



Michael Löwy: “Hacer un análisis marxista del pensamiento del joven Marx”

LEO TEXIER / MICHAEL LÖWY :: 25/02/2023

Entrevista con Michael Löwy sobre su enfoque de la época, la relación entre sus raíces militantes y su apropiación del pensamiento de Marx

Éditions Sociales acaba de reeditar La théorie de la révolution chez le jeune[1] Marx de Michael Löwy. Esta es una oportunidad para que le hagamos al autor algunas preguntas sobre el lugar del "momento romántico" en su crítica del capitalismo, y mucho más.

Su libro, publicado por Éditions sociales, es una reedición de su tesis doctoral, escrita bajo la dirección de Lucien Goldmann y publicada originalmente en 1970 por Maspero. ¿Podría repasar las circunstancias de la escritura de esta obra, así como su recepción en su momento?

Nací en Brasil y estudié en la Universidad de São Paulo [1955-60]. En 1961 me fui a Francia [con una beca], con un proyecto muy preciso y definido: hacer un doctorado sobre el joven Marx con Lucien Goldmann. Si no me equivoco, creo que fui su primer doctorando. Me recibió para una primera conversación y, tras comprobar que sabía bien alemán [fue mi lengua materna en la infancia], aceptó dirigir mi tesis. Asistí a sus cursos en la Escuela de Altos Estudios, que versaban sobre Marx y el marxismo; un poco más tarde, hacia 1963, para mi gran decepción, se pasó a la sociología de la literatura.

Mi participación política en Brasil en una pequeña organización *luxemburgista* influyó en gran medida en mi lectura de Marx. Al situar la idea de la autoemancipación revolucionaria del proletariado en el centro de mi proyecto, propuse una interpretación *luxemburgista* de Marx. Al mismo tiempo, intenté seguir lo más de cerca posible el método de sociología [marxista] de la cultura de Lucien Goldmann, que analiza las visiones del mundo presentes en diversas obras culturales [literatura, filosofía, religión] en relación con las clases sociales.

Por ejemplo, en su clásico *El hombre y lo absoluto. El Dios oculto*, Goldmann mostró el vínculo entre la visión trágica del mundo de autores jansenistas como Racine y Pascal y la situación sin salida de la nobleza en el siglo XVII. Lucien Goldmann me ayudó mucho a dar forma a esta investigación. Yo me veía como su discípulo; los dos estábamos en el PSU, pero no en la misma tendencia. Con un toque de ironía, me autodenominé *neogoldmanniano de izquierdas*... Escribí la tesis directamente en francés, con la ayuda de un joven estudiante de la Escuela Normal Superior, a quien había conocido en aquella época, Régis Debray...

En su redacción final, mi tesis tenía dos ejes estrechamente relacionados:

Una hipótesis filosófica: con las *Tesis sobre Feuerbach* [1845], Marx había formulado, como dijo Engels, "el germen genial de una nueva concepción del mundo", que iba más allá tanto del materialismo francés del siglo XVIII como del idealismo alemán neohegeliano. La idea

central de esta *filosofía de la praxis* [Gramsci] fue formulada en la Tesis III: en la praxis revolucionaria coinciden el cambio de uno mismo y el cambio de las circunstancias. Intenté mostrar el vínculo entre la filosofía de la praxis de Marx y la idea de la revolución como autoemancipación de la clase oprimida. Una hipótesis sociológica: la nueva visión del mundo de Marx, y su teoría de la revolución, estaban relacionadas con una clase social en formación: el proletariado. Fue estudiando las experiencias concretas de las luchas proletarias de su época y los escritos de autores de esta clase [Proudhon, Wilhelm Weitling, Dezamy, etc.] como Marx se identificaría con esta clase y se convertiría en su principal teórico. La teoría de la revolución como autoemancipación proletaria tiene como punto de partida el movimiento real [y las primeras reflexiones] de los sectores más avanzados de la clase.

Cuando defendí la tesis, en 1964, mi jurado, compuesto principalmente por historiadores [Jacques Droz y Ernest Labrousse], expresó sus dudas sobre la pertinencia de la hipótesis sociológica, cuestionando la existencia de un proletariado en aquella época [la década de 1840]. También fue el caso de mi director de tesis, Lucien Goldmann, a quien no convenció en absoluto mi demostración! En cambio, mi hipótesis filosófica pasó completamente desapercibida. No puedo quejarme, el jurado me dio la mención más alta.

