

MARX Y EL TIEMPO LIBRE **¿Por qué ocuparse hoy de la libertad?¹**

MARX AND FREE TIME **¿Why to Deal with Freedom Today?**

Rommel Armando Hernández-Silva²
Universidad Cooperativa de Colombia

Fecha de recepción: 23 de noviembre de 2015

Concepto de evaluación: 19 de febrero de 2016

Fecha de aprobación: 25 de junio de 2016

Resumen

El artículo es parte de la investigación titulada «Pasión y libertad: los fundamentos del concepto de libertad liberal»; en él se busca explorar los componentes que conforman el concepto de libertad en las sociedades capitalistas modernas; por ello, se expone, como resultado de la investigación, una reflexión sobre la libertad, que puede comprenderse de dos maneras: una en sentido abstracto, propuesta por los pensadores clásicos liberales, y otra que apela a un sentido complementario y que le da sustento de realidad. Puede decirse que la primera forma de libertad se comprende como abstracta en cuanto parte de un supuesto en donde la búsqueda de seguridad y propiedad son la garantía para la existencia de hombres libres; mientras la segunda forma de libertad se denomina real porque considera que, si bien son necesarios los bienes y las garantías de no daño a la existencia, se requiere de tiempo libre para poder desplegar las capacidades y potencialidades humanas. Así entonces, se concluye que una

¹ Integrante del grupo de investigación *La minga*, Facultad de derecho. El artículo se inscribe al Proyecto Pasión y libertad: los fundamentos del concepto de libertad liberal.

² Licenciado en filosofía y letras de la Universidad de Nariño. Magister en Filosofía de Universidad del Valle. Docente de la Universidad Cooperativa de Colombia sede Pasto. Correo: rommelarmandohernandez@hotmail.com

libertad completa asume la necesidad de propiedad, seguridad y tiempo libre, pero dicha libertad no puede darse en una sociedad donde impera la dinámica mercantil capitalista que asume el tiempo como algo productivo y, sobre todo, comercializable.

Palabras clave: Libertad. Marx. Socialismo. Tiempo libre. Trabajo.

Abstract

This paper is part of a research project entitled «Passion and Freedom: the freedom liberal concept's foundations», which seeks to explore the components that make up the concept of freedom in modern capitalist societies. So this paper exposes as a research result, a reflection on freedom, that can be understood in two ways: one in abstract sense, proposed by classical liberal thinkers and the other one that appeals to a complementary sense and that sustains reality. It can be said that the first form of freedom is understood as abstract, as part of a course where the search for security and property are the guarantee for the freemen existence; while the second form of freedom, is called real, because it considers that, if goods and guarantees of no harm to the existence are needed, free time is required to be able to deploy human capacities and potentialities. So then it follows that a complete freedom assumes the need for property, security and leisure time, but that freedom can not exist in a society ruled by capitalist commodity dynamics that assumes time as something productive and especially marketable.

Keywords: Freedom. Marx. Labor. Free Time. Socialism.

INTRODUCCIÓN

Parecerá anacrónico y totalmente absurdo intentar levantar banderas de lucha por la libertad; parecerá más coherente hablar de defensa de la libertad o, incluso, es muy aceptable plantear la lucha dentro de algunas sociedades no occidentales y no apegadas al modelo de democracia liberal que domina en la mayoría de los Estados europeos y latinoamericanos. Y digo que parecerá atemporal tal afirmación porque predomina la idea de haber alcanzado realmente la libertad. Hoy, en la mayoría de los países occidentales, se permite que todos los ciudadanos hablen libremente, expresen sus opiniones políticas e incluso lleven a cabo procesos de organización que van en contra de la misma democracia. Sin embargo, cuando se habla de libertad o de la libertad dentro de la democracia de forma no abstracta, sino concreta, el asunto cambia y la pregunta que se puede formular es la siguiente: ¿libertad para qué? o ¿libertad de qué? Partiendo de estas preguntas que les dan cierta terrenalidad a los conceptos, puede decirse que, por más sublimes que ellos suenen, no pueden ser abordados sin entenderlos bajo una posición determinada, por la sencilla razón de que los seres humanos no somos entes abstractos. Nuestra visión, pensamiento, acción e incluso omisión se dan de acuerdo con el contexto social, económico y político que nos determina; así, pretender afirmar que se ha logrado eso que al inicio del siglo XVIII levantaba ampolla, es afirmar toscamente que se ha llegado al fin de la historia.

Según lo anterior, es posible volver a levantar esas banderas, pero no se trata de levantarlas con los mismos colores y las mismas consignas; la creatividad que requiere ese proceso consiste en entender el momento presente y responder a las necesidades actuales. Así, si creemos que hacen falta más leyes para ser más libres, los medios están disponibles y las condiciones están dadas; si se cree que hace falta ampliar el marco de los derechos, las condiciones existen; pero si se quiere convertir las demandas de los seres humanos no solo en condiciones básicas satisfechas, sino también en posibilidad de tener mayor tiempo libre, ahí el asunto de la libertad estará atrancado por las condiciones reales que se han forjado dentro de la sociedad capitalista. En ese sentido, la noción de libertad que nosotros consideramos como la de libertad a secas es tan solo una de tipo especial, aquella con la cual pueden crecer las ganancias y la riqueza de un sector de la sociedad. No cabe duda que en ocasiones los

beneficios de una clase social pueden ser ventajosos para otra³, pero, en esencia, la determinación del sentido que adquieren los conceptos abstractos como libertad o democracia se revela por los hechos concretos y los objetivos precisos con que se llenan.

