

Contribución a la crítica de la razón ética II
El pensamiento ético en Marx (1844-1858)

Luis Eduardo Primero Rivas

Contribución a la crítica de la razón ética II
El pensamiento ético en Marx (1844-1858)

Colección Construcción Filosófica

Está prohibida la reproducción total o parcial de este libro, y su tratamiento informático, transmisión de alguna forma o por cualquier medio, ya sea electrónico, mecánico, por fotocopia, por registro u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del titular del Copyright.

DERECHOS RESERVADOS © 2003 Luis Eduardo Primero Rivas
Apartado Postal 70-280, México D. F., c. p. 04511
Teléfono 56440464
E-mail: primeroeditores@msn.com

ISBN 968-5554-07-2

Diseño y diagramación:

Primero Editores
Apartado Postal 70-280, México D. F., c. p. 04511
Teléfono 56440464. E - mail: primeroeditores@msn.com

Diseño de carátula y Layout:

D. G. J. Gerardo Ordaz Rivera

Impreso por:

Carvajal SAC - Impresión Digital

Impreso en México
Printed in México

ÍNDICE

Presentación	7
Introducción	11
Capítulo 1- PRIMERA PARTE: Estudio histórico de la producción teórica de Marx (1844-1858): de 1844 a 1846	19
“Glosas críticas al artículo «El rey de Prusia y la reforma social por un prusiano»”	19
<i>La sagrada familia</i>	30
“Tesis sobre Feuerbach”	45
<i>La ideología alemana</i>	50
Capítulo 2: Las obras previas a los <i>Elementos fundamentales para la crítica a la economía política (Grundrisse)</i> 1857-1858	65
<i>Miseria de la filosofía</i>	65
<i>La crítica moralizante y la moral crítica</i>	73
«Discurso sobre la cuestión del libre cambio»	76
Del <i>Manifiesto</i> a las comunicaciones de 1856	83
Capítulo 3: Los <i>Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)</i> 1857-1858.	101
Ubicación de los <i>Grundrisse</i> .	101
El punto de partida.	104
Las determinaciones orgánicas y/o estructurales de la moral en la economía política.	108

Procesos éticos en la práctica capitalista.	118
El proyecto ético de Marx	137
Capítulo 4- SEGUNDA PARTE: Estudio analítico de la ética de Marx.	145
Bibliografía General	185

PRESENTACIÓN

§1* El índice antecedente le ha dado una primera aproximación al contenido de este libro, que expone el producto de la investigación realizada con el nombre de *El pensamiento ético en Marx (1844-1858)*, sustentada en junio del 2002 como Tesis Doctoral en Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México y reconocida con una mención honorífica.

Esta exposición hace parte de un programa de investigación amplio que como primer resultado dio la presentación de la Tesis de Maestría en Filosofía *El pensamiento ético en el joven Marx*, expuesta y aprobada en tal carácter en julio de 1984, constituida como un antecedente obligado de la presente comunicación y publicada con el nombre de *Contribución a la crítica de la razón ética I*¹.

Sintetizando las conclusiones principales de éste libro inicial la presente exposición inicia con una “introducción” que lo resume y prefigura el contenido subsiguiente, para dar paso a la “Primera Parte” que da a conocer el análisis realizado sobre la producción teórica de Marx en el período inmediatamente posterior al investigado en la *Contribución a la crítica de la razón ética I - El pensamiento ético en el joven Marx*, y efectuado con la intención de recuperar la tesis éticas marxianas hasta la elaboración de los *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*, obra que cierra el período analizado, entendiendo que concreta la parte central de la formación del pensamiento de Carlos Marx.

De los contextos mencionados e implicados se deduce que hemos buscado el significado de la ética investigada en *la misma filosofía de Marx* y que trabajamos con el concepto de ética ahí encontrado, su génesis, desarrollo e implicaciones, cumpliendo con el objetivo orientador del estudio: precisar el pensamiento ético de Marx de 1844 a 1858.

Esta acotación permite sostener que la comunicación expuesta se limita a develar su objeto de estudio, evitando ingresar en otros campos de análisis como pueden ser las diversas interpretaciones éticas efectuadas sobre el pensamiento de Marx, las polémicas suscitadas o los desarrollos adelantados

* Este símbolo [§] busca identificar *parágrafos* numerados sucesivamente al interior del texto, útiles para ubicar y facilitar referencias. Tomo la idea de las ediciones de la filosofía clásica alemana. En libros como la *Crítica de la razón pura* o la *Filosofía del derecho de Hegel*, e incluso *La filosofía del futuro* de Feuerbach, encontramos este tipo de identificación interna, que hoy, en las ediciones electrónicas y/o difundidas por medio de la Internet cobran un nuevo valor, pues facilitan ubicar textos y citarlos propiamente.

¹ Primero Editores (Colección Construcción Filosófica), México, 2002, 241 ps.

sobre el tema. Esto bajo el supuesto básico que antes de acceder a campos colaterales, había que precisar *el mismo pensamiento ético marxiano*, para poseer un firme universo de referencia, en tanto es un trabajo sin realizar sistemáticamente no obstante la bibliografía expuesta al final.

§2 Al haber cumplido esta producción creemos firmemente que la acotación metódica recién formulada y diseñada desde el inicio de la investigación —el año de 1978²— es válida y productiva, en tanto se requería poseer una interpretación sistemática del concepto marxiano de *ética*, su uso y articulación con el conjunto de su filosofía, para acceder a otros campos de análisis e interpretación, que sin este trabajo previo carecían del sustento conceptual y metódico adecuado.

Esta tesis puede aplicarse tanto a la situación actual en torno al estudio sobre Marx y su ética, como a la época inmediatamente posterior a su muerte, en la que comenzaron las primeras exposiciones de una *ética marxista*, en obras como la de Karl Kautzky³, o las de la Escuela de Marburgo, integrada por autores como Karl Vorländer o Franz Staudinger⁴, que desconocieron buena parte de la producción teórica de Marx, que en obras centrales como los *Manuscritos económico filosóficos de 1844* o los *Grundrisse*, ve su publicación hasta entrado el siglo XX.

En la actualidad se requería con mayor énfasis un estudio sistemático sobre el pensamiento ético marxiano, en tanto hay un contexto investigativo que lo solicita, y en cuanto la situación de la historia de la revolución de los trabajadores después de la Caída del Muro de Berlín, y la desaparición de la Unión Soviética, hace más vigente y perentoria la investigación sobre Marx y su obra, especialmente en torno a su pensamiento ético, sin contar con el triunfo generalizado del capitalismo, hegemónico a una escala jamás imaginada y presentado con el nombre de “globalización”, eufemismo que disfrazó el nombre real: Imperialismo, o en todo caso *neo-imperialismo* juzgando por eventos como la guerra contra Afganistán o Irak⁵.

² El proyecto inicial fue comenzado a trabajar con Adolfo Sánchez Vázquez, con quien hacía por aquel entonces la Maestría en Filosofía en la Universidad Nacional Autónoma de México y “revisada” por el difunto Carlos Pereyra Boldrini, a quien recuerdo afectuosamente.

³ *Ética y concepción materialista de la historia*, Ediciones de Pasado y Presente (Cuadernos... 58), México, 1975.

⁴ Una buena referencia para ubicar estos autores en el contexto convocado se encuentra en la “Introducción” escrita por Virgilio Zapatero al libro *Socialismo y ética: textos para un debate*, publicado en una co-edición de las editoriales Debate y Pluma, colección Universitaria, y difundido en Bogotá, Colombia en el año de 1980.

⁵ “Neo” en tanto es una novedosa forma del poder imperial, que basada en el irrespeto flagrante del derecho y la política internacional, deja atrás instituciones como la ONU imponiendo sus ejércitos cuando así lo cree necesario.

En este punto específico podemos sospechar fundadamente que la derrota sufrida por la revolución de los trabajadores revolucionarios se debió básicamente a la inexistencia en el proyecto del Bloque Socialista de una ética revolucionaria desde sus mismos orígenes bolcheviques, que permitiera establecer nuevas relaciones entre las personas que hacían la revolución, y particularmente se apoyara en los criterios y principios éticos de la moral marxiana.

Podemos hacer otras consideraciones al nivel de la historia mundial, referidas al dominio planetario del capital transnacional, la situación ecológica internacional, o la supuesta *muerte del marxismo*, sin embargo, es mejor avanzar en la construcción de una interpretación afirmativa, ejecutiva y/o *performativa* de las conclusiones obtenidas en la investigación ahora difundida, pues sobran razones para precisar la ética marxiana, sus significados, tesis, estructuración e implicaciones, y en este libro hacemos un avance para contribuir en esta labor, exponiendo dentro de los límites mostrados por las razones señaladas, y buscando permanentemente concluir e interpretar *desde el mismo texto de Marx y su ubicación histórico-social*, sin acceder a desarrollos que si bien pueden ser válidos y legítimos —e incluso presentar avances en polémicas actuales ubicadas en el llamado *paradigma de la comunicación*—, requerirían de un trabajo como el realizado para ponderar con mayor rigor su validez y viabilidad.

§3 Este libro concluye con una “Segunda Parte” titulada “Estudio analítico de la ética de Marx”, sintético de las conclusiones del “Estudio histórico” y propositivo de una construcción ético-formal que recupera las tesis encontradas, desarrollándolas en un conjunto de implicaciones teóricas presentadas bajo el título de “Lo que puede pensarse desde la ética de Marx”.

Esta segunda parte cierra el libro, que puede ser leído de tres maneras, según sea el caso:

1. Revisando la parte histórica;
2. Concentrándose en la analítica ó
3. Revisando una y otra, pues si bien la segunda resume la inicial ofreciendo una lectura fluida apoyada en pocas referencias de pie de página, en la primera abundan, tanto para identificar los textos de Marx, como las referencias realizadas sobre ellos por sus tratadistas, conformando un material digno de estudio.

Sea la lectura que sea, podemos proceder a realizarla.

México D. F. octubre del 2003.

INTRODUCCIÓN.

§4 El pensamiento ético de Marx se conforma como una parte de su comprensión global del mundo, y para entenderlo se hace indispensable poseer las claves que permitan dar cuenta de su filosofía. Esta concepción, es decir, su comprensión del mundo, de la vida y la historia, se constituye a lo largo de su polémica con Hegel y los jóvenes hegelianos, y se nutre del contorno familiar y social que formaba al joven Marx.

Estas determinaciones contextuales serán definitivas para concebir su ética, en cuanto Marx de niño aprendió desde su entorno familiar y de clase social los valores éticos que con el tiempo irían convirtiéndose en preferencias vitales conscientes para normar su actividad racional, sensible y práctica. El ejemplo más palpable de esta influencia se encuentra en el examen de bachiller en alemán que presentará para obtener el respectivo título, y que he analizado detenidamente en *El pensamiento ético en el joven Marx* (§s. 35-39). En esta comunicación encontramos los valores aprendidos de su familia, y los propios de su sector de clase, mismos que le transmiten los argumentos morales de los liberales alemanes de la primera hora, y la presencia social de Emmanuel Kant, el filósofo que con su racionalismo daba la sustancia moral para el comportamiento ético de los intelectuales ilustrados que influían al joven Marx.

Este influjo cultural dio como resultado que su argumento moral inicial estuviese teñido por una buena dosis de “idealismo racionalista” y que esta escuela de pensamiento fuera la primera corriente intelectual que superara cuando al descubrir a Hegel, a propósito de su viaje de estudio a Berlín, comenzara a examinar la filosofía dialéctica moderna. Las comillas precedentes identifican una idea de la carta de Marx a su padre del 10 de noviembre de 1837, documento que atestigua las afirmaciones que acabamos de formular y que también pueden ser estudiadas en el trabajo recientemente citado sobre *El pensamiento ético en el joven Marx* (§s.40-45).

El conocimiento de Hegel lo introdujo a la superación nombrada que como toda ganancia real, o cualquier aventajamiento dialéctico, abolió pero igualmente conservó elementos de la situación dejada atrás. Marx abandonó una comprensión idealista de la realidad caracterizada por los juicios antinómicos entre los argumentos de la *razón pura* y la *razón práctica*, en otras palabras la separación de las razones de la subjetividad de las razones de la objetividad, y adoptó un modo de concebir igualmente idealista, pero ahora calificado de dialéctico y ubicado en la especulación hegeliana.

Cuando el joven Marx finalmente supera al idealismo, abroga la especulación nombrada y conserva la importancia que Kant le daba a lo empírico como uno de los orígenes del pensamiento; la relevancia moral de la persona y el impulso realista de su primera formación.

§5 La conjunción de estos tres elementos produjo que desde el comienzo de su conocimiento de Hegel adoptara una actitud crítica frente a él, y que se hiciera extensiva a sus adeptos —específicamente los jóvenes hegelianos—, a quienes había conocido durante su estancia en Berlín siendo sus amigos y correligionarios. Esta circunstancia se puede observar tanto en la carta a su padre, como en las “Notas a la Tesis Doctoral”, cuando externa una crítica simultánea a Hegel y a sus jóvenes seguidores, buscando el realismo que lo había impulsado en su primera formación y que lo llevó a Hegel, filósofo que pretendía que su pensar era la certera comprensión de lo real. Estos razonamientos han sido expuestos y contextualizados en el trabajo citado (§s. 46-56), y son relevantes en la exposición del pensamiento ético marxiano pues el realismo será el impulso central en la constitución de su filosofía, y por ello la dinámica que lo impulsa a lo largo de todos los períodos que lo llevan hasta la concepción materialista de la historia, la formulación de la categoría de praxis, la concreción de su pensamiento lógico, y en fin a pensar una ética de lo concreto, surgida del tránsito conceptual nombrado y la estructuración analítica que supuso.

