

De los *Manuscritos de 1844* a *El Capital*: notas sobre ética y ontología en el pensamiento de Carlos Marx

From the *Manuscripts of 1844* to *The Capital*: notes on ethics and ontology in the thought of Karl Marx

ARIEL FAZIO

Resumen: En contraposición a la separación entre los textos de juventud y los de madurez de parte de la tradición marxista, se defiende una continuidad en el pensamiento de Marx dada por una ontología de fuerte raigambre ética. Esta se encontraría presente explícitamente en los textos anteriores a *El capital*, e implícitamente en los posteriores, y encontraría su desarrollo en dos conceptos excluidos de las interpretaciones ortodoxas del filósofo alemán: el de «naturaleza humana» [*menschliches Natur*] y el de «esencia» o «ser humano» [*menschliches Wesen*]. En el presente trabajo, se propone un análisis de dichos conceptos, defendiendo su importancia como núcleo interpretativo del pensamiento de Carlos Marx.

Palabras clave: ética, ontología, naturaleza humana, subsunción, Carlos Marx.

Abstract: In contrast to the separation between the texts of youth and maturity from part of the Marxist tradition, there is a continuity in Marx's thoughts given by an ontology with strong tradition of ethics. This would be explicitly present in the texts prior to *The capital*, and implicitly in the post, and find their development in two concepts rarely worked by interpreters of the German philosopher: «human nature» [*menschliches Natur*] and «essence» or «human being» [*menschliches Wesen*]. In this paper, we present an analysis of these concepts, arguing its importance as the core of Karl Marx's thoughts.

Keywords: ethics, ontology, human's nature, subsumption, Karl Marx.

Introducción a una lectura ético-filosófica de la obra de Marx

El objetivo del presente escrito es modesto: introducir en la lectura filosófica de la obra de Marx a través de un abordaje de los aspectos éticos y ontológicos que se encuentran explícitamente presentes en sus textos de juventud, e implícitamente en los de madurez. Al mismo tiempo, se intentará mostrar —haciendo uso principalmente de las lecturas de Enrique Dussel, Jean-Yves Calvez y Gyorgy Markus— la importancia de las nociones de «naturaleza humana» [*menschliches Natur*] y de «esencia humana» [*menschliches Wesen*] como fundamentos conceptuales de la crítica de la economía política.

Fecha de recepción: 06/06/2012. Fecha de aceptación: 28/01/2013.

* Licenciado en Filosofía (UBA). Doctorando en Filosofía (UBA). Director del Proyecto «Filosofía y capitalismo: la relación entre trabajo y propiedad en el pensamiento económico-político» (UBA). Contacto: erdosain@gmail.com.

Por lo pronto, siguiendo a Francisco Fernández Buey, hemos de decir que existen al menos tres niveles en los que puede apreciarse una ética en el pensamiento marxiano:

«La crítica moral está constantemente presente en Marx. Por lo que hace a los escritos de aquellos años [los de juventud], esta crítica moral se puede percibir en tres niveles distintos. Primero, en su consideración crítica de las instituciones principales de la sociedad capitalista (...); después, en su crítica de la línea evolutiva principal que han seguido los economistas clásicos (Ricardo, James Mill y Bentham, principalmente); y, por último, en la argumentación de las razones por las cuales se manifiesta a favor del comunismo»¹

Por el momento dejaremos de lado el tercer nivel, ya que nos lleva al análisis del posicionamiento político-coyuntural del filósofo, y para abordarlo conceptualmente se precisa un desarrollo al que aún no hemos llegado. Sólo diremos que el apoyo de Marx al comunismo es anterior a los primeros manuscritos de *El capital* y, por ende, a su trabajo como «cientista económico».

El segundo nivel es, sin embargo, más sencillo de ser abordado conceptualmente: la crítica global de Marx a la economía clásica refiere, en general, a la cosificación o naturalización de las relaciones sociales del capitalismo que ella reproduce. Esta es producto de un error originario, que se expresa en la forma en que los clásicos plantean la relación entre trabajo y capital: la equiparación de la relación entre obrero y capitalista con todas las demás relaciones entabladas entre los individuos bajo las reglas del intercambio (el trabajador vende su fuerza de trabajo como si fuera cualquier otra mercancía, y el capitalista simplemente la compra con el fin de producir algo). En este esquema, la unión se presenta como voluntaria, uno y otro se unen por su propio interés y ambos salen beneficiados. Pero, afirma Marx, la división del trabajo capitalista y la acumulación del capital hacen que el trabajador esté obligado a vender su fuerza de trabajo en el mercado (so pena de morir de inanición). Así, como en toda relación contractual, los intercambios entre obrero y capitalista suponen la libertad y la igualdad de los participantes, algo que para Marx es rotundamente falso: la economía política conoce al obrero sólo como animal de trabajo. Y, sin embargo, se presenta a sí misma como observadora neutral de un estado de cosas que, en realidad, es un estado de cosas fetichizado, constituyéndose así como ciencia acrítica y ocultando su propio carácter performativo.

Por supuesto, Marx realiza numerosos comentarios específicos a los distintos representantes del pensamiento económico de entonces, y lo anterior es solamente el punto de partida de su crítica a la economía política. Pero ese primer abordaje ya contiene la línea argumental fundamental: la visión de la economía clásica es puramente fenoménica; de ahí, que padezca una parcialidad que la convierte —inevitablemente— en pensamiento teórico al beneficio de una clase. En este punto, es importante tener en cuenta que la labor del propio Marx no puede ser reducida a una serie de correcciones de los saberes económico-políticos de una época. Su crítica de la economía política no es, ni podría ser, una mera descripción del capitalismo industrial del siglo XIX. Por el contrario, fue siempre consciente de la fuerte imbricación

1 F. Fernández Buey: *Marx (sin ismos)*, México, El viejo topo, 1998, p. 138.

entre teoría y práctica, y pensaba que el trabajo intelectual suponía ya una praxis: de ahí, la particularidad de su concepto de «crítica».

