

Marx y Engels: la vida cotidiana como *praxis*

*Toda vida social es esencialmente práctica.
Todos los misterios que inducen a la teoría
al misticismo encuentran su solución racional
en la práctica humana y en la comprensión de
esta práctica.*

Karl Marx

Abstract. *This paper attempts to introduce Marx's and Engels' texts as reference points for the critique of everyday life in capitalist societies. The everyday is thus approached from the Marxist theory of praxis.*

Resumen. *Este artículo intenta introducir los textos de Marx y Engels como puntos de referencia para la crítica de la vida cotidiana en el capitalismo. Para ello se aborda la cuestión de lo cotidiano a partir de la teoría marxista de la praxis.*

La noción de vida cotidiana se encuentra implícita a todo lo largo de la obra de Marx y Engels. Revisamos a continuación algunos aspectos de las teorías de estos autores atinentes a lo cotidiano, fundamentalmente a través de su concepto de *praxis*. La lectura no ha pretendido ser exhaustiva, pero sí representativa del pensamiento de estos pensadores desde mediados de la década de 1840 y hasta sus últimos escritos.

1. *Praxis*, alienación y fetichismo

Ya desde *La ideología alemana*, en 1845, Marx y Engels anunciaban los principios de su

teorización sobre la sociedad; se trataba de partir de las prácticas humanas para explicar el entramado social global. Afirmaban, así, que “las premisas de las que partimos no tienen nada de arbitrario, no son ninguna clase de dogmas, sino premisas reales, de las que sólo es posible abstraerse en la imaginación. Son los individuos reales, su acción y sus condiciones materiales de vida, tanto aquellas con que se han encontrado como las engendradas por su propia acción”.¹

El punto de partida del análisis de los fundadores del socialismo científico es, ante todo, la actividad de los seres humanos, actividad referida a la transformación de la naturaleza tanto como a la de sus relaciones entre sí. Lo más propio y característico del ser humano es su *praxis*, la cual lo diferencia del resto del reino animal. Según Marx, “el hombre hace de su actividad vital misma objeto de su voluntad y de su conciencia. [...] La actividad vital consciente distingue inmediatamente al hombre de la actividad vital animal”.²

Esta actividad vital consciente —la *praxis*— no se limita al trabajo, aunque éste es para los autores del *Manifiesto comunista* la forma fundamental de la *praxis* en todas las sociedades: al partir de la necesidad del ser humano de producir y reproducir su existencia, el marxismo enfatiza el papel de la división del trabajo como factor

estructurante de las sociedades. En palabras de Engels, "según la teoría materialista, el factor decisivo en la historia es, en fin de cuentas, la producción y reproducción de la vida inmediata".³

La producción y la reproducción de la vida inmediata (ya de por sí procesos prácticos) pasan por la humanización de la naturaleza mediante el trabajo, pero éste se refiere a su vez al ámbito de lo simbólico que mediatiza la *actividad sensorial humana*⁴; el trabajo no es un dato, sino una construcción histórica que responde a necesidades que tienen también un carácter histórico. Por ello, en *La ideología alemana* afirmaban sus autores que: "este modo de producción no debe considerarse solamente en cuanto es la reproducción física de los individuos. Es ya, más bien, un determinado modo de la actividad de estos individuos, un determinado modo de manifestar su vida, un determinado modo de vida de los mismos".⁵

Así, el modo de producción condiciona la vida cotidiana de los seres humanos en él, pero al mismo tiempo, depende de las relaciones establecidas en ese modo de vida, esa organización de las rutinas diarias sobre las cuales se asienta el orden económico. La producción de bienes también tiene su propia cotidianidad, del mismo modo como la tiene el Estado; lo cotidiano no se contrapone a estos aspectos, sino que representa su condición básica de posibilidad. Así como Marx y Engels no aislaron lo económico, lo político y lo cultural entre sí más que para efectos analíticos, lo cotidiano no podría ser concebido por estos pensadores como un ámbito aislado del resto de la realidad social. Por el contrario, las prácticas cotidianas serían un tipo de *praxis* dado en las coordenadas de los espacios y ritmos que los individuos viven día a día, *i.e.*, en ese ámbito a partir del cual el individuo se relaciona con su entorno social.

