

PRAXIS, VALOR DE USO Y TIEMPO LIBRE: APORTACIONES PARA UN MARXISMO DE LA LIBERACIÓN

PRAXIS, USE VALUE AND FREE TIME: CONTRIBUTIONS TO MARXISM OF LIBERATION

Jesús Rodríguez Rojo

Universidad Pablo de Olavide de Sevilla
jesusrojo@gmail.com

Recibido: noviembre de 2016

Aceptado: diciembre de 2016

Palabras clave: Teoría marxista; praxis; valor de uso; tiempo libre; liberación.

Keywords: Marxist theory; praxis; use value; free time; liberation.

Resumen: En este documento se tratará de esbozar un mínimo marco teórico para aproximarnos a lo que llamamos “marxismo de la liberación”; esto es, un marxismo que se encamine hacia aquello para lo que fue concebido, la realización de la libertad. Para ello defendemos la hipótesis de que, si bien no hay en Marx una teoría acabada de la liberación, sí existen categorías imprescindibles para enfrentar satisfactoriamente este problema. Aquí se rescatan tres categorías propias y centrales en el pensamiento de Marx para llevar a cabo esta empresa: la praxis, el valor de uso y el tiempo libre. Defendemos también la centralidad de dichas nociones y la necesidad de releerlas y combinarlas en aras de la construcción política de alternativas.

Abstract: This paper will try to propose a brief theoretical approximation to what we call ‘Marxism of liberation’. That is, a Marxism which would try to achieve its natural objective, the one for which it was conceived: the fulfillment of freedom. To do that, we claim that although in Marx’s works there is not any complete theory of liberation, there are some categories useful to deal with this issue. Here we want to recover three central categories that Marx established: praxis, use value and free time. We also defend the importance of these concepts and the necessity of re-reading and combine them in order to create political alternatives.

“En su objetivo y en todas sus vías, el socialismo es una lucha
por la realización de la libertad”

Karl Korsch (1978: 62).

I. Introducción

El 150 aniversario de la publicación del primer libro de *El capital* (único que Marx publicó en vida) se constituye como un marco óptimo para retomar las contribuciones de Marx y sus epígonos. Términos como “plusvalía”, “modo de producción” o “alienación” han pertrechado a innumerables revolucionarios e investigadores, hombres y mujeres, a la hora de comprender e intervenir sobre su situación concreta. Sin embargo, sería imposible, seguramente por la incontestable diversidad de las interpretaciones de Marx y Engels, encontrar un consenso sólido que pueda acotar la extensión de la influencia de tales autores. Aquí, sin ánimo de llevar a cabo una nueva división que engrose la lista de las corrientes en el seno de esta escuela –marxismo leninista, maoísta, analítico, occidental, etc. –, hemos abrazado el término “liberación” en referencia a la indudable importancia de la realización de la libertad en un horizonte revolucionario en el pensamiento de Marx.

Durante años, la palabra libertad, en todas sus derivaciones fue o bien desterrada, o bien vaciada de contenido entre las corrientes más difundidas y popularizadas de esta escuela. Sin embargo, apenas es posible enfrentar una lectura rigurosa de, por ejemplo, *El capital*, sin darnos de bruces con la importancia mayúscula de esta categoría. Marx arremete con dureza contra aquellos que consideran la libertad como una mera posibilidad de compra o venta, y realiza puntuales pero esclarecedoras proclamas sobre qué es la libertad y cómo pensarla.

En este sentido es en el que empleamos la palabra liberación para referirnos al marxismo, en detrimento de expresiones

como “emancipación” o, más comunes, “socialismo” o “comunismo”. Respecto a la primera diferenciación –emancipación/liberación–, debemos, siguiendo a Dussel (2014), aclarar que cuando se emancipa se llega a una meta conocida y pre-concebida, mientras que cuando se libera se llega a una situación enteramente nueva y prometedora, lo que es más congruente con cualquier propuesta que se pueda formular en términos históricos. En referencia a la segunda –socialismo o comunismo/liberación–, tales categorías denotan, al menos en apariencia¹, un punto de llegada, un final, mientras que la liberación hace referencia a un proceso en sí mismo.

En este documento partiremos de la obra de Marx, así como de un amplio abanico de autores marxistas, para rescatar aquellas categorías que inspiran el pensamiento liberador marxista. No se trata de aproximarnos a las diferentes estrategias para la toma del poder político, la “estrategia revolucionaria”, igual que la determinación del sujeto revolucionario, serán tomados, si se quiere, como una caja negra. Tampoco se trata de plantear una serie de *ethos* o principios rectores de la sociedad post-capitalista –como plantean Mészáros (2010), Callinicos (2003) o Lebowitz (2010) –. Más bien se sugieren una serie de vértices fundamentales desde los que proyectar un pensamiento verdaderamente liberador. Debe considerarse la triada de categorías que aquí se expone como una herramienta disponible para contribuir a la construcción, desde la filosofía política, de un marxismo que está históricamente muy presente pero políticamente olvidado.

1. Una síntesis pertinente de qué entendía Marx por “comunismo” puede encontrarse en Barata-Moura (1998: 242-251).

Afirmaba Marcuse que los “conceptos marxistas se extienden, por decirlo así, en dos dimensiones, de las cuales la primera constituye el complejo de relaciones sociales dadas, y la segunda, el complejo de elementos inherentes a la realidad social que posibilitan su transformación en un orden social libre” (1984: 289-290). Es decir, se analiza tanto la existencia dominante de las cosas como sus potencialidades. Nos centraremos en la segunda dimensión a partir de las categorías de praxis, valor de uso y tiempo libre.

No se pretende discriminar todo un conjunto de categorías que, sin duda, tienen presencia en Marx y que trascienden considerablemente el carácter accesorio que pudieran tener a la hora de pensar la liberación (tales como: democracia, sostenibilidad, justicia, igualdad, etc.). Si se han seleccionado las tres que nos disponemos a presentar y discutir es, no solo por la asequibilidad de nuestra empresa en este formato, sino también por la absoluta centralidad que tienen en el pensamiento de Marx.

2. La praxis

Muchos autores marxistas de gran difusión tomaron aquello que es perceptible por los sentidos, lo objetual, como la espina dorsal del pensamiento de Marx; lo ideal, el mundo subjetivo, quedaba como un mero apéndice o reflejo de lo “material”. Tal lectura simplificada ha desembocado sistemáticamente en derivas economicistas que colocan en las fuerzas productivas un peso desproporcionadamente mayor del que éstas tienen en los clásicos.

En realidad, si existe alguna categoría que recorra el conjunto de la obra “teórica” de nuestro autor, es precisamente la de

praxis. Aparece en su *Crítica de la Filosofía del derecho de Hegel* como eje de articulación crítica y se mantiene hasta *El capital* donde es central en relación a la categoría de trabajo (consolidándose como forma primordial de la praxis).

No en vano existe toda una tradición de pensamiento en el seno del marxismo – que encuentra en la Italia de principios del siglo XX, con Labriola y Gramsci, sus **máximos** representantes– que se refería a este como “filosofía de la praxis”. Precisamente esta categoría nos servirá como sustento para comenzar el desarrollo.

2.1 La praxis, naturaleza inmanente al ser humano

En esta categoría se imbrica orgánicamente la actividad material con la dimensión ideal en la actuación teleológica. El ser humano proyecta su acción idealmente, ve el fruto de su trabajo antes de realizarlo; posteriormente lo plasma y ve, ahora materialmente, el producto de su imaginación. Esta relación es la definición misma de la praxis.