No es casual que este concepto dé nombre a su obra cumbre; allí está contenido su método, su motivación y, por supuesto, su posición. Es a través de la crítica que puede avanzar de lo abstracto a lo concreto, y es a través de ese avance que puede construir la crítica. Es por esto que es mucho más que simples correcciones o descripciones.² La crítica, como concepto, es un posicionamiento positivo que (hipótesis de trabajo mediante) supone una ontología y una ética. Lo que nos lleva de lleno al primer nivel de «crítica moral», aquel que refiere a las instituciones capitalistas.

Existen dos importantes conceptos de *El capital* que pueden ayudar a ilustrar lo anterior y que, al mismo tiempo, también permiten enlazar las obras de juventud con las de madurez: el de «fetichismo» y el de «subsunción». Como es sabido, la originalidad de Marx en el tratamiento de la «forma más elemental» del régimen capitalista (la mercancía) no pasa por la pregunta acerca de dónde proviene el valor de las mercancías; su respuesta, el trabajo socialmente necesario para producirlas, se encuentra en la línea del pensamiento económico de la época. Es la respuesta a una nueva pregunta, a saber, cómo se transforma el dinero en capital, la que distanciará su planteo del de sus contemporáneos. El plus (D') que da sentido a la forma del intercambio propiamente capitalista (D-M-D') no tiene su raíz en el ámbito de la circulación, sino en el de la producción, pues es consecuencia de una mercancía cuyo valor de uso posee la cualidad de ser fuente de valor: la fuerza de trabajo (Marx, 1968: 121). La forma capitalista de la producción de mercancías se caracteriza por ser la unidad de proceso de trabajo y proceso de valorización (no de simple «creación de valor»): el proceso de valorización es el mismo proceso de creación de valor pero prolongado a partir de determinado punto; este punto está dado por el tiempo de trabajo socialmente necesario para cubrir el valor de cambio de la mercancía fuerza-de-trabajo y, cuando es rebasado, el proceso de creación de valor se transforma en un proceso de valorización o de transformación de dinero en capital.³ El fundamento de la ganancia capitalista es, entonces, un plus-trabajo por parte del trabajador, que genera una plus-valía. O, también en palabras de Marx, un robo liso y llano.

Pero este proceso de valorización supone, además, una tendencia a reducir cada vez más la potencia humana del trabajador. Dada la presión impuesta por la competencia que se da en el mercado —cuyo correlato subjetivo es el «apetito insaciable» de ganancia (Marx, 1968: 109)—, el capitalista debe incrementar la plusvalía cada vez más, lo que puede hacer de dos formas: ya sea mediante la prolongación del trabajo total (aumentando la jornada de trabajo, el número de trabajadores, etc), ya sea mediante la reducción del trabajo necesario (incrementando la productividad, directa o indirectamente). En el primer caso, se trata de una plusvalía absoluta; en el segundo, de una plusvalía relativa.⁴ Y he aquí el otro concepto que merece ser mencionado, el de «subsunción». A la plusvalía absoluta le corresponde la subsunción formal, que refiere al proceso de trabajo como propio proceso del capital, en el

2 Nótese al respecto la siguiente afirmación de Jean-Yves Calvez: «El filósofo Marx será crítico, porque la realidad lleva las marcas de la alienación: la alienación es incluso el objeto preciso de su crítica, y ésta tiene por tarea exclusiva el reducirla. Lo cual equivale a decir ya que la crítica marxista no será siempre una crítica puramente intelectual», en J-Y. Calvez: *El pensamiento de Carlos Marx*, Madrid, Taurus, 1966, p. 42.

3 K. Marx: *El capital (tomo I)*, México, FCE, 1968, p. 146.

4 K. Marx: *ibídem*, p. 252.

cual el capitalista se ubica como conductor a fin de explotar trabajo ajeno;⁵ la dependencia económica surge por la no posesión de las condiciones objetivas y subjetivas de trabajo (respectivamente, los medios de producción y los medios de subsistencia) que se le enfrentan al trabajador como capital, es decir, monopolizados por el adquirente de la fuerza de trabajo. A la plusvalía relativa, por su parte, le corresponde la subsunción real —cuya base y condición necesaria es la formal— y refiere al proceso de trabajo dirigido por la máquina: el trabajo vivo es reducido al mínimo, y el trabajador pasa a ser un mero engranaje de la máquina.

Los dos sentidos de subsunción implican la deshumanización del trabajador. En la subsunción formal, porque ha de pasar el mayor tiempo posible en la fábrica al menor costo posible, con la consiguiente reducción de su tiempo libre. En la subsunción real, porque su actividad se reduce a la técnica más simple posible, convirtiéndose en parte prescindible de la máquina (y de la cual él mismo no puede prescindir). Es por esto que en la lectura de Enrique Dussel, el concepto de subsunción es entendido como una actualización del concepto de alienación de los *Manuscritos del '44*.⁶

Pero su interpretación engloba a toda la obra económica del filósofo alemán, en tanto existiría una anterioridad lógica en la noción de trabajo vivo con respecto al capital: el trabajo subsumido presupone al capital, pero el capital presupone al trabajo genérico. En esta línea, podría afirmarse que —en los escritos económicos de Marx— el trabajo como categoría ética es fundamental para realizar la crítica a las instituciones capitalistas que ocultan una acumulación basada en el robo y la explotación: «su crítica de la economía política es, exactamente, el ejercicio de la razón ético-crítica en un nivel material epistemológico pertinente».⁷

Y es que, en efecto, sin una categoría que funcione como noción ética fundante, Marx no tendría el punto de apoyo necesario para realizar su crítica al capitalismo. Los dos conceptos mencionados (fetichismo y subsunción) implican el manejo de dos niveles lógicos, uno fenoménico (abstracto) y otro real (concreto). Obviamente, el segundo nivel es desde donde se realiza la crítica. Pero para que ella sea posible, debería llevar implícita una categoría ontológica y/o ética que permita tomar distancia y juzgar lo dado. Caso contrario, el contrato ocultaría el robo, el valor de cambio ocultaría el valor de uso, el trabajo socialmente necesario ocultaría la plusvalía, la ética del trabajo ocultaría la subsunción, etc. Y Marx, no sería Marx.