Las prácticas cotidianas determinan y son determinadas por las relaciones sociales que forman el tejido de la sociedad global. De allí su importancia para el análisis social: tal como han planteado diversos teóricos marxistas del siglo XX, lo cotidiano es el ámbito donde se encuentran las necesidades individuales y la reproducción de la totalidad social.⁶ *La Ideología alemana*, al plantear como su objeto fundamental a las

prácticas humanas en su relación con la formación social en la que se dan, ofrece un primer punto de partida para la teorización marxista sobre lo cotidiano. Efectivamente, el tema de lo cotidiano aparece en los textos de estos autores ligado indisolublemente con el concepto de *praxis*.

Las relaciones sociales orientan las prácticas cotidianas, pero es ante todo en la dialéctica de repetición y diferencia de éstas últimas que se producen y reproducen aquéllas, que se dan las continuidades y las rupturas en el interior de un modo de producción. Lo cotidiano se relaciona dialécticamente con los demás aspectos de la sociedad en el marco global del modo de producción. *La relación de la producción material con lo cotidiano no es, luego, una relación de base y superestructura*, como erróneamente plantearon numerosos intérpretes de los textos marxianos.⁷ Por ello, para Marx y Engels el modo de producción no es una cárcel: en él se dan también las condiciones para su propia destrucción.

Como toda forma de *praxis*, la vida cotidiana tiene también un carácter dual: por un lado, puede —y las más de las veces sucede de este modo— reproducir las relaciones sociales existentes; pero, por otro lado, puede subvertir el orden social imperante. La revolución pasa también por la vida cotidiana; la crisis de la vida cotidiana debida a las insuficiencias del capitalismo para satisfacer las necesidades diarias de sus miembros es un importante factor para motivar la acción revolucionaria.⁸

Ahora bien, la *praxis* no es ejercida por los seres humanos de un modo arbitrario, ya que la conciencia individual dista de ser un dato: se sustenta en el lenguaje, el cual es en última instancia resultado de las relaciones sociales en medio de las cuales cada ser humano individual ha surgido. Los condicionamientos biológicos del ser humano son, *hasta cierto punto*, un dato para ellos, pero la conciencia es ante todo un producto de sus relaciones sociales: como bien es sabido, Marx ha afirmado que la conciencia del ser humano es determinada por su ser social.⁹

La *praxis* es siempre, luego, un asunto determinado socialmente, puesto que la subjetividad se funda en la objetividad de las relaciones sociales que le dan inicialmente un sentido a las prácticas

del individuo. Las prácticas y las relaciones sociales son los elementos cuya dialéctica conforman la sustancia de la sociedad, y es solamente dentro de la sociedad como totalidad que unas y otras adquieren su sentido. Es por ello que Marx y Engels plantean que la modificación de las circunstancias sociales y de la actividad humana sólo puede concebirse y entenderse racionalmente como *práctica revolucionaria*.¹⁰ Si el materialismo de estos teóricos se diferencia del materialismo mecanicista —y del *diamat* soviético— es porque enfoca la relación entre sujeto y objeto como un proceso práctico en el cual ambos se determinan mutuamente en un ámbito concreto: la historia como despliegue espacio-temporal de las relaciones sociales.

El sentido de la *praxis* en la sociedad está determinado parcialmente por la intencionalidad del ser humano, pero va más allá de ésta. Refiriéndose a los resultados de las prácticas sociales de los individuos, decía Marx que “ellos no lo saben, pero lo hacen”. El proletario sin plena consciencia de clase busca a través del trabajo la sobrevivencia, pero a la larga consolida el sistema de dominación que lo encadena; la lógica del modo de producción se impone por sobre las intenciones de los individuos mientras éstos no adquieran una perspectiva sobre el funcionamiento de la totalidad social y actúen como clase sobre ella.

El concepto de *alienación* —o *enajenación*— se refiere para Marx y Engels al carácter de una *praxis* que impide la realización de las capacidades del propio ser humano que la ejerce. En el caso del trabajo, dice Marx que “el trabajo alienado invierte la relación de tal modo que el hombre, precisamente por ser un ser consciente, hace de su actividad vital, de su *esencia*, un medio para su *existencia*”.¹¹ Es en este sentido que la alienación proviene siempre de una *praxis* invertida.