En ella es donde cada cual debe aprehender y demostrar la verdad; siendo el ámbito en el que se entrelazan la conciencia y la materia, cuerpo y mente, teoría y práctica, el ser humano y la naturaleza. Se trata del atributo único y definitorio de la humanidad, que la desarrolla.

Siguiendo a Sánchez Vázquez (2003), la praxis puede comprenderse tan solo a partir de la relación dialéctica entre la realidad como exterioridad al ser humano, y la proyección del pensamiento de éste sobre aquella a través de la acción. No podría entenderse como praxis ni aquellas actividades sin fin alguno (como los

procesos fisiológicos o reflejos) ni la mera contemplación. A partir de, por un lado, el grado de conciencia del sujeto y, por otro, el grado de creación, podemos establecer unos niveles de la praxis que pueden ser expuestos, en resumen, como relación entre lo espontáneo o lo reflexivo y lo reiterativo o creador.

Es, a fin de cuentas, el medio por el cual los seres humanos producen aquello que requieren para reproducir la sociedad, pero también es el único camino para transformarla –transformándose simultáneamente el hombre mismo– en cualquier sentido. Estas son las dos dimensiones esenciales del “ser práctico” de la humanidad: la praxis productiva y la praxis revolucionaria (Ibídem.: 279). Esta segunda es la praxis auténticamente creativa, en la que el sujeto social construye una nueva sociedad a la vez que se transforma a sí mismo en un proceso que no puede ser descrito sino como dialéctico. A la vez, esta praxis debe ser primordialmente reflexiva, consciente, organizada, orientada directamente a traer a la realidad el mundo, que puede estar acaso, en un proyecto colectivo.

2.2 El fetichismo mercantil

No podemos comprender las consecuencias últimas de la praxis revolucionaria sin aproximarnos a su contrario: la praxis fetichizada, que adquiere un papel protagónico bajo el dominio del capital. En estas circunstancias, las relaciones que se establecen entre las personas, o que conectan a estas con la naturaleza, adquieren una forma cosificada; la necesaria objetivación del ser humano en su exterioridad se subleva contra el trabajador cuando la mercancía se enfrenta a él

como una “cosa extraña y hostil” (Marx, 1999: 106). En este momento, cuando al ser humano social se le amputa el fruto de su trabajo y este le domina, se esfuma la relación consigo mismo –antes mediada por su relación con la exterioridad–; es la “deshumanización del hombre” (Marx y Engels, 1967: 36).

De esta manera la praxis encuentra su antítesis en su forma misma. Se da una inversión o, mejor dicho, una doble inversión, cuya analogía más obvia es encontrada por Marx en la teología². “En la producción material, en el verdadero proceso de vida social [...] se da exactamente la misma relación que en el terreno ideológico se presenta en la *religión*: la inversión del sujeto en el objeto y viceversa” (2011: 19; destacado de Marx): se distorsionan las relaciones de manera que se personifican los objetos y se cosifican las personas (Cf. Rubin, 1974). Las mercancías parecen sepultar las relaciones sociales que representan tras una crisálida mística, un aura embelesadora, ante la que hombres y mujeres, verdaderos productores y consumidores, caen rendidos como meros espectadores.

Que no nos engañe el verbo “parecer”, sería un error concebir este suceso con una “falsa apariencia”, como una “ilusión”; más preciso sería entenderlo a través de la categoría de *forma* –de forma-valor, concretamente–, como la expresión objetiva de una realidad. Es por ello que Marx habla de una “ficción sin fantasía, una religión de lo vulgar” (1980: 403). Inmensas masas de personas dedican incansables esfuerzos guiados por la lógica

2. En relación al notable paralelismo que realiza Marx entre la economía mercantil-capitalista y la religión, son pertinentes los estudios de Sève (1975) o de Dussel (1993).

del fetiche. El trabajo deviene monótono y mecánico, solo soportable por la expectativa de la recepción del fetiche-dinero. El consumo queda establecido como un ritual que por segundos transporta a sus actores a un mundo enriquecedor antes de dejarlos caer de nuevo sobre sus propios pies.

Se configura así el “fetiche” que aparece como rector de la sociedad capitalista: el capital. Es la forma más desarrollada del valor mercantil, una relación social que, sin embargo, tan solo existe como dinámica impersonal y que impone su propia lógica, la de la rentabilidad (expresada mediante la conocida fórmula D-M-D’).

No obstante, apenas se podría hablar hoy de un “**ámbito de acción**” del fetiche-capital, ya que por naturaleza éste entra en el conjunto de ámbitos de la vida social, doblegándolos a su lógica. Encontramos una caracterización pertinente en el pensamiento de Mézáros:

El capital no es simplemente un conjunto de mecanismos económicos, como a menudo se conceptualiza su naturaleza, sino un *modo multifacético de reproducción metabólica social*, que *lo abarca todo* y que afecta profundamente cada aspecto de la vida desde lo directamente material y económico hasta las relaciones culturales mediatas (2010: 235; destacado añadido).

El “sistema” del capital no agota su influencia en lo económico. El fetichismo no se reduce a un fenómeno “económico”, empapa y se sumerge las relaciones humanas ahora transfiguradas en objetos. La percepción humana queda así adulterada por la nebulosa de pomposas realidades ajenas e inmóviles y con ella se arrebatada al sujeto real la posibilidad de ver la realidad concreta en sus determinaciones (Kosik, 1967).

La praxis revolucionaria encuentra en el capital y su fetichismo su principal freno. No se equivoca Holloway cuando afirma que: “El fetichismo es la jungla que constantemente invade [...] las rebeliones y las sofoca” (2006: 71)³. El capital es una antipraxis, “un sistema de actos tendientes a nulificar la praxis misma, o a asegurar la supervivencia de una realidad dada” (Sánchez Vázquez, 2003: 448), que todo lo invade, que genera un universo de apariencias externas al control mismo de las personas que lo reproducen. Se trata de una exterioridad que emana de la acción misma de éstas y que adquiere una figura propia, que, como decía Marx, se “substantiva”. Este sujeto, el capital, es el que constituye esencialmente la clase capitalista y no al revés: el capitalista es la “personificación” del capital (Marx, 2011: 19), no éste su expresión impersonal.

En resumen, para encontrar el contrapeso de la praxis revolucionaria, no es preciso ni recomendable abandonar la categoría misma de praxis, aunque sí adjetivarla, pues se trata de una praxis fetichizada. La actividad del ser humano se enfrenta a sí misma en espiral, la revolución es constantemente negada por el capital, pero a su vez éste se ve superado una vez tras otra por aquella.

2.3 La praxis revolucionaria

La praxis en su forma revolucionaria, en cualquiera de sus formas, es precisamente el “machete” a través del cual la humanidad se abre paso en la jungla del fetichismo de la que nos habla Holloway.

3. Curiosamente, no sería tampoco falso afirmar lo opuesto, a saber, que el capital genera también de manera continuada las condiciones para su propia superación.

Es la negación potencial misma del capital debido a su carácter histórico, conscientemente colectivo y continuo.