Ontología: sobre el concepto de naturaleza humana

La mayor parte de los intérpretes que abordaron el problema acerca de la continuidad entre las obras de juventud y las de madurez comparten la visión del concepto de crítica como una de las mediaciones más claras entre esos dos períodos, en tanto, como dijimos, no podría entenderse en toda su plenitud sin un desarrollo ético-filosófico previo. Tal es el caso, por ejemplo, de Jean-Yves Calvez, Enrique Dussel, Jean Hippolyte, Maximilien Rubel y varios representantes de la Escuela de Budapest (Georg Lukács, Gyorgy Markus, Agnes Heller). Todos estos análisis remiten a la influencia del hegelianismo, ya que es alrededor de la crítica en tanto tal que se puede ver al marxismo —en palabras de Calvez— como

5 K. Marx: *El capital. Tomo I, Libro I, Capítulo VI (Inédito)*, Bs. As., Siglo XXI, 2001, p. 54.

6 E. Dussel: *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*, México, Siglo XXI, 1998, p. 350.

7 E. Dussel: *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Valladolid, Trotta, 1998, p. 320.

una «filosofía dialéctica no idealista»,⁸ y de ahí comprender los alcances y limitaciones de la ética implícita.

Quizás una de las nociones más interesantes para profundizar esta última línea de investigación sea la de «alienación», desarrollada por Marx en los *Manuscritos económico-filosóficos* y presente en *El capital* bajo la forma de «subsunción». Recordemos que Carlos Marx alcanza su título de doctor en 1841, con una tesis sobre las diferencias entre el atomismo de Demócrito y Epicuro. Dos años más tarde, en 1843, escribe su *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* y, al año siguiente, los *Manuscritos del '44*. Entre ambos se encuentra *La cuestión judía*, texto que retomaremos en el próximo párrafo.

Estos trabajos pueden leerse como un primer abordaje a los principales tópicos e inquietudes que acompañarán la obra posterior, los cuales —de una manera muy general— podrían traducirse como, por un lado, la crítica al capitalismo y, por el otro, la búsqueda de una forma de transformarlo. Así, con cierta influencia del esquema hegeliano del desarrollo lineal, en 1843 Marx emprende su viaje a París, donde experimenta y conoce un nuevo mundo construido alrededor de la industria moderna.⁹ No resulta curioso, pues, que la producción marxiana en estos años fuera acompañada por un estudio cada vez más apasionado de la economía: el incipiente capitalismo industrial hacía patente la estrecha relación entre el sistema productivo y el sistema político. De esta manera, parece natural que Marx empiece a construir sus ideas filosóficas a partir del eje existente entre economía y política.

Es en este contexto que los *Manuscritos del '44* pueden entenderse como una crítica filosófica de la economía política.¹⁰ Como mencionamos anteriormente, la descripción del mundo de los economistas es meramente fenoménica, superficial: ante eso, Marx procurará mostrar lo que está y no es visto, decir lo no dicho. Así, su principal interés girará en torno a la realidad que subyace al mundo económico tal como es concebido en el imaginario socio-intelectual. No será sino la situación del trabajador, en su relación contractual con el capitalista, la que le permitirá ahondar en las distintas «realidades» del capitalismo, hasta llegar a configurar el concepto de alienación.

Libertad e igualdad, las dos condiciones de posibilidad del contrato y, por ende, del intercambio, son para Marx meras ilusiones ya que, mientras el capitalista participa en virtud de su propio interés, el obrero lo hace por una necesidad vital: la venta de su fuerza de trabajo es prácticamente su única fuente de subsistencia. Pero este es solamente el ápice de la argumentación marxiana ya que dentro del capitalismo el obrero queda rebajado a simple

8 «[La filosofía crítica de Marx] no cobra todo su sentido más que dentro del marco de su filosofía dialéctica, de su filosofía completa. Su alcance no aparece más que en la dialéctica objetiva que Marx concebirá poco a poco en contacto con Hegel y en oposición a él; dialéctica objetiva que se opone a cualquier forma de crítica puramente subjetiva», en J-Y. Calvez: op. cit., p. 42.

9 Para un desarrollo biográfico-concettual de la obra de Marx en estos años, véase la Introducción de Francisco Rubio Llorente a los *Manuscritos económico-filosóficos* en la edición citada.

10 Según Rubio Llorente: «no va a criticarla [a la Economía Política] en nombre de un error desgraciadamente inexistente, sino en nombre de una realidad que ella ignora, de una Filosofía que rechaza la noción del hombre que en esa sociedad aceptada por los economistas ha encontrado realidad. No va a intentar una nueva economía, sino, quizá, más exactamente, una Metaeconomía. La unión de Economía y Filosofía es el primer paso ineludible para comenzar a estudiar seriamente la sociedad moderna y este avance epistemológico, al que tal vez cabe calificar como fundamento de todos sus restantes hallazgos, lo hace Marx precisamente en los Manuscritos [del '44]», en K. Marx: *Manuscritos de economía y filosofía*, Madrid, FCE, 1969, p. 15.

mercancía, viéndose «reducido en lo espiritual y en lo corporal a la condición de máquina, (...) de hombre queda reducido a una actividad abstracta y un vientre».¹¹ Al capitalista no le interesa el obrero como hombre, sino su fuerza de trabajo; su lugar en el intercambio —y en el mundo— no tiene otra razón que producir para el capitalista, aumentar su tasa de ganancia, hacerlo más rico. Así, «el objeto que el trabajo produce, su producto, se enfrenta a él como un ser extraño, como un poder independiente del productor».¹²

Este «ser extraño» será la primera mención del concepto de «alienación», y la primera de sus cuatro formas o sentidos: la alienación respecto al objeto o producto del trabajo. Dentro del capitalismo,¹³ el objeto que produce el obrero —entendido como trabajo vivo hecho cosa— se le enfrenta como un poder independiente: la realización del trabajo es la objetivación del trabajo en el producto, pero esta objetivación termina resultando en la pérdida del objeto y, por lo tanto, en la desrealización del trabajador. Y el mismo extrañamiento, la misma hostilidad, acontece en su enfrentamiento con la naturaleza, es decir, con la materia sobre la cual realiza su producción. Así, su propio trabajo —en tanto que trabajo de y para otro— se convierte en el mecanismo de dominación del trabajador por parte del capitalista. Una trágica muestra de esto, afirma Marx, se refleja en el hecho de que el obrero sea más pobre cuanto más riqueza produce, y que él mismo se convierta «en una mercancía tanto más barata cuantas más mercancías produce».