Si, por ejemplo, vemos que la democracia, que tanto se pregona y se defiende, tan solo se entiende como la simple posibilidad formal de participar en elecciones o el hecho de considerar los procesos y los mecanismo formales y legales para que partidos políticos puedan alcanzar un escaño en el Congreso sin que tengan las posibilidades reales de ser opción de poder, entonces estamos hablando de una democracia que en lo ideal se cumple, pero en lo real no. Como diría Aristóteles, la forma y la esencia no corresponden; la forma va por un lado y se toma como verdadera para desprestigiar lo real, que es la mayoría de la población que no tiene condiciones fácticas para poder sentir que vive una democracia (Boron, 2007, pp. 49-67).

De la misma manera, la libertad puede apreciarse equívocamente, como se hace con la democracia, desligando esencia y apariencia, para tomar esta como la verdadera; o sea, se toma la idea como lo real, y lo real, como lo poco importante. Se cree entonces que lo verdaderamente importante es que la gente pueda opinar, sin tener en cuenta que se han creado formas y métodos de manipulación de la opinión, que se aplican a personas cuya limitación de tiempo y medios no les son propicios para elaborar un juicio propio sobre la realidad (Serrano, 2011, pp. 7-9). De igual manera, se cree que se actúa libremente al tomar una decisión, al hacer una elección fruto de la escasez de opciones; no hay en este caso un dilema sartreano⁴ donde se demuestre que asumir el riesgo es realmente consecuencia de ser libre, simplemente se trata de «lo toma o lo deja», aunque ello implique quedarse sin nada en condición de desempleado o asumir un trabajo en condiciones de superexplotación.

³ Ventaja que puede entenderse en el sentido de considerar que la clase explotadora debe dejar caer las migajas de su opulencia sobre la clase explotada, brindando así una condición de aparente mejoría, pero que no cambia el orden de dominación o explotación que modifique en esencia el sistema.

⁴ Para Jean Paul Sartre, la libertad consiste en tener que decidir sobre qué hacer en relación con la propia vida, para luego poder valorar lo que se perdió. En el caso del filósofo francés, la libertad está dada por una acción de voluntad, en cuanto nadie te coacciona a decidir, así los lamentos y sufrimientos por el camino tomado no pueden ser responsabilidad de terceros.

Apartados de esa lógica que mira la libertad en un puro aspecto formal y no real, creo que levantar las banderas de la lucha por construir un mundo libre, o con más tiempo libre, con más posibilidades, así como con mejores condiciones para hacer vida, se justifica. La democracia no es realmente democracia pura, sino un tipo de democracia; ella garantiza no la libertad a secas, sino una variante que da vía libre a los capitales y a la acumulación. Por ello el problema que se presenta no se soluciona con alzar la voz y gritar la consigna, ni ondear la bandera; por el contrario, se trata de saber y hacer comprender que la forma de captar la realidad, el método con el cual se aprecian los fenómenos, debe servir para apreciar la verdadera esencia de eso que a nuestro juicio queremos denominar libertad.

Si consideramos que la libertad está en condiciones legales de igualdad, creo que estaremos mirándola desde una perspectiva que llega de la tradición inglesa del siglo XVIII, con Locke y Hobbes, quienes parten de un presupuesto de hombre y sociedad para los cuales la libertad tiene raíces naturales, pues el hombre libre por naturaleza ha decidido entrar en el mundo civilizado, acogerse a las leyes por él aprobadas y controlar sus pasiones, sus deseos, para satisfacerlos en el marco de su privacidad. Para esta lectura de la libertad lo realmente importante es la propiedad, los objetos sobre los cuales se pueda actuar, sobre los cuales puede recaer el impulso de las pasiones. Por el contrario, para una visión que comprende a la sociedad y al hombre como fruto del desenvolvimiento histórico, la libertad responderá a las necesidades del contexto; así, entonces, un hombre es libre no porque tenga gran cantidad de objetos para satisfacer sus necesidades, ni porque pueda tener todo el tiempo del mundo para disponer, será libre porque su época histórica, determinada por los cambios materiales, culturales y morales, dirá cuáles son las potencialidades y las capacidades que ese hombre requiere desarrollar. La primera visión configura la noción de libertad que se denomina abstracta, la segunda determina la libertad real.

LOS FUNDAMENTOS DE LA LIBERTAD ABSTRACTA

Se denomina libertad abstracta porque parte de un presupuesto de sociedad que nunca existió, pero que sirve para justificar o explicar las razones por las cuales los seres humanos siempre buscarán seguridad y propiedad. Para los pensadores clásicos modernos, el hombre en su estado original intentará lograr protección ante situaciones de agresión de los otros que pongan en riesgo su

vida, así como deseará que los otros seres que lo rodean y viven con él controlen sus deseos de dominio, envidia y obtención de lo ajeno; el Estado se crea para lograr esa protección, bajo la cual encontrará la posibilidad de ser libre, pues la ley o el acuerdo realizado entre los distintos sujetos le garantizará poder disfrutar de sus propiedades sin temor a perderlas o sin miedo a morir en confrontación alguna.