Su carácter histórico se sustenta en su naturaleza innovadora, la praxis revolucionaria posee la capacidad de hacer historia: de modificar las condiciones de existencia de los hombres y mujeres. Los discursos que niegan la historia o sus fuerzas motrices (“fin de la historia”, “fin de la ideología”, etc.) son parte constituyente de la articulación inmanente a la lógica productiva capitalista; el capital niega la historia y, con ella, su propia historicidad. La praxis que enfrente el capital debe ser histórica en el sentido siguiente: se trata de negar el capital, profundizar en la historia, dejando atrás la “prehistoria de la sociedad humana” (Marx, 2008: 6). Esta es la única posibilidad real frente a una lógica que no solo niega formalmente la historia, sino que tiene la posibilidad de negarla objetivamente a través de la destrucción fáctica de la vida sobre la Tierra (Cf. Mészáros, 2010, cap. IV).

Ahora bien, la historia no actúa por sí sola, ni se dirige a un lugar pre-determinado⁴. La historia no es sino sus agentes, y estos no aparecen como hombres y mujeres independientes sino como praxis colectiva. Engels (1974: 515-516) se esforzó en aseverar que las distintas voluntades individuales (con metas propias, contradictorias) contribuyen a la creación de un “resultante común” que no puede ser en-

4. “¡La historia no hace nada, ‘no posee una riqueza inmensa’, ‘no libra combates’! Ante todo es el hombre, el hombre real y vivo quien hace todo eso y realiza combates; estemos seguros de que no es la historia la que se sirve del hombre como un medio para realizar –como si ella fuera un personaje particular– sus propios fines; no es más que la actividad del hombre [la praxis] que persigue sus objetivos” (Marx y Engels, 2013: 120)

tendido como una suma cero sino como un resultado positivo. Así se hace la historia.

Solo ante la praxis revolucionaria aparece la historia como marco abierto, en el que el ser humano puede enfrentarse a su futuro. En este sentido la historia no es una yuxtaposición de acontecimientos, de hechos puntuales, es un *continuum* aun con rupturas. Por eso mismo la praxis revolucionaria no se puede entender como salto, sino como movimiento.

Atendamos a la noción que Marx tenía del comunismo: “Para nosotros, el comunismo no es un estado que debe crearse, un ideal al que haya que sujetarse la realidad. Nosotros llamamos comunismo al movimiento real que supera el estado de las cosas actual” (Marx y Engels, 2014: 40). La praxis es el único medio posible para llegar a un fin que devenga praxis de nuevo, pues no hay nada fuera de ella; aquel que aspire a “llegar” a la liberación (al comunismo) debe ser consciente de que tal punto de llegada no existe más allá de una realidad necesariamente dinámica.

Esta categoría que, de alguna manera, se complementará con aquellas que estudiamos en próximos apartados, encuentra en sí misma su propia negación: la irreversibilidad de cualquier cambio revolucionario debe nacer de la constante superación inmanente de la praxis revolucionaria. Será entonces el factor dominante del proceso de liberación.

3. El valor de uso

El valor de uso, como contrario al valor de cambio, no se trata en modo alguno de una idea original de Marx; aparece no solo en el pensamiento económico clási-

co, sino que encuentra sus raíces en la filosofía aristotélica. Sin embargo, es el pensamiento marxista el que la ha popularizado en la modernidad hasta el punto de que hoy se relaciona directamente con esta tradición.

Son numerosas las referencias bibliográficas donde, con toda justeza, se ha empleado la categoría de valor de uso como una de las aristas fundamentales para pensar la emancipación desde la teoría marxista (véase, por ejemplo: Amin, 1977; Echeverría, 1998; Negri, 2001). No obstante, si bien el valor de uso (más allá de la determinación más simple presente en los famosos manuales del DIAMAT) ha sido sistemáticamente olvidado por parte de la mayoría de pensadores, también debemos situarnos críticamente con quienes se aferran a esta categoría como único elemento de articulación de una propuesta post-capitalista.

Aquí aspiramos a su reivindicación, como parte de la propuesta formulada, pero para ello debe despojarse de la carga fetichizada que hoy le es consustancial. Una vez “depurada”, como nos disponemos a demostrar, será una categoría adecuada para insertarla en nuestra triada de la liberación.

Para aproximarnos al derribo de esta mistificación debemos partir de comprender a qué nos referimos cuando hablamos de valor de uso.

3.1 Valor de uso, primera dimensión de la riqueza concreta

Debemos comenzar por determinar qué es el valor de uso, esto es, cuáles son las determinaciones esenciales que lo com-

ponen. Una definición adecuada de valor de uso sería la *capacidad* que tiene un objeto (o servicio) de satisfacer las *necesidades humanas*. No obstante, esta definición puede ser profundizada y corregida ampliamente sin agotarla, **dándonos así nuevas determinaciones.**

Lo primero que cabe apuntar es que la capacidad de una cosa para satisfacer necesidades proviene, en primera instancia, de sus propiedades materiales (contenido natural) además de incorporar trabajo humano. Todo alimento tiene la composición química adecuada para ser ingerida por los seres humanos sin resultar nociva, además puede incorporar el trabajo humano de su captura o cultivo y cocina.

En lo que respecta a las necesidades humanas, debemos apuntar que estas tienen, en primer lugar, una fuente innata: es preciso para el ser humano que se reproduzca a sí mismo a través del consumo (Dussel, 2014)⁵. Esto es lo que induce a Marx a considerar los valores de uso como el contenido de la riqueza, independientemente de su forma. La forma que adquieran los “satisfactores”; o que los vehicule, será el elemento determinante de aquello que Marx llamó “modo de producción” (el hecho de que el mercado sea el metabolismo social que las procese nos situará en el modo de producción capitalista).

Tales necesidades, sin embargo, no acostumbran a presentarse directamente sino a través de un modo de consumo: “El

5. Esto es lo que lo obliga al hombre, al menos, a una relación práctica –praxis– directa con el medio. Estas acciones son las que Lukács (2004: 103) llamaba “posiciones teleológicas primarias”, sobre las cuales se asientan la posibilidad misma de toda estructura social compleja, que comienza por las posiciones teleológicas secundarias.

hambre es hambre, pero el hambre que se satisface con carne guisada, comida con cuchillo y tenedor, es un hambre muy distinta del que devora carne cruda con ayuda de manos, uñas y dientes” (Marx, 1971: 12). En la sociedad, y por mediación de esta, todas las necesidades aparecen de una manera concreta.

Pero las mediaciones no se agotan en el modo de expresión. El hecho de la aparición de unas necesidades (frente a otras) es también fruto de una mediación social: “La producción no solamente provee de un material a la necesidad, sino también de una necesidad al material” (Ídem.). Y esto lo hace “provocando en el consumidor la necesidad de productos que [la producción] ha creado originalmente como objeto” (Ídem.: 13). Así, por ejemplo, el “objeto de arte [...] crea un público sensible al arte, capaz del goce estético” (Ídem.: 12).

El hecho de que existan tales mediaciones en la satisfacción de las necesidades disuelve las fronteras entre las necesidades “naturales” y sus modos de expresarse “sociales”: toda necesidad y, por tanto, todo valor de uso es el producto de una relación entre ambas dimensiones. Existe toda una relación íntima, dinámica y bidireccional entre la formación del valor de uso y la necesidad sobre la que actúa. Es esta inmensa cantidad de mediaciones sociales operantes la que hace que no siempre sea fácil rastrear la necesidad “hambre” tras la ingesta de un solomillo o la necesidad “goce estético” tras la contemplación de una obra de arte.