Este concepto no aparece en los textos de Marx y Engels solamente como una expropiación del trabajo del proletario por el burgués, sino como la autonomización de los objetos producidos por el trabajo del proletario. Una vez concluido el producto, éste se le opone a quienes lo produjeron, imponiéndose en un mundo en el cual las cosas parecen tener vida propia y actuar según necesidades ajenas a las humanas: la ena-

jenación de la *praxis* tiene como efecto la producción de un mundo simbólico que tiene consecuencias deshumanizantes. De hecho, el poder social del capitalismo se encuentra condensado en este ámbito, cuya aceptación social general es condición indispensable para la reproducción del modo de producción capitalista. La alienación es para Marx y Engels un fenómeno objetivo tanto como subjetivo; lo ideológico es parte fundamental de la *praxis* en las sociedades de clases.

El desarrollo por Marx y Engels del concepto de alienación les llevó a la formulación de la teoría del *fetichismo*. La inversión de las prácticas sociales conlleva la producción de *fetiches* que dominan esas prácticas, las orientan y les dan sentido imponiéndose sobre los seres humanos. El caso típico del *fetichismo* en el capitalismo es el de la mercancía, la cual esconde su carácter de producto de un proceso de trabajo y se presenta como una *cosa* independiente con un valor de cambio cuyos orígenes son oscuros, e incluso se creen naturales.¹² El fetichismo de la mercancía es el más característico de la vida en el capitalismo; para estos teóricos existen, empero, otros fetiches, como los de tipo religioso y el Estado, los cuales también juegan un papel importante en la alienación de las prácticas sociales.

Esta enajenación de las posibilidades creativas humanas relega la vida cotidiana a un segundo plano, poniendo por sobre las necesidades de los individuos concretos las necesidades del modo de producción, las cuales se le oponen. El sistema económico, tan concreto y tan abstracto a la vez, sacrifica a sus participantes (en diferente medida y situación), los convierte en *cosas* en función del lugar de cada uno en la producción: así, por ejemplo, el proletario es la fuerza de trabajo personificada, mientras que el burgués actúa como personificación del capital.

Así, a pesar de que en sentido estricto sólo existen los seres humanos y su actividad, el mundo pareciera regirse por poderes ajenos a ellos y que están por encima suyo. La *praxis* humana (unidad dialéctica indisoluble entre sujeto y objeto, el ser humano y su mundo) se subordina a los productos de los mismos seres humanos, se aliena en ellos. La superación de la alienación sólo puede, por tanto, provenir de una *praxis* liberadora;

los detalles más (aparentemente) insignificantes de la vida diaria pueden tener un valor revolucionario en tanto que se inserten en estrategias de socialidad que permitan a los seres humanos adquirir mayor control sobre sus condiciones de existencia. De allí la importancia *política* de la vida cotidiana, importancia implícita las más de las veces en los textos de estos teóricos.

2. Crítica de la vida cotidiana en el capitalismo

Marx y Engels afirman claramente que el capitalismo ha desencantado al mundo respecto a las supersticiones de la vida premoderna, en la cual las jerarquías sociales aparecían a sus miembros como un orden inmutable, siendo pues mínima la movilidad social. El capitalismo ha, sin embargo, sustituido esas antiguas mistificaciones por el "crudo interés" del cálculo monetario, convirtiendo la dignidad personal en un simple valor de cambio: a su paso, el capitalismo ha destrozado la aureola que rodeaba al trabajo, las profesiones liberales, a la misma familia, supeditándolos a todos ellos al interés económico.¹³

De este modo, caen todos los antiguos referentes de la vida premoderna: la religión, la familia, el gremio, son todos ellos sustituidos por el referente único, abstracto y universal del dinero. *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, decían Marx y Engels en el *Manifiesto*; las tradiciones que estructuraban la vida cotidiana desaparecen, llevándose consigo las cargas simbólicas que le daban sentido a esa vida diaria, ahora reducida a simple función económica. El capitalismo entierra las viejas supersticiones, pero sólo para erigir en autoridad suprema a otras formas de *praxis* no menos sacrificiales.