El segundo sentido de la alienación es con respecto al acto. Como el trabajo es externo al trabajador, en la relación con su propia actividad «no se afirma, sino que se niega; no se siente feliz, sino desgraciado; no desarrolla una libre energía física y espiritual, sino que mortifica su cuerpo y arruina su espíritu».¹⁴ De ahí que el obrero se sienta fuera de sí en el trabajo; de ahí, que de su trabajo no resulte la satisfacción de una necesidad, sino un medio para satisfacer una necesidad; de ahí, por último, que sienta la libertad sólo al satisfacer sus funciones animales (comer, beber, engendrar, etc), convirtiendo a éstas en el fin único y último de su vida. El trabajo resulta así una obligación, por eso que el trabajador «huya del trabajo como de la peste...».

El tercer sentido del concepto de alienación es con respecto al ser genérico. Para Marx, la vida genérica es la vida productiva («la vida que crea vida»), y su ser genérico —es decir, el carácter dado de una especie que reside en la forma de su actividad vital— es la actividad libre y consciente. A diferencia del resto de las especies, en el hombre la actividad vital es objeto de su voluntad: no produce únicamente para el consumo inmediato, sino que también produce aunque no tenga la necesidad y, es más, «sólo produce realmente liberado de ella».¹⁵ Mientras hormigas, abejas, etc., construyen nidos o buscan alimentos guiados por un solo criterio, físico, en el caso del hombre existe además otro, consciente, que posibilita desde la organización económica de la naturaleza hasta la creación de arte. Es por esto que sólo en la elaboración del mundo objetivo, en el ámbito de la producción, el hombre se afirma

11 K. Marx: *Manuscritos de economía y filosofía*, op. cit., p. 54.

12 K. Marx: *ibídem*, p. 105.

13 La alienación respecto al objeto no debe entenderse como una consecuencia directa de la inevitable exteriorización que supone el acto productivo. Los efectos de esta exteriorización son tales en el marco del capitalismo, en tanto que suponen la propiedad privada: «el trabajo produce maravillas para los ricos, pero produce privaciones para el trabajador», en K. Marx: *ibídem*, p. 108.

14 K. Marx: *ibídem*, p. 108.

15 K. Marx: *ibídem*, p. 111.

realmente como un ser genérico: «el objeto del trabajo es (...) la objetivación de la vida genérica del hombre, pues éste se desdobra no sólo intelectualmente, como en la conciencia, sino activa y realmente, y se contempla a sí mismo en un mundo creado por él».¹⁶ Pero el trabajo enajenado, entendido a partir de los dos sentidos anteriores, invierte la relación haciendo «de su actividad vital, de su esencia, un simple medio para su existencia». La actividad libre propia del hombre queda así degradada a simple medio de reproducción física, y tanto su cuerpo inorgánico —la naturaleza— como su espíritu —su vida genérica— quedan transformados en seres extraños, relegados al carácter de simples medios.

Finalmente, el cuarto sentido de alienación es con respecto al otro. Marx lo presenta como una consecuencia inmediata de la enajenación con el ser genérico ya que «...si el hombre se enfrenta consigo mismo, se enfrenta también al otro»:¹⁷ dentro del trabajo enajenado, cada hombre considera a los demás hombres según su propia medida, esto es, según las relaciones con el trabajo, el producto del trabajo y su persona, tal como las entabla en el proceso de producción. Así, con este último sentido se completan los cuatro aspectos que adquiere la alienación en el trabajo desde la perspectiva del trabajador: en relación con la cosa, con el acto, con sí mismo y con el otro.¹⁸

La alienación capitalista animaliza lo propio del hombre, su actividad vital: el trabajo.¹⁹ Que la actividad vital del hombre sea el trabajo implica que la naturaleza humana se construye a través de la producción. Esto se da en una doble relación: en tanto ser genérico, del hombre y la naturaleza; en tanto ser social, de los hombres entre sí. Ahora bien, la relación con la naturaleza supone una doble limitación: primero, porque los objetos naturales, independientes de él, constituyen su cuerpo inorgánico; segundo, porque las necesidades y capacidades de las que dispone como ser natural son ellas mismas limitadas. Pero la relación supone también una doble potencialidad: por un lado, el hombre, al disponer de la naturaleza, la modifica generando nuevos medios para su producción; por otro lado, las necesidades mismas son de carácter social, es decir, se modifican y amplían de acuerdo al desarrollo de la actividad productiva. Es por esto que «al producir sus medios de vida, los hombres producen indirectamente su misma vida material»:²⁰ su propia naturaleza está dada por las relaciones que él mismo entabla.

En este proceso en que el hombre hace de la naturaleza su cuerpo inorgánico se da su universalidad, debido a que, de forma consciente, puede actuar sobre todos los objetos y todas las fuerzas naturales.²¹ Así, su cuerpo inorgánico se va a extendiendo paralelamente

16 K. Marx: *ibídem*, p. 112.

17 K. Marx: *ibídem*, p. 113.

18 Es importante notar que la distinción de estos cuatro sentidos es analítica; la enajenación del trabajador responde a una única situación que es la que corresponde al ejercicio de su propia actividad vital dentro del capitalismo, y los tipos de alienación corresponden a las diferentes relaciones que de hecho entabla en la producción. El carácter analítico de la distinción puede observarse en la línea argumental del propio Marx, la cual hemos procurado seguir: cada introducción a una nueva forma de alienación es introducida a partir de las anteriores.

19 «Es posible distinguir los hombres de los animales por la conciencia, por la religión, por todo lo que uno quiera. Pero ellos mismos, los hombres, empiezan a diferenciarse de los demás animales en cuanto que empiezan a producir sus medios de vida, paso este que se halla condicionado por su organización corporal», en K. Marx y F. Engels: *La ideología alemana*, Bs. As., Santiago Rueda Editores, 2005, p. 19.