Pero entre este punto de llegada y el momento en que se inicia la crítica al hegelianismo pasa mucha experiencia vital y teórica, que marcará significativamente la concepción marxiana del mundo. Lo más relevante en estos desplazamientos fue el período de actividad periodística de Marx, en el cual pudo comprobar fehacientemente que la propuesta moral de Hegel (que había introyectado como suya), era “solamente un capítulo de su *Lógica*”, y de ninguna manera una intelección real de la situación ética vigente en la Alemania que había albergado a Hegel y mucho menos del Estado moderno.

La idea que la ética hegeliana era un capítulo de su *Lógica* está expresada en la *Crítica a la filosofía del derecho del Estado de Hegel*, y la hemos estudiado y presentado en el capítulo dedicado a esta obra en *El pensamiento ético en el joven Marx*. Al efecto puede consultarse los §§. 75-81 donde igualmente se estudia el aporte que hiciera Feuerbach para contribuir a precisar el pensamiento marxiano. La idea de *desenajenación social* surgida de la influencia de Feuerbach, a partir de la intelección marxiana de la cualidad social del ser humano como característica de su sustancia real y definición antropológico-ética por excelencia, lo llevó consecuentemente a la crítica moral, antropológica y filosófica a Hegel, que lo condujo a argumentar en torno a la “sociedad civil”, y a liberarse del Estado como concepto moral (la máxima formulación ética de Hegel) y organización social deseable. Sobre este punto específico véase la p. 140 de *El pensamiento ético en el joven Marx* § 78.

Los cambios sufridos por el pensamiento de Marx a consecuencia de su primera práctica profesional adulta, una serie de contingencias personales, la influencia de Feuerbach y su crítica al hegelianismo, lo llevaron a buscar la

satisfacción de su deseo de realidad en otros estudios y reflexiones, y esto lo impulsa al estudio de la economía política, disciplina a la que había arribado por necesidad filosófica y porque el ambiente al que llegó luego de abandonar el Reino Prusiano, lo introduce a ella. La articulación empírica con esta ciencia fue proporcionada por el artículo que Federico Engels suministrara para la publicación que Marx y A. Ruge dinamizaban en París (la ciudad que habitó luego de su salida de Alemania donde se realizaba la edición de los *Anales franco-alemanes*), y que lo informó de razonamientos que satisfacían mejor que los especulativos el deseo que le impulsaba de comprender concreta o verdaderamente la realidad.

§6 El descubrimiento de la economía política lo condujo a su estudio y el resultado de esta actividad lo conocemos por tres grupos de documentos contenidos en las publicaciones que efectúa en los *Anales franco-alemanes*, y los materiales reunidos en los *Cuadernos de París* y los *Manuscritos económico filosóficos de 1844*. La reflexión y exposición de estos documentos han sido comunicadas en los capítulos tercero y cuarto del trabajo citado sobre el joven Marx, y enseñan cómo el ansia marxiana de realidad se organiza o vincula con sus preocupaciones morales, y cómo esta conjunción de impulsos lo lleva a una concepción política que se nutre del socialismo y el comunismo que conoce en Francia al momento de estar en ella por primera vez.

El conocimiento de la economía política y de las tesis políticas de los socialistas y comunistas conformaron una alternativa para la vitalidad de Marx, quien junto a Federico Engels —con quien inicia una amistad permanente desde finales del verano de 1844—, comienza a saldar cuentas con el hegelianismo mediante las reflexiones efectuadas en las “Glosas críticas al artículo «El rey de Prusia y la reforma social» por un prusiano”; *La sagrada familia*, las “Tesis sobre Feuerbach” y *La ideología alemana*.

El libro que ahora tiene a su atención expone en su primer capítulo el estudio realizado sobre las tres obras acabadas de mencionar, parte que se cierra con el análisis de la ética contenida en la última obra mencionada, pues ella enseña la conclusión de un gran período en la biografía intelectual de Marx y permite mostrar que a estas fechas, las tesis básicas de su pensamiento filosófico están cimentadas y que por tanto, su obra futura enseñará su desenvolvimiento y afinación, mediante un proceso de superación constante que lo llevará a abandonar razonamientos equívocos y a construir otros más precisos.

En *La ideología alemana* se concluye la crítica al hegelianismo y se objetiva el genio polémico de Marx con la síntesis de su pensamiento juvenil, que ya ha formulado las razones que darán lo que se ha dado en llamar la *inversión conceptual* de la filosofía hegeliana y su consecuente correlato, la fundación de la filosofía la praxis.

Entre la época de las “Notas a la Tesis Doctoral” (1839) y la conclusión de la redacción de *La ideología alemana* (1846) ha pasado siete años de vida, y este período permite enseñar el tránsito que va de una comprensión idealista de la realidad a una intelección realista, concreta, verdadera o *praxica* de ella, que faculta explicar la primera en cuanto lo mayor —lo más desarrollado— da cuenta de lo menos complejo y no a la inversa.

Con las tesis de una concepción sobre el mundo que explique las causas, estructuras, dinámicas y tendencias que no habían podido ser dilucidadas por la filosofía previa a la solución marxiana, se pueden resolver las antinomias conceptuales de dichas posiciones y primariamente la gnoseología o teoría del conocimiento que se encuentra a la base o inicio de cualquier concepción sobre la realidad.

La filosofía como comprensión genérica del mundo, la vida y la historia, es originaria o primariamente una gnoseología. De ahí que cualquier construcción intelectual que realice esté signada por esa marca de origen. Esta característica del pensamiento humano da como resultado que los filósofos modernos (digamos de Descartes a Hegel) se aboquen a inquirir por el origen del conocimiento y que esta actividad haya producido las diversas escuelas gnoseológicas de la modernidad.

§7 Las soluciones que Marx conoce en su juventud son las propias de la filosofía clásica alemana, y por ende la argumentación que va de Kant a Schelling, pasando claro está por Hegel y sus adeptos. Kant avanzó en la resolución del acertijo gnoseológico hasta un punto sin retorno que solo podía ser mistificado como en efecto lo fue. Él, partiendo del estudio de las tesis empiristas y racionalistas, había llegado a la conclusión que todo conocimiento comienza con la experiencia, y que no es posible sin la razón. Con esa tesis se implicaba necesariamente la unión indisoluble entre lo objetivo y lo subjetivo, entre lo empírico y lo racional, pero no se solucionaba todo el asunto ya que faltaba una concepción que mediara entre ambos extremos, y que solo podría ser obtenida con el estudio real de la realidad y concretamente con la contribución de la ciencia social moderna, la economía política clásica.

Hegel mistificó el pensamiento gnoseológico de Kant fundamentalmente porque macro amplificó las capacidades de la razón en detrimento de los efectos de lo objetivo, y porque —a pesar que su filosofía se había nutrido de las reflexiones de los economistas clásicos¹—, los resultados obtenidos de sus estudios de los autores ingleses, fueron ordenados en el significado básico de su filosofía, y así el trabajo humano pasó a ser trabajo intelectual y no, fuente productora de todo lo existente en la realidad humana, incluido el mundo y sus componentes.

Las “Tesis sobre Feuerbach” son la antesala de las consideraciones contenidas en *La ideología alemana*, y el documento que atestigua la idea de

¹ Véase en *El pensamiento ético en el joven Marx* la p. 183, n. 14 (§105)

Marx con la cual se soluciona el problema gnoseológico planteado por la modernidad. De estos argumentos se desprende que la subjetividad, es decir, la interioridad humana —la parte de la sustancia humana que siente, capta y comprende la objetividad— se objetiva y que la exterioridad, «la realidad concreta y sensible [*der Gegenstand, die Wirklichkeit, Sinnlichkeit*] (dice Rubel en la traducción de la primera tesis sobre Feuerbach²), se subjetiva o interna, y que el problema de la verdad objetiva («*ob dem menschi lichen Denken gegenstanendliche Wahrheit zukomme*») no es una cuestión teórica sino práctica. El hombre debe demostrar la verdad en la praxis», pues «la controversia sobre la realidad o no-realidad del pensamiento aislado de la praxis pertenece a la pura escolástica» (*Tesis 2 sobre Feuerbach*; se ha utilizado la misma fuente).

Es habitual sostener que estas tesis encierran una revolución gnoseológica, pero es menos usual asumir que es un falso problema separar la objetividad de la subjetividad y que dicho error produce importantes distorsiones al pensamiento de Marx, conduciendo a callejones conceptuales sin salida que han entorpecido la praxis revolucionaria.

En las «Tesis sobre Feuerbach» se plantea claramente la unión dialéctica de la objetividad con la subjetividad y que entre ellas hay una interacción de determinaciones y condiciones que necesitan ser situadas en el tiempo y en el espacio para que cobren materialidad y se alejen de la especulación. El conocimiento humano se caracteriza a partir de este argumento con los adjetivos de concreto, histórico y social (moral) lo que conduce a una tesis que recusa la especulación y facilita dilucidar la realidad.

Con estos logros conceptuales Marx se nutre para realizar la crítica definitiva a la filosofía idealista y el primer resultado de ella es *La ideología alemana*, obra donde se tipifica lo que quedaba supuesto en la brevedad de las «Tesis sobre Feuerbach» y puntualmente que la práctica es el mundo ámbito, reino, espacio, lugar o como quiera llamarse a la dinámica de la objetividad y que esta fuerza productora y reproductora de la realidad humana está determinada y posibilitada por la economía, e íntimamente articulada con la *socialidad*, la condición de la humanidad: la *moralidad*.

Esta última parte de la realidad, surge así como el producto del trabajo humano, y se concreta como la producción mediante la cual se transforma la naturaleza para satisfacer las necesidades humanas. Por esto podemos leer en la obra que acabamos de mencionar:

«Podernos distinguir al hombre de los animales por la conciencia, por la religión o por lo que se quiera. Pero el hombre se diferencie de los

² M. Rubel, *Karl Marx-Ensayo de biografía intelectual*, Ed. Paidós (Col. Biblioteca de Filosofía-Serie Mayor # 11), Bs. As., 1970, p.135. Nota: esta obra de Rubel será citada en lo sucesivo como *Ensayo...*

animales a partir del momento en que comienza a producir sus medios de vida»³.

El trabajo cobrará desde entonces la relevancia que una concepción verdadera o concreta de la realidad le asigna, y será un concepto que bajo las formas de “división del trabajo” y “fuerzas productivas”, cumple la máxima importancia en la argumentación de la producción marxiana de los años 1845 -1846.

Apreciamos con lo precedente que los avances que Marx realiza sobre su conocimiento de la economía política, le sirven para encontrar “el hilo conductor de sus estudios”, según frase del «Prólogo» a la *Contribución a la crítica de la economía política*, y la veta para satisfacer parcialmente su deseo de realidad.

Habiendo logrado pensar que el trabajo es la fuente que produce al mundo y que dinamiza la práctica, consigue con ello un elemento básico de predicación desde el cual comenzará a construir su filosofía.

La economía le da la clave para intelegir el origen y conservación de la historia, y le lleva a concluir que “es la vida la que determina la conciencia y no ésta a aquella”⁴. Al llegar a este pensamiento concluye la crítica que le interesaba del hegelianismo, pues en él se sintetizaba la recusación del idealismo. Hegel en particular, y los jóvenes hegelianos en general, habían concebido que la realidad era producto de la conciencia y la economía política le da a Marx la evidencia contraria.

El origen de la subjetividad queda así explicado y sólo resta concretar las determinaciones histórico-sociales que sustentan una subjetividad dada para comprender su realidad, es decir, sus *límites y potencialidades*.

La importancia de este descubrimiento es central para el pensamiento ético, pues si se establece el origen de toda subjetividad se puede precisar sobre sus componentes, sean éticos (de sustancia social o de vinculación entre personas); cognitivos (racionales o conceptuales); o sensibles (sensoriales, perceptivos y afectivos), y ello conduce a definir a la ética por medio de un conjunto categorial específicamente realista, fundado sobre razones onto-antropológicas y económicas, que como explicación de la realidad social permite una **socialidad** de lo concreto y una filosofía de praxis, evitando con ello la especulación idealista y mistificadora.

§8 Marx con la **socialidad** que concibe puede recusar detenidamente a la moral hegeliana, invirtiendo puntualmente sus razonamientos y postulando que no es el Estado el que funda a la sociedad civil, sino que por el contrario es ésta la que lo hace posible. Con esta tesis podrá examinar la forma con que opera la sociedad civil —la población de un Estado, el pueblo de una nación— y descubrir paulatinamente las claves de su organización. Situado en el modo de concebir de la práctica se dedica a desagregar sus componentes y esa actividad lo entera que la

³ *La ideología alemana*, Ediciones Pueblos Unidos, Montevideo, 1958, p. 19

⁴ Ídem., p. 26.

cualidad social del ser humano (su *socialidad*) se realiza como “fuerza productiva” y “relaciones sociales de producción”, y globalmente como un “modo de apropiación” de la naturaleza para producir y reproducir la vida.

El carácter que asume la especificación de las fuerzas productivas y las relaciones de producción e intercambio de un modo de apropiación dado, permite calificar los resultados de la producción y por ende evaluar los beneficios y los beneficiarios de ella.