Solo sobre la base de esta concepción compleja del valor de uso puede partir la investigación de las profundas relaciones que vinculan el valor con el valor de uso.

3.2 El valor de uso socialmente adulterado

La contradicción que existe entre valor y valor de uso, desplegada hasta sus últimas consecuencias, en todas sus determinaciones, desembocaría en las más profundas contradicciones del capitalismo (Cf. Echeverría, 1998).

En primer lugar, como ha sido ya apuntado, en el modo de producción capitalista tan solo son metabolizados los valores de uso que encuentran una expresión solvente y en la medida en que es rentable su satisfacción: el valor de cambio (precio), forma de expresión del valor, se establece como mediación esencial. Sin embargo este no será el aspecto en el que centraremos la investigación.

Defendemos que el capital, en su calidad de sujeto organizador de la totalidad social, no circunscribe su acción a metabolización de valores de uso ya establecidos, sino que interviene activamente en su formación. Partiendo de la base de aquellas necesidades fisiológicas, del conjunto de deseos y voluntades, trata de configurarlos bajo la lógica del consumo (en el sentido de realización de plusvalía)⁶. Actúa sobre las expresiones existentes de las necesidades para amoldarlas a su oferta y configura nuevas expresiones de acuerdo a la apertura de nuevos campos para la acumulación.

La publicidad es la forma más visible en que tiene lugar esta “creación” de necesidades. Son necesidades subordinadas a la lógica del capital. No debemos olvidar

6. Mészáros (Cf. 1995: 547 y ss.) da buena cuenta de la dimensión cuantitativa de este fenómeno al referirse a la tasa de utilización decreciente de los productos (“the decreasing rate of utilization”).

que, debido a la vinculación dialéctica entre el valor de uso y la necesidad y a la determinación interna de esta, todas las necesidades son creadas; son la expresión de una gran cantidad de relaciones sociales, algunas cosificadas y otras dinámicas, que inducen al individuo a seleccionar y consumir un satisfactor concreto.

Un aspecto importante para comprender cómo opera la subordinación del valor de uso al capital, reside en comprender que el imperio de lo social sobre lo natural no se restringe al modo de satisfacción y a la formación concreta de las necesidades, también determinará la intensidad de estas. El contenido de la necesidad quedará en un segundo plano frente a su expresión social.

Por ello, no tiene sentido calificar las necesidades de falsas o “ficticias” –“caprichos”–; en realidad tales necesidades son tan reales en todos los aspectos como la abstracta ingesta de alimentos. Sólo así puede explicarse la preferencia subjetiva a adquirir mercancías esencialmente fútiles pero verdaderamente imprescindibles (moda, tecnología, etc.) frente a otras esencialmente necesarias pero aparentemente irrelevantes (sueño, alimento, etc.).

Para discernir el valor de uso de dicha forma fenomenológica, inmediata, en el sistema capitalista, nos referiremos a ella como valor de uso socialmente adulterado. El propio valor de uso asume aquí una forma extraña. No se trata pues de un fetiche en sí, sino de una expresión mediada por una mistificación mayor: el fetiche capital; la máxima expresión de la subordinación del valor de uso a su contrario, el valor⁷.

7. Detengámonos un instante para percatarnos de que esta construcción categorial, aún siendo pertinente a la obra de Marx, es, a priori, ajena a ella.

Este valor de uso-fetiche contiene en su interior la paradoja de que lo que en realidad es un valor de uso determinado socialmente, aparece en forma de expresiones de necesidades individuales o privadas, para cuya satisfacción se obvia la existencia del resto de la sociedad. De esta manera, para satisfacer las necesidades se consume un volumen notablemente mayor del que sería preciso si éstas se gestionaran y expresaran colectivamente. Esto da lugar a una cantidad social de trabajo mucho más elevada para satisfacer la demanda atomizada. La sociedad realiza lo que P. Campanario (2011) llama “plustrabajo socialmente inútil”, esto es, mucho trabajo que se destina en exclusiva a generar ganancias, sin aportar la satisfacción de necesidad material alguna.

Son numerosas las manifestaciones concretas de este fenómeno. Los automóviles, lavadoras y un sinnúmero de objetos cotidianos no se producen de acuerdo a la necesidad directa (desplazamiento o lavar) sino de acuerdo a una necesidad indirecta, de posesión. El volumen de trabajo necesario para que cada una de las

A lo largo de la obra de nuestro autor aparece, al inicio, una diferenciación entre necesidades “superfluas” o las “necesarias” (Misericordia de la filosofía). Más tarde distingue “necesidades naturales y necesarias” (Grundrisse) en relación “consumo necesario o de lujo” (El capital) así como otras referencias más bien marginales (Heller, 1986). Sin embargo, no podemos evitar percatarnos de que, como hemos argumentado, si ningún “producto o necesidad concreta posee la propiedad de ser un producto o una necesidad de lujo” (Ibíd.: 38), no podemos hablar más que de una construcción de las necesidades, como de alguna manera Marx intuía en los citados fragmentos de los Grundrisse. Por tanto podemos concluir que, si bien Marx tan solo desarrolló el estudio de las necesidades en la medida en que le fue útil para su investigación, dicho estudio es compatible y coherente con el realizado por él.

personas puedan “tener” (un auto, etc.) es, como veremos en las próximas líneas, notablemente mayor del que se precisaría con la transformación misma de las necesidades y su gestión colectiva.

3.3 El valor de uso socialmente óptimo

Frente a esta perspectiva, existe una alternativa. En esencia, no se trata de un elemento diferente a las lecturas de B. Echeverría, P. Campanario u otras, más bien se trata de la inclusión en el esquema, aquí estructurado, de dichas propuestas.

Se trata de la reconfiguración total del panorama que vimos en la figura anterior a partir de la dominación del valor de uso sobre el valor; esto es, la expresión de la solidaridad frente a la ganancia o del consumo colectivo frente al individual. Si tales elementos se combinaran sería posible reorientar por completo el modelo de metabolismo social hacia la supervivencia digna de las personas. Para ello es preciso, no obstante, un importante cambio ético que redefine las preferencias y actitudes de los individuos⁸.

Si la inversión de fuerza de trabajo se destinara a la satisfacción de necesidades socialmente concebidas –inversión en transporte público, gestión colectiva de lavanderías, etc.–, se ahorraría una inmensa cantidad de energía humana –producción de automóviles, carreteras, combustibles...; lavadoras, electricidad...–. También significaría un ahorro de mate-

8. El teórico F. Hinkelammert (2006) se refiere precisamente a este cambio de “valores” a partir de la necesidad de la redefinición del concepto de lo “útil”. Eso implica, claro, un cambio respecto a las necesidades y sus satisfactores; en definitiva, respecto al valor de uso.

rias primas lo que implica un menor desgaste de la naturaleza. Una parte del excedente de trabajo y recursos ahorrados puede ser reinvertido en la satisfacción de aquellas necesidades “no solventes”.

No se trata solo, pues de alterar la jerarquía de las necesidades, sino de llevar a cabo un cambio radical de expresión de las mismas: las necesidades directas socialmente concebidas derrocaría a la posesión, quedando esta erradicada.

Debido a este ahorro de trabajo, llamaremos a la forma fenoménica del valor de uso, valor de uso socialmente óptimo⁹. Esta nueva reorganización se basaría en la consecuente dominación del valor de uso frente al valor. Se trata de la figura opuesta al valor de uso socialmente adulterado.