Con todo, Marx y Engels celebran la caída de las mistificaciones del mundo feudal: aunque el dinero se erige en autoridad suprema de la vida social, carece de la aureola de sacralidad que caracterizaba a las instituciones en los modos de vida premodernos. Para los autores de marras, como plantea Berman, el capitalismo trae consigo el nihilismo, y este nihilismo se vuelve contra la propia burguesía: "la burguesía moderna pue-

de tener grandes poderes materiales sobre los trabajadores y sobre todo lo demás, pero nunca conseguirá el ascendiente espiritual que las clases dominantes anteriores tenían asegurado. Por primera vez en la historia, todos se enfrentan a sí mismos y a los demás en el mismo plano".¹⁴

Junto con el nihilismo aparece, empero, otro fenómeno directamente relacionado con él: el individualismo. Al decaer los referentes sociales feudales, las relaciones sociales son atomizadas; del mismo modo como se impone la propiedad privada, se produce un tipo de subjetividad centrado en una individualidad que desconoce su función social y política en el seno de la colectividad, y que cada vez se cierra más sobre su vida privada.¹⁵ El individualismo se ve reforzado por la contradicción, creada por la división del trabajo, entre el interés del individuo y el interés de la totalidad social.¹⁶

La individualidad sigue los criterios de la propiedad privada; es un ideograma (con consecuencias concretas) que encubre el funcionamiento social, planteando una igualdad ficticia donde lo que prima es la diferencia, y, en el caso del capitalismo, la pertenencia de cada ser humano a una determinada clase social.¹⁷ Como efecto de la división del trabajo, que en el capitalismo alcanza un grado nunca antes conocido, cada ser humano se ve limitado y confinado a cierto ámbito especializado en el cual se centra su vida diaria. La conciencia surgida de estas condiciones es fragmentaria, y por ello invisibiliza al resto de la vida social y humana; esta es la base del *individualismo*.

Mas este tipo de individualismo, a partir de su modo de plantear la relación entre los seres individuales y lo universal (la razón, la sociedad, la cultura, el mundo), no es más que una *forma* abstracta, vacía y negativa de individualismo. El individualismo burgués permanece en la abstracción, pues somete al sujeto a las necesidades de la reproducción de un sistema que sacrifica las propias necesidades del individuo. El capitalismo erige en autoridad suprema al individuo, pero sólo lo hace ideológicamente; la posibilidad de hacerlo en términos concretos se encuentra más allá de sus alcances.

Ahora bien, Marx y Engels piensan que el trabajo es la forma más grotesca por la cual el

capitalismo enajena a los seres humanos, particularmente a los obreros. La base de la alienación de la vida cotidiana en el capitalismo se encuentra en el trabajo. La producción industrial capitalista ha convertido al proletario en una simple extensión de la máquina. Los avances tecnológicos no facilitaron nunca los esfuerzos cotidianos de ningún asalariado, dice Marx retomando una inquietud de J.S. Mill, puesto que la finalidad del uso de maquinaria en el capitalismo es aumentar la plusvalía.¹⁸

“El trabajo mecánico afecta enormemente al sistema nervioso, ahoga el juego variado de los músculos y confisca toda la libre actividad física y espiritual del obrero”¹⁹, prosiguen las páginas de *El Capital*. El desarrollo de la tecnología hace que el trabajo frente a la máquina requiera cada vez de menos obreros y menos capacitados; el trabajo se convierte en una actividad maquinal y embrutecedora. En lugar de dignificarse por el trabajo, el obrero se acerca paulatinamente a la animalidad.

El trabajo alienado, desarrollado bajo los parámetros de la propiedad privada, ha perdido su esencia social, asumiendo la apariencia y la realidad de una tarea individual; es mera compraventa de fuerza de trabajo. El trabajador se ve así separado de sí mismo en su vida cotidiana: por un lado es un ser humano individual, por otro es fuerza de trabajo en venta, como cualquier mercancía. La economía política lo sabía bien; por ello el *proletario* sólo existe para ella en cuanto que *obrero*, mientras que el *trabajo* sólo existe en ella como *actividad lucrativa*.²⁰