20 K. Marx y F. Engels: *ibídem*.

21 J-Y. Calvez: *op. cit.*, p. 283.

a su actividad productiva: «cuanto más universal es el hombre respecto al animal, más universal es la esfera inorgánica que le hace vivir».²² En este sentido, el trabajo como actividad vital afecta no sólo al objeto, sino también al sujeto: «en el acto mismo de la reproducción se alteran no sólo las condiciones objetivas, sino también los productores, porque sacan de sí mismos cualidades nuevas, se desarrollan ellos mismos a través de la producción, se transforman por ella, constituyen fuerzas y representaciones nuevas, nuevos modos de tráfico, nuevas necesidades y nuevo lenguaje». Y, por supuesto, la actividad productiva habrá de afectar nuevamente al objeto: la relación está en constante movimiento.²³

Por otra parte, el hombre como ser social se relaciona con los otros hombres también en dos planos. El primero de ellos refiere a la colectividad: el ser humano existe en tanto tal en relación con los demás y a consecuencia de esa relación —es en comunidad, en el sentido aristotélico. Esto se contrapone, naturalmente, con el «sujeto robinsoneano» propio de buena parte del liberalismo, según el cual el hombre es ante todo un ser individual que se relaciona atomísticamente con los demás. El segundo momento, en cambio, refiere a la determinación histórico-social: el ser humano se apropia de las capacidades, ideas, organización, conducta, etc., que lo preceden, asimilándolas y desarrollándolas en su propia vida. Estos dos aspectos están ya dados por el trabajo en cuanto actividad vital, y junto con los otros dos que caracterizan la relación con la naturaleza constituyen el contenido específico del concepto de naturaleza humana.

Ética: sobre los caracteres del ser humano

En 1842 Bruno Bauer escribió un artículo al que denominó «La cuestión judía». Allí se extendía sobre una polémica que tenía como centro el reclamo de igualdad política y civil por parte de los judíos, en oposición a un edicto de 1816 que había excluido a estos últimos de las funciones públicas del Estado Prusiano. Ante esto, lo que Bauer señalaba era que los judíos reclamaban que el Estado abandonara sus prejuicios religiosos, pero que sin embargo ellos no estaban dispuestos a abandonar los suyos propios. Y de ahí, planteaba que la emancipación política sólo podría nacer con la emergencia de un Estado no religioso, laico y moderno: un Estado que hiciese abstracción de la religión privada de los hombres que lo integran. Así, cualquier apelación a los derechos del hombre requeriría que tanto judíos como cristianos abandonaran sus esencias particulares para transformarse en ciudadanos libres e iguales al interior del Estado moderno.

En los años 1843/4 apareció un nuevo artículo, dividido en dos partes, bajo el nombre «Sobre la cuestión judía». Estaba firmado por Carlos Marx, quien con sus veinticinco años se había sumado a la polémica con la siguiente crítica: del hecho de que el Estado se emancipe de la religión no se deriva que el hombre también se emancipará de ella, ya que «...

22 K. Marx: *Manuscritos de economía y filosofía*, op. cit., p. 87.

23 «La apropiación histórica de la cosa como medio de producción o como objeto de consumo no significa solamente que el hombre incluye en su campo de actividad ámbitos cada vez más amplios de fenómenos naturales; implica también y al mismo tiempo —por el lado del sujeto— que el hombre se apropia de nuevas potencialidades esenciales humanas, de nuevas propiedades, y capacidades humanas», en G. Markus: *Marxismo y Antropología*, México, Grijalbo, 1985, p. 22.

el Estado puede ser un Estado libre, sin que el hombre sea un hombre libre».²⁴ En efecto: con la revolución burguesa, los hombres se hacen «libres» mediante un rodeo: en lugar de proclamarse ellos mismos libres, proclaman libre al Estado. En pocas palabras, a lo que apuntaba Marx era a la profunda diferencia entre revolución política y revolución social.

Si bien es posible universalizar la libertad y la igualdad, esa libertad y esa igualdad generalizadas no pueden dejar de ser términos abstractos ya que, como vimos, no suponen una contradicción real con la explotación capitalista. En *La cuestión judía* la sociedad civil aparece como el ámbito del derecho privado, de los intereses egoístas, en fin, como una naturalización de la alienación capitalista. Y la relación que entabla con la sociedad política es una relación enajenada, donde «la revolución política descompone la vida civil en sus elementos sin revolucionar esos mismos elementos y someterlos a crítica».²⁵ De ahí que el error de Bauer consista en confundir la emancipación política con la emancipación humana en general: lo que Marx tiene en mente es el hombre real, es decir, el ser humano universal.

Ahora bien, aunque en el planteo marxiano los mecanismos instituidos no son suficientes para realizar una transformación social plena (es decir, una verdadera revolución), esto no significa que la «revolución política» sea completamente inútil. En efecto, Marx se preocupa por aclarar que puede ser ciertamente un avance, tal como lo fue el derrumbe de los estamentos de la sociedad feudal y la constitución de los asuntos de Estado en asuntos del pueblo. El problema reside en pensar que el camino de la revolución política puede llegar a ser total y último, y por ende en perder de vista que:

«...sólo cuando el real hombre individual recoge en sí al ciudadano abstracto, y como hombre individual se convierte en ser social en su vida empírica, en su trabajo individual, en sus relaciones individuales, sólo cuando el hombre reconoce y organiza como fuerzas sociales sus fuerzas propias y por eso no separa más la fuerza social en forma de fuerza política, sólo entonces se cumple la emancipación humana».²⁶

Al pensar en el ser genérico y tener la actividad libre como referente, Marx vuelve a exponer una tensión donde dos planos epistemológicamente distintos se encuentran estrechamente vinculados al menos en dos niveles. Primero, en cuanto el capitalismo constituye las relaciones económico-productivas como relaciones enajenadas —en este nivel se expone la crítica a la economía política, la descripción del trabajo alienado y la identificación de las falencias de la revolución política. Segundo, en cuanto existe un tipo universal (el hombre en su ser genérico-social) que puede constituirse en clase política (el proletariado) —por este nivel es posible realizar las críticas anteriores.²⁷ Pero,