La figura del Estado ubicado por encima de la sociedad y controlando al hombre justificará la noción de libertad abstracta, según la cual los seres humanos siempre quieren seguridad y propiedad (Hernández, 2013, pp. 15-23). Aunque la libertad abstracta presuponga un lugar de origen que no existió, puede afirmarse que corresponde a las condiciones en las cuales la sociedad capitalista surgió⁵.

La idea del estado de naturaleza como punto de partida de la sociedad política y explicación de la libertad se encuentra en gran parte de los pensadores modernos, especialmente en los empiristas ingleses; no quiere decir esto que los franceses o alemanes no la hayan tenido, sin embargo, en quienes recae la autoría es en Hobbes y Locke. Para ellos, la sociedad política surge del estado de naturaleza y, sobre todo, para garantizar la propiedad y la vida, pues el constante enfrentamiento entre unos y otros lleva de manera irremediable a buscar un mediador. Esa es la lógica de razonamiento general que une a Hobbes y Locke, y a la cual pueden sumarse otros pensadores como Montesquieu, a pesar de que las particularidades lleven a establecer diferencias entre ellos. Lo cierto es que son esos dos puntos, propiedad y vida, los que obligan a los seres humanos a conformar una sociedad civil para disfrutar de la libertad.

La idea del estado de naturaleza como punto de partida de la sociedad política y explicación de la libertad se encuentra en gran parte de los pensadores modernos, especialmente en los empiristas ingleses; no quiere decir esto que los franceses o alemanes no la hayan tenido, sin embargo, en quienes recae la autoría es en Hobbes y Locke. Para ellos, la sociedad política surge del estado de naturaleza y, sobre todo, para garantizar la propiedad y la vida, pues el

⁵ Las distintas guerras que sucedieron al fin de la Edad Media por consolidar reinados y luego Estados- naciones hicieron de Europa un lugar supremamente inseguro; no es nada raro que se considerara un completo estado de naturaleza o barbarie la constante confrontación y el miedo a perder la vida o las propiedades. Todas esas guerras fueron la antesala de aquello que para inicios del siglo XIX serán los países desarrollados y las potencias industriales; guerras que Marx menciona en el capítulo de *El capital* titulado Acumulación originaria.

constante enfrentamiento entre unos y otros lleva de manera irremediable a buscar un mediador. Esa es la lógica de razonamiento general que une a Hobbes y Locke, y a la cual pueden sumarse otros pensadores como Montesquieu, a pesar de que las particularidades lleven a establecer diferencias entre ellos. Lo cierto es que son esos dos puntos, propiedad y vida, los que obligan a los seres humanos a conformar una sociedad civil para disfrutar de la libertad.

En el *Leviatán*, de Hobbes, la condición natural de los hombres constituye el punto de partida para explicar la necesidad de un ente por sobre la sociedad; según este pensador, los seres humanos no estamos movidos por la razón, tal como lo sostenía Aristóteles⁶, sino por las pasiones, por la fuerza de los deseos y por las aspiraciones dirigidas a alcanzar principalmente propiedades y honor (Hobbes, 1954, pp. 79-80). Para este pensador inglés, muy influenciado por el pensamiento mecanicista de su época, el movimiento que se ejecuta según leyes que rigen el universo también gobierna las esferas íntimas del hombre y, de igual manera, la esfera social (Hobbes, 1954, pp. 3-54). Así, si la ley que mueve a los astros y a los planetas está motivada por la atracción, a los seres humanos también lo guiarán impulsos hacia los objetos exteriores. Las pasiones, entendidas como impulsos por los objetos que proporcionan satisfacción, son en realidad el motor de todas las actividades humanas (Araujo, 2011, pp. 211-240). Según esa línea de razonamiento, los seres humanos son propensos a enfrentarse los unos contra los otros, a instrumentalizar y dominar a los demás, así como a apropiarse de lo ajeno, incluso a causar la muerte a fin de lograr el objetivo de dar calma a las pasiones. A causa de esa naturaleza salvaje que tiene a los hombres en un estado de guerra constante se hace necesario implementar el Estado, un leviatán que ponga orden y garantice la seguridad de los individuos, así como la de sus propiedades. La sociedad política, o sociedad civil, a la cual se entra a hacer parte por medio de un pacto, garantiza en el fondo el disfrute de las tenencias, de los objetos y los frutos del trabajo individual, a cambio de renunciar a la libertad natural (Hobbes, 1954, pp. 137-141).