Un análisis de este tipo, cimentado en la teoría económica del valor-trabajo (que producirá la categoría de «trabajo vivo»), hace evidente las razones de la división de la sociedad en clases sociales, y permite cimentar una condena ética a la historia de la propiedad privada, a partir de causas (y explicaciones) estrictamente económicas (concretamente a partir de la realidad y la teoría que se expresa con la categoría de plusvalía), que a su vez aclaran las estructuras de la realidad social, partiendo de un razonamiento sencillo aunque peligroso para el sistema capitalista.

Con estas tesis Marx tiene las claves para fundar su crítica ética al modo de producción capitalista y para aclararse la primera motivación moral que tuvo, que como deseo de realidad para incidir en el beneficio social, lo lleva a la economía-política. Con este descubrimiento se cierra un círculo iniciado muchos años antes y con él se logra la explicación racional que fundará y fundamentará la crítica de la razón ética, la que originalmente fue previa a la crítica de la razón económica y finalmente una explicación sistemática surgida de la economía.

Estos razonamientos conducen a otro nivel de análisis, pues la ética y la economía marxianas jamás fueron disciplinas sin compromiso, formalizaciones neutralmente científicas, sino que siempre revistieron (y portan) una tendencia a la acción, a la actividad social.

La tesis precedente tiene muchas implicaciones pero destaquemos por ahora la que sirve directamente al argumento que se construye, pues, el que las disciplinas nombradas sean de la *praxis*, significa que se construyen *desde la praxis y para la praxis*; se hacen para actuar en ella.

Si la razón económica implica una crítica ética al capitalismo y es por definición para la *praxis*, entonces damos con que la ética se vincula a la política para realizarse como actividad social.

Con ello resulta que el comunismo de Marx es una *praxis* para la transformación de la sociedad y en cuanto tal, *política*. Pero no política de partido, acción en pequeño para lograr intereses particulares⁵, sino política *histórica*, acción para transformar de raíz a la sociedad.

⁵ Esta tesis está formulada en las “Glosas críticas al artículo «El rey de Prusia y la reforma social por un prusiano”, y comentado por Rubel en “De Marx al bolchevismo: partido y consejos”, en *Partido y revolución*, varios autores, R. Alonso Editor, Bs. As., 1971, ps. 11 y 12.

Esta tesis será precisamente la que constituye el primer texto ético que estudiaremos en el presente trabajo, labor que también asevera que la ética en Marx es una concepción compleja que se nutre de las razones del conjunto de su pensamiento —en particular de su teoría de la historia, su socialidad o moral y su filosofía de la praxis—, y que, se integra, por una parte descriptiva y crítica de las morales de la propiedad privada, otra valorativa y fundamental y finalmente, un fragmento de propuesta y esperanza, de visión del futuro que constituye el elemento de deber ser, el constituyente deóntico de la misma.

CAPÍTULO 1:
DE 1844 A 1846
PRIMERA PARTE: ESTUDIO HISTÓRICO DE LA PRODUCCIÓN
TEÓRICA DE MARX (1844-1858).

“Glosas críticas al artículo el «*Rey de Prusia y la reforma social por un prusiano*»”

§9 Por la época en que Marx concluye la redacción de los *Manuscritos económico filosóficos de 1844* los tejedores de Silesia se revelan contra la opresión en que vivían y su protesta desemboca en una insurrección que exige la intervención de las tropas del reino prusiano para controlar la rebelión. El acontecimiento es ampliamente comentado y el periódico bisemanal *Vörrwärts!* de París publica una serie de artículos al respecto, inaugurados con el escrito por Arnold Ruge en julio y difundido el 27 de este mismo mes¹.

Ruge, antiguo amigo de Marx y coeditor de los *Anales francoalemanes*, titula su comunicación «El rey de Prusia y la reforma social» y lo firma como “un prusiano”, con la intención de hacer creer que el autor era Marx, quien efectivamente tenía dicha nacionalidad.

Sus relaciones estaban deterioradas por el fracaso de los *Anales...* y la diferencia ideológica que surgía entre ellos a consecuencia de los avances conceptuales de Marx. En este contexto, la moral de Ruge le permite la triquiñuela nombrada, replicada por Marx en el artículo que inicia las reflexiones y análisis que constituyen la primera parte de este libro.

El análisis realizado sobre el artículo de Marx nos ofrece la localización de cuatro argumentos éticos, que nos presentan:

1. La crítica a la enajenación inherente al Estado;
2. La relación entre la ética y la ciencia;
3. El vitalismo ético de Marx y
4. Su idea para una revolución ética, con especial referencia al papel de la persona, que resalta mejor su contenido ético.

El fragmento inicial —*crítica a la enajenación inherente al Estado*— se encuentra al final de la primera parte del artículo, aparecido el 7 de agosto de 1844 en el número 63 del periódico citado y es de alguna manera la tesis central de esta parte, dedicada a plantear una serie de raciocinios acerca de la sociedad civil y el Estado, apoyada en algunas reflexiones económico-políticas, especialmente en torno al pauperismo. Varios escritores han

¹ Véase el dato en Maximilien Rubel, *Ensayo...*, p. 84.

considerado en sus trabajos este artículo², destacando entre ellos Maximilien Rubel, quien tanto en su *Ensayo...*, como en las *Páginas...* aporta elementos útiles en los análisis ofrecidos.

La traducción usada de esta comunicación marxiana³ ha sido comparada con la versión de Rubel en las *Páginas...* y esta labor se efectúa con la intención de precisar los razonamientos ofrecidos con un buen rigor interpretativo.

El texto básico del argumento presentado con el número 1 caracteriza a la relación entre la “sociedad civil” y el Estado como propia de la enajenación, en cuanto la vida de la sociedad civil está dominada por su producto y éste aparece a la conciencia de su creador como un poder autónomo y superior a él. En la oración que consideramos está ausente el término de *enajenación*, pero su significado contextual, las inferencias que permite y la hermenéutica que autoriza favorecen la idea propuesta, compatible con el significado y la tendencia del pensamiento ético de Marx.

En efecto, hemos apreciado que su filosofía se conforma en la polémica con el hegelianismo, y no es de extrañar que su incompatibilidad también se manifieste en el terreno de la moral. Hegel, como igualmente hemos aseverado,

² Véase a. los autores siguientes: 1. A. Cornu, *Carlos Marx-Federico Engels*, Ed. de Ciencias Sociales (Filosofía), La Habana, 1975, cuatro tomos, tomo 3, ps.108 y 109 (NOTA: Esta obra en adelante será citada por el apellido del autor, el número del tomo, la página referida y cuando sea el caso la nota de pie de página. Un criterio análogo será usado en otras abreviaturas). 2. Rubel, a. *Ensayo...*, ps. 84-88; b. *Páginas escogidas de Marx para una ética socialista*, Amorrortu Editores (Biblioteca de Filosofía, Antropología y Religión), Bs. As., 1974, dos tomos, Tomo 1, ps. 279-281 (Nota: En lo sucesivo esta obra será referida por el apellido del autor, el término *Páginas...*, el número del tomo y la página citada); c. “De Marx al bolchevismo: partidos y consejos”, en *Partido y revolución*, Rodolfo Alonso Editor (Col. Argumentos), Bs. As., 1971, ps. 11 y 12; 3. D. McLellan, *K. Marx, su vida y sus ideas*, Grupo Editorial Grijalbo-Crítica (Estudios y Ensayos # 13), Barcelona, 1977, ps. 119-122 (esta biografía será referida por el apellido del autor y el término *Biografía*); 4. José Manuel Bermudo, *El concepto de praxis en el joven Marx*, Ed. Península (Col. Historia, Ciencia, Sociedad # 120), Barcelona, 1975, ps. 177-8; 5. M. Löwy, *La teoría de la revolución en el joven Marx*, Siglo XXI Editores (Biblioteca del Pensamiento Socialista – Serie Ensayos Críticos), México, 1979, ps. 143-148; 6. Omar Guerrero, *La administración pública en el Estado capitalista*, Ed. Fontamara (Col. Ensayos Contemporáneos), Barcelona, 1981, p. 190; 7. Arnold Ruge, carta a Max Duncker del 29 de agosto de 1844 fechada en París, en H. M. Enzensberger, *Conversaciones con Marx y Engels*, Ed. Anagrama (Documentos #s 18 y 19), Barcelona, 1974, dos tomos, Tomo 1, ps. 38-40.

³ La publicada por Wenceslao Roces en *Karl Marx, Escritos de Juventud*, Ed. Fondo de Cultura Económica (Col. Marx-Engels Obras fundamentales, #1), México, 1982, ps. 505-521. NOTA: Con la finalidad de evitar la profusión de notas de pie de página, las referencias a esta comunicación se harán en un paréntesis al interior del texto, y cuando se tenga que indicar esta obra se la denominará *Escritos de Juventud*.

magnificó la organización social en forma de Estado como una manera de darle una ética a la época moderna, y Marx mediante su experiencia vital e intelectual descubre que esa idea hegeliana es tan imputable como el conjunto de su pensamiento social, e insiste en la idea de liberarse de las ataduras que maniatan a la humanidad y específicamente del Estado. De aquí que la frase encontrada sea clara y afirme:

“En efecto, este desgarramiento, esta vileza, esta *esclavitud de la sociedad civil*” que es producto de la enajenación, de la separación entre su «vida oficial» (p. 511) y su propia vida (calificada en esta misma página como “privada” o “civil»), constituye el fundamento natural en que se basa, el Estado moderno⁴, lo mismo que *la sociedad civil de la esclavitud* constituía el fundamento sobre el que descansaba el Estado *antiguo*⁵. La existencia del Estado y de la esclavitud, son inseparables. El Estado antiguo y la esclavitud antiguas—francos y sinceros antagonismos clásicos— no se hallaban *fundidos* entre sí más estrechamente que el Estado moderno y el moderno mundo del tráfico, hipócritas antagonismo cristianos” (p. 513).

§10 Análogo razonamiento es formulado en *La sagrada familia*⁶, lo cual permite establecer una primera articulación de la idea destacada con un contexto de otra obra marxiana, resaltando la permanencia del argumento subrayado fortaleciendo su significado, que cobra más sentido cuando leemos el comentario que Rubel realiza sobre la frase transcrita, en el *Ensayo...*, p. 86:

“En esta última frase —consecuencia lógica de toda la anterior crítica social, histórica y filosófica de Marx— reaparece⁷ el postulado anarquista, implícito en la ética de la integración humana que fuera el

⁴ Podríamos agregar: Como bien sabe Marx por medio de sus estudios históricos sobre la génesis y estructura del Estado moderno, realizados entre abril de 1843 y febrero de 1844. Véase sobre este tema *El pensamiento ético en el joven Marx*, §75 notas 102, 106, y p.138 (§ 76).

⁵ Como se aprecia en los *Manuscritos económico filosóficos de 1844* y en el presente texto, la filosofía de Marx se dirige a tematizar su teoría de la historia, concepción que sugiere una historia de la enajenación. Véase sobre esta idea *El pensamiento ético en el joven Marx*, §§.116-122.

⁶ “Se ha demostrado cómo el reconocimiento de los derechos humanos por el Estado moderno tiene el mismo sentido que el reconocimiento de la esclavitud por el Estado antiguo. En efecto, así como el Estado antiguo tenía, como fundamento natural la esclavitud, el Estado moderno tiene como base natural la sociedad burguesa...”. Consúltese esta oración en *La Sagrada familia y otros escritos de la primera época*, Ed. Grijalbo (Col. Ciencias económicas y sociales), México, (1958), 1967, p.179. NOTA: En lo sucesivo esta publicación se indicará como *La sagrada familia...*

⁷ Marx formuló esta idea por primera vez en la *Crítica a la filosofía del derecho del Estado de Hegel*, (*Escritos de Juventud*, ed. cit, p. 414) y Rubel la destacó en el *Ensayo...*, p. 56 e igualmente en ps. 86, 193 y 223 de éste mismo trabajo. Este contexto es analizado en la p. 140 de *El pensamiento ético en el joven Marx*.

punto de partida de su antihegelianismo. No es de ningún modo exagerado afirmar que durante toda su obra de 1844, Marx está mucho más cerca del anarquismo que de ninguna otra forma de socialismo y que, en suma, su enseñanza futura no será otra cosa que una ética anarquista”.

Este argumento de Rubel será central en el trabajo expuesto dada la relevancia que tiene como interpretación que compartimos de la palabra marxiana, y por el significado que adquiere en el conjunto de razones de la ética de Marx. Este pensamiento ético, como se desprende de la conclusión obtenida en el estudio de sus razones éticas previas a la etapa que ahora estudiamos, es fundamentalmente una ética de la conciencia de connotación social, y el discernimiento ético se opone por principio a la enajenación, es decir, a la falta de poder de la conciencia para controlar la acción moral.

La tesis de la enajenación como inherente al Estado en el doble sentido de ser un poder independiente de su creador, y en cuanto realidad intelectual, una falsa conciencia de lo real, es consistente y como veremos paulatinamente, especialmente significativa para la ética reflexionada, pensamiento moral directamente conectado con la vida de la “sociedad civil”, el lugar de la eticidad y el espacio de la producción y reproducción de la dinámica social.

El raciocinio contenido en el primer texto ético examinado en esta exposición, encuentra igualmente su expresión en *La ideología alemana*, tanto por formulas explícitas de su razón como por el significado global de esta obra marxiana que, como es sabido concluye la polémica con el hegelianismo y caracteriza detenidamente la enajenación como *falsa conciencia*, como uno de los productos de la historia de la propiedad privada.

