nuestras posibilidades productivas se reproducen bajo la sociedad capitalista. Lo particular del modo de producción capitalista, su forma social específica, es el carácter privado e independiente de las unidades productivas, cuya dependencia recíproca sólo se hace explícita a través de la competencia entre distintos capitales en el mercado. Es precisamente la relación de competencia entre los productores lo que explica que esta relación se les aparezca a través de los valores de uso que ellos mismos presentan en el mercado. Su propia relación social, fundada en la libre competencia, se presenta entonces como una cosa que ejerce un poder ciego sobre ellos:

Aunque los distintos momentos de este movimiento provienen de la voluntad consciente y de los fines particulares de los individuos, sin embargo, la totalidad del proceso se presenta como un nexo objetivo que nace naturalmente, que es ciertamente el resultado de la interacción recíproca de los individuos conscientes, pero no está presente en su conciencia, ni, como totalidad, es subsumido en ella. Su misma colisión recíproca produce un poder social ajeno situado por encima de ellos. (Marx, 1971: 131)

La competencia entre productores privados e independientes es el medio en el que los individuos, una vez desprendidos de sus lazos de dependencia personal y su vinculación con la tierra y la naturaleza en general, pueden por primera vez en la historia desenvolverse de manera plenamente voluntaria. No obstante, esta voluntad no refleja de manera transparente las funciones sociales que ella misma encarna cuando actúa socialmente, ya que la forma privada de los trabajos particulares oculta el hecho de que estos no son más que órganos del trabajo social total. El choque de voluntades individuales en el mercado no es más que el modo en que se manifiesta una sociedad que no es consciente de los presupuestos de su actividad y que tampoco puede dominarlos. Por eso dice Marx que la libre competencia es el modo de manifestación del poder impersonal del capital, esto es, de la capacidad del capital para absorber el proceso de producción y reproducirse así sin tener que recurrir al uso constante de la violencia física. La competencia, en resumen, es la forma social impersonal a través de la que se ejecutan las leyes del modo de producción capitalista, de modo que la libertad individual, en la medida en que ni conoce ni controla los supuestos de su propia acción, ejecuta obligadamente funciones sociales en las que no se reconoce.

¿Cuál es la forma social en la que los individuos podrían reconocerse directamente? ¿Cuál es la mediación que actualiza las posibilidades alienadas en el poder autónomo del capital? Creo que podemos presentar una respuesta a partir de otra cita de Marx: “La libertad sólo puede consistir en que el hombre socializado, los productores asociados, regulen racionalmente este metabolismo con la naturaleza, lo pongan bajo su control común, en vez de estar dominados por él como por un poder ciego” (2000b: 272-273).

Tenemos ya a la vista los elementos que configuran el poder comunista, que es una constelación de libertad, razón y control sobre el metabolismo con la naturaleza. Sólo queda examinar cuál es la forma social a través de la que todos estos aspectos comienzan a funcionar conjuntamente. Si la forma del poder del capital es la competencia entre individuos aislados, la forma del poder comunista —que tampoco es una cosa, sino una relación personificada por individuos— es la asociación. La forma del poder comunista es, como toda forma social, una relación recíproca a través de la que los individuos se agencian las potencias de la naturaleza. No es un elemento o un grupo de elementos y objetos materiales, sino la relación inmaterial en la que estos últimos entran en funcionamiento.

En cualquier caso, la lucha contra las personificaciones o los agentes del capital es un estadio germinal de la lucha de clases, un estadio relativamente primitivo que sirve de palanca para el desarrollo de la asociación tanto como de los objetivos de esta. La lucha contra los agentes del capital es la base sobre la que puede emerger la lucha contra las funciones sociales que esos agentes ejecutan. La asociación permite entablar esta lucha, pero la lucha también posibilita el desarrollo de la asociación. Por este camino puede madurar aquel germen y, por usar un ejemplo que utiliza Marx, transformar la lucha contra las máquinas en una lucha contra el jefe de la fábrica, pero también elevar la lucha contra el jefe a una lucha contra la patronal, la lucha contra la patronal a una lucha contra el Estado y, finalmente, elevar la lucha contra el Estado — que es la personificación del capital en general— a una lucha contra la forma social capitalista que lo engendra.

Como dicho, el poder comunista es esencialmente una nueva forma social, que sólo podrá implantarse y extenderse en la medida en que consiga neutralizar la forma social capitalista, siendo la lucha contra sus agentes sólo es un medio. Las formas sociales no se pueden tocar, no se pueden romper, no se puede disparar sobre ellas. Por eso no puede pensarse el poder comunista en términos de simple capacidad para someter violentamente al enemigo. El poder comunista puede luchar directamente contra los agentes del capital, pero sólo puede vencerlos cuando la asociación de los individuos neutraliza y disuelve las funciones económicas que aquellos agentes personifican. Por eso hay que insistir en la idea de que la fuerza del poder comunista no es directa, sino indirecta; no es personal, sino social. Es el poder de la asociación para absorber de manera creciente las posibilidades de desarrollo que hoy permanecen alienadas en el poder del capital.