El obrero, su actividad, su vida, son meras cosas en el juego del despliegue del capital. Así, “no hay que decir que una hora de trabajo de un hombre vale tanto como una hora de trabajo de otro hombre, sino más bien que un hombre en una hora vale tanto como otro hombre en una hora. El tiempo lo es todo, el hombre no es nada; es, a lo sumo, la cristalización del tiempo”.²¹ Tal como señala Lefebvre, para los clásicos del marxismo, el obrero es convertido por el capital en un objeto dentro de un mecanismo del que no sabe nada, “una herramienta a ser usada por otras herramientas (los medios de producción), una cosa a ser usada por otra cosa (el dinero), y un objeto

a ser usado por una clase, una masa de individuos privados ellos mismos de realidad y verdad (los capitalistas)”.²²

El obrero sólo vive para acrecentar el capital, siendo sus necesidades reducidas al mínimo, a un estado de cuasi-animalidad; en la medida en que genere nuevas necesidades, la clase obrera se verá cada vez más propensa a la acción revolucionaria. La economía burguesa crea una sola necesidad: la de dinero (cuya única cualidad importante es la *cantidad*), único medio de relacionarse con los objetos hostiles al trabajador. El dinero revela el desgarramiento del hombre respecto de sí mismo; más que el símbolo de la alienación, el dinero es la esencia alienada del ser humano. El dinero representa el tiempo que éste no dedica a vivir (trabajo creativo u ocio), sino a acumular. Tal como lo notaba el joven Marx: “cuanto menos comas y bebas, cuantos menos licores compres, cuanto menos vayas al teatro, al baile, a la taberna, cuanto menos pienses, ames, teorices, cantes, pintes, esgrimas, etc., tanto más *ahorras*, tanto *mayor* se hace tu tesoro al que ni polillas ni herrumbre devoran, tu *capital*. Cuanto menos *eres*, cuanto menos exteriorizas tu vida, tanto más *tienes*”.²³

La necesidad de dinero es en realidad una expresión de las necesidades del dinero, pues las necesidades del ser humano son moldeadas en función de éste. Todo aquel que no pueda pagar experimenta cada vez menos necesidades, y éstas se vuelven cada vez más simples; llega a perder necesidades básicas, como las de espacio, aire fresco, soledad, etc. De ahí que a través del dinero (por su ausencia), el ser humano se embrutece, al embrutecerse sus necesidades.

Al privarse al obrero del fruto de su trabajo, éste se le opone; le es alienada la parte de la cotidianidad que para el obrero es su trabajo. Por ello, el trabajo no le representa una satisfacción: “sólo se siente libre en sus funciones animales, en el comer, beber, engendrar, y todo lo más en aquello que toca a la habitación y al atavío, y en cambio en sus funciones humanas se siente como animal. Lo animal se convierte en lo humano y lo humano en lo animal”.²⁴

Consecuentemente, el mundo simbólico producido por las prácticas sociales invertidas se

revierte sobre toda la actividad social a partir de un lenguaje alienado / alienante. En el capitalismo “el único lenguaje comprensible que hablamos entre nosotros son nuestros objetos en su relación entre sí. [...] A tal punto estamos mutuamente enajenados de la esencia humana, que el lenguaje inmediato de esta esencia nos parece un atentado contra la dignidad humana, mientras el lenguaje enajenado de los valores cosificados se nos presenta como la realización adecuada de la dignidad humana en su autoconfianza y autorreconocimiento”.²⁵

Pero la alienación capitalista va más allá del trabajo; atraviesa toda la cotidianidad. Incluso las relaciones entre géneros se convierten en relaciones entre cosas. Para Marx y Engels la familia monogámica es un correlato de la propiedad privada, en la cual la mujer es otro instrumento para la producción. El matrimonio se funda en la posición social de los contrayentes, lo cual equivale a decir que se da por conveniencia.²⁶ Por ello, cuando la burguesía se escandaliza ante la comunidad de mujeres que le imputan a los comunistas, muestra que en el fondo su preocupación está en la abolición de la propiedad privada; matrimonio y propiedad se encuentran profundamente entrelazados en su visión de mundo.