De igual manera, para John Locke, la sociedad política se implementa por necesidad de instaurar un orden que permita a los hombres disfrutar de sus vidas y sus bienes; aunque para este pensador los hombres no son salvajes y

⁶ Para Aristóteles, el hombre es un ser racional y, como tal, será normal la vida en la polis; el inicio del texto sobre *La Política*, que justifica la sociabilidad del hombre, muestra la razón por la cual es imposible pensar a los individuos por fuera de los marcos sociales, la búsqueda del bienestar y la felicidad determina a los sujetos, así, entonces, para Aristóteles, quien no viven en sociedad *es una bestia o un dios* (Aristoteles, 1974, pág. 59)

no viven en estado de guerra constante, ellos requieren un poder ubicado por encima, que regule las acciones humanas, que les diga hasta dónde llegar (Locke, 1956, págs. 7-9). Si bien es cierto hay con Hobbes unas similitudes, el estado de naturaleza de Locke difiere en la condición de los hombres; ellos pueden vivir sin ningún juez, intermediario o institución que los controle, puesto que no viven en confrontación constante, más bien, el estado de guerra se produce porque en ocasiones los hombres violan las leyes de naturaleza que establecen la igualdad entre los seres humanos y el derecho al disfrute de los bienes comunes; pero si no hay violación de ninguna de esas leyes, el orden reinará sin problemas. La verdadera causa para necesitar un órgano superior como regulador social y con la cual se pasa a un Estado político, radica en el aumento constante de la población humana y en los escasos productos, que, en principio, son comunes y en abundancia, pero después se tornan insuficientes. Mientras los recursos son abundantes no hay necesidad de nadie que imponga leyes para la distribución; incluso la legalización de la propiedad se hace innecesaria, porque no se despierta el deseo de poseer cuando existe abundancia; la propiedad común no corre peligro. Sin embargo, en condición de escasez se requiere reconocer al dueño de la propiedad que ha sido generada por el trabajo; por lo tanto, la sociedad política se instaura para garantizar que quienes han trabajado y poseen propiedad puedan disfrutar de ella, sin miedo a perderla ante quienes no han dado de sí lo mejor para apropiarse de lo que en principio era común. Por ello es claro que, para Locke, *la finalidad máxima y principal... de los hombres al unirse en comunidades y someterse a un Estado es la conservación de su propiedad.* (Locke, 1956, p. 15).

Más para Hobbes, que para Locke, el Estado deberá garantizar la salvaguarda de la vida; para este último, si bien es necesario que se garantice, en realidad dentro del respeto a la propiedad está el respeto a la vida, pues cuando se agrede a un individuo para quitarle aquello que por derecho le pertenece, se está poniendo en riesgo su existencia, porque en los objetos que ya hacen parte del inventario de las personas hay una actividad que las ha hecho de propiedad exclusiva, por lo tanto, al robarlas o darlas se está afectando a quien ha puesto trabajo en ellas, se está destruyendo parte del sujeto que dedicó esfuerzo a sacar del estado natural los objetos que fueron afectados (Dunn, 1996, pp. 16-28). La propiedad, en ese sentido, no es tan solo el objeto, sino la actividad encerrada en el objeto y con la cual el dueño se siente con posibilidad de proyección a futuro. Adicionalmente a esta sutil diferencia, puede concluirse que en estos dos pensadores se encuentra mucho más explícita la definición de

libertad moderna, especialmente la libertad liberal, en cuanto la entiende como la pequeña esfera de acción que el Estado le brinda para disfrutar con toda seguridad los resultados de su trabajo (Dunn, 1996, pp. 46-89).

Hobbes y Locke sintetizan la idea de libertad moderna que comienza a difundirse en una sociedad donde el capitalismo está desarrollándose⁷. Dentro de ese marco histórico de aparición de estos dos pensadores, la libertad adquiere sutiles diferencias, pero los componentes son los mismos. Esto acontece porque el momento histórico en que surgen estas reflexiones es el momento de desarrollo de la revolución industrial, el despliegue de las fuerzas de una nueva sociedad que, para explicar los cambios y el origen de ese nuevo mundo, acude a presupuestos históricos, a ideas que, aparentemente, de forma mágica surgen en la cabeza de los hombres y de donde brota el sentido por el cual un hombre debe sentirse libre y debe luchar por ello. Las nuevas clases sociales que comienzan a nacer por las fechas en que viven Hobbes y Locke tienen que reinventar el mundo, poner nuevos cimientos a la sociedad y, por ello, no es nada raro que la noción de libertad que acogen parte de un estado de naturaleza similar a un cronómetro puesto en cero, que no reconoce el pasado, tal vez, porque en ese pasado el derecho a la propiedad y la seguridad no estaban garantizados bajo unos gobiernos que ponían trabas al comercio y la industria. Después, en 1798, la expresión de esta libertad se verá materializada en un gobierno que promulgará los derechos del hombre y del ciudadano, que, a decir verdad, son los derechos de un tipo de hombre, representante de la clase conocida hoy como burguesa.

Ahora bien, podemos decir que la libertad de la cual hemos estado hablando es una libertad abstracta, porque da garantías jurídicas para que la propiedad tenga seguridad, para que los hombres no sientan temor a perder lo que poseen como fruto de su trabajo, aunque la realidad se sustente en unas condiciones totalmente diferentes, donde lo que se defiende es la propiedad privada y la seguridad que garantiza el comercio, la industria y la explotación del trabajo; la explotación del hombre por el hombre. No es una libertad que brinde garantías efectivas para que se pueda realmente participar políticamente en la esfera

⁷ Albert O Hirschman, en su libro *Las pasiones y los intereses: argumentos políticos en favor del capitalismo previos a su triunfo*, trata el tema del surgimiento del capitalismo a partir de observar las pasiones reflejadas en la dinámica de los intereses que le dan inicio a la época moderna. Para él, el interés, el comercio y los mercados son una manera de darle satisfacción a los impulsos, a los deseos que los hombres tienen, así, entonces, la libertad reflejaría todos los móviles que hacen del hombre un ser pasional.

pública y puedan los hombres sentirse realmente sujetos de derechos; por el contrario, intenta convertir al hombre en un sujeto escindido, dividido en ciudadano e individuo, que solo se siente realmente libre de todo lo que compete a su esfera privada, pero desprendido de toda relación con lo público.