En las páginas 33-34 de la primera versión española de la obra recién citada⁸ encontramos la presencia del argumento que comentamos cuando caracteriza a la enajenación como “un poder material erigido sobre nosotros”, que contrapone el “interés particular y el interés común” y asegura:

“Precisamente por virtud de esta contradicción cobra el interés común en cuanto Estado, una forma propia e independiente, separada de los reales intereses particulares y colectivos y, al mismo tiempo «se desarrolla» como una comunidad ilusoria...”.

Si siguiéramos los lineamientos de Cornelius Castoriadis, por ejemplo en *La institución imaginaria de la sociedad*⁹, tendríamos que denominarla “comunidad imaginaria” de la colectividad.

⁸ La realizada por Wenceslao Roces al final de la década de los cincuenta y publicada por las Ediciones Pueblos Unidos de Uruguay, Montevideo, 1958.

⁹ C. Castoriadis, *La institución imaginaria de la sociedad, marxismo y teoría revolucionaria*, Tusquets Editores (Col. Acracia 33), Barcelona, 1983.

§11 Hay en *La ideología alemana* otras partes donde aparece igual idea; la página 83 caracteriza al Estado como un sustituto de la comunidad; la 86 vincula la idea que manejamos con el cuarto texto ético que consideraremos (*La revolución ética de Marx, el papel de la persona*) al argumentar que “los proletarios, para hacerse valer personalmente, necesitan acabar con su propia condición de existencia anterior... con la forma que los individuos han venido considerando, hasta ahora como sinónimo de la sociedad en su conjunto, con el Estado, y necesitan derrocarlo para imponer su personalidad”. La 401 denomina al Estado “quimera” supuestamente “omnipotente”; la 405 nos brinda un argumento histórico y económico-político sobre el Estado moderno y la 452 concluye hablando de la «sumisión de los individuos a la división del trabajo», la mecánica con que se sustenta, la comunidad imaginaria de la colectividad, es decir, el Estado.

La idea que estudiamos estará presente permanentemente en el argumento de Marx, y será explicativa de muchas otras que perderían su sustancia si se dejara de considerar. Esto es verdadero para los significados de una serie numerosa de textos que expondremos y sólo contextual para otros, como el que comenzamos a estudiar en este momento.

El segundo texto ético examinado ha sido titulado *ética y ciencia*, se articula con el significado conceptual recuperado con igual nombre en el estudio efectuado sobre el pensamiento ético contenido en los *Manuscritos económico filosóficos de 1844*¹⁰, pero se diferencia de él en cuanto la argumentación que expone abandona el carácter general de los razonamientos expresados en los *Manuscritos...* y se especifica una concepción gnoseológica dirigida a una gran concreción, que se expresará en el alcance gnoseológico de la categoría de praxis. Subrayemos la tendencia que se identifica en el texto para evitar dar la impresión que se asevera la presencia positiva del concepto de praxis en ella y para afirmar que si bien este concepto aún no está formulado en cuanto tal, su constitución es virtual como apreciaremos seguidamente.

Como sabemos este concepto será básico para entender las tesis éticas marxianas, en los diversos perfiles y matices que irán adoptando a medida que avance la presente exposición.

§12 La oración que nos sirve para ofrecer el texto mencionado se ubica en la segunda parte del artículo que nos ocupa, publicada el 10 de agosto de 1844 en el número 64 del *Vorwärts!*, y en el contexto que recapitula la insurrección silesiana. Con ella se la significa como revolucionaria y Marx refuta los argumentos de A. Ruge, quien recibe este dardo:

«El primer deber de una cabeza pensante y amiga de la verdad, a la vista de la primera explosión de la revuelta obrera silesiana, no era el colocarse

¹⁰ Consúltese en *El pensamiento ético en el joven Marx*, la p. 201, que ofrece un “cuadro descriptivo” de los textos éticos encontrados en los *Manuscritos del 44*, el cual permite localizar las frases a las que se le atribuye el nombre acordado, específicamente referido a los textos 25, 26 y 31.

en la actitud¹¹ del *maestro de escuela* ante tal acontecimiento, sino más bien la de esforzarse en estudiar su carácter propio y peculiar. Claro está que para ello se requeriría, cierta penetración científica y cierto sentido humano, mientras que para lo otro bastaba y sobraba, con manejar una fraseología manida, impregnada en un huerdo amor propio» (p. 517).

Mencionábamos que este argumento permite rastrear una de las vertientes que produce el contento de praxis, en cuanto hemos afirmado en la «Introducción» a este libro que la praxis —en tanto su significado gnoseológico—, es la explicación de la formación de la conciencia cognoscente y por ello la dilucidación de la formación de la subjetividad que necesariamente debe estar en la captación y operación sobre la objetividad.

En el texto ahora examinado se asevera que en la formulación de todo juicio científico —esto es, comprensivo de la realidad—, se requiere de “cierta penetración científica», es decir, de cierto poder analítico para incidir en la objetividad, además de “cierto sentido humano” para comprenderla, y ello da pie para pensar que la concepción de ciencia presente en el sustrato conceptual de ese argumento supone que un juicio científico implica siempre un significado ético y que esta circunstancia es imprescindible.

En el marco de la reflexión que en este momento realizamos cobra sentido un comentario de Rubel, que sí bien se efectúa en relación a *El 18 brumario de Luis Bonaparte*, puede articularse perfectamente en este lugar, que además implica una consideración histórica como *El 18 brumario...*; la frase de Rubel asegura:

«En el marco de la concepción pragmática, de la ciencia», es decir, de una concepción fundada sobre la práctica, «esta subjetividad confesada por el historiador le parece a Marx más científica que el pretendido desinterés del sabio; además, este presenta con frecuencia sus juicios de valor como juicios de realidad, otorgando a sus criterios una validez universal» (*Ensayo...* ps. 216-7).

La idea expuesta es susceptible de varios desarrollos pero baste con implicarlos, favoreciendo la brevedad del argumento, que sencilla pero no inocuamente asevera que la subjetividad en la comprensión de la realidad tiene que ver necesariamente con los significados morales de quien conoce, específicamente con su “amistad con la verdad” y su “sentido humano”, el cual más adelante aparecerá como su socialidad y/o moralidad.

¹¹ En *El pensamiento ético en el joven Marx*, con base a diversos párrafos de Marx, hemos podido distinguir que el concepto de “actitud” significa en su palabra *estado de ánimo*, referido al comportamiento real, práctico, de una persona. Consúltese al respecto las ps 190, n. 39 y 205, nota 61.

El significado de este texto, su manifestación directa y virtual, se hará patente en diversos contextos que serán suficientemente destacados, ya que es importante precisar la relación entre la ética y la ciencia, para seguir comprendiendo la connotación de la categoría de praxis y sus implicaciones en un estudio sobre la ética en Marx.

§13 El tercer texto ético que podemos recuperar del artículo “Glosas críticas...” se encuentra en sus últimas hojas y esa ubicación —junto con la buena estructura lógica habitual en las comunicaciones de Marx—, produce un efecto nítidamente concluyente y de paso, esta situación da cuenta del tono dogmático en que está redactado. Este argumento ha sido llamado *el vitalismo ético de Marx*, aparece en la página 519 de la edición manejada; nos habla de la situación del obrero frente a la realidad del Estado y está construido partiendo de los conceptos de “trabajo” y “vida”, lo que infiere que la definición de “esencia humana” que revela, sea el antecedente de la contenida en la sexta tesis sobre Feuerbach, y el origen de fructíferos desarrollos conceptuales, comenzando por el explícito en el fragmento considerado.

Partiendo de las caracterizaciones previas y apoyado en otras poco antes formuladas (en la página 517 distinguió por primera vez los conceptos de “revolución social” y “revolución política»), arguye diferencias fundamentales para el tema de la ética, en cuanto distingue entre “vida humana” y “vida política” y formula la idea del significado “universal” de la “industria” —en otras palabras de la producción—, la realidad que paulatinamente cobrará en su palabra la más grande relevancia hasta llegar a ser el concepto económico central de su concepción de la realidad.

La oración seleccionada favorece como las precedentes diversos razonamientos y relaciones, y afirma:

“La *comunidad* de la cual se halla *aislado* el obrero es una comunidad política” y, [en cuanto acaba de definir al Estado como «la comunidad política» podemos aseverar que el] obrero, por tanto, está excluido del Estado burgués». Esta comunidad “de la que lo separa *su propio trabajo*, es la *vida misma*, la vida física y espiritual, la moral humana, el goce humano, la esencia *humana*. La *esencia humana* es la *verdadera comunidad* de los” seres humanos. “Y así como el irremediable aislamiento con respecto a esta esencia es incomprensiblemente más total, más insoportable, más espantoso y más contradictorio que el aislamiento con respecto a la comunidad política” que en última instancia no es vital; “así también la superación de este aislamiento e incluso una reacción parcial ante él constituye una *sublevación* en contra suya mucho más infinita” que una insubordinación puramente política, «lo mismo que el *ser humano* es más infinito que el ciudadano y la

vida humana más infinita que la *vida política*. Así, pues, por *parcial* que sea una insurrección *industrial* encerrará siempre un alma universal, y por universal que sea una insurrección política albergará siempre, bajo la más *colosal* de las formas, un espíritu *estrecho*» (p. 519).

Este razonamiento hace evidente que aquí hay un vitalismo en el pensamiento marxiano y que presumiblemente será el punto básico de predicación de su argumento moral, y el substrato que encontraremos en su posterior concepto de “trabajo vivo”. La formula radical y *dogmática* que apreciamos en la frase que acabamos de transcribir de ninguna manera es circunstancial ya que se encuentra contextualizada por el significado del texto ético llamado *crítica a la enajenación inherente al Estado*, y por los razonamientos contenidos en «Sobre la cuestión judía» que pocos meses antes distinguía entre el ser humano y el ciudadano.

§14 Por estas razones y por el peso lógico que tiene en el pensamiento de Marx (y en general en la concepción dialéctica) la diferencia entre el todo y la parte podemos concluir que el significado que sugiere el texto que comentamos está lejos de ser aleatorio y por el contrario es tan fuerte que posteriormente dará la diferenciación entre el ser del capital y la realidad humana, la productora de aquel, que al igual que al Estado aparece a la ideología como autónoma e independiente de su creador, cuando en verdad, existe gracias a su acción, específicamente a su trabajo, que aquí aparece sin adjetivos siendo posteriormente especificado como «trabajo vivo».

En el pensamiento ético de Marx existe así una diferencia entre «la vida» y la dinámica política, siendo ésta la parte y aquella el todo, aun cuando esta relación surja para la conciencia enajenada como invertida o trastocada. Esta distinción es crucial para el razonamiento construido, ya que funda la tesis de la ética de la desenajenación social ejercida por la conciencia vuelta práctica, y nítidamente *praxis revolucionaria*, en cuanto especifica que el ser humano —el trabajador en concreto— se ha enajenado como efecto de una situación de vida que puede ser revertida si existen y se crean los medios para ello.

De esta última idea surgirá lo fundamental del pensamiento ético de Marx. Si una correcta comprensión de la “vida” porta esa diferencia, y la define como la sustancia dinámica de la especie humana en reproducción y consecuentemente como la razón de ser de la práctica social, de ahí se puede implicar que la creación de los medios para la desenajenación social —la convergencia del máximo desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de producción y comunicación, como veremos desde *La ideología alemana*— será la condición para la autoemancipación del proletariado, que recusando los efectos de la plusvalía —globalmente el movimiento del ser del capital— logrará, según la tesis marxiana, su propia libertad y por ende la liberación de toda sociedad, lo que dará como resultado el enriquecimiento social y personal.

Estas razones reaparecerán en el análisis y exposición del siguiente texto, el último que consideraremos en las “Glosas críticas...” y que hemos denominado *la revolución ética de Marx*.

§15 Orquestado con los anteriores razonamientos este texto los reúne y complementa introduciendo otro concepto fundamental, ya destacado en los *Manuscritos del 44*: el papel de la persona en la revolución social. La frase que lo expresa se encuentra en la penúltima página del artículo nombrado y aquí la exponemos en la ágil traducción de M. Rubel —ofrecida en las *Páginas...*, 1, 280-1, apartado “Estado y revolución”, del capítulo “Civilización y barbarie” de la Tercera Parte del Primer tomo.

«Una revolución social —aunque se produzca en un solo distrito industrial— se sitúa en un nivel *universal*, porque comienza en el nivel del individuo particular real, porque la ciudad social de la que el individuo se niega a ser en adelante separado representa la verdadera naturaleza social del hombre, la naturaleza humana. En cambio, el alma política de la revolución consiste en la tendencia de las clases sin influencia política a poner fin a su alejamiento respecto al Estado y la dominación. Su punto de vista es el del Estado, el de una entidad abstracta, que no existe sino gracias a su separación de la vida real; es inconcebible sin la oposición organizada entre la idea general y existencia individual del hombre. En consecuencia, una revolución cuya alma sea política organiza, de acuerdo con la naturaleza limitada y desgarrada de su alma, una esfera dominante en la sociedad y a expensas de esta...».

Percibimos que la tesis central de este párrafo gira en torno al papel de la persona en la revolución social, lo que da sentido a la crítica de la actividad revolucionaria puramente política, que por parcial se mueve solamente en los límites del “alma política”, descuidando la totalidad de la transformación social.