Por razones que aún me cuesta entender, mi tesis de 1964 no fue publicada hasta 1970, por François Maspero, en la Bibliothèque Socialiste dirigida por Georges Haupt, otro *luxemburgista*. En aquel momento hubo muy pocas críticas. Una, muy simpática, de la historiadora Madeleine Rébérioux y otra, muy amistosa, por Sami Naïr, que había comprendido muy bien -pero para criticarla- la perspectiva *luxemburgista* de mi interpretación de Marx.

El libro se tradujo al español, italiano y japonés y, mucho más tarde [en la década de 2000], al portugués y al inglés. No creo que fuera muy leído por mis camaradas de la Liga Comunista, quizá por el carácter tan poco leninista de mi interpretación de Marx. En conjunto, creo que la acogida fue un poco fallida, al menos en Francia. La recepción posterior en Brasil fue quizá más importante; aunque mi amigo Ruy Fausto, conocido filósofo brasileño [ex-marxista], en una larga reseña, sólo se interesó por la hipótesis sociológica y descuidó el tema filosófico.

La recepción más importante de mi libro fue en EEUU, por Hal Draper, el gran historiador marxista norteamericano: en su monumental obra en cuatro volúmenes, *Karl Marx's theory of revolution*, tomó prestado de mi libro [que cita de la edición francesa] no sólo el título, sino también la importancia dada al principio de autoemancipación. Pero añadiría que en Brasil leía regularmente un periódico estadounidense, *Labor Action*, editado por Hal Draper... Había una influencia mutua.

¿Podría volver sobre cómo este trabajo de tesis sobre Marx influyó o se vio influido por su propia trayectoria activista? ¿Qué papel desempeñó en su compromiso político y, en particular, en su paso al PSU y su posterior adhesión a la LCR y a la IV Internacional?

Como ya he explicado, fue mi pasado militante en Brasil lo que influyó en mi tesis sobre Marx. Mientras trabajaba en la tesis, me afilié al PSU, donde pronto me encontré en un ala

izquierda, la tendencia socialista revolucionaria, dirigida por un viejo conocido del trotskismo, Michel Lequenne.

Hacia 1963, me uní también a la *Voie Communiste*, dirigida por un ex-trotskyista, Denis Berger [activo en los años 50 en el apoyo al FLN] y por Félix Guattari. También mantuve contacto con mis camaradas brasileños. En 1961, poco antes de dejar Brasil, había participado en la fundación de POLOP ["Política Obrera"], la mayor organización a la izquierda del PC brasileño, muy influida por la revolución cubana. Mi tesis estaba relacionada con todos estos compromisos, pero no determinó mi activismo en los años sesenta.

Después de mayo del 68, me encontré con uno de mis camaradas brasileños, que estaba de visita en París, y decidimos unirnos a la Cuarta Internacional. Siempre había sentido cierta simpatía por Trotsky, pero fue el papel de la JCR en 1968 lo que me hizo decidirme. El otro factor decisivo fue el giro de la Cuarta Internacional hacia la lucha armada en América Latina. En 1968-69 estaba en Inglaterra, así que fue en la sección inglesa de la Cuarta Internacional, dirigida por Tariq Ali, donde empecé a militar. Hasta 1969, de vuelta en Francia, no me afilié a la Liga Comunista.

Debido a mi cultura política *luxemburgista*, me costó adaptarme al "*leninismo imperioso*" de la Liga, pero me tranquilizó la simpatía de Ernest Mandel por Rosa Luxemburg... En resumen, no fue por mi libro sobre el joven Marx por lo que me uní a la Cuarta, pero sin duda hay cierta afinidad entre ambos.

En su libro distingue varias etapas en la génesis de la teoría de la revolución en el pensamiento del joven Marx. ¿Puede resumírnoslos brevemente?

La idea de una revolución en Alemania apareció por primera vez en el brillante ensayo de Marx *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, publicado en los Annales Franco-Allemandes a principios de 1844. Alemania necesitaba, según Marx, una emancipación humana, mucho más radical que la mera emancipación política, encaminada a la abolición de la monarquía absolutista.