«¿Cómo se puede juzgar como perverso, injusto, malo un sistema (o su respectiva teoría) si no se tiene previamente un enunciado de hecho que muestre que se niega el producir, reproducir o desarrollar la vida concreta de cada sujeto humano?».²⁸

24 K. Marx: *La cuestión judía*, Bs. As., Quadrata, 2003, p. 33.

25 K. Marx: *La cuestión judía*, op. cit., p. 53.

26 K. Marx: *ibidem*, p. 54.

27 Cfr. E. Dussel: *Ética de la liberación...*, op. cit., pp. 319-323.

28 E. Dussel: *Ética de la liberación...*, op. cit., p. 320.

Se necesita un elemento positivo que sea epistemológicamente sólido y que se adecue a los textos de Marx. Ahora bien, el contenido material del concepto de naturaleza humana se define históricamente, y corresponde —en el capitalismo— a una realidad enajenada, por lo que resulta insuficiente. Pero léxicamente «naturaleza humana» [*menschliche Natur*] se distingue de «esencia humana» [*menschliches Wesen*] y, en efecto, para Marx no son sinónimos.²⁹ La diferencia surge porque «la historia entera no es más que una continuada transformación de la naturaleza humana»³⁰ o, en otras palabras, está en el hecho de que el contenido de las relaciones que constituyen a la naturaleza humana se encuentra en continuo cambio. Sin embargo, también existen ciertos elementos constantes: universalidad, trabajo, socialidad y conciencia, que son las determinaciones del concepto de «esencia humana» o «ser humano».

Son justamente estos elementos los que permitirían especificar el contenido de una ética en el pensamiento de Marx. En efecto, para cada uno de ellos puede encontrarse otro, propio del capitalismo, en contraposición directa: individuación, trabajo alienado, socialidad fetichizada y falsa conciencia. Así, parece factible interpretar la tensión a partir de un plano ético-normativo en anterioridad lógica a otro político-empírico. Es en el primero de estos planos desde donde es posible marcar el rumbo de la emancipación social y los límites de la revolución política, así como la crítica a la economía política y los caracteres tentativos de una sociedad comunista.

Pero dado que las definiciones universales de los caracteres del ser humano no se dieron en ninguna época histórica —sólo pueden existir plenamente en el comunismo—, el problema que se plantea es qué estatus epistemológico les correspondería. En efecto, en el capitalismo el proletario se encuentra escindido del ser humano y la «reconquista de esa capacidad sólo es posible mediante la realización del comunismo».³¹ De ahí que —de acuerdo con la interpretación de Markus— si a los caracteres del ser humano se los entiende como «los rasgos básicos que no son afectados por la evolución histórica de la humanidad, resultan inseparables del hombre en general y son característicos de cada hombre», es decir, como rasgos del ser humano efectivamente constantes en el devenir de la historia, se crea un punto de vista «incompatible» con los textos de Marx.³²

Pueden encontrarse múltiples salidas a esta cuestión. Gyorgy Markus opta por colocar como sostén epistemológico al concepto de historia: entendiéndolo como proceso de auto-creación del hombre, es posible ver los elementos determinantes del concepto de ser humano a partir de la tendencia hacia la universalidad del hombre inherente al mismo proceso. Pero desde esta postura resulta muy difícil responder hoy el problema político implícito en *La cuestión judía* —es decir, la pregunta sobre cómo es posible alcanzar la emancipación social: sondear el trecho entre revolución política y revolución social parece algo bastante improbable de lograr sin caer en una posición historicista, es decir, sin incluir una mediación conceptual en el devenir histórico (como por ejemplo lo sería la conciencia de clase en la constitución del proletariado como sujeto revolucionario)—.

29 Cfr. G. Markus: *Marxismo y Antropología*, op. cit., p. 103.

30 K. Marx: *Manuscritos de economía y filosofía*, op. cit., p. 133.

31 G. Markus: *Marxismo y Antropología*, op. cit., p. 68 y ss.

32 «El dato general consiste en que el trabajo, la socialidad y la conciencia, en cuanto propiedades empíricamente constantes y comunes de los individuos, dejan de identificarse con los conceptos correspondientes que Marx describe como rasgos del «ser humano». En las condiciones de la alienación, esas determinaciones, en efecto, referidas a los individuos, no son nunca vigentes sino unilateralmente, abstractamente, no en su pleno sentido antropológico-filosófico», en G. Markus, *Marxismo y antropología*, op. cit., p. 71.

Pero, en realidad, un abordaje consistente con la lectura aquí expuesta mostrará que el problema no es tal. La distinción que realiza Markus entre naturaleza humana y esencia humana tiene sentido en tanto le permite distinguir más patentemente esos dos planos, el fenoménico y el real, en cuyo cruce es posible la crítica de la economía política. En este esquema, la naturaleza humana se va constituyendo a lo largo de la historia —entendida como proceso de autocreación—, en función de los caracteres que dan contenido a la esencia humana —universalidad, trabajo, socialidad, conciencia—. De manera que, para Markus, la separación entre naturaleza y esencia tendría la virtud suplementaria de dejar en claro que la historia es un proceso tendencial, dirigido a la plena realización de la esencia del hombre —el trabajo libre y consciente— en lo que sería la naturaleza humana comunista.

Sin embargo, tal vez corresponda preguntar si esa aclaración, con el endurecimiento conceptual que supone, es conveniente. Conceptualmente, la distinción resulta innecesaria en dos sentidos. Por una parte, porque es posible mantener la estructura del esquema —la naturaleza humana, definida a partir del ser genérico, constituyéndose a lo largo de la historia como proceso de autocreación— sin la apelación a una «esencia humana» separada de su naturaleza. Y, por otra parte, porque a raíz de esta separación la esencia humana termina funcionando como un trascendente, que como tal sólo puede limitar las posibilidades políticas del concepto de historia como proceso de autocreación.