LA LIBERTAD REAL

Propiedad y seguridad son dos elementos del concepto de libertad que los filósofos modernos de la ilustración francesa y los ingleses del empirismo delimitaron muy claramente; sin embargo, hoy puede agregársele un tercero, que justifica con más razón la búsqueda de una libertad y cuyo origen no se encuentra en una condición natural, sino en una situación viva y evidente que el crecimiento de la sociedad y la expansión de las fuerzas productivas han ido dejando en el camino; se trata de la necesidad de tiempo libre. Tal vez sea este tercer elemento el que hoy prepondere, más que la propiedad y la seguridad, porque en una sociedad que es capaz de producir para el consumo de toda la población mundial se requiere que haya más tiempo para que la vida pueda manifestarse en todas sus formas.

¿Qué quiere decir eso de que la vida pueda manifestarse en todas sus formas? Recordemos que para los filósofos de los siglos XVII y XVIII ser ciudadano era ser libre, por cuanto el Estado garantizaba propiedad y seguridad. Pero la garantía de esa forma de libertad correspondía a la sociedad capitalista, que comenzaba su expansión; dentro de ella era necesario que la institución reguladora del orden estableciera unos mínimos con los cuales los sujetos tuvieran garantías de no abuso; en otras palabras, se buscaba que todos los productos de la acción del hombre sobre los objetos naturales se pudieran respetar; así, entonces, se valoraba el trabajo, pero materializado en la propiedad, en todo aquello que los hombres lograban sacar del estado de naturaleza y convertirlo en útil para la satisfacción del hombre. Sin embargo, al mirar un solo lado de esa cara del trabajo se ocultaba el rostro sucio, deformado de esa acción⁸. El trabajo era el gran creador de posesiones y

⁸ En los *Manuscritos Económico Filosóficos*, Marx dice que Hegel enseñó el lado positivo del trabajo, pero no el lado negativo; la parte que entorpecía al ser humano. El lado oscuro del trabajo bajo el sistema capitalista Marx lo pone a la luz en *El capital*, donde muestra cómo la venta de la fuerza de trabajo es la fuente de la riqueza del capitalista, el cual explota laboralmente a los obreros y obtiene por medio de su compra una ganancia adicional. La plusvalía es el trabajo abstracto que se convierte en *capital* y que a la vez hace cada día más miserable la vida de los obreros.

riquezas. Desde el Renacimiento, la noción del trabajo como un elemento liberador se había consolidado positivamente, escondiendo su aspecto deformador y esclavizante (Marx, 1963, pp. 127-135).

El florecimiento de la sociedad capitalista, descrita como un paraíso de la libertad, se comprendía así porque los seres humanos comenzaban a dominar el mundo, a ponerlo a su servicio por medio de la técnica y la fuerza del conocimiento, tal como lo escribe Francis Bacon en su *Nueva Atlántida* (White, 2001, pp. 350-367); pero con ello sacrificaban algo que solo se haría evidente al expandirse por varias ciudades de Europa la industria y el poder político que ella acarrea. Se trataba de la miseria y la pobreza humana, esa que los escritores de la época describirían mejor a través de la novela y en donde se vislumbra la desesperación por la vida, la búsqueda de sentido al vivir dentro un panorama que negaba toda posibilidad de ser a los hombres (Zuleta, 1997, pp. 183-192). La miseria humana escrita por Balzac no es solo una representación gráfica de los hechos y sucesos de ese tiempo, de la forma de vida y los pensamientos de los hombres de esa época, es, en realidad, descripción precisa del espíritu de su época que muestra la desesperación de los sujetos por ser algo distinto de aquello que la lógica de supervivencia les ha impuesto; quieren dejar de ser miserables seres de la nada, señores en formalidad, para serlo en la realidad. En esas sociedades del siglo XVIII y XIX, donde el capitalismo ya se mostraba con fuerza como el sistema económico dominante, el reino de la libertad que se alcanzaba por medio del trabajo terminaba esclavizando al hombre, volviéndolo un animal en sus funciones humanas, *para hacerlo sentir como un hombre en sus funciones animales* (Marx, 1963, pp. 113)

La brecha de tiempo que separa a Marx de los pensadores ilustrados, así como de los empiristas, aunque no es mucha, marca ya la diferencia de visión y concepción sobre el mundo y sus fenómenos. La lucha por la libertad que el liberalismo clásico había definido a partir de los elementos conceptuales de propiedad y seguridad comenzaba a perfilar el sentido de una sociedad que a futuro debería estar marcada por la necesidad de garantizar tiempo para que el hombre dejara de ser una máquina de producción y se dedicara a sí mismo. La distinción que Marx hace de trabajo y fuerza de trabajo en *El capital* muestra la esencia de aquello que había nutrido a la sociedad capitalista; el enriquecimiento de unos a costas del tiempo de otros. En otras palabras, la expansión de las sociedades y el florecimiento de las grandes ciudades, aquello que se llamaba desarrollo, descansaba en los hombros de unos seres a los cuales se les quitaba legalmente su tiempo y no se les reconocía su

aporte a esa transformación, de ahí que los proletariados sean sujetos que no tengan nada que perder más que sus cadenas, en cambio, tenían *todo un mundo por ganar* (Marx, 1973a, p. 140).