La única clase revolucionaria es, a sus ojos, el proletariado, pero éste debe ser iluminado por la filosofía, que cae como un rayo sobre el "ingenuo terreno popular". La revolución, escribe, nace en la cabeza del filósofo, antes de apoderarse de las masas: "la teoría se transforma en fuerza material en cuanto se apodera de las masas [...]. De hecho, las revoluciones necesitan un elemento pasivo, una base material". Esta visión de la revolución, típicamente idealista neohegeliana, atribuye así un papel *activo* a la filosofía, que pone en movimiento a las masas, *elemento pasivo*.

El joven Marx empezó a ir más allá de esta visión neohegeliana de izquierdas durante los años 1844-45, cuando conoció a obreros comunistas en París, descubrió el cartismo a través de Friedrich Engels y leyó el alegato de Flora Tristán a favor de la Unión Obrera, así como escritos proletarios comunistas [Wilhelm Weitling]. Pero el acontecimiento decisivo, que provocará un verdadero viraje en su pensamiento, es, en mi opinión, la revuelta de los tejedores silesianos en junio de 1844. En el polémico artículo contra Ruge que publicó poco después en el periódico *Vorwärts*, -editado por exiliados alemanes de izquierdas en París-

acogió con entusiasmo este acontecimiento y añadió este comentario:

Sólo en el socialismo puede encontrar un pueblo filosófico su práctica adecuada; y, por tanto, sólo en el proletariado puede encontrar el elemento activo de su emancipación.

Esta declaración contiene tres novedades decisivas en relación con sus concepciones en los artículos de los Annales Franco-alemanes:

La revolución no comienza en la *cabeza del filósofo*, ya que el pueblo mismo es filósofo. El socialismo no es una *teoría* pura, sino una praxis. El proletariado ya no es el elemento *pasivo* sino el elemento activo de la emancipación.

Esta ruptura política con el neohegelianismo [representado aquí por Arnold Ruge] preparará el terreno para la ruptura filosófica, que tendrá lugar unos meses más tarde, con las *Tesis sobre Feuerbach* -tras un breve paso por lo que podría considerarse una adhesión acrítica al materialismo *francés*, en *La Sagrada Familia* [1845]-.

En las Tesis sobre Feuerbach [1845], el joven Marx formula una nueva cosmovisión, la filosofía de la praxis, que supera -en el sentido de *Aufhebung* dialéctica [negación, conservación, superación]- el materialismo y el idealismo anteriores. Así lo proclama en la Tesis III: "en la praxis revolucionaria coinciden la transformación de las circunstancias y la de los hombres". El significado político de esta tesis se hace explícito en *La ideología alemana* [1846]:

Para la producción en masa de esta conciencia comunista, así como para la realización de la cosa misma, es necesario un cambio masivo de los hombres, que sólo puede tener lugar en un movimiento práctico, en una revolución: la revolución es, pues, no sólo necesaria porque no hay otro medio de derrocar a la clase dominante, sino también porque la clase subversiva sólo puede conseguir, mediante una revolución, deshacerse de todos los trastos viejos y llegar a ser capaz de efectuar una nueva fundación de la sociedad[2].

Es, pues, en este momento cuando toma forma en el joven Marx la fusión entre la filosofía de la praxis y la concepción de la revolución como autoemancipación de la clase oprimida.

En un lugar dice que retoma la famosa idea formulada por Louis Althusser de la existencia de una *ruptura epistemológica* en el seno de la obra de Marx, entre sus escritos de juventud y los de su madurez, precisando al mismo tiempo que la interpretas en términos muy diferentes de los definidos por el autor de *Pour Marx*. ¿Cómo entiende la aparición de esta ruptura con el método sociológico e histórico que invoca?

Rechazo categóricamente la tesis althusseriana de un *corte* entre el Marx joven y el Marx *maduro* como separación entre *ideología* y *ciencia*. He argumentado en contra de esta visión

profundamente positivista en varios ensayos de los años setenta. Me niego a definir el pensamiento del joven Marx como *ideología* y el del Marx que escribió *El Capital* como *ciencia*.

Sitúo la ruptura epistemológica en la trayectoria filosófica y política del propio joven Marx: es el advenimiento, en 1845-46, de una nueva cosmovisión, que puede denominarse *materialismo histórico* o filosofía de la praxis, que va más allá tanto del materialismo como del idealismo anteriores. Como intento explicar, esta *ruptura* no es un puro producto de la *teoría*, un *descubrimiento científico* comparable a los de Lavoisier [como piensa Althusser], sino que resulta de la interacción de Marx con los sectores más avanzados del movimiento proletario de su época.