No en balde, Engels afirma que el primer antagonismo de clase coincide con la institución de la monogamia.²⁷ En el capitalismo, la familia individual es además una unidad económica, y como tal rige sobre las prácticas de sus miembros. Hasta la relación social más natural, la relación entre los sexos, dice Marx, es alienada, puesta al servicio de la economía. Así se demuestra que el modo de producción no se limita a lo puramente económico, sino que crea cierto tipo de relaciones sociales y de subjetividad; produce un *modo de vida*. Es necesario aniquilar teórica y prácticamente el modo de vida basado en la familia monogámica²⁸, y para ello es necesario revolucionar la actividad productiva y producir un cambio cualitativo en la cultura, un cambio en la estructura social a partir de un cambio en las prácticas del sector con más potencialidad histórica: el proletariado.

La vida cotidiana en este orden social se encuentra, así, instrumentalizada (puesta en función de un fin más allá de sí misma: la adquisición de dinero), fragmentada (subjetivamente) respecto al resto de la sociedad (por el individualismo) y banalizada en todas sus posibilidades. ¿Qué alternativas se ofrecen en del capitalismo para darle sentido a la vida cotidiana?

La primera opción es de muy antiguos orígenes. De entre los escombros de las formas de vida premoderna aparece la religión como un medio por el cual los individuos encaran la insatisfacción de la cotidianidad: es el opio del pueblo. Según Marx, “la miseria religiosa es, de una parte, *expresión* de la miseria real, y, de otra parte, la *protesta* contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura agobiada, el estado de ánimo de un mundo sin corazón, porque es el espíritu de los estados de cosas carentes de espíritu”.²⁹ La religión adormece el espíritu revolucionario al predicar la resignación al orden terreno; más aún, mistifica lo social al presentarlo como objeto de la manipulación de seres sobrenaturales. De allí que el cristianismo jerárquico oficial jugó reiteradamente un papel reaccionario, al justificar las desigualdades sociales como expresiones de la voluntad divina.

La religión es una actividad guiada y vigilada por ciertas instituciones, actividad que encubre parcialmente el nihilismo propio de la cultura burguesa. La mistificación religiosa surge a partir de la frustración cotidiana producida por la inhumanidad de modos de vida fundados sobre las asimetrías de clase³⁰; dentro del capitalismo, más aún, se presenta como el único referente capaz de darle sentido a la vida. Su superación implica romper con las condiciones materiales que la han generado: la crítica revolucionaria de la religión supone transformar las condiciones por las cuales los seres humanos proyectan la negación de sus carencias hacia un ámbito celestial.³¹

La otra opción es la acción revolucionaria, la lucha por la construcción de un mundo sin las actuales alienaciones, por una sociedad que permita a sus miembros vivir una vida más satisfactoria. Ciertas condiciones están dadas: las contradicciones del capitalismo aparecen en todos los niveles de la vida social.

3. La utopía de la vida cotidiana socialista

La cotidianidad en el capitalismo se ha banalizado; los antiguos rituales y creencias son sustituidos por otros nuevos, aunque también sacrificiales, más acordes con la racionalidad del capital. Marx y Engels observan que, empero, las perspectivas abiertas por el modo de vida capitalista permiten emprender la construcción de un nuevo orden social. El capitalismo oprime, pero por su propia dinámica también plantea las condiciones para su superación; en medio del nihilismo se ofrecen diversas opciones culturales al público, como efecto de la libre oferta y demanda de bienes y servicios. Las ideas comunistas fluyen en el capitalismo, pudiendo llegar a una gran cantidad de gente.

Del mismo modo, ciertas condiciones cotidianas surgidas en el capitalismo industrial, como la aglomeración de proletarios en las ciudades, son fundamentales para Marx y Engels en la constitución de la conciencia de clase del proletariado.³² Las privaciones de la vida cotidiana del proletario (ante todo la imposibilidad de satisfacer las necesidades más básicas, como alimentos y habitación) lo deberán llevar hacia posiciones cada vez más radicales y a organizarse contra el orden social.