El punto de partida de esa visión de libertad que Marx perfila en sus obras, y con el que agrega un nuevo elemento a dicho concepto, no es un presupuesto estado de naturaleza, por el contrario, es la historia de los hombres, cuyo punto de partida es la búsqueda por obtener los medios necesarios para la vida (Marx, 1973b, pp. 15-16). En dicha búsqueda han aparecido clases sociales que pugnan constantemente por apropiarse de los medios de producción. La lucha de clases tiene una expresión política cuyo fin último es alcanzar el poder para transformar las condiciones materiales, hacer de esa condición algo favorable para el hombre (Marx, 1973c, pp. 56-90). En otras palabras, se trata de apropiarse del excedente de trabajo que esa sociedad capitalista genera gracias a la actividad de los trabajadores (Trotsky, 1939, págs. 7-8); dicho excedente o plusvalía no es solo beneficio material, sino también tiempo libre, tiempo que permitirá a los seres humanos, hoy sometidos a la lógica de producción capitalista, disfrutar más de aquello que hace parte de la vida y no de la supervivencia. Gráficamente podríamos decir que también se busca entender como productivo apreciar un cuadro o escuchar música, a pesar de no ser dichas actividades generadoras de mercancías, pero siempre y cuando cultiven el sentido humano de la vista y el oído, porque ello permite abrir perspectivas distintas de comprender el mundo (Vázquez, 1967, págs. 106-179).

La crítica de la obra de Marx al capitalismo, especialmente en *El capital*, no radica en considerar el capital injusto o inmoral, pues la crítica de la economía política no tiene una raíz moral evidente, o una postura sobre lo que es justo o injusto de manera explícita, pero sí demuestra científicamente cómo la sociedad de las mercancías es la sociedad que succiona y vive del tiempo de los hombres. Dicha demostración está en la teoría de la plusvalía; las mercancías no son más que objetos que han acumulado el trabajo de los hombres, encerrados en las fábricas, trabajando bajo condiciones miserables⁹, para que después alimentaran el capital que crece en las cajas fuertes de los bancos.

⁹ Marx hace referencia a las condiciones materiales y psicológicas, pero realmente lo que marca las condiciones miserables de trabajo de los hombres es la limitación mental que un hombre debe tener para poder soportar un trabajo dentro de una jornada laboral sin parar, no es tanto la incomodidad física que los sujetos puedan sentir en una fábrica realizando trabajos agobiantes, así como el desánimo moral que les pueda generar, sino

Puede pensarse, erradamente, que Marx desvaloriza la propiedad y la seguridad, ponderando positivamente el tiempo; pero no es así. Es verdad que el tiempo, lo más valioso que tienen los seres humanos, porque es la vida misma de ellos, no consiste solo en desligarse de todo compromiso, sino en tener las garantías para disponer de ese tiempo en el que se materializa la vida. Así, ¿de qué sirve que un hombre tenga todo el tiempo del mundo y pueda disponer de él para leer, escuchar música, viajar o dedicarse a cazar, si no tiene lo básico para vivir? No se habla aquí de las calorías mínimas o de la cantidad de oxígeno para mantener un organismo en condición de existencia vegetal; se trata de que un ser humano pueda manifestarse plenamente con todas sus potencialidades, descubriéndolas y perfeccionándolas poco a poco, para lo cual es necesario que se le brinde lo mínimo dentro de lo posible. Seguridad, propiedad y tiempo son elementos conceptuales de la libertad, de los cuales el último fue resaltado por Marx para darle a la libertad el carácter real, porque sin ese elemento la propiedad y la seguridad son tan solo abstracciones de un mundo concreto que no podemos disfrutar, eso hace que ella sea una realidad.

Es verdad que Marx nunca escribió un tratado respecto de la libertad, ni siquiera hay un capítulo en la obra de él que nos permita decir con exactitud qué pensaba al respecto; sin embargo, la crítica al sistema capitalista de producción no es solo porque en él el hombre se degrada o se convierte en miserable, la crítica está en la alienación que sufre el hombre por el conjunto de elementos que componen ese sistema de producción (Espinoza, 1981, pp. 50-82). Así, dentro de la lógica de consumo, los objetos terminan necesitando de la vida del hombre para poder funcionar, actuar y tomar importancia, cuando debería ser la vida del hombre la que, por medio de ellos, se despliegue; un claro ejemplo son las personas que creen necesitar un auto, no que necesitan, sino que creen necesitarlo, porque el medio, la publicidad y el *statu quo* de los círculos que frecuentan les refuerzan su creencia. El problema no es solo que piense necesitar uno, sino en uno especial; no es suficiente que esté en perfecto estado mecánico, sino que tenga características propias cuyas cualidades hacen elevar de precio al objeto. Entonces, el sujeto comprador termina adquiriendo un crédito, termina ligándose a un préstamo para poder adquirir el coche. El asunto está en que

la reducción de su capacidad de perspectiva y visión que hace imposible el desarrollo de otras potencialidades. En otras palabras, se trata de aquello que Estanislao Zuleta mencionaba como el adiestramiento y adaptación para poder sobrevivir que los hombres deben adquirir y que solo lo proporciona la escuela, la mentalidad limitada y carente de crítica que hace la vida más fácil.