Con la desaparición del capital y con la primacía del valor de uso, éste tendrá la capacidad de penetrar en su contrario, el valor, transformando, como este hacía antes, la forma de manifestarse. Se creará un valor de cambio solidario que

9. En la interesantísima e inspiradora perspectiva de Campanario (2011) aparece la categoría de “valor de uso social avanzado”. Expliquemos brevemente por qué hemos planteado una categoría alternativa a la que él formula. Él entiende por el adjetivo “social” el hecho de que está destinado a la totalidad de la comunidad, nosotros nos decantamos por un uso menos “positivo” de este término, en realidad el capital es social, así como la formación del valor de uso y de las necesidades también lo es. Por lo tanto, no es un rasgo distintivo de un valor de uso que se manifieste al margen del capital. Si nosotros lo empleamos en ambos casos es precisamente para recalcar este hecho, la configuración social del valor de uso. Por otro lado, él relaciona “avanzado” con el uso de la tecnología, mientras que nosotros relacionaremos esa característica con la categoría de tiempo libre, haciendo aquí hincapié en la optimización del trabajo humano. No obstante, esta discusión apenas supera el carácter nominalista.

refleje las necesidades sociales realmente existentes a través de un intercambio no mercantil. Toda la esfera de la producción quedará por tanto subordinada al interés social a partir de una distribución solidaria de los bienes y servicios en el colectivo (Cf. Lebowitz, 2010, cap. III).

Un último elemento que es preciso señalar es que la reducción cuantitativa notable de las necesidades –al menos de aquellas ineludibles vinculadas al consumo– y el mencionado ahorro temporal, desembocan en un crecimiento del tiempo libre vinculado a la realización personal y al ocio creativo. Centrémonos con más detalle en este aspecto temporal.

4. El tiempo libre

De las tres categorías que trabajamos en este documento, sin duda la menos trabajada por los marxistas es la de tiempo libre. Pese a que el tiempo es frecuentemente reconocido como instrumento de análisis, rara vez se extrae esta categoría de formulaciones más amplias –como la de tiempo de trabajo socialmente necesario– y menos aún con vistas a una lectura progresista.

En el mejor de los casos se apunta la necesidad de disminuir el tiempo de trabajo y ampliar el tiempo de ocio de los trabajadores. Consideramos que en realidad esta categoría tiene un potencial que desborda estas interpretaciones y que bien merece un esfuerzo de conceptualización.

4.1 Tiempo libre, segunda dimensión de la riqueza concreta

La idea de la importancia del tiempo libre es, por lo que sabemos, tomada por Marx

de un cuaderno anónimo titulado *The source and Remedy of National Difficulties*, como apunta en sus borradores en torno a la crítica de la economía política. En estos borradores parafrasea (en inglés y alemán) dicho trabajo de la siguiente manera:

Wealth is disposable time and nothing more. [...] Si todo el trabajo de un país alcanzara *to raise the support of the whole population, there would be no surplus labor*, y en consecuencia *nothing that can be allowed to accumulate as capital* [...] Una nación es verdaderamente rica si no existe interés alguno o si se trabajan 6 horas en lugar de 12 (en Marx, 1971: 348).

Pocos años más tarde, durante la redacción de *Las teorías sobre la plusvalía* (que se conocerían también como el libro IV de *El Capital*) aparece esta misma idea expresada en palabras similares:

Time of labour, aunque supere el valor de cambio, es simplemente la sustancia creadora de la riqueza y la medida del costo que su producción requiere. Pero *free time, disposable time*, es la riqueza misma, en parte para disfrutar los productos y en parte para la *free activity*, que no viene impuesta, como el *labour*, por la coacción de una finalidad externa que es necesario alcanzar y cuyo cumplimiento es una necesidad natural o un deber social, como se quiera (Marx, 1980: 229).

Llama la atención en primer lugar el uso reiterado y contundente de la categoría de riqueza asociándola al tiempo libre. Y es que no es una categoría cualquiera, es la primera categoría que aparece en el cuerpo de la obra que Marx pasó toda su vida adulta escribiendo: *El capital*. Aquí se expresa en un sentido muy distinto. Si en dicha obra aclara que la riqueza adquiere la forma abstracta expresada por la acumulación mercantil, frente a la riqueza concreta que representaría el valor de uso; en

estos fragmentos la riqueza aparece como una aspiración. Se trata, por lo tanto, de una meta de las necesidades cuyo logro es un deber, o una necesidad.

Podríamos asumir que es una contradicción entre ambas ideas de riqueza o bien entenderlas como cosas distintas y complementarias. Además de disponer de bienes (valores de uso) con los que satisfacer sus necesidades, el obrero necesita tiempo para satisfacer dichas necesidades¹⁰. El tiempo es, pues, toda una dimensión esencial para comprender no solo el funcionamiento de la sociedad burguesa sino también para concebir alternativas a ella.

4.2 El tiempo disponible

Para evitar equívocos, debemos distinguir entre el tiempo libre y el tiempo formalmente disponible. Aquí entenderemos por tiempo libre aquel que resta de la satisfacción de las necesidades ajenas; dado que hoy el tiempo destinado a tales necesidades ajenas (enajenadas) no se limita a la jornada laboral, se debe conceptualizar como el tiempo que escapa al control del capital. Precisamente la formación del valor de uso socialmente adulterado convierte el tiempo de libre disposición en un tiempo de consumo, un tiempo igualmente “adulterado”, que calificaremos como tiempo disponible.

A este respecto Mézáros es aún más contundente al afirmar que “el concepto de tiempo libre carece de sentido para el capital. Tiene que ser subvertido –y adulterado– convirtiéndolo en ‘ocio’ inútil, a fin

10. Esa es la razón del constante rechazo por parte de Marx y de sus seguidores –destaca el panfleto *El derecho a la pereza de su yerno*, P. Lafargue (2007)– a la apología del trabajo en detrimento del ocio.

de hacerlo subsumirse explotadoramente bajo el imperativo general de acumulación del capital” (2010: 57). El capital, con su vocación de totalidad más arriba mencionada, torna el tiempo de vida en una amalgama de “tiempos” creados de acuerdo a sus necesidades (tiempo de consumo, de trabajo, de descanso, etc.). En este sentido, Lefebvre (1984: 78-79) acertó al advertir el profundo y casi riguroso control que el capital ejerce sobre la vida cotidiana, fragmentándola y organizándola de acuerdo a sus intereses. El disfrute personal, queda a merced de los designios de las instituciones y organizaciones (doblegadas al capital) orientadas a la gestión del tiempo de las masas.

El tiempo disponible del que aquí hablamos –distingase del tiempo disponible al que hacía referencia Marx como sinónimo de tiempo libre– no es en realidad una manera de referirnos al tiempo restante de la jornada laboral. Ni siquiera al tiempo en el que carecemos de obligaciones (formales o informales). Aquí solo podemos comprenderlo tal y como lo comprende la propia lógica del capital expresada a la perfección en los enfoques de la elección racional: todo el tiempo de vida es disponible mientras no existan impedimentos materiales inmediatos.