En 1970, usted presentó esta obra diciendo que intentaba realizar un "análisis marxista de la génesis del propio marxismo". Más concretamente, usted se compromete en este libro a reinscribir el pensamiento del joven Marx en el contexto no sólo de la ideología, sino también del contexto social e histórico de su surgimiento. Parece que se puede ver en esta empresa un intento *goldmanniano*, y usted mismo ha reconocido a menudo su deuda con el pensamiento de Lucien Goldmann.

Sin embargo, en su libro de 1955 *El dios oculto*, lo que Goldmann emprendía era un análisis sociológico y materialista del jansenismo como ideología de una nobleza de toga apartada del poder por la monarquía, cuya visión trágica del mundo trataba de recuperar en el pensamiento de Pascal y en el teatro de Racine. También parece que la relación que Goldmann quería destacar se establecía sobre todo entre una construcción ideológica [el jansenismo] y la situación histórica de una fracción de clase social [la nobleza de la toga].

¿Es posible proceder de manera análoga para comprender la forma en que el pensamiento, e incluso un elemento preciso de la concepción política de un individuo, la teoría de la revolución en Marx, sería la expresión ideológica de la situación de toda una clase social, el proletariado -una clase a la que, como usted mismo señala, Marx no pertenecía?

Como ya he mencionado, Lucien Goldmann no compartía mi análisis del pensamiento revolucionario del joven Marx como expresión de las luchas más avanzadas del proletariado de su época. Expresó sus dudas en la defensa de mi tesis y, más tarde, en una conferencia de 1969 ["Revolution et burocracie"]:

¿Cómo surgió el marxismo? ¿A qué corresponde el pensamiento de Marx? Hay una respuesta común [hay incluso una tesis que dirigí sobre este tema, de Michael Löwy, que intentó convencerme] según la cual Marx expresaría el pensamiento del proletariado. Que Marx asigna un lugar revolucionario fundamental al proletariado es obvio; pero que este pensamiento fuera, en el momento en que nació en Francia, en Inglaterra, el pensamiento del proletariado [porque para Marx, y como he tratado de demostrar en todos mis análisis históricos, son siempre los grupos sociales los que elaboran las grandes

categorías], que las categorías del socialismo francés en general en aquella época -el gran renacimiento del socialismo se sitúa en Francia en la primera mitad del siglo XIX- fueran elaboradas por el proletariado, no estoy seguro. Pero en cualquier caso es un problema importante. ¿Cómo nació el pensamiento marxista, de un pensamiento que era el ala izquierda del pensamiento democrático burgués, de los neohegelianos en Alemania y del socialismo democrático francés?[3]

Contrariamente a mi maestro, no creo que el pensamiento marxista naciera como el ala izquierda del pensamiento democrático burgués... Esto puede aplicarse, tal vez, al Marx de 1841-42, cuando era editor de *La Gaceta Renana*, pero no al joven Marx de 1843-44 en adelante, cuando se unió al comunismo. Por supuesto, el propio Marx no era proletario, pero lo que define un pensamiento no es el origen social del intelectual, sino la clase social con la que se identifica. Kropotkin era un príncipe de la aristocracia rusa, pero eligió el campo de las clases subalternas; lo mismo cabe decir del industrial Friedrich Engels y del periodista Karl Marx. Además, el propio Racine no formaba parte de la nobleza de la toga [aunque fuera educado en Port-Royal por jansenistas].

Los intelectuales no son una clase social, sino una categoría social definida por criterios extraeconómicos. Proporcionan las armas ideológicas para las distintas clases sociales que se enfrentan. El itinerario sociopolítico del joven Marx, su ruptura con la burguesía liberal, su adhesión al hegelianismo de izquierdas y, finalmente, su descubrimiento del comunismo y del proletariado lo transformarían en el teórico de una clase que comenzaba, en ese momento, a manifestarse a través de sus luchas y del pensamiento socialista. La revolución no podría haber surgido en la mente del filósofo Marx si no hubiera existido en la realidad socio-histórica de la década de 1840 en Europa, el inicio de un movimiento proletario con vocación subversiva.