La universalidad, el trabajo libre, la socialidad y la conciencia derivan directamente de la actividad vital del hombre, el trabajo vivo, que como fundamento ontológico del hombre indica que «la esencia del trabajo es más rica que lo que permiten sospechar las formas alienadas».³³ A partir de aquí, puede pensarse un uso ético-político para esos caracteres, siempre y cuando sean entendidos en un plano de inmanencia y, por ende, sin perder de vista que:

«Antes de manifestar su propia exigencia ética, el marxismo es una crítica de toda ética tradicional basada en una vocación que rebase la experiencia (imperativo moral, ley divina, o incluso ley natural)».³⁴

Breve nota adicional sobre el tránsito a *El Capital*: alienación, fetichismo y subsunción

Los *Manuscritos del '44* proveen a *El capital* el trasfondo ético-ontológico a partir del cual la crítica de la economía política es posible. Pero es importante no confundir la distinción entre un plano fenoménico y un plano real —que en la lectura aquí realizada se corresponden con una ontología de carácter inmanente— con lo que se ha llamado «el método de Marx», que también supone la distinción de dos niveles lógicos, y que consiste en el tránsito epistemológico de lo abstracto a lo concreto.³⁵ En esta línea, el ser genérico y la naturaleza humana se entienden como una realidad que, como fenómeno dentro del capitalismo, se encuentra escindida. Supone una distinción ontológica, desde donde Marx construye el concepto de alienación en la lectura aquí trabajada.

33 A. Schmidt: *El concepto de naturaleza en Marx*, Madrid, Siglo XXI, 1977, p. 166.

34 J-Y. Calvez: *El pensamiento de Carlos Marx*, op. cit., p. 482.

35 «...el método que consiste en elevarse de lo abstracto a lo concreto es para el pensamiento sólo la manera de apropiarse de lo concreto, de reproducirlo como un concreto espiritual. Pero esto no es de ningún modo el proceso de formación de lo concreto mismo», en K. Marx: *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*, Bs. As., Siglo XXI, 1971, p. 21.

Este planteo puede resumirse muy rápidamente a partir de la relación que a nuestro entender tienen las nociones de fetichismo, alienación y subsunción. El fetichismo de la mercancía —las relaciones sociales presentándose como relaciones entre cosas— marca que las mercancías tienen una identidad en el intercambio que hace abstracción de sus condiciones de producción y de intercambio. El valor de uso y el valor no son, en realidad, propiedades de la mercancías. A nivel del intercambio, porque se trata de valor de uso para otro y valor en relación a la equivalencia con las demás mercancías. A nivel de la producción, porque lo que constituye el valor de las mercancías es el trabajo socialmente necesario para producirlas, que al mismo tiempo supone la división social del trabajo y remite —mediante el concepto de subsunción— a la explotación capitalista. En un análisis del concepto de fetichismo es posible encontrar efectivamente dos niveles, uno que refiere al ámbito de la circulación (el fetichismo propiamente dicho) y otro al de la producción (las relaciones sociales de producción). Este último se presenta como más «real» que el otro. Pero ambos niveles son puramente epistemológicos.

En este sentido, puede pensarse que el fetichismo de la mercancía es al ámbito de la circulación lo que los conceptos de alienación y de subsunción son al ámbito de la producción. A partir del cruce entre los *Manuscritos del '44* y *El Capital* debería quedar claro que para el nivel epistemológico de la circulación está el concepto de fetichismo y para el nivel epistemológico de la producción —que, no hay que olvidarlo, por la lógica misma de la relación entre capital y trabajo es más profundo, i.e. «real», que el de la circulación— están los de alienación y subsunción. Y esto, en un sentido *ontológico*, supone a su vez otro plano de lo *real*: el que refiere al ser genérico.

Es esta realidad la que le da carácter performativo a la alternativa que, en ambos textos, Marx pone frente al capitalismo: el trabajo libre y consciente. Y que al mismo tiempo da un sentido ético tanto a su expresión institucional, la propiedad social, como a su condición material de posibilidad, la reducción de la jornada laboral.³⁶ En este sentido,

«la apuesta de la propiedad no es la posesión de los medios para vivir y subsistir, sino la conquista de una esfera en la cual manifestar y expresar su libre actividad».³⁷

Conclusión: otro sentido posible para la ética de Marx

Los aspectos filosóficos de la obra de Marx se caracterizan por estar presentes implícitamente en las principales tensiones de su pensamiento. Y, al mismo tiempo, que no existe un desarrollo de esos aspectos que exceda a dichas tensiones. Pero estas últimas no son nunca respondidas en términos absolutos. De ahí que resulte imposible identificar un posicionamiento para su filosofía o, en consecuencia, para su ética. Sin embargo, el intento por responder las distintas tensiones debería estar justificado si, en lugar de pretender lograr autoridad historiográfica, se buscara generar nuevas posibilidades conceptuales para el legado marxiano.

36 «El despliegue de las fuerzas productivas no es nunca para Marx un fin en sí mismo. En última instancia el ahorro del tiempo de trabajo debe producir una reestructuración del hombre», en A. Schmidt: *El concepto de naturaleza en Marx*, op. cit., p. 167.

37 F. Fischbach: «posesión versus expresión: Marx, Hess, Fichte», en E. Renault (Dir.): *Los Manuscritos de 1844 de Marx*, Bs. As., Nueva Visión, 2009, p. 98.

En esta línea, el dilema de *La cuestión judía* es de una actualidad innegable, en tanto remite —creemos— a una dicotomía que, siendo problemática desde sus orígenes en los albores de la Modernidad, en las últimas décadas parece haberse convertido en casi un laberinto conceptual: la tensión entre reforma y revolución. Tal pareciera ser el sentido directo de la oposición entre revolución política y revolución social. Sabemos que, a este respecto, la posición marxiana no le quita toda influencia a la emancipación política, pero la aleja tanto de la social que el trecho entre ambas resulta muy difícil de transitar. Y, en efecto, termina siendo tal la separación que la pregunta sobre el cómo del cambio político-social suele justificar por sí misma la mayor parte de los abordajes que se hicieron de la filosofía política marxista.