Los hombres y mujeres trabajan en su tiempo disponible porque así lo desean –nos dirá el capital– pues son “libres” de dedicarlo a lo que consideren oportuno según sus propias preferencias. Todo el tiempo disponible queda subsumido en la dinámica del capital para consumir; bien como consumo productivo de su propio cuerpo o bien como consumo improductivo, sea este último para completar el ciclo del capital o para reponer la energía gastada en el proceso productivo. En última instancia, la totalidad del tiempo queda

en manos del “eterno presente”, la “eterna cotidianidad” capitalista.

4.3 La formación del tiempo libre

En uno de sus pasajes más discutidos, Marx señala algunos de los elementos esenciales de la sociedad pos-capitalista, de la liberación. En él pone un fuerte énfasis en el...

Desarrollo libre de las individualidades, y por ende no reducción del tiempo de trabajo necesario con miras a poner plustrabajo, sino en general reducción del trabajo necesario de la sociedad a un mínimo, al cual corresponde entonces la formación artística, científica, etc., de los individuos gracias al tiempo que se ha vuelto libre y a los medios creados por todos. (Marx, 1972: 229)

Sin embargo ya el joven Marx estipula una condición *sine qua non* para la formación de una sociedad futura: “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” (Marx, 1999: 61). De lo contrario, “solo se generalizaría la escasez y, por tanto, con la miseria comenzaría de nuevo, a la par, la lucha por lo indispensable y se recaería necesariamente en toda la porquería anterior” (Marx y Engels, 2014: 41)

En su obra cumbre rescata tales ideas a la hora de describir la versión más “acabada” de su proyecto liberador. Para él, la sociedad se halla inmersa en un “reino de la necesidad”, donde el ser humano no puede sino enfrentarse constantemente a la naturaleza —cuando no a sus iguales— con tal de conseguir satisfacer sus propias necesidades. Incluso el “reino de la libertad”, la liberación, “seguirá siendo siem-

pre un reino de la necesidad [...] el cual solo puede prosperar en base a este reino de la necesidad. La condición fundamental es la reducción de la jornada laboral” (Marx, 2014, L. III, Cap. XLVIII: 273).

Aunque sería preciso complementar esta idea de Marx¹¹ con la salida del capital del resto de aspectos de la vida¹², el contenido esencial permanece intacto: la pugna contra la “necesidad” es la base misma del proyecto de la liberación. Cabría preguntarse entonces, cómo tiene lugar la contienda entre la necesidad (base real y contenido mismo de la humanidad) y la libertad (forma histórica de la humanidad emancipada). La respuesta se encuentra en el desarrollo de las fuerzas productivas.

Para muchos marxistas, y para el propio Marx, ésta es la labor histórica del modo de producción capitalista. No obstante, encontramos en la misma configuración de sus relaciones productivas la soga que estrangula el propio desarrollo de la capacidad productiva del trabajo. El descomunal aumento del “ejército industrial de reserva” (desempleo estructural) o la incapacidad del mercado para hacer frente a sus propias exigencias (la devastación

11. Encontramos una idea muy parecida a la de Marx en la obra de Hegel: “Esta es la transformación de la necesidad en libertad y esta libertad no es la negación abstracta (que niega arbitrariamente la necesidad o la ley), sino la libertad concreta y positiva” (1984: 79; §185, Zusatz). No se niega la necesidad a través de la libertad abstracta —en este caso del comercio— sino que se construye la libertad concreta sobre la propia necesidad.

12. También habría que apuntar la necesidad del reparto del tiempo libre generado eliminando la distribución desigual entre hombres y mujeres en referencia, por ejemplo, al trabajo de cuidados. Desde la lectura marxista es especialmente interesante a este respecto el trabajo de S. Federici (2013).

de las crisis económicas) dan cuenta del agotamiento histórico de la capacidad de revolucionar las fuerzas productivas de la clase capitalista¹³.

Paradójicamente, como conclusión: la liberación de la clase trabajadora conlleva la pérdida de relevancia social del propio trabajo; el desarrollo productivo, que tiene lugar en el plano económico abre las puertas precisamente al fin de la primacía de lo “económico”¹⁴; el capital genera en su movimiento las condiciones técnicas de su superación.

5. Articulaciones

La tríada recién presentada no puede comprenderse más que en interacción. Si hemos aventurado una descripción serena y en gran medida rigurosa de las categorías que aplicamos, no podremos avanzar en la construcción de una alternativa liberadora sin exponer, siquiera sea de manera sucinta, la articulación que tie-

13. La liberación ofrece condiciones potencialmente óptimas para el desarrollo tecnológico. Bajo condiciones de libre competencia, dicho desarrollo se encuentra en franca desventaja frente grandes corporaciones híbridadas con los estados (Cf. Katz, 1997).

14. A este sentido, Mészáros señala que “al revés de lo que afirman las tendenciosas tergiversaciones de las opiniones de Marx [...] cuando él subraya el poder aplastante de la base material lo hace con muy claras especificaciones. Porque pone de relieve que la base material de la transformación social logra su dominación paradójica bajo las condiciones históricamente determinadas del orden social del capital, cuando –gracias al desarrollo productivo de la humanidad– algunas potencialidades emancipadoras importantes se abren al horizonte aunque terminen por verse frustradas y socavadas por los destructivos antagonismos internos del capital” (2010: 65)

ne lugar entre las categorías en algunos sentidos concretos.

5.1 Planificación de la riqueza social concreta

“La riqueza de las sociedades en las que predomina el modo de producción capitalista se presenta como ‘inmensa acumulación de mercancías’”. Así comienza *El capital* de Marx (2014, L. I, Cap. I: 55). El carácter abstracto de la riqueza, la producción de valor, predomina frente a su carácter concreto, la producción de valor de uso.

En el proceso de consumación de la liberación, la riqueza aparecerá no como algo abstracto sino de manera concreta en una doble dimensión concreta, a través de la imposición del valor de uso sobre el valor y el desarrollo del tiempo libre. Entre ambas circunstancias, el acceso a los valores de uso producidos de acuerdo a las necesidades sociales y el desarrollo de las individualidades en un tiempo situado fuera del control del capital, constituyen el contenido, la base, del proyecto liberador. No obstante, tal contenido no está exento de poder adoptar una forma fetichizada.

La gestión estatal (u otro ente pretendidamente ajeno y superior al ser humano) supone una ruptura de la esencia teleológica de la praxis humana. A esto se refería Engels cuando afirmaba que la humanidad debe asumir el “control y dominio consciente sobre estos poderes, que, nacidos de la acción de unos hombres sobre otros, hasta ahora han venido imponiéndose a ellos, aterrándolos y dominándolos como potencias absolutamente extrañas” (Marx y Engels, 2014: 47). Queda entonces en evidencia la necesidad de una participación colectiva y democrática para

alcanzar el horizonte que Marx describe de la siguiente manera:

En este terreno, la libertad solo 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 un poder ciego*; llevarlo a cabo con el menor gasto de fuerza y bajo condiciones más dignas y adecuadas a su naturaleza humana. (2014, L. III, Cap. XLVIII: 272-273; destacado añadido)

No se configura algo que podríamos llamar una “liberación en sí”, fundamentada únicamente en el desarrollo de la riqueza colectiva, sino a una “liberación para sí” donde la riqueza esté planificada racionalmente por quienes la producen. Con ello desaparecería cualquier atisbo de fetichismo: el ser humano social se reconocería en el producto de su trabajo como auténtico demiurgo y señor de sus creaciones.