Es interesante señalar que un pensador conservador prusiano, Lorenz von Stein, en un libro publicado en 1842[4] -y leído atentamente por Marx hacia 1844-45- había explicado el auge de las doctrinas comunistas en Francia como la expresión de "la entrada en escena del proletariado autónomo". Es cierto que este proletariado no es el obrero industrial de finales del siglo XIX, todavía está cerca de la artesanía o del asalariado en la fábrica, pero ya empieza a emerger como clase social diferenciada.

Si intentamos hacer un análisis marxista del pensamiento de Marx, no podemos explicarlo por la obra solitaria de una especie de Lavoisier de las ciencias sociales, ni por la *influencia* de Hegel, Ricardo y Fourier. Debe situarse en su contexto social e histórico, en relación con las luchas de clases de su época. Esto no reduce su pensamiento a un *reflejo* de las condiciones sociales: el pensamiento, la filosofía y la teoría política tienen cierta autonomía respecto a estas condiciones. Se desarrollan en su propio ámbito, en discusión con otras filosofías y teorías.

En su prefacio a la nueva edición, indica que, desde que escribió este libro, su lectura del joven Marx también ha cambiado. En particular, menciona la importancia que tuvo para usted el descubrimiento de una tradición crítica de la sociedad capitalista que califica de *romántica* y a la que ha dedicado varios libros.

También dice que este aspecto romántico no está ausente del pensamiento del joven Marx. ¿De qué manera y en qué medida le parece que el pensamiento de Marx anterior a *El Capital* encaja en esta constelación romántica particular?

Por romanticismo no entiendo una escuela literaria de principios del siglo XIX, sino una visión del mundo que protesta contra la modernidad capitalista en nombre de valores sociales o culturales precapitalistas. Una de las mejores definiciones marxistas del romanticismo se encuentra en... el propio Marx, en los *Gründrisse*. Marx no era un romántico, pero reconocía la importancia de la crítica romántica. He aquí lo que escribió en los *Fundamentos de la crítica de la economía política* [1857-58]:

En estadios de desarrollo precedentes, el individuo se presenta con mayor plenitud precisamente porque no ha elaborado aún la plenitud de sus relaciones y no las ha puesto frente a él como potencias y relaciones sociales autónomas. Es tan ridículo sentir nostalgias de aquella plenitud primitiva⁴³ como creer que es preciso detenerse en este vaciamiento completo. La visión burguesa jamás se ha elevado por encima de la oposición a dicha visión romántica, y es por ello que ésta lo acompañará como una oposición legítima hasta su muerte piadosa.][5].

Este pasaje es interesante en varios aspectos: en primer lugar, retoma el argumento romántico sobre la "plenitud" del pasado precapitalista; en segundo lugar, da la vuelta a la ilusión romántica del retorno al pasado y a la apología burguesa del presente. Por último, considera la crítica romántica del mundo burgués como legítima y como una especie de contrapunto negativo a la misma, que le acompañará hasta el final, es decir, mientras exista la sociedad burguesa. Esto explica por qué el Romanticismo no desapareció en 1830, o en 1848, como afirman los historiadores de la literatura, sino que persiste, bajo nuevas formas, hasta nuestros días.

Los biógrafos de Marx parecen reducir su relación con el Romanticismo a sus poemas de la década de 1830. De hecho, muchos temas inspirados en la crítica romántica de la civilización capitalista pueden encontrarse en los escritos filosóficos y políticos del joven Marx. Es el caso, en particular, de la denuncia del carácter brutalmente cuantificador del ethos burgués, de la disolución de todos los valores cualitativos -culturales, sociales o morales- por el único valor cuantitativo, medido por el dinero. Se trata de una problemática ampliamente desarrollada en los *Manuscritos de 1844*, pero también se encuentra en un pasaje sorprendente de *Miseria de la filosofía* [1847]:

Este es el tiempo en que las cosas que hasta entonces se [...] donaban pero nunca se vendían, se adquirían pero nunca se compraban tales como la virtud, amor, opinión, ciencia, conciencia, etc., todo en suma pasó a la esfera del comercio. Es el tiempo de la corrupción general, de la venalidad universal [...] [6].

O también en las famosas líneas del *Manifiesto Comunista* que denuncian una sociedad invadida por las "gélidas aguas del cálculo egoísta", donde el único vínculo entre los seres

humanos que subsiste es el "pago al contado"[7], el nexo de caja, en definitiva, una sociedad en la que la clase dominante, la burguesía, "ha convertido la dignidad personal en un mero valor de cambio". Lo que caracteriza a estos críticos como románticos es la comparación - implícita o explícita- con un pasado precapitalista, en el que aún no se había producido esta corrupción de las relaciones sociales.