El problema radica en que no posible marcar a priori los senderos de la historia, al menos cuando se la concibe como un proceso de auto-creación (y tal es, como vimos, el sentido del concepto para Marx). Por ejemplo: confiar en la tendencia decreciente de la tasa de ganancia lleva a una posición economicista; confiar en la capacidad del proletariado para adquirir conciencia y constituirse en clase en sí y para sí lleva a una posición historicista. Y en ambos casos su posibilidad de efectivización (su «verdad», digamos) resulta, por lo menos, dudosa: estas respuestas son tan buenas o tan malas como cualquier otra que podamos imaginar, sencillamente porque nada garantiza su pretensión de verdad.

Es en este contexto que los caracteres del concepto de ser humano, en tanto elementos constantes del hombre, podrían ofrecer nuevas posibilidades conceptuales que, quizás, otorgarían otro sentido posible para la ética de Marx. En principio, su fuerza radica en que la realización de estas determinaciones es, justamente, el objetivo de la revolución social: son la respuesta a qué es el comunismo. De ahí la idea de que sólo podrían darse en un momento post-revolucionario (tal era el fundamento de la posición de Markus) y el origen del trecho recién mencionado entre emancipación política y emancipación social.

Pero el comunismo también supone la presencia de estos caracteres, ya que es precisamente desde su identificación como contenido ético que es posible la crítica al capitalismo. Ahora bien, si —como dijimos— conviene relativizar lo dado en las épocas históricas conocidas porque el conocimiento empírico de las mismas corresponde a un ámbito fenoménico, se abre la puerta para una presencia efectiva de la universalidad, el trabajo, la conciencia y la socialidad independientemente de la realización del comunismo. Esta presencia no sería total, y sólo mediante la revolución social podría darse una presencia global, en toda la especie. Pero aun así, se reduciría el trecho entre emancipación política y emancipación social ya que cabría la posibilidad de una transformación local: efectivizaciones autónomas de los caracteres del ser humano que, aunque no globales, bien podrían funcionar como (contra)ejemplos de la «realidad» capitalista.

Entiéndase bien: Marx es claro sobre los límites de las acciones, relaciones, organizaciones, etc pre-comunistas —no por nada denomina «comunismo primitivo» a las sociedades basadas en ciertos tipos de propiedad comunitaria— y sus teorizaciones refieren, en última instancia, a la sociedad como totalidad. Pero, como intentamos mostrar, los textos de juventud proveen a su obra de una ontología de fuerte raigambre ética, que es irreductible a las condiciones impuestas por las interpretaciones ordinarias de la filosofía de la historia marxista —crisis, dictadura del proletariado, etc.—. Y cabe mencionar también que Marx nunca afirmó categóricamente (independientemente de la coyuntura del siglo XIX) que «más capitalismo» fuera el único camino de la revolución. De manera que, ¿por qué no intentar la fórmula «más comunismo»?

Así, una lectura como la aquí expuesta podría dejar abierta la posibilidad de encarnaciones de las formas del comunismo o, lo que es lo mismo, de manifestaciones del ser humano universal en cualquier época histórica (en oposición, aunque no en contradicción, con su filosofía de la historia). Lo que, en pocas palabras, significa evitar el problema político (la tensión de *La cuestión judía*) apostando a una construcción desde lo ético: inventar el comunismo donde sea, cuando sea.

Por supuesto, una interpretación tal podría resultar demasiado forzosa y, definitivamente, se aleja de lo que Marx explícitamente afirmó. Sin embargo, no necesariamente será contradictoria con su pensamiento y ni siquiera con las principales interpretaciones del mismo. Por el contrario, podría contribuir a resolver varios de sus puntos más problemáticos y, más importante, a mantener el pensamiento de Marx como una posibilidad filosófica todavía viva.

Bibliografía

- CALVEZ Jean-Yves, *El pensamiento de Carlos Marx*, Madrid, Taurus, 1966.
- DUSSEL Enrique, *Hacia un Marx desconocido, un comentario a los Manuscritos del 61-63*, México, Siglo XXI, 1988.
- DUSSEL Enrique, *Ética de la Liberación en la edad de la Globalización y de la Exclusión*, Valladolid, Trotta, 1998.
- DUSSEL Enrique, *La producción teórica de Marx, un comentario a los Grundrisse*, México, Siglo XXI, 1998.
- FERNANDEZ BUEY Francisco, *Marx (sin ismos)*, México, El viejo topo, 1998.
- FISCHBACH Franck, «Posesión versus expresión: Marx, Hess, Fichte», en RENAULT Emmanuel, *Los manuscritos de 1844 de Marx*, Bs. As., Nueva Visión, 2009.
- GERAS Norman, *Marx & human nature. Refutation of a legend*, Londres, Verso, 1994.
- GOMEZ Ricardo, *Neoliberalismo y seudociencia*, Bs. As., Lugar Editorial, 1995.
- LUKACS Georg, *Lenin – Marx*, Bs. As., Editorial Gorla, 2005.
- MARKUS Gyorgy, *Marxismo y «Antropología»*, México, Grijalbo, 1985.
- MARX Karl, *El Capital, Tomo I*, México, FCE, 1968.
- MARX Karl, *Manuscritos: Economía y Filosofía*, Madrid, Alianza, 1969, trad. Francisco Rubio Llorente.
- MARK Karl, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*, Bs. As., Siglo XXI, 1971.
- MARX Karl, *El Capital, Libro I, Capítulo VI (Inédito)*, México, Siglo XXI, 2001, trad. Pedro Scaron.
- MARX Karl, *La cuestión judía*, Bs. As., Quadrata Editor, 2003.
- MARK Karl y ENGELS Friedrich, *La ideología alemana*, Bs. As., Santiago Rueda Editores, 2005.
- MONDOLFO Rodolfo, *Feuerbach y Marx. La dialéctica y el concepto marxista de la historia*, Bs. As., Claridad, 2006.
- POULANTZAS Nikos, *Estado, poder y socialismo*, Madrid, Siglo XXI, 1979.
- RENAULT Emmanuel (dir.), *Los manuscritos de 1844 de Marx*, Bs. As., Nueva Visión, 2009.
- RUBEL Maximilien, *Karl Marx: ensayo de biografía intelectual*, Bs. As., Paidós, 1970.
- SCHMIDT Alfred, *El concepto de naturaleza en Marx*, Madrid, Siglo XXI, 1977.