deberá trabajar más duro de lo acostumbrado, vender su fuerza de trabajo más tiempo para poder cumplir con el compromiso crediticio. Este sujeto que ahora es un deudor y que usa su coche solo para ir del trabajo a la casa y viceversa, recuerda mucho a la historia de Cortázar contada en el *Preámbulo a las instrucciones para darle cuerda al reloj*, en donde decía:

Piensa en esto: cuando te regalan un reloj te regalan un pequeño infierno florido, una cadena de rosas, un calabozo de aire. No te dan solamente el reloj, que los cumplas muy felices y esperamos que te dure porque es de buena marca, suizo con áncora de rubíes; no te regalan solamente ese menudo picapedrero que te atarás a la muñeca y pasearás contigo. Te regalan –no lo saben, lo terrible es que no lo saben–, te regalan un nuevo pedazo frágil y precario de ti mismo, algo que es tuyo pero no es tu cuerpo, que hay que atar a tu cuerpo con su correa como un bracito desesperado colgándose de tu muñeca. Te regalan la necesidad de darle cuerda todos los días, la obligación de darle cuerda para que siga siendo un reloj; te regalan la obsesión de atender a la hora exacta en las vitrinas de las joyerías, en el anuncio por la radio, en el servicio telefónico. Te regalan el miedo de perderlo, de que te lo roben, de que se te caiga al suelo y se rompa. Te regalan su marca, y la seguridad de que es una marca mejor que las otras, te regalan la tendencia de comparar tu reloj con los demás relojes. No te regalan un reloj, tú eres el regalado, a ti te ofrecen para el cumpleaños del reloj (Cortázar, 2001).

Así es en la sociedad capitalista, los hombres viven para los objetos, porque los objetos adquieren vida, se paran de cabeza y se tornan independientes, ante lo cual los hombres terminan sometiéndose (Marx, 1997). Marx criticó el fetichismo generado por la sociedad capitalista, porque presupone tan solo que la libertad es poseer y tener garantía de no perder lo adquirido, su crítica no fue un panfleto literario o poético, fue un análisis del proceso de surgimiento y expansión de ese sistema que niega el tercer elemento esencial de la libertad, motivo por el cual se degrada al hombre, se lo convierte en una mercancía más. Por ello, aunque Marx nunca habló de libertad ni se preocupó, como Locke o Hobbes, por dicho concepto, sí es posible apreciar que entre las líneas de *El capital*, y de toda la obra, se encuentra el perfume de esa necesidad de comprender que lo más valioso que puede tener el hombre es el tiempo, para poder vivir y ser pescador en la mañana, artista en la tarde y, si surge el deseo, sentarse a criticar en la noche. En ese poder decidir qué hacer en cada momento que constituye la vida de un hombre está la libertad, aquella que es real y efectiva y por la cual se

desea que el capitalismo acabe. Para Marx, *un hombre libre o una sociedad libre son un hombre o una sociedad no alienados* (Pérez y Amadeo, en: Boron, 2001, p. 427), o sea, sujetos que rompen con la lógica capitalista, para lo cual recuperar el tiempo libre es un inicio.

Ahora bien, la lucha por un mundo distinto es una lucha por alcanzar nuevos horizontes, por construir utopías nuevas, para las cuales es necesario levantar banderas libertarias que no estén incompletas y que recojan todo el sentido de la emancipación humana. Así, entonces, luchar por la libertad es luchar por el tiempo, por tener garantías y seguridad para disfrutar del tiempo en el cual la vida se expresa y se materializa en objetos, acciones, deseos, pasiones, esperanzas. La sociedad capitalista y su pensamiento filosófico liberal nos heredaron el sentido de libertad basado en la propiedad y la seguridad, ojalá que sea posible a futuro una garantía de mínimos indiscutibles para la vida, como lo son la necesidad de comer, tener vivienda y salud¹⁰. Hoy en día a eso se le llama derecho, pero no consiste tan solo en que seamos conscientes de ello, sino en que se sientan tan necesarios como el respirar. Así, entonces, si a un hombre le faltan los mínimos para la vida, todos aquellos que lo ven deben indignarse y actuar porque a ese sujeto no le falte. Ojalá que a futuro se logre una sociedad que garantice esas condiciones; sin embargo, a pesar de ser eso necesario, se requiere que ir más allá, luchar por alcanzar una sociedad en donde la libertad contenga los tres componentes, especialmente el que hace real esa palabrita que hoy en consignas y pancartas parecerá para muchos demócratas y liberales algo anacrónico.