Este aspecto del pensamiento del joven Marx seguía ausente en mi tesis doctoral... Sólo en los años 70 descubrí el *momento romántico* de Marx.

Entre la primera publicación de este libro y hoy, el paradigma social y político ha cambiado profundamente, en Francia, en Europa y en el mundo. En su nuevo prefacio, menciona la caída de la URSS y el "infame muro de Berlín" como factores importantes en este cambio de paradigma. El fin de los regímenes que se reclaman marxistas, dice usted, podría ser la ocasión para un redescubrimiento del "mensaje marxiano original".

Al mismo tiempo, sin embargo, también pide que se corrijan las "muchas lagunas, limitaciones e insuficiencias" de Marx mediante el compromiso con las tradiciones revolucionarias no marxistas. ¿Cómo articula estas dos propuestas?

Estas dos propuestas no me parecen contradictorias... Creo que el "mensaje marxiano original" -la teoría de la revolución como autoemancipación de los oprimidos- sigue siendo pertinente. La *caída del muro* confirmó la intuición de Marx: no se puede *construir el socialismo* sin los trabajadores [o contra ellos], sin una verdadera democracia revolucionaria, de la que la Comuna de París de 1871 dió el primer ejemplo histórico.

Sin embargo, creo que esta herencia marxiana del siglo XIX debe completarse con las aportaciones de los marxistas del siglo XX: el marxismo es un pensamiento en movimiento, que no se detiene con la muerte de Marx y Engels. Es también un pensamiento abierto, capaz de integrar [críticamente] las aportaciones de otras corrientes revolucionarias: socialismos utópicos y feminismos, socialismos libertarios y socialismos románticos [William Morris, Charles Péguy, Georges Sorel, Bernard Lazare, Gustav Landauer], así como las aportaciones de las ciencias humanas, de Max Weber a Sigmund Freud, por citar dos ejemplos evidentes.

Unas palabras sobre la cuestión ecológica. Está presente en los escritos de Marx, como han demostrado los trabajos de John Bellamy Foster, Paul Burkett y Kohei Saito, especialmente a partir de la década de 1860. Pero sólo ocupa un lugar marginal en su obra, lo que se explica fácilmente por el hecho de que la crisis ecológica no era en su época, como lo es hoy, una cuestión social y política decisiva. El marxismo del siglo XXI sólo puede ser un ecomarxismo, es decir, una teoría que sitúe la cuestión de la destrucción de los ecosistemas y del cambio climático en el centro de la reflexión sobre el capitalismo y sobre la alternativa socialista.

2/2/2023

Notas:

[1] Disponible en La teoría de la revolución en el joven Marx

[2] https://proletarios.org/books/Marx-Ideologia_alemana.pdf

[3] Lucien Goldmann, « Révolution et bureaucratie », in *L'Homme et la société*, n° 21, 1971, p. 80.

[4] Lorenz von Stein, *Der Socialismus und Communismus des heutigen Frankreichs: ein Beitrag zur Zeitgeschichte*; Leipzig, Otto Wigand, 1842 [disponible en línea].

[5] *Gründisse*, T 1-p. 90

[6] *Miseria de la filosofía*, p. 4.

[7] "Allí donde [la burguesía] ha conquistado el poder, ha pisoteado las relaciones feudales, patriarcales e idílicas. Todos los complejos y variados lazos que unen al hombre feudal con sus "superiores naturales", los ha roto sin piedad, no dejando otro vínculo entre hombre y hombre que el frío interés, las duras exigencias del "pago al contado". Ha ahogado la emoción sagrada del éxtasis religioso, del entusiasmo caballeresco, del sentimentalismo pequeñoburgués en las gélidas aguas del cálculo egoísta. Ha convertido la dignidad personal en un mero valor de cambio; ha sustituido las numerosas libertades, tan duramente conquistadas, por la libertad única y despiadada del comercio. En una palabra, en lugar de la explotación enmascarada por ilusiones religiosas y políticas, ha puesto una explotación abierta, desvergonzada, directa, brutal", Karl Marx, Friedrich Engels, *Manifiesto del Partido Comunista*.

Contrahegemoniaweb

<https://www.lahaine.org/mundo.php/michael-loewy-lhacer-un-analisis>