Esta tesis se puede inferir válidamente de lo que antecede, pero cobra más sentido cuando se tiene presente la argumentación que en torno a la política se encuentre en esta comunicación de Marx, en donde aparece como una esfera peculiar de acción humana (p. 506), regida por su propio “entendimiento”, el cual parte “del principio de la voluntad” y es “cuanto más unilateral” más perfecto “y tanto más creyente en su omnipotencia” y más resistente a ver las “barreras naturales y espirituales que se levantan ante ella” e incapaz por consiguiente de descubrir la fuente de los males sociales» (p. 514), siendo así constitutivamente limitado y parcial al ser comparado con el entendimiento integral del ser humano, que siempre será más completo y total: “el entendimiento político lo es, precisamente porque piensa *dentro* de los límites de la política” (p. 514), es decir de la *comunidad estatal*.

Queda claro que alguien que piense así ha de distinguir entre *revolución social y política*, para preferir una a la otra ya que la mayor, la social que piensa en la integridad del ser humano, dará como resultado la política pues “comienza en el nivel del individuo particular real”, y la transformación de la sociedad se inicia con el cambio práctico de vida, y la práctica es social e implica necesariamente la vinculación interpersonal, moral.

Las construcciones conceptuales que Marx ha producido hasta la época en que redacta el artículo que indagamos impiden hacer evidente de suyo el último razonamiento exhibido. Sólo hasta *La ideología alemana* —esto es, después de haber pasado por las concepciones contenidas en las “Tesis sobre Feuerbach”— Marx, ya con la comprensión básica de la economía, podrá argumentar sobre el carácter real de la práctica y concretar la idea de la *cualidad social* del ser humano que había aprendido de Feuerbach desde 1843.

§16 Tenemos así que remontarnos hasta las vinculaciones que el último texto ético expuesto tiene con los argumentos de *La ideología alemana*, para comprender con precisión la tesis que contiene, que correctamente explicada le da importancia al aserto que Predrag Vranicki ha escrito sobre el tema de la persona en el volumen 1 de su *Historia del marxismo*. Este autor yugoslavo contemporáneo, en la página 17 de la primera edición española de su obra¹² ha vinculado la relevancia que Marx le atribuye a la persona con la influencia de Kant, señalando algo relevante aun cuando inexacto: dicho significado no viene exclusivamente de Kant, sino del rescate que Marx hacía de la dignidad de la persona frente al predominio de la enajenación burguesa. Pero al margen de este desacuerdo se reconoce la importancia del señalamiento del yugoslavo quien dice:

“Otro aspecto importante de la filosofía de Kant, que habría de ejercer una considerable influencia” en el pensamiento de Marx, “fue su fundamentación de la ética... En la *Crítica de la razón práctica*, Kant exaltó, con su imperativo categórico, la dignidad de la persona, e incluso llegó a formular una protesta netamente filosófica contra una realidad que se caracteriza por la opresión personal del hombre, reducido a simple medio. Este aspecto concreto del pensamiento kantiano fue recogido, después, por el socialismo y el marxismo (y sería muy interesante que el marxismo actual tuviese mayor conciencia de este elemento perteneciente a su existencia histórica)”.

En *La ideología alemana* encontramos igualmente la presencia de este argumento —ético en cuanto norma la acción para la revolución predicando a

¹² Ediciones Sígueme (Col. Ágora), Salamanca, 1977; dos años después las Ediciones de Cultura Popular, en traducción de L. Sala publicaron en México D. F. otra versión de la misma obra.

partir de la persona—, que es altamente significativo, porque propugna la revolución total dejando atrás una transformación puramente política.

Una apretada selección de las varias páginas donde aparece el asunto de la revolución ética propuesta por Marx¹³, obliga a exhibir la 38 donde asegura que “con el derrocamiento del orden social existente por obra de la revolución comunista y la abolición de la propiedad privada, la liberación de cada individuo se impone en la misma medida en que la historia se convierte totalmente en historia universal”.

La 79 es quizá más notable ya que enseña una gran valoración de la persona: «La diferencia entre el individuo personal y el individuo contingente [el regido por el azar, propio del capitalismo e indiferenciado en medio de la masa] no es una diferencia de concepto, sino un hecho histórico» producido por la revolución histórico-social del comunismo.

La página 273 nos aporta un texto citado entre otros por A. Cornu¹⁴, y Rubel¹⁵, que afirma: “Los comunistas no se proponen por tanto, en modo alguno... superar al «hombre particular» [«privado» dice la traducción de Roces], en aras del «hombre general», altruista [«abnegado», igual], sino que buscan destruir esta contradicción, en cuanto “la persona será en el comunismo naturalmente social”.

Citemos para finalizar esta breve ilustración del sentido ético del texto denominado *la revolución ética de Marx*, la página 498, la última en *La ideología alemana* que presenta este tema:

“Y hemos puesto de relieve, igualmente, que la propiedad privada sólo puede abolirse bajo la condición de un desarrollo omnilateral de los individuos, precisamente, porque el intercambio y las fuerzas productivas con que se encuentren sean omnilaterales y sólo puedan asimilarse por individuos dotados de un desarrollo también omnilateral”.

La idea de una revolución social que integre al ser humano escindido como efecto de una economía irracional y por ende contingente, apoyada en la hegemonía del Estado sobre la sociedad civil, y donde el Estado es el mecanismo de poder de la clase social dominante, queda claramente establecida en la obra marxiana desde las «Glosas críticas...». Esta circunstancia otorga la razón a Rubel cuando afirma que a partir de 1844 “la enseñanza de Marx, será propia de una ética anarquista”, es decir, de un pensamiento moral que al recusar al Estado como forma negativa de la organización social —como “colectividad imaginaria” de la sociedad civil—, promueve la emancipación del ser humano de las

¹³ Puede consultarse sobre el particular las páginas siguientes de *La ideología alemana* en la edición citada: 38, 53, 74-75, 79, 80, 86, 273 y 498.

¹⁴ Tomo 4, p. 361, nota 232.

¹⁵ *Páginas...*, 1, 119.

instituciones enajenantes de la sociedad y consecuentemente la realización de la persona en la objetivación de la totalidad de posibilidades de la sociedad.

La tesis contenida en estas aseveraciones será reafirmada en los razonamientos que continúan, que al ir exponiendo las ideas éticas encontradas en la producción teórica de Marx recuperan los lineamientos básicos de su ética.

3.1.2. *La sagrada familia*

§17 El deseo de realidad, el significado práctico e intelectual de la polémica contra el hegelianismo, el arribo a la economía-política, dieron los avances conceptuales rescatados en el apartado anterior y facilitaron que Marx diera un paso más en el avance de la construcción de su filosofía y en particular de su pensamiento ético al escribir —junto con Federico Engels— *La sagrada familia o crítica de la crítica crítica, contra Bruno Bauer y consortes*.

La obra estudiada en este apartado fue escrita por sus autores inmediatamente después del inicio de su larga amistad y a continuación de la redacción del artículo contra Ruge. Al decir de Cornu (3, 358) el libro fue escrito rápidamente y a fines de noviembre de 1844 estaba terminado, para su envío al editor J. Rutten quien lo publicó en la editorial Literarische Anstalt de Frankfurt en febrero de 1845.

La obra ahora considerada recibió un título apropiado al ser una franca y abierta polémica contra el hegelianismo, en su forma de filosofía crítica o pensamiento de Bruno Bauer «y consortes», esto es, el círculo de adeptos que con él se reunía para proponer una filosofía que pretendía actuar efectivamente en la realidad, mediante la crítica despiadada de todo lo existente para conseguir el cambio de la conciencia social y así mejores condiciones de vida.

El conocimiento que Marx y Engels poseían al escribir su primer trabajo conjunto hacía imposible que aceptaran las tesis hegelianas de los bauerianos y que por el contrario pensarán en su consideración crítica, como forma de salirle al paso a una filosofía que se oponía al avance del pensamiento comunista y socialista y manera de construir sus propias ideas que sabían vigentes en una realidad social que las requería. Esta circunstancia explica que las tesis éticas sean abundantes en ésta obra y que de su compleja estructura conceptual se puedan obtener fructíferas ideas en nuestra indagación.

En esta obra los avances reseñados hasta las «Glosas críticas...» se conservarán, y recibirán nuevos desarrollos que los harán cada vez más precisos y útiles para conformar la alternativa ética contenida en el pensamiento de Marx y en la nueva subjetividad moral que portaba. Las líneas de fondo sobre las que se mueve la filosofía que construye —el razonamiento económico, fundado en una filosofía de la praxis y su teoría política, basada en una recusación ética al Estado y promotora de la autoemancipación del

proletariado— recibirán en *La sagrada familia* los beneficios del desenvolvimiento global de su pensamiento polémico, que al enfrentarse al razonamiento de los bauerianos logrará argumentos explícitos e inferenciales o implicativos de gran relieve.

§18 La teoría de la autoemancipación del proletariado recibirá un significativo aporte cuando Marx defendiendo a Proudhon contra las distorsiones de Edgar Bauer¹⁶, logre pensar que «Proudhon dio de sí todo lo que la crítica de la economía política podía dar, desde el punto de vista económico», y que para profundizar en ella, se tenía que pasar a un universo trans-económico, metafísico o escatológico.

Esta idea, básica o central en la ética marxiana, en rigor será completamente concebida hasta los *Grundrisse*, pero surgirá desde *La sagrada familia* para encontrar desarrollos específicos en *Trabajo asalariado y capital*¹⁷, y las otras obras preparatorias del trabajo cumplido en los años de 1857 y 1858.

La necesidad de pasar a un universo trans-económico para realizar con mayor profundidad la crítica de la economía política es una intuición que surge en Marx en el contexto señalado y se manifiesta en otros lugares de la obra que estudiamos, ocasión que le ha permitido a Maximilien Rubel comentar en el *Ensayo...*, p.117 que dicha intuición marxiana, que él denomina «visión escatológica», será la posición de la cual «deducirá el postulado pragmático de toda su carrera de hombre de ciencia y de acción».

§19 La idea de la necesidad de un universo transontológico está contenida en la crítica de la razón ética que Marx ha enarbolado para cuestionar la forma de vida del capitalismo. El contenido ético de su filosofía implicaba la existencia de un ser social que produjera la economía, y aún cuando este razonamiento no estuviese claramente establecido en la época en que escriben *La sagrada familia*, la ética contenida en su dimensión vital así lo indicaba.

En *La sagrada familia* Marx aún no maneja con facilidad las categorías de la economía política, pero sí está presente la idea de la *economía* lo que autoriza a considerar inferencialmente el razonamiento expuesto, para pensar junto con Rubel la idea «metafísica» de Marx, si entendemos por *metafísica* el ámbito más allá del ser del sistema vigente, el capitalismo, realidad que es el trabajo humano comunitario, autoconsciente y libre, el futuro «Reino de la Libertad».

Esta idea de metafísica es viable y signa precisamente la idea central de la ética de Marx, como paulatinamente se irá mostrando en esta exposición.

¹⁶ En el contexto del cuarto numeral del capítulo IV de *La sagrada familia*, que trata precisamente sobre Proudhon, ps. 88 y ss. de la traducción que utilizamos. La referencia que se hará enseguida sobre este asunto se sitúa en la p. 98.

¹⁷ Cfr. Marx-Engels, *Obras Escogidas*, Ed. Progreso (1 tomo), Moscú, s/f, ps. 78-80. Sobre esto mismo véase a Rubel, *Ensayo...* ps.198-199.

A pesar que la *economía* en Marx en estas fechas es aún una intuición más que una concepción, y por ende la categoría de trabajo es un concepto que se encuentra en formación, el trabajo implica la producción y ésta todo el proceso de la economía, a la vez que supone un sujeto, agente, motor o *fuerza* que lo ponga en marcha. Marx en su primera formación recibió permanentemente una educación filosófica de calidad y esto nos lleva a pensar que su pensamiento lógico exigía un comienzo de todo movimiento y que, por el contexto rescatado, este origen de la acción fuera concreto o real.

Esta circunstancia biográfica y conceptual hace entendible que para el pensamiento de Marx era una exigencia caracterizar al sujeto del trabajo, al agente de la producción, es decir, al motor de la economía, y que esta calificación identificara al ser humano como el sujeto de dicha acción y por tanto diferente a ella. Se adivina en el sustrato de este razonamiento la presencia positiva de L. Feuerbach y el impulso negativo de Hegel, el cual es constantemente calificado por Marx de «tautológico»¹⁸, en cuanto su argumento filosófico parte de identidades sin diferenciación y de suyo totalmente especulativas. Marx al buscar una explicación realista de lo existente y descubrir la economía como sendero para llegar a su intelección, no podía menos que descubrir que más allá del universo de lo económico, y distinto a él, se encuentra el ser humano.

§20 Esta distinción ontológica es básica para el pensamiento ético pues explica la enajenación. Un ser sólo se puede enajenar en otro si es diverso a él y éste, además de recibir la enajenación puede conservarla, dado su poder objetivo. En la historia de la propiedad privada en general y en el capitalismo en particular, el ser humano se apropia de la objetividad sin retornar a su ser subjetivo con una cuota de enriquecimiento global, porque la estructura ontológica y óptica de la objetividad vigente impiden una subjetivación enriquecedora, pues su poder se funda en la escisión del ser humano dividido en una parte objetiva y otra subjetiva, antagónicas entre sí.