Sin embargo, con el desarrollo ya realizado de las categorías de valor de uso y tiempo libre es suficiente para percatarnos de que, en realidad, lo que llamamos liberación en sí apenas tiene una existencia conceptual, es una abstracción. Tanto la formación del valor de uso socialmente óptimo como el desarrollo de las fuerzas productivas necesarias para el disfrute del tiempo libre presuponen un cierto grado de gestión colectiva de los recursos. En el primer caso para la conformación de las necesidades sociales y en el segundo para el aprovechamiento racional de los recursos productivos.

La superación de la lógica del capital es, pues, un proceso orgánico que no puede segmentarse. De ahí la íntima vinculación que existe entre las categorías aquí presentadas.

Frente a la impersonal lógica del capital simplificada en la fórmula D-M-(P)-M'-D', donde el crecimiento del dinero –mediado por la compra de medios de producción y fuerza de trabajo, producción y venta de mercancías– es el principal impulso teleológico a los productores individualmente concebidos, debe imponerse una ecuación muy diferente. En este sentido el desarrollo de la fórmula: Planificación-Producción-Distribución, entendida –igual que la anterior– como un ciclo retroalimentado, representa la estructuración productiva post-capitalista. La estructura de la praxis, negada en su vertiente individual por la antipraxis capitalista, regresa, como negación de la negación, en una vertiente nítidamente social.

5.2 Totalidad y márgenes

Hemos desarrollado ya la idea de que el capital aspira y tiene vocación de ser un sistema de la totalidad social. Su naturaleza misma le empuja a expandirse sin límite a todo ámbito social, a subsumir en sí el trabajo en todas sus manifestaciones, a convertir todos los valores de uso en mercancías y a permear el tiempo de las personas.

Sin embargo, a la vez que se acerca a la totalidad, fragmenta cada vez más su realidad creando compartimentos aparentemente inconexos. Es por eso que se crea un ámbito y un tiempo de ocio distinto del tiempo de producción, que al trabajo como totalidad se le amputa su expresión mercantil, asumiendo ésta un carácter “productivo”. Incluso el propio capital se presenta dividido en ramas, en empresas y, finalmente, en personificaciones que compiten entre sí. La sola posibilidad de una realidad integrada es ajena a su lógi-

ca. De este hecho urge extraer dos conclusiones esenciales y no contradictorias.

La primera se fundamenta en que, precisamente por su incapacidad crónica de integrar la vida social, el capital deja márgenes disponibles. Hoy en día existen en la sociedad manifestaciones del valor de uso socialmente óptimo, así como franjas temporales de libertad y encuentro no mediadas por las relaciones mercantiles. A veces aparecen de forma directa, otras de manera latente, como restos de expresiones pre-capitalistas o como embriones de sociedades aún por venir. Estas alternativas “marginales” aparecen como exterioridades al capital (siendo este el desarrollo del llamado “socialismo utópico”).

La segunda conclusión radica en que, si el capital tiene aspiración de totalidad, de orientar la actividad social hacia sus intereses, toda alternativa presentada a él debe igualmente aspirar a la totalidad social. Para ello, tal alternativa se ha de gestar en el más profundo interior del sistema del capital, como su contrario. No obstante, se trata una vocación de totalidad inversa en cuanto a contenido a la del capital. Si por un lado aspira a integrar la vida social en un todo, por otro debe dejar espacio a las personas para el desarrollo de sus individualidades. Acerquémonos a esta aparente contradicción en sus términos.

La planificación de la producción exige una interacción y conocimiento que presupone la existencia de una totalidad social integrada, que es inconcebible para los productores privados, para las personificaciones del capital. En otro sentido, pero en la misma lógica, tiempo libre no conoce compartimentos estancos en su interior. Las fronteras en él son esencialmente difusas: el trabajo renuncia a su condición de alienado y a sus jerarquías internas (Cf.

Mészáros, 1995: 739-744) y se desplaza hacia la realización personal, arte y trabajo tienden a su fusión orgánica¹⁵.

No obstante, en este nuevo marco, en el que la ganancia no ejerce la tarea de mediadora entre las necesidades y su realización, la satisfacción de las necesidades y el desarrollo personal tienen una dimensión esencialmente individual, sin mediaciones de tipo impositivo generadas fuera e impuestas a los seres humanos.

6. Recapitulación y conclusiones

En este documento se ha propuesto el examen de tres categorías que se consideran esenciales para el acto de pensar alternativas políticas desde la perspectiva marxista. A saber: la praxis, el valor de uso y el tiempo libre. La primera como la base de la acción humana, la segunda como una de las dimensiones de la riqueza (material) y la última como la otra dimensión (temporal) de la riqueza.

Las tres categorías han sido descritas y presentadas en dos determinaciones diferentes, una bajo la forma que adquieren en el modo de producción capitalista y otra en relación al proyecto de liberación. Para finalizar, sintetizaremos las tres categorías en conjunto en cada una de estas dos situaciones.

La primera de las situaciones —expresada sintéticamente en la figura 1, apartado

15. Superar las actuales barreras que existen entre “tiempo de trabajo” y “no-trabajo” es esencial para conquistar una vida “llena de sentido [cheia de sentido]” (Antunes, 2000: 175). En este sentido, entendido el trabajo como realización humana, el simple concepto de “arte” sería abolido (Cf. Dias, 2005).

8.1- está caracterizada por la primacía del capital (expresado en su fórmula), como ente extraño y exterior al ser humano, como antipraxis. Es el capital quien se apropia en primer lugar a la formación de las necesidades humanas, con la creación del valor de uso socialmente adulterado y de la producción de los satisfactores. Más tarde dichas necesidades tendrán de nuevo que someterse al examen del capital a través de la compraventa, del valor de cambio. Esta segunda prueba proporciona de nuevo *inputs* en forma de dinero directamente a la acumulación capitalista y permite a una parte de la población consumir las mercancías para poder continuar con su venta de fuerza de trabajo.

En esta situación, con la situación de primacía de lo económico-capitalista, la totalidad del tiempo es concebido como disponible, sea para el consumo, sea para insertarse en el circuito productivo. El carácter fetiche del capital aspira a invadirlo todo y, sin embargo encuentra una y otra vez su propia negación en la praxis revolucionaria que subsiste como reacción ante sí. Será precisamente esta praxis la que encuentre, en la liberación, su vocación de totalidad.

La provisión de bienes para el conjunto de la sociedad será, en el marco de la liberación –expresado en la figura 2, apartado 8.2–, el producto de una estructura teológica: la planificación en función del valor de uso socialmente óptimo (expresión del valor de uso como dominante frente al valor desprovisto de su forma capitalista) es el comienzo del proceso. Tras la producción, la distribución es realizada de manera solidaria –con la aportación de un valor de cambio solidario– permite la satisfacción de las necesidades generando las posibilidades para una realización personal plena.

De acuerdo con la asignación de recursos al desarrollo productivo, éste proporciona la base necesaria para seguir desarrollando el tiempo libre. Ahora, con la desaparición del fetiche, las fronteras existentes entre la producción y el resto de la vida social tienden a disolverse completando así la formación del mencionado tiempo libre. Se constituye así una totalidad integrada en la que los individuos pueden desarrollarse por sí mismos con los demás.