El comunismo sólo es posible con un alto grado de desarrollo productivo. Una vida cotidiana más cercana a la libertad que a la necesidad sólo es posible si se cuenta con una tecnología que lo permita: "para cultivarse espiritualmente con mayor libertad, un pueblo necesita estar exento de la esclavitud de sus propias necesidades corporales, no ser ya siervo del cuerpo. Se necesita, pues, que ante todo le quede *tiempo* para *poder* crear y gozar espiritualmente".³³ ¿Cómo lograrlo? "Para el futuro de la vida de los pueblos, las fuerzas naturales brutas que obran en las máquinas serán [...] nuestros siervos y esclavos".³⁴

La utopía marxiana coincide, pues, con la de Paul Lafargue, cuyo texto *El derecho a la pereza* fue leído y aprobado por Marx, su suegro. Tras la abolición de las clases sociales, y con un importante control humano sobre la naturaleza, cada individuo aportará en la medida de sus posibili-

dades a la sociedad y recibirá de ésta según sus necesidades. El ocio creativo es una necesidad para el espíritu; por ello la nueva sociedad le permitiría al individuo ejercer todas sus potencialidades, sin tener que limitarse a una sola actividad.³⁵

A través de la sociedad, el individuo lograría realizarse plenamente, asumir una *praxis* que potencie la satisfacción de su vida cotidiana.³⁶ Marx y Engels afirman que con la ausencia de propiedad surgirán incluso nuevas formas de relaciones familiares. Las relaciones entre hombre y mujer, al verse desprovistas de sus determinaciones de clase serán más libres, de modo que se pueda desarrollar el amor sexual individual; más aún, no sería importante ni siquiera el sexo de la persona amada.³⁷ La resolución de las contradicciones internas del modo de producción capitalista conlleva así de paso la resolución de la contradicción entre deseo y moral sexual. Las mujeres, al involucrarse directamente en la dinámica económica, tienen una posición económica más independiente, y por tanto una mayor igualdad respecto a los hombres. Solamente en el comunismo se darían las condiciones para la plena emancipación de las mujeres, pues al carecer de propiedad el proletariado tiene relaciones totalmente diferentes hacia las mujeres y los hijos.

Por lo demás, Marx y Engels sólo previeron la sociedad comunista como negación de las alienaciones propias del capitalismo. Con el comunismo no se solucionan todos los problemas de la condición humana, pero se elimina la desigualdad más brutal de la historia, la de las clases sociales. Lo cual es condición necesaria para la humanización de la humanidad: para que ésta salga de la prehistoria, para que la vida cotidiana pueda ser un fin en sí misma.

Notas

1. Marx, K. y Engels, F. *La ideología alemana*. México: Eds. de Cultura Popular, 1979. Pág. 19.
2. Marx, K. *Manuscritos: economía y filosofía*. Madrid: Alianza, 1972. Pág. 111.
3. Engels, F. "Prefacio a la primera edición, 1884", de *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Cali: Nuevo Horizonte, 1979. Pág. 7. El proceso de trabajo humaniza la naturaleza,