Esta idea se encuentra en el fundamento que produjo la tesis de Rubel acerca del carácter anarquista de la ética de Marx y su tendencia a la integración de la realidad humana, y supone la existencia del ser de la objetividad como una entidad diversa al mundo subjetivo, regida por sus propias leyes, y da cuenta de la escisión nombrada a la vez que permite fundar la teoría de la autoliberación del proletariado. Éste, al darse cuenta de la distinción que subrayamos —gracias a su conciencia histórico-social que lo capacita para

¹⁸ Esta idea de Marx es formulada por primera vez en la *Crítica a la filosofía del derecho del Estado de Hegel*. Véase los *Escritos de juventud*, ed. cit., ps. 328, 331 y 342 entre otras; en *La sagrada familia* también se ha usado la misma idea; véase por ejemplo la p.150.

comprender la diversidad de su ser frente al ser capitalista—, asume su diferencia y con la praxis revolucionaria que implica, realiza la revolución histórico-social socialista o «comunalista»¹⁹. El proletariado al poseer la capacidad de discernimiento que esta argumentación supone, se entera que el capitalismo no es (ni dinámica ni estáticamente) toda la realidad, y desde esta conciencia de su exterioridad puede actuar.

El contexto que reseñamos sobre Proudhon no es el único en *La sagrada familia* que permite los razonamientos antecedentes; en la página 100 damos con otro párrafo que autoriza idéntica interpretación, en un lugar citado por Cornu²⁰ y antecedente de una página altamente utilizada por los tratadistas de Marx, que más adelante será comentada. Esta frase, ubicada en la «Glosa marginal crítica número II» asevera:

«Proletariado y riqueza son términos antagónicos [pero analógicos; por ello] forman, en cuanto tales, un todo [la totalidad del ser social existente]. Ambos son modalidades del mundo de la propiedad privada [del ser capitalista, dinámica y estéticamente determinado y]; de lo que se trata [para comprender su diferencia y de ahí la posibilidad de la ética revolucionaria] es de [precisar] la posición determinada que uno y otra ocupan en la antítesis. No basta con decir que se trata de los dos lados de un todo».

§21 Lo que importa en la realización de la revolución histórico-social comunalista, es hacer valer la diferencia para con la conciencia que implica, reapropiarse de la objetividad de una manera éticamente deseable y no capitalista.

Este comentario final se expresa según una idea de la página 107 de *La sagrada familia...* que en la lógica de significación que estamos construyendo asegura:

Por ello “el que Proudhon pretenda superar el no tener [la realidad proletaria] y el viejo modo de tener [la realidad capitalista]... con la pretensión de superar la actitud prácticamente enajenada del hombre ante su *esencia objetiva* (sic), de superar la expresión económica de la autoenajenación” es expresión que “su crítica de la economía política no logra todavía desembarazarse de las premisas de la economía política; vemos [en esta posición] que la reapropiación del mundo objetivo mismo se concibe aun bajo la forma de la misma posesión”.

Cuando tendríamos que reapropiarnos de él de una manera humana.

“En efecto, Proudhon no contrapone al no tener el tener..., sino que contrapone al viejo modo de tener, a la propiedad privada, la posesión. Explica

¹⁹ Rubel, *Páginas...*, 2,11

²⁰ 3, 336, n. 181.

la posesión como una «función social» y no como una actividad humana»²¹.

En la frase que acabamos de transcribir «función social» significa *relación política*, y como hemos podido observar en el estudio de las «Glosas críticas...» Marx contrapone lo social así entendido a lo humano, que será lo éticamente deseable, pues es la realización de «nuestras propias fuerzas esenciales».

Por este conjunto de significados es que Marx puede concluir:

«Proudhon no logró dar a este pensamiento el desarrollo que le corresponde. La idea de «posesión *igual*» es la expresión económica, y por tanto todavía enajenada, del hecho de que el *objeto* [el mundo objetivo], *como ser para el hombre*, como *ser objetivo del hombre*, es al mismo tiempo la *existencia del hombre para el otro hombre*, su actitud humana ante el otro hombre, *la actitud social del hombre ante el hombre*. Proudhon supera la enajenación económica dentro de la enajenación económica»²².

Cuando debería pasar a una posición conceptual y vital alterativa, de concepción alterna a la vigente en el capitalismo.

§22 En el espacio analítico que acabamos de reseñar se encuentra la argumentación explícita destacada y una definición de moral que hace juego con otra también encontrada en *La sagrada familia...*; en la página 259²³ se lee: “La joven marquesa no ha de encontrar [en la acción de beneficencia que se implica en el contexto] una satisfacción de su ser moral, el contenido y la finalidad humanos de una actividad...”, definición de moral que calza con la implícita en el final del argumento acabado de citar contra Proudhon que nos habla de “existencia del hombre para el otro hombre, de actitud social [de socialidad o humanidad] del hombre ante el hombre”.

En efecto, la ética no puede ser más que eso: «contenido humano», subjetividad y «finalidad humanas» de una actividad, objetivación suya, conexión con otros seres humanos y ejercicio de la socialidad, o «cualidad social» del ser humano, ingreso a la moralidad entendida como objetivación de la moral de todos, efecto de la socialidad.

Este argumento nos presenta el carácter concreto de la ética y es por este significado, que Adolfo Sánchez Vázquez en su libro sobre el joven Marx al hablar de la «cualidad social» del ser humano, la especifica como el «vínculo esencial» o necesario, con el cual nos relacionamos los seres humanos para producir y reproducir la vida, y denomina a esta «relación social esencial»

²¹ Esta frase de *La sagrada familia* también se encuentra en la p. 107.

²² Ídem.

²³ Quinto párrafo del quinto numeral del capítulo octavo, en el contexto de la reseña de uno de los personajes del libro de Eugenio Sue *Los misterios de París*, la marquesa Clémence d'Harville.

*socialidad*²⁴, entendiéndola por ella la característica antropofilosófica por medio de la cual existe el ser humano, en cuanto es imprescindible la conexión entre varios individuos para ejercer la producción, y mantener con vida la sociedad, la dinámica de la especie.

§23 Las ideas recuperadas surgen de la captación que Marx hacía de la realidad social de su tiempo, y de la creencia positiva que portaba acerca del movimiento obrero que incluso le lleva asegurar: «Sólo quien haya tenido ocasión de conocer el estudio, el afán de saber, la energía moral, el incansable impulso de desarrollo de los obreros franceses e ingleses, puede formarse una idea de la nobleza humana de este movimiento». Esta frase, hallada en la página 150 de *La sagrada familia* es análoga a otras de la época y en especial a la encontrada en los *Manuscritos económico filosóficos de 1844*²⁵, o a la que aparece en la carta de Marx a Feuerbach del 14 de agosto de 1844, que hemos citado y presentado en *El pensamiento ético en el joven Marx* (§ 104, p. 181), y se manifiesta igualmente en diversos argumentos a lo largo del libro analizado en el presente apartado²⁶.

Todas estas aseveraciones llevan a Marx a criticar radicalmente al sistema de la propiedad privada y a hacer evidente la primacía de la crítica de la razón ética sobre la razón económica, que por estas fechas aún ocupa un lugar secundario y está lejos de ser la explicación minuciosa que fundamente y clarifique su impugnación ética al capitalismo. Partiendo de esta dimensión analítica es que Marx asevera:

«La primera crítica de la propiedad privada parte, naturalmente del hecho de la pobreza, de la miseria; del hecho que su esencia contradictoria se manifiesta bajo la forma más tangible, más clamorosa, que más subleva a los sentidos humanos»²⁷.

§24 Faltan todavía algunos años para que el argumento económico sea central en el pensamiento de Marx y para que, por tanto, las categorías de la economía política sean estudiadas en un proceso que las re-signifique y las conduzca a ser el material con que se construye la crítica de la economía política. Los textos económicos que aparecen en *La sagrada familia* comprueban este razonamiento y enseñan que el razonamiento estrictamente económico de Marx en 1844, es más una intención o una aproximación que la explicación peculiar que se requiere para cimentar la crítica ética al ser capitalista, juicio que paulatinamente se va concretando como se aprecia en el argumento que dos años después escribirá en *La ideología alemana*:

²⁴ A. Sánchez Vázquez, *Filosofía y economía en el joven Marx*, Ed. Grijalbo, México, 1982, p. 130.

²⁵ *Escritos de Juventud*, ed. cit., ps. 632-3.

²⁶ Véase las ps. 84, 106, 117, 148 y 201.

²⁷ *La sagrada familia*, ed. cit., p. 99.

«La gran industria universalizó la competencia... y creó los medios de comunicación y el moderno mercado mundial; sometió a su férula el comercio, convirtió todo el capital en capital industrial y engendró, con ello, la rápida circulación y centralización de los capitales. Por medio de la competencia universal, obligó a todos los individuos a poner en tensión sus energías hasta el máximo. Destruyó donde le fue posible la ideología [feudal], la religión, la moral, etc., y, donde no pudo hacerlo, la convirtió en una mentira palpable... acabó, en términos generales, con todo lo natural, en la medida en que es posible hacerlo dentro del trabajo, y redujo todas las relaciones naturales a relaciones basadas en el dinero... Finalmente, mientras que la burguesía de cada nación sigue manteniendo sus intereses nacionales aparte, la gran industria ha creado una clase que en todas las naciones se mueve por el mismo interés y en la que ha quedado ya destruida toda nacionalidad»²⁸.

Esta clase será la que hoy llamamos transnacional, la dinamizadora del capital financiero actual, la promotora de la globalización y del llamado *neoliberalismo*, la controladora del Poder Imperial, o neo-imperial como anotamos.

Estos raciocinios todavía no pueden ser leídos en *La sagrada familia*, pero así y todo el argumento económico está presente en varias de sus páginas²⁹ y consiente pensar acerca de la estructura y virtualidad revolucionaria de la enajenación y que gracias a su efecto concientizador surgido de la situación social en que vive el proletariado, hace que éste sea en la teoría marxiana, el agente de la sublevación histórico-social contra la burguesía, según se aprecia en diversas páginas de la obra que reflexionamos.

En la 101 se lee que “la clase poseedora y la clase del proletariado representan las misma autoenajenación humana; pero la primera se siente bien y se afirma y confirma en esta autoenajenación”, mientras que “la segunda, en cambio, se siente destruida en la enajenación y ve en ella su impotencia”, lo que conduce a que la condición de vida del proletariado sea moralmente condenable y una situación por superar que induce la realización de la revolución histórico-social comunista como un imperativo categórico; pues “dentro de esta antítesis”, que el proletariado tiene que hacer consciente para ejercer su distinción, “el propietario privado es, por tanto, la parte conservadora y el proletariado la parte destructiva”; de aquél parte la acción de mantenimiento de la antítesis, de éste la acción de su destrucción.

«En su movimiento económico-político, la propiedad privada se encamina por sí misma hacia su disolución, pero lo hace por medio de

²⁸ *La ideología alemana*, ed. cit., ps. 65-6.

²⁹ Véase por ejemplo la siguiente selección: 79, 96, 114, 175 y 262-264.

una evolución independiente de ella, ciega, que se realiza contra su voluntad: únicamente porque ella produce al proletariado en tanto tal, es decir, los miserables conscientes de su miseria moral y física, seres *conscientes* de su inhumanidad y que, por esta razón, tienden a ponerle fin»³⁰.

Marx, como previendo que su razonamiento fuera interpretado para significar una revolución solamente política, concluye los argumentos que anteceden aseverando que:

«Con su triunfo, el proletariado no se erige como clase universal de la sociedad, ya que solo triunfa suprimiéndose así mismo y suprimiendo la clase adversaria. En este caso, el proletariado desaparecerá al igual que la propiedad privada cuyo producto es»³¹.

§25 Es posible dar con otras páginas del tenor de éstas, pero fácilmente podemos obviar su estudio minucioso recuperando sólo lo esencial; en la 117-118 reencontramos la creencia positiva de Marx en la «fuerza «inmensa» y «formidable» que nace de la cooperación obrera» y destaca la «conciencia» de su situación objetiva; en la 146 argumenta acerca del poder de «las masas» y nos hace pensar que los proletarios como masa validan (o invalidan) la transformación comunalista; en la 147-148 hallamos un argumento multicitado y premonitorio³² que nos informa del poder del «interés» frente a los ideales abstractos y da la clave para concebir que el interés proletario cuando se imponga en la historia será resultado de un ideal concreto, además de una comprensión real de la situación social, y para darle sentido al razonamiento encontrado en la página 161 que destaca el peso de “la práctica” en la acción obrera revolucionaria al aseverar: «la masa considera necesarias las transformaciones materiales, prácticas, incluso para poder disponer de tiempo y de los medios requeridos aunque sólo sea para ocuparse de “la teoría”», globalmente del estudio, de la cultura, de la diferenciación frente a lo inmediato, lo natural, para darse tiempo para el desarrollo moral.

La idea que en este momento destacamos caracteriza a la revolución comunalista como una transformación radical, histórica y social (moral) del modo de apropiación capitalista, llevada a cabo por el proletariado que la dinamiza con la conciencia de su situación histórica y social, circunstancia tan enajenada como la de la burguesía, y con los medios que esta clase social le ha otorgado involuntariamente, sin intención para ello.

³⁰ Esta última frase se encuentra de igual manera en la p.101, pero ha sido expuesta según la traducción que presenta Rubel en las *Páginas...* 2, 25. El subrayado de «consciente» ha sido realizado en esta exposición.

³¹ *La sagrada familia* p. 101.

³² Este texto es citado, entre otros por Rubel en el *Ensayo...* p.123, n. 27 y en las *Páginas...* 2, 23; por Cornu 3, 309, n.115 y deja entrever el destino que concibe Marx desde su primera juventud para una revolución meramente política.