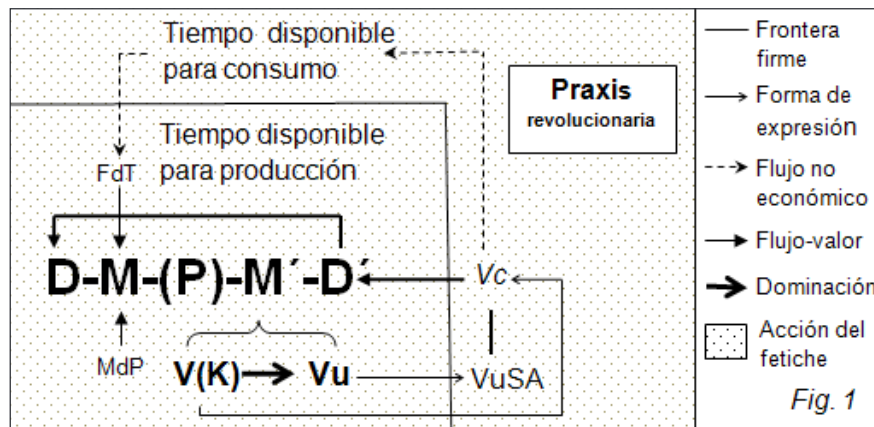
Bibliografía

- Amin, S. (1977) *O elogio do socialismo*. Porto, Textos exemplares.
- Antunes, R. (2000) *Os sentidos do trabalho*. São Paulo, Boitempo.
- Barata-Moura, J. (1998) *Materialismo e subjectividade*. Lisboa, Avante!
- Callinicos, A. (2003) *Un manifesto anticapitalista*. Barcelona, Crítica.
- Campanario, P. (2011) “Hegemonía del poder social difuso” en vol. col. Piqueras, A. y Dierckxsens, W. (coord.) *El colapso de la globalización. La humanidad frente a la gran transición*. Madrid, El viejo topo, pp. 337-360
- Dias, S. (2015) “A arte como trabalho ou o trabalho como arte” en vol. col. GEM (coord.) *II Congresso Internacional Marx em Maio 2014*. Lisboa, GEM, pp. 455-466.
- Dussel, E. (1993) *Las metáforas teológicas de Marx*. Navarra, Verbo Divino.
- Dussel, E. (2014) *16 tesis de economía política*. México DF, Siglo XXI.
- Echeverría, B. (1998) *La contradicción del valor y el valor de uso en El capital, de Karl Marx*. México DF, Itaca.
- Engels, F. (1974) “Carta a J. Bloch. 21 de Septiembre de 1890” en *Obras escogidas. Tomo III*. Moscú, Progreso, pp. 515-516.

- Federici, S (2013) *Revolución en punto cero*. Madrid, Traficantes de sueños
- Hegel, G. W. F. (1984) *Lógica. Tomo II*. Barcelona, Orbis.
- Heller, A. (1986) *Teoría de las necesidades en Marx*. Barcelona, Península.
- Hinkelammert, F. (2006) "Globalización de la tierra y estrategia de globalización" en vol. col. Borón, A., Amadeo, J. y González, S. (coord.) *La teoría marxista hoy*. Buenos Aires, CLACSO, pp. 365-378
- Holloway, J. (2006) "La imprenta del infierno" en vol. col. Herramienta (edita) **Contra y más allá del capital. Reflexiones a partir del libro "Cambiar el mundo sin tomar el poder"**. Buenos Aires, Herramienta y UAP, pp. 67-78
- Katz, K. (1997) "Tecnología e socialismo" en vol. col. Coggiola, O. (coord.) *Globalização e socialismo*. São Paulo, Xâma, pp. 35-60.
- Korsch, K. (1978) **Marxismo y Filosofía**. Barcelona, Ariel.
- Kosik, K. (1967) *Dialéctica de lo concreto*. México DF, Grijalbo.
- Lafargue, P. (2007) "El derecho a la pereza" en *Textos escogidos*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, pp. 257-288.
- Lebowitz, M. (2010) *The socialist alternative*. New York, Monthly Review.
- Lefebvre, H. (1984) *La vida cotidiana en el mundo moderno*. Madrid, Alianza.
- Lukács, G. (2004) *Ontología del ser social. El trabajo*. Buenos Aires: Herramienta.
- Marcuse, H. (1984) *Razón y revolución*. Madrid, Alianza.
- Marx, K. (1971) *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. Tomo I*. Madrid, Siglo XXI.
- Marx, K. (1972) *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. Tomo II*. Madrid, Siglo XXI.
- Marx, K. (1980) *Teorías de la plusvalía. Tomo III*. México DF, FCE.
- Marx, K. (1999) *Manuscritos: economía y Filosofía*. Madrid, Alianza.
- Marx, K. (2008) *Contribución a la crítica de la economía política*. Madrid, Siglo XXI
- Marx, K. (2011) *El capital. Capítulo VI (inédito)*. México DF, Siglo XXI.
- Marx, K. (2014) *El capital. Crítica de la economía política*. Madrid, Akal.
- Marx, K. y Engels, F. (2013) *La sagrada familia*. Madrid, Akal.
- Marx, K. y Engels, F. (2014) *La ideología alemana*. La Habana, Editorial de Ciencias Sociales.
- Mészáros, I. (1995) *Beyond capital*. London, The Merlin Press.
- Mészáros, I. (2010) *El desafío y la carga del tiempo histórico*. Santiago, LOM y Boitempo.
- Negri, T. (2001) *Marx más allá de Marx*. Madrid, Akal.
- Rubin, I. I. (1974) *Ensayos sobre la teoría marxista del valor*. Córdoba, Pasado y presente.
- Sánchez Vázquez, A. (2003) *Filosofía de la praxis*. México DF, Siglo XXI.
- Sève, L. (1975) *Análises marxistas da alienação*. Lisboa: Estampa.

Anexos

Figura 1: mapa categorial del modo de producción capitalista



FdT : Fuerza de trabajo

Vu : Valor de uso

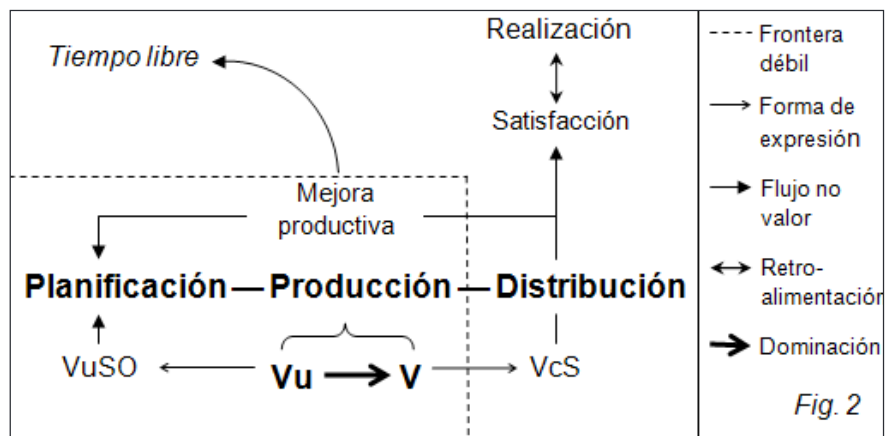
MdP : Medios de producción

$V(K)$: Valor (en forma de capital)

$VuSA$: Valor de uso socialmente adulterado

Vc : Valor de cambio

Figura 2: mapa categorial de la “liberación”



$VuSO$: Valor de uso socialmente óptimo

VcS : Valor de cambio solidario