- pero a la vez por efecto de sus relaciones sociales (las cuales él casi nunca ha elegido) el ser humano produce su propia subjetividad; la subjetividad se constituye por y dentro de un sistema social que no le es ajeno ni totalmente exterior.
4. "I tesis sobre Feuerbach", en Marx y Engels. *La ideología alemana*. Op. cit., pág. 665.
 5. Marx y Engels. *La ideología alemana*. Op. cit., pág. 19. Énfasis nuestro.
 6. Cf. Heller, A. *Sociología de la vida cotidiana*. Barcelona: Península, 1998. También, Lefebvre, H. *De lo rural a lo urbano*. Barcelona: Península, 1978.
 7. Irónicamente, fue Stalin quien, contra la "ortodoxia" ideológica que él había instaurado, señaló la imposibilidad de reducir el lenguaje —ese componente fundamental de todas las relaciones sociales— a determinaciones estrictamente económicas.
 8. La confusión entre *praxis* y trabajo ha provocado a menudo errores economicistas en el seno del marxismo por los cuales, al perder de vista otros factores de importancia en la dinámica social, los análisis de muchos marxistas han perdido capacidad explicativa y revolucionaria.
 9. Luego, la vida cotidiana no es determinada por una esencia humana inmutable, sino que sigue la lógica del modo de producción en el cual surge, y es la *praxis* cotidiana la que objetiva material y simbólicamente al modo de producción. Véase, por ejemplo, cómo Engels historiza los diversos patrones familiares a partir de los tipos de organización social en los que se dan tales patrones. Cf. Engels. *El origen de la familia...*, pp. 28-77. Este estudio tiene numerosas insuficiencias respecto al estado actual de nuestros conocimientos; sus aciertos y vigencia se encuentran, sin embargo, en sus aspectos teóricos y metodológicos.
 10. "III tesis sobre Feuerbach", en: Marx y Engels. *La ideología alemana*. Op. cit., pág. 666.
 11. Marx, K. *Manuscritos...*, op. cit, pág. 112.
 12. Marx, K. *El capital. Crítica de la economía política*. Tomo I. La Habana: Ed. de Ciencias Sociales, 1986. pp. 38-50.
 13. Marx y Engels. *El manifiesto comunista*, op. cit., pp. 24-25. Respecto a este punto, nótese la convergencia con los análisis de Max Weber sobre la racionalización, convergencia parcialmente causada por el romanticismo presente a todo lo largo del siglo XIX en Alemania, y del cual tanto Marx como Weber fueron interlocutores.
 14. Berman, Marshall. *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. Bogotá: Siglo XXI, 1991. Pág. 113.
 15. Cfr. Béjar, Helena. *El ámbito íntimo. Privacidad, individualismo y modernidad*. Madrid: Alianza, 1990.
 16. Marx y Engels. *La ideología alemana*. Op. cit, pág. 33.
 17. No sobra recordar aquí que Marx estuvo siempre contra esta postura: de ahí, por ejemplo, su defensa del derecho de la desigualdad. Cfr. Marx, C. *Crítica del programa de Gotha*. Moscú: Progreso, 1979. pp. 17-18.
 18. Marx, C. *El capital. Crítica de la economía política*. Tomo I. La Habana: Ed. de Ciencias Sociales, 1986. Pág. 324. El tono de esta sección de *El Capital* evoca indudablemente las consideraciones planteadas más de veinte años atrás en los *Manuscritos económico-filosóficos*.
 19. *Ibid*, pág. 374.
 20. Marx, K. *Manuscritos...*, op. cit., pág. 59.
 21. Marx, C. *Miseria de la filosofía*. México: Eds. de Cultura Popular, 1978. Pág. 34. A tal grado que en el proceso productivo los instrumentos de trabajo se convierten en competidores de los mismos obreros; cuando una máquina puede ahorrar el empleo de mano de obra, los obreros sobrantes son despedidos.
 22. Lefebvre, Henri. *Critique of everyday life. Vol. I: Introduction*. Londres-Nueva York: Verso, 1991. Pág. 166.
 23. Marx. *Manuscritos...*, op. cit., pp. 159-160.
 24. *Ibid*, pág. 109.
 25. Marx, K. *Cuadernos de París*. México: Era, 1974. Pág. 153.
 26. Engels, F. *El origen...*, op. cit., pág. 66.
 27. *Ibid*, pág. 61.
 28. Marx. "IV Tesis sobre Feuerbach", en: *La ideología alemana*. Op. cit., pp. 666-667.
 29. Marx y Engels. *La Sagrada Familia y otros escritos filosóficos de la primera época*. México: Grijalbo, 1967. Pág. 3.
 30. Cf. Engels, F. *Anti-Dühring. La subversión de la ciencia por el señor Eugen Dühring*. México: Grijalbo, 1962. Pp. 313-314.
 31. "IV tesis sobre Feuerbach", en: Marx y Engels. *La ideología alemana*. Op. cit., pp. 666-667.
 32. Cf. Marx, K. y Engels, F. *El manifiesto comunista*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, s.f. pp. 36-37.
 33. Marx. *Manuscritos...*, op. cit., pág. 61.
 34. *Ibid*, pág. 62.
 35. Cf. Marx y Engels. *La ideología...*, op. cit., pág. 34.
 36. Cf. *ibid*, pág. 39.
 37. Engels. *El origen...*, op. cit., pág. 71. Nótese el progresismo de las posiciones de Engels, incluso durante el período del más rígido victorianismo. La puritana "moral proletaria" estalinista no aprendió nada en absoluto de este pensador.