Como sabemos la producción teórica de Marx en 1844 todavía no brinda completamente las determinaciones conceptuales para comprender razonablemente todo lo implicado en sus argumentos, y tenemos que avanzar en su biografía intelectual para ir dando con ellas. En verdad para encontrar las tesis económicas iniciales de su construcción final no hay que ir tan lejos, pues en *La ideología alemana* ha avanzado hasta el punto de tener una concepción más delimitada de la economía y consecuentemente de la posibilidad de la revolución comunalista como podemos apreciar en una serie de páginas que referiremos al margen³³ para concentrarnos en una que resulta central pues se ubica en el final del primer capítulo de esta obra —considerado por muchos como primordial para conceptuar la primera formulación sistemática de la filosofía marxiana— y destaca el papel de la persona, al enfilar de nuevo la crítica contra el Estado, aglutinando las tesis básicas que se manejan en la presente exposición; en la p.86 de la edición citada leemos:

«Tratándose de los proletarios, a diferencia de los siervos medievales, su propia condición de vida... se ha convertido para ellos en algo fortuito, sobre la que cada uno de por sí no tiene el menor control y sobre la que no puede darles tampoco el control ninguna organización social [política]... Así, pues, mientras que los siervos fugitivos sólo querían desarrollar libremente y hacer valer sus condiciones de vida ya existentes, razón por la cual sólo llegaron, en fin de cuentas, al trabajo libre, los proletarios, para hacerse valer personalmente, necesitan acabar con su propia condición de existencia anterior, que es al mismo tiempo la de toda la anterior sociedad, con el trabajo [enajenado]. Se hallan también, por tanto, en contraposición directa con la forma que los individuos han venido considerando, hasta ahora, como sinónimo de la sociedad en su conjunto, con el Estado, y necesitan derrocar al Estado, para imponer su personalidad».

§26 Todo el orden analítico antecedente hace francamente inteligible que en *La sagrada familia* se pueda encontrar un conjunto de párrafos que permiten pensar la idea de *humanidad, igualdad y ética*, específicamente a partir de la tesis que define a la moral como ejercicio de la socialidad o simplemente la identifica con la socialidad, pues ella lleva sin mediaciones a caracterizar a la relación moral como primaria o fundamental para el desarrollo de la producción y en consecuencia de todo el circuito económico.

³³ Por ejemplo la página 75-76 que remite a una selección de Rubel en las *Páginas...* 2, 225 y a una idea ética que examinaremos posteriormente: Revolución comunalista y enriquecimiento moral; la 77-78 que es igualmente utilizada por Rubel tanto en el *Ensayo...* 174, n. 5 como en las *Páginas...* 2, 28; de la misma manera pueden tenerse en cuenta las ps. 319, 428, 482, 490 (que nos habla de la «inhumanidad» de los dominantes y los dominados) y la 525 que caracteriza a un «sistema» social que hace época y es citada por Rubel en las *Páginas...* 2,142.

De este razonamiento se puede concluir que una relación es moral cuando el contenido y la finalidad que implica identifiquen el elemento humano que está en juego y de suyo una igualdad entre los actores del enlace establecido, e igualmente se puede implicar que es la idea que está explícita en una serie de razonamientos de Marx encontrados en *La sagrada familia*.

Estos argumentos se sitúan en diversos contextos y específicamente en cuatro de este libro.

El primero se ubica en la página 104 he identifica una tesis contra Edgar Bauer en la cual Marx afirma que el “término francés igualdad” es equivalente al bauer-hegeliano de «autoconciencia» y significa, en la lógica de lo real, «conciencia del hombre acerca de sí mismo en el elemento de la práctica, es decir», discernimiento «de la unidad humana esencial, de la conciencia y el comportamiento de la especie humana, de la identidad práctica del hombre con el hombre, consecuentemente, de la actitud social o humana del hombre ante el hombre».

Este concepto lleva a saber de la homogeneidad antropológica y moral entre los individuos de la especie y se presta a condenar cualquier desigualdad impuesta por una situación social (en el sentido de económico-política), paralelamente a inducir la tesis que para llegar a la auténtica democracia —al gobierno de todos—, se requiere del socialismo en cuanto modo de apropiación de la objetividad que permite el reconocimiento efectivo del otro como un igual a mí, con mis mismos derechos y deberes vitales; o como forma social donde «el hombre llega a ser humano por costumbre» como se lee en el segundo fragmento de *La sagrada familia* que utilizaremos para documentar la idea ética que concentra ahora nuestra atención.

Esta segunda parte se ubica en las páginas 196-197 y es altamente significativa por su texto, el uso que le han dado los tratadistas de Marx³⁴ y su conexión con los razonamientos contenidos en las *Tesis sobre Feuerbach*, que como veremos la explican al caracterizar desde la categoría de praxis la materialidad, ocasionalidad o circunstancialidad en que se determina y condiciona la subjetividad de los partícipes de una acción y consecuentemente su moral. Una sinopsis de este extenso texto tiene que ubicarnos en las vinculaciones que guardan sus razones con las influencias filosóficas que Marx identifica en el origen histórico y social del «socialismo y el comunismo» de la época moderna, ya que en él leemos:

«No hace falta tener una gran perspicacia para darse cuenta del necesario entronque que guardan con el socialismo y el comunismo las doctrinas materialistas sobre la bondad originaria y la capacidad intelectual igual

³⁴ Véase al respecto: Cornu 3, 321 y 324; D. McLellan, *Biografía*, p.159, n. 202; Rubel, *Ensayo...* p. 127, ns. 41, 42, 43 y *Páginas...* 1, 24 y 42 y 209;

de los hombres, sobre la fuerza todopoderosa de la experiencia, el hábito, la educación, la influencia de las circunstancias externas sobre el hombre, la alta importancia de la industria, la legitimidad del goce, etc.».

Tesis que es apoyada con un argumento filosófico surgido directamente de la polémica con el hegelianismo y que llevará de igual manera a las *Tesis sobre Feuerbach*, ya que nos habla de la formación del «conocimiento», de la constitución de la subjetividad, para aseverar con una fuerza que tiene que venir de la ética que sustanciamos que:

«Si el hombre forma todos sus conocimientos, sus sensaciones, etc., a base del mundo de los sentidos y de la experiencia dentro de este mundo, de lo que se trata es, consiguientemente, de organizar el mundo empírico de tal modo que el hombre experimente y se asimile en él lo verdaderamente humano, que se experimente a sí mismo en cuanto hombre».

Al final de esta última oración se sitúa la breve frase con que introdujimos la presente reflexión, que deja sin traducir Roces y afirma: «Es necesario que el hombre llegue a ser humano en él [el mundo] por costumbre»³⁵.

§27 Aquí mismo, en un punto y seguido, mediante la paráfrasis de un razonamiento de C. H. Helvecio en *Del hombre, sus facultades intelectuales y su educación*³⁶, Marx asegura un principio cardinal de su pensamiento ético, entendido como deber ser, como propuesta para un mundo mejor, ya que dice:

“Si el interés bien entendido es el principio de toda moral, lo que importa es que el interés privado del hombre coincida con el interés humano”, es decir, el colectivo o genérico.

Al lado de este raciocinio *utópico* damos con una mezcla de pensamiento ético que oscila entre la descripción (el *simple* reconocimiento de lo real), la normatividad (la asignación de deber-ser de lo descrito, lo objetivo) y lo deontológico (la prescripción de una socialidad mejor) y que arguye lo siguiente en expedita traducción de Rubel³⁷:

«Si el hombre se halla determinado, en el sentido materialista, si es libre, no por la fuerza negativa de evitar esto o aquello, sino por la fuerza positiva de valorizar su verdadera individualidad, no debe castigarse el crimen en el individuo, sino destruir los focos antisociales del crimen y dar a cada uno el espacio social necesario para la expansión esencial de su vida. Si las circunstancias forman al hombre, hay que dar una forma humana a las circunstancias. Si el hombre es sociable

³⁵ Tomamos esta versión de Rubel que la utiliza tanto en el *Ensayo...* 127 y las *Páginas...* 2, 209.

³⁶ *De l'Homme, de ses facultés et de son éducation*, 1772.

³⁷ Véase el *Ensayo...* p. 127 y las *Páginas...* 2, 209.

por naturaleza, sólo en la sociedad puede desarrollar su verdadera naturaleza, cuya fuerza debe ser medida no por la fuerza del individuo particular, sino por la de la sociedad».

El significado que hemos destacado se encuentra finalmente en la página 253 y permite una reafirmación del carácter social de la bondad o maldad morales, lo que nos lleva a una página anterior —la 244— que permite incluso razonamientos en la lógica de la filosofía del derecho, ya que arguye acerca del castigo a las infracciones y roza consideraciones de Hegel acerca de la teoría de la pena, expuesta en la *Filosofía del Derecho* (§§ 220 y ss), así como la idea kantiana de igual cariz.

Pero más allá de estas últimas conexiones, que en su momento pueden servir para un posible desarrollo acerca de la relación entre la ética y la filosofía del derecho, aquí interesa determinar el pensamiento ético de Marx que en los textos que acabamos de leer aporta argumentos fructíferos, que no solamente contribuyen a precisar elementos estrictamente morales, sino de comprensión lógica de este campo de la realidad, en cuanto queda claro que Marx afirma que el todo —la sociedad— explica la parte —la persona y sus relaciones— y que un argumento ético apropiado debe considerar esta especificación formal para comprender atingentemente la realidad moral atendida.

§28 Esta argumentación es especialmente significativa en cuanto la caracterización del todo social nos da la clave para entender las relaciones morales que propicia, y para comprender —según la sexta tesis sobre Feuerbach— que el ser humano es el conjunto de relaciones sociales y que esta determinación circunstancial califica al ser humano en juego, permitiéndonos conocer la moral que porta.

Los textos acabados de reflexionar caracterizan a la moral desde un materialismo que todavía carece de la precisión del contenido en las *Tesis sobre Feuerbach*, pero que permite fijar importantes criterios sobre el interés, la primacía del social sobre el particular y la exigencia que la sociedad esté conformada de tal modo que favorezca el desarrollo de la identificación del interés particular con el colectivo, para que cada cual tenga el espacio vital para el desenvolvimiento de sus capacidades individuales.

Caracterizar a la moral de esta manera y fijar como criterio la igualdad moral entre los seres humanos, es formular principios éticos ya comentados y útiles cuando se piensa en la ética como una disciplina que describe y norma acerca de la vida cotidiana en la sociedad.

Los últimos razonamientos éticos descubiertos en *La sagrada familia* se vinculan semántica y conceptualmente a los contenidos de la descripción moral del capitalismo localizados en los *Manuscritos del 44*³⁸, en cuanto sugieren, como

³⁸ Consúltese al respecto *El pensamiento ético en el joven Marx*, Tercer numeral del Cuarto Capítulo, textos éticos #s.5 al 8, 19, 20, 30 y 34 (§s 117-121, ps. 202-112).

ahí, el «sentimiento del tener» —tan significativo en la dinámica de la propiedad privada—, afirman una caracterización de las consecuencias de la riqueza capitalista para la población de un país —que nos conduce a recordar los razonamientos sobre el malthusianismo expuestos en las «Glosas críticas...»—; retrata a la esposa burguesa —mediante una comparación con una figura femenina vital— y todo esto, de nueva cuenta, conduce a una crítica del Estado y la vida burguesa.

En la página 107 de la edición utilizada damos con la idea del «sentimiento del tener» en un contexto contra Edgar Bauer y bajo el argumento que «el no tener no es simplemente una categoría» como piensan los bauerianos, sino una «desdichada realidad» que incluso el conocimiento popular plasma en un dicho que Marx recoge cuando escribe: «el hombre que nada tiene nada vale». Esta certeza, afirmada por Marx como verdadera hasta el extremo de sostener que la persona encontrada en esta situación «se halla al margen de la existencia en general», es refrendada en la página 121 cuando al escribir sobre los economistas —que denomina «representantes científicos de la riqueza» — asevera que «han difundido una visión muy detallada de la miseria física y moral de la pobreza» y «en su meticulosidad, han llegado incluso a calcular las proporciones en que los pobres tienen necesariamente que verse diezmados por la muerte, en beneficio de la riqueza y de la misma pobreza».

§29 Junto a estos razonamientos de carácter social damos con uno que habla de una figura de la socialidad que connotan —la esposa burguesa—, cuando delinea uno de sus rasgos y nos brinda un elemento que autoriza pensar en la mistificación (o idealización especulativa) que la forma de vida capitalista establece en las relaciones interpersonales. Esta situación, presente en la página 142, enseña que la ética burguesa conduce a rechazar cualquier moral transcaptalista y específicamente a la socialidad vital de la clase popular, en cuanto la frase de Marx indica:

«Lo que ocurre es que, por devoción hacia la burguesía», E. Sue «se creyó obligado a idealizar moralmente a la costurera. No tuvo más remedio que paliar su carácter, es decir, su desdén por la forma del matrimonio», la institución civil y religiosa para sancionar las relaciones eróticas, «sus candorosas relaciones con el estudiante o el obrero. Es decir, precisamente la actitud en que acusa un contraste verdaderamente humano con la pacata, mezquina y egoísta esposa del burgués, con toda la órbita [moral] de la burguesía, lo que vale tanto como decir con toda la órbita oficial».

Con todo el *êthos* estatal que regula las relaciones interpersonales con el peso de las “instituciones enajenantes” como dijo Marx en los *Manuscritos del 44*³⁹.