CONCLUSIONES

1. La lucha por la libertad es vigente hoy en día, a pesar de ser considerada extraña por algunas personas, porque solo se considera válida en sociedades antidemocráticas, totalitarias o fundamentalistas. Pretender decir que es viable luchar por la libertad en sociedades donde se respetan los derechos humanos, el debido proceso y hay un Estado con división de poderes parecerá anacrónico;

¹⁰ Tal como lo plantean los mal llamados marxistas analíticos: Van Parijs Phillipi, John Roemer y Gerard Cohen, para quienes la búsqueda de una teoría de la justicia socialista debería partir de alcanzar una paridad, un límite de igualdad que permita a cada quien alcanzar la forma de vida que se propongan.

sin embargo, lo que permite la comprensión del concepto de libertad es tener claro los componentes que lo conforman, de ahí, partiendo de esos componentes puede decir que sí existe una libertad abstracta y una real.

2. Se denomina libertad abstracta a aquella que tiene sustento en los elementos jurídicos, con lo cual se garantiza la propiedad y la seguridad. La raíz de esta forma de libertad se encuentra en los pensadores clásicos ingleses y en los ilustrados franceses. El punto de partida de los pensadores ingleses fue el estado de naturaleza, desde donde se presuponía un cierto grado de insociabilidad del hombre, para calmar su condición natural debía imponerse un ente superior que lo controlase y a la vez les diera garantía de seguridad tanto de la propiedad como de la vida. Este tipo de libertad sustentada positivamente surgió cuando estaba despuntado el capitalismo; es por ello que su principal prioridad es la propiedad y la seguridad de la vida. El contexto en el que surgen las teorías liberales dará una explicación racional a la necesidad de encontrar garantías reales en un Estado que defienda la vida y evite la pérdida de las propiedades adquiridas mediante el trabajo.

3. Se denomina libertad real aquella que no se limita a buscar los dos componentes que el pensamiento liberal había buscado, sino que va más allá de la demanda simple de propiedad y garantía de respeto a la vida. Por el contrario, se presupone como un hecho fáctico esas dos cosas ya expresadas por los filósofos ingleses clásicos, y se pasa a exigir garantía de tiempo libre para poder disponer de la vida. Esa exigencia de tiempo libre surge porque el contexto de la sociedad capitalista contemporánea tiende a absorber todos los espacios en los cuales los sujetos pueden manifestar de forma distinta su ser; así, entonces, la esfera familiar, la de la cultura, la de las relaciones íntimas, terminan siendo invadidas por la lógica del capitalismo, que ve en los hombres a simples consumidores que deben endeudarse para poder seguir consumiendo y así tener que vender su fuerza de trabajo, garantizando con ello una reproducción del sistema capitalista predominante. La libertad real sería ese regreso a ser dueños de nuestro propio tiempo, iniciando un proceso de desalienación.

REFERENCIAS

- Araujo, E. C. (2011). La naturaleza humana en Hobbes: Antropología, epistemología e individuo. *Revista de Investigación Social*, 8, 211-240.
- Aristóteles (1974). *La Política*. Barcelona: Buguera.
- Pérez Jaime, B. y Amadeo, J. (2001). El concepto de libertad en las teorías políticas de Kant, Hegel y Marx. En A. A. Boron. *La filosofía política moderna: De Hobbes a Marx* (pp. 413-432). Buenos Aires: CLACSO.
- Boron, A. (2007). Aristóteles en Macondo: Notas sobre el fetichismo democrático en América Latina. En G. H. Vásquez. *Filosofía y teorías políticas en la crítica y la utopía* (pp. 49-67). Buenos Aires: CLACSO.
- Cortázar, J. (2001). *La insignia*. Recuperado el 10 de marzo del 2015, de http://www.lainsignia.org/2001/enero/cul_030.htm
- Dunn, J. (1996). *La agonía del pensamiento político occidental*. Gran Bretaña: Cambridge University Press.
- Espinoza, E. L. (1981). *La teoría de la cosificación: De Marx a la escuela de Frankfurt*. Madrid: Alianza Editores.
- Hernández, R. (2013). *Democracia y solidaridad*. Madrid: Academica Española.
- Hobbes, T. (1954). *Leviatan*. México: Losada.
- Locke, J. (1956). *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, C. (1963). *Manuscritos Económico-Filosóficos*. Madrid: Altaya.

- Marx, C. (1973a). *Manifiesto del Partido Comunista*. Moscú: Progreso.
- Marx, C. (1973b). *Ideología alemana* (Vol. I). Moscú: Progreso.
- Marx, C. (1973c). *La Lucha de clase en Francia de 1848 a 1850*. Moscú: Progreso.
- Marx, C. (1997). *El capital*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Serrano, P. (2011). *Desinformación: Cómo los medios ocultan el mundo*. La Habana: Jose Martí.
- Trotsky, L. (1939). *El pensamiento vivo de Marx*. Buenos Aires: Losada.
- Vázquez, A. S. (1967). *Filosofía de la praxis*. México: Crítica.
- White, H. B. (2001). Historia de la filosofía política. En L. Strauss y J. Cropsey (Coords.). *Historia de la filosofía política* (pp. 350-367). México: Fondo de Cultura Económica.
- Zuleta, E. (1997). *Conversaciones*. Cali: Fundación Estanislao Zuleta.