Neutralizar el poder del capital pasa también por la disolución del fetichismo que articula sus prácticas y sus instituciones. Como sostiene Marx, libertad y razón o autoconsciencia son dos caras de la misma moneda. Sin embargo, la libertad y consciencia de los individuos no precede a la asociación, sino que emerge a través de ella. Por eso autoconsciencia, comunidad de lucha y control sobre el proceso social van de la mano. El fetichismo que presenta las relaciones sociales como poder autónomo de las cosas no se disuelve sólo mediante un ejercicio mental. Por mucho que alguien sea consciente de que el dinero esconde una relación de explotación, esa persona está obligada a intercambiar su fuerza de trabajo por dinero si quiere seguir viviendo. El fetichismo es en este sentido un fetichismo práctico y no sólo mental que, por esta razón, sólo se puede disolver disolviendo la coacción que ejercen las relaciones sociales capitalistas sobre individuos que no pueden dejar de personificarlas, es decir, disolviendo la competencia y poniendo en su lugar la asociación. El control consciente y sistemático del metabolismo con la naturaleza mediante la asociación es la premisa de la desaparición de la religión en general y de la ideología burguesa en particular.

La disolución de este fetichismo permite que los individuos se reconozcan directamente en las funciones sociales que ejecutan. Este y no otro es el sentido del concepto de libertad e independencia en Marx, que no tiene nada que ver con el

concepto liberal de libertad negativa, libertad para hacer lo que a uno se le antoje en cada momento. Si bajo el dominio del capital la independencia ilusoria de los individuos es la máscara de su dependencia ciega, bajo el poder de los individuos asociados, su dependencia recíproca se hace explícita y pasa a ser el medio de su independencia verdadera. La clave de la independencia real de los individuos es que exige reconocer a través de su asociación consciente los lazos de dependencia implícitos que ya existen de facto en cualquier sociedad compleja con división del trabajo.

Hemos planteado que la idea marxista de libertad no puede asimilarse al individualismo liberal. Pero eso no debería inducirnos a pensar que el poder comunista es una nueva forma de poder abstracto de la comunidad sobre los individuos. Marx insistió a lo largo de toda su vida en una idea que el comunismo no siempre ha tenido presente, y es que el objetivo y la finalidad interna de la transformación de la sociedad no es que la historia siga el curso de leyes que en última instancia no podemos controlar, sino que la sociedad se organice de tal forma que sus miembros puedan disfrutar del mayor tiempo libre que sea posible. Esto supone la reducción al mínimo de la jornada de trabajo y la transformación de la medida inmanente de la riqueza. Para Marx la medida racional de la riqueza no es el tiempo de trabajo, sino el tiempo libre. El poder comunista es la cooperación de individuos que personifican el empleo del tiempo, no en el proceso de trabajo, sino en el desarrollo pleno de cada uno de ellos, tanto a nivel físico como intelectual. Bajo el poder de los individuos asociados todas las potencias existen en acto, ya que el principio “de cada cual según su capacidad, a cada cual según su necesidad” supone la identidad entre función social y agencia individual, supone una forma social en la que el desarrollo multilateral de cada uno es la medida inmanente de la riqueza. Entonces, mientras las relaciones de producción capitalistas subsumen el tiempo bajo la función específica del trabajo —Marx define al proletario como personificación de tiempo de trabajo—, el modo de producción asociado permite que sean los individuos los que determinen sin coacción qué funciones específicas merecen considerarse como fines. Por eso la asociación es tanto un medio como un fin. Es un medio para la independencia y el desarrollo pleno de los individuos. Pero también los individuos son un medio al servicio de la reproducción de las condiciones sociales de su independencia. La asociación permite de este modo armonizar medios y fines, función social y agencia individual, engendrando mediante este proceso una nueva lógica social, el comunismo o el reino de la libertad. Muchas gracias.

REFERENCIAS:

Brassier, Ray. (2022). “Abolition and Aufhebung: Reply to Dimitra Kotouza”, en Mattin & Anthony Iles (eds.), *Abolishing the Capitalist Totality*, Archive Books, Berlin.

Cohen, Gerald (2001). *If you are an Egalitarian: How Come You Are so Rich?* Harvard University Press, Cambridge.

- Endnotes, (2020). "Error", *Endnotes 5: the Passions and the Interests*, pp. 115-160.
- Gunn, Richard (1987). "Practical Reflexivity in Marx", *Common Sense*, vol. 1, pp. 39-51.
- Marx, Karl. (1969 [1845]), "Thesis on Feuerbach" in *Marx/Engels Selected Works*, Progress, Moscow, pp. 13-15.
- (1971) *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador). Tomo I*. Madrid: Siglo XXI.
- (2000). *El Capital. Crítica de la economía política (Vol. 1)*. Madrid: Ediciones Akal.
- (2000b). *El Capital. Crítica de la economía política (Vol. 3)*. Madrid: Ediciones Akal.
- (1980 [1932]) *Manuscritos Económico-Filosóficos*, Alianza, Madrid.
- (2013 [1867]), *Capital. Volumes 1 & 2*, Wordsworth Editions, United Kingdom.
- Marx, K. & Engels, F. (2014 [1932]), *La ideología alemana*, Akal, Madrid.
- 2011 [1848], *El Manifiesto Comunista*, Globus, Madrid.