§30 La referencia virtual que se hace al Estado, y que se subraya con un comentario, se hace explícita en la página 179, mediante un contexto que vuelve a temas tratados en “Sobre la cuestión judía”⁴⁰, al afirmar la relación

³⁹ Escritos de juventud, p. 618; véase en *El pensamiento ético en el joven Marx*, la h. 248.

⁴⁰ *Escritos de juventud*, ps. 470-471; consúltese en *El pensamiento ético en el joven Marx*, las ps. 220-1, § 124.

entre el Estado antiguo y el moderno por la preeminencia que en ambos tiene la sociedad civil sobre la sociedad oficial, idea que nos lleva al primer texto ético de esta exposición que hizo patente la condena moral marxiana al Estado como forma de organización social.

La frase que consideramos asevera lo indicado y destaca que «el Estado moderno tiene como base natural la sociedad burguesa y el hombre de la sociedad burguesa», quien es caracterizado como «independiente», es decir individualista, y «entrelazado con» los otros «solamente por el vínculo del interés privado y de la necesidad natural inconsciente, el esclavo del trabajo lucrativo y de la necesidad egoísta, tanto la propia como la ajena».

Resulta claro que si ha sostenido que la moral es socialidad y que la socialidad buena es resultado del reconocimiento efectivo del otro, es decir, del ejercicio pleno de la igualdad; que toda moral «parte del interés», y que el interés bueno es social, entonces la oración anterior infiere una condena a la moral basada en el «interés privado», a la socialidad reconocida por el Estado moderno y constitutiva de su base real y jurídica, plasmada en los «derechos del hombre y del ciudadano» *egoísta, enajenado, moderno...*

Es de suyo claro que estos razonamientos tengan otras expresiones en el libro que examinamos⁴¹ y que juntos indiquen una condena a la forma de vida burguesa que basada en dicho interés y no en el vital de la colectividad, recrudescen los problemas sobre la posesión de la tierra y lleva a un raciocinio ético para normar dicha posesión a partir de su limitación real o concreta. Esta idea surge de las páginas 109 -110 de *La sagrada familia*, en un contexto del apartado «Proudhon» que se refiere directamente al asunto de la propiedad, y que luego de vincular una tesis de este último autor con un argumento de Charles Comte se pregunta:

“¿Por qué, pues, se ha convertido la tierra en propiedad privada? Charles Comte contesta: porque la tierra *no* es ilimitada, pero”, «acota Marx», su “conclusión debiera ser más bien la contraria: precisamente por ser *limitada* no puede la tierra ser objeto de apropiación [particular]. Con la apropiación del aire y, el agua no se perjudica a nadie», dice Marx al comienzo de sus estudios económicos, «pues siempre quedará una cantidad suficiente de estos elementos, precisamente porque son ilimitados. En cambio, la apropiación arbitraria de la tierra perjudica al disfrute de los demás, cabalmente porque la tierra es limitada. Su disfrute debería, por tanto, limitarse, en gracia al interés general”.

§31 Se hace notable la idea ética de Marx que describe para condenar y proponer en cuanto la descripción comprende lo real, la condena lo valora y la propuesta indica un camino de solución social, colectiva o comunal a los

⁴¹ Véase al efecto las ps. 184, 187, 188, 242, 260, 266.

problemas surgidos de la historia de la propiedad privada; y cuando se unen los hilos que la entrecruzan se hace evidente que está tejida sin elucubraciones y que es tan elemental como la realidad que comprende, complejizada innecesariamente por la mistificación idealista que por necesidad la incomprende.

Y con esta indicación entendemos que el pensamiento ético de Marx, al menos hasta *La sagrada familia* se ha constituido de acuerdo a su formación profesional de filósofo, pero sobre todo por su preocupación vital que interactuando con los significados morales con los cuales inicia su vida adulta —el deseo de comprender lo real entre ellos—, lo lleva a interesarse en los movimientos sociales de su tiempo para reflexionarlos y encontrar así la satisfacción de una parte de su impulso moral.

Por esta conjunción de tesis se puede entender que el pensamiento ético de Marx se forma como resultado de su praxis y no como producto de algún academicismo. Es desde este modo de concebir que se entiende que en el importante apartado «Batalla crítica contra el materialismo francés», se encuentren raíces intelectuales de este pensamiento en los autores materialistas⁴², socialistas y comunistas modernos⁴³ y no se mencione a Kant, que a pesar de ser una presencia ética de su tiempo es, para el desarrollo conceptual de Marx, una referencia intelectual y no una dimensión vital.

Es por esto que Marx al terminar la parte más sustanciosa del apartado recién nombrado concluye que “los comunistas franceses más científicos, Dézamy, Gay y otros, desarrollan, al igual que Owen, la doctrina del materialismo como la teoría del humanismo real y la base lógica del comunismo” (p.198).

Y este mismo significado hace que el libro que hemos considerado en este apartado sea crucial para comprender el pensamiento ético de Marx, en cuanto enseña un resumen de los impulsos que dinamizaban su personalidad a finales de 1844, y el desenlace de una fase importante de la polémica con el hegelianismo (la desarrollada contra los bauerianos) que prepara la superación de los rasgos idealistas que aún quedan en su filosofía y en el futuro evitarán

⁴² J. M. Bermudo en la “Introducción” a *Del espíritu* de C. A. D’Helvetius (Editora Nacional colección Clásicos para una Biblioteca Contemporánea, Madrid, España, 1984), permite una línea de investigación y análisis fructífera sobre este punto al escribir sobre una “tendencia «antiluces» en el seno de la corriente Ilustrada, una línea materialista que asume los postulados mecanicistas y la teoría que el ser humano es producto de la organización social y la educación, y que por tanto mina la ilusión que la razón rige la vida humana y de la sociedad”; ver esta cita en la p. 54 y mayores detalles las ps. 48, 66 y 69.

⁴³ Es decir, los escritores que seguían la línea surgida de la física cartesiana; Gassendi; Hobbes, Locke, Bacon; Bayle; Helvecio, Condillac, Mandeville, Bentham, Owen; Dézamy y Cabet.

los juicios generales o indeterminados como el que habla del «humanismo real como la base lógica del comunismo». Sin los avances que Marx logra en *La sagrada familia* no habría alcanzado la complejidad analítica que se aprecia y por ende no habría llegado a la cualificación que valoramos en las *Tesis sobre Feuerbach*, la comunicación que estudiaremos en el próximo apartado.

Las «Tesis sobre Feuerbach».

§32 Tres meses después de haber concluido su trabajo en *La sagrada familia*, Marx redacta en dos hojas de uno de sus cuadernos las *Tesis sobre Feuerbach*, la serie de raciocinios que recusando el materialismo mecanicista producirían lo que posteriormente se llamaría la revolución copernicana de Marx⁴⁴ a través de la concepción plena de la idea de praxis.

En efecto, con esta idea Marx concluía su polémica conceptual con el hegelianismo —lo que equivale a decir contra la filosofía que lo precedía— y daba con la explicación del origen y la forma de estructuración de la subjetividad construyendo con ella las bases de lo que sería la teoría materialista de la historia, al concebir que la objetividad, el mundo de las «circunstancias», el que organiza «la cosa, la realidad, lo sensible»⁴⁵, es «praxis humana», unidad de lo objetivo y lo subjetivo, y por tanto exteriorización de la subjetividad y oposición dialéctica a ésta, que la interioriza (o interna), la subjetiva, conformando con ella una totalidad concreta, un complejo unitario de objetividad (práctica) y subjetividad (sentimiento y razón o teoría), una *praxis*, el principio y dinámica de cualquier realidad social.

Hasta el presente la interpretación dominante de la idea de *praxis* ha sido fundamentalmente gnoseológica, cuando en verdad su riqueza y polifuncionalidad autorizan otras explicaciones que sin negar la vigente la complementan. Así se puede afirmar que la praxis explica, además de la subjetividad cognoscente (fundamentalmente la conciencia o *teoría*) la subjetividad moral al darle significado a su origen y sostener que se forma de acuerdo a la práctica que la ha producido.

Se aprecia en este sentido que la moral es práctica en cuanto se forma en la subjetividad a partir de la acción efectiva que el individuo realiza en la objetividad, y que es de igual forma práctica en tanto se realiza en la objetividad.

⁴⁴ Citemos sobre esta idea dos libros de autores mexicanos: A. Sánchez Vázquez, *Ensayos marxistas sobre filosofía e ideología*, Ed. Océano, Barcelona, 1983, p. 67 y C. Pereyra, *El sujeto de la historia*, Ed. Alianza (Alianza-Universidad 176), Madrid, 1984, p. 42.

⁴⁵ Este es un segmento de la primera tesis sobre Feuerbach, expuesta según la versión de Rubel, *Ensayo...* 135, la que ha sido comparada con la de Roces en el «Apéndice» a *La ideología alemana*, ed. cit., p. 635

Esta tesis permite analizar críticamente tanto a la ética kantiana —con su autonomía del sujeto moral—, como la hegeliana —con su primacía de la razón sobre la práctica, del Estado sobre la sociedad civil—, para fundar una ética de lo concreto, en la medida que reconocería el peso de la subjetividad moral («la moral es el contenido y la finalidad humanos de una actividad», leíamos en *La sagrada familia*), pero la circunscribiría a las relaciones sociales particulares que la definen, en el doble sentido que estos vínculos vienen de la práctica y se establecen sólo en ella.

§33 La moral es así un elemento concreto de la realidad y su particularidad permite pensar una ética dialéctica de lo concreto, en cuanto una concepción de esta naturaleza piensa el aquí y el ahora; la vinculación entre la objetividad vigente y la subjetividad que le corresponde y, finalmente concibe la relación de la persona con la sociedad bajo el argumento lógico que el todo determina y condiciona a la parte.

Esta idea no es solamente una inferencia posible del significado del concepto de praxis, sino un argumento explícito de Marx en el contexto de *La sagrada familia* que examinamos bajo el nombre de *humanidad, igualdad y ética*. Marx en este contexto, siguiendo a «los materialistas ingleses y franceses del siglo XVIII», asevera diversos argumentos donde hace primar la sociedad sobre la particularidad (individual, moral o legal), pero no logra precisar que esta sociedad en concreto es el «conjunto de relaciones sociales» entre los individuos (sexta tesis sobre Feuerbach), y esta indeterminación hace más relevante la tesis acabada de citar en cuanto admite definir la sociedad —la humanidad considerada—, y la especifica como un conjunto dado de «relaciones sociales» que pueden ser descritas y valoradas empíricamente.

El descubrimiento de Marx que la parte mayor concretamente material determina sus particularidades, especificada en las empíricas relaciones sociales existentes en el universo considerado, y llevada al ámbito de reflexión que nos interesa —la ética— nos permite refrendar la tesis permanentemente rastreada en este trabajo —es *la vida la que determina la conciencia...* —, destacando que la nueva vida de Marx, después de su salida de Prusia y su estancia en París, le permite concebir a la moral como la parte de la subjetividad que le da «contenido y finalidad humanos a una actividad», y entender que está condicionada socialmente, por lo cual puede aparecer en una conceptualización trastocada que la haga aparecer como enajenada, y al servicio de instancias de la realidad que no responden al interés vital mayoritario de la población, como es paradigmáticamente el Estado, o libertaria, como él lo va conceptualizando y realizando.

Esta especificación autoriza los razonamientos que preceden y también da sentido a los conceptos de *igualdad y ética* que están presentes en el contexto hace poco citado, conceptos básicos para entender la ética de Marx. Una

comprensión dialéctica y concreta de la igualdad antropológica del ser humano, supone de principio una «captación» de igual rango «de la realidad social»⁴⁶, e implica la coincidencia y la homogeneidad de la praxis de las personas involucradas, y por ende la misma objetividad y análoga subjetividad de los actores en juego.

Esta igualdad de circunstancias permite hablar de una similitud antropológica de los seres humanos que se encuentren en ella, y hace factible su paridad ética, además que facilita la crítica moral a toda situación donde las circunstancias —las relaciones sociales vigentes— impliquen una inequidad y consecuentemente una diferencia antropológica y ética; en concreto esta concepción autoriza la crítica ética a la sociedad dividida en clases sociales y da pie para entender la propuesta ética de Marx y su razón: en cuanto la práctica de la historia de la propiedad privada, y específicamente la vida cotidiana del capitalismo, crea unas «relaciones sociales» inequitativas y socialmente negativas, se autoriza su superación histórica para la creación de un mundo mejor.

§34 La idea de praxis expuesta explica igualmente el tercer término de la fórmula que reexaminamos, *humanidad* (como socialidad), *igualdad* y *ética*. La ética (como expresión conciente de la moral) en este contexto, se caracteriza por las razones aducidas y se define como una «tentativa fecunda para brindar una tabla de valores, normas de conducta, razones para vivir, y como un estilo de vida que permite entrar (en cuanto praxis o comprensión práctica o real del hecho ético) en armonía con el mundo mediante la asignación de nuevas tareas para alcanzar nuevos fines y la adecuación de estos con los medios con que se realizan, lo que a su vez favorece la homogeneidad entre el ideal y la existencia»⁴⁷, o lo que es lo mismo la paridad entre la teoría y la práctica (la subjetividad y la objetividad) y faculta la superación de la enajenación al hacer que «el hombre sea en el mundo humano por costumbre».

Se entiende, por todo lo precedente que Marx pensando con el significado de la idea de praxis, recuse al materialismo previo a ella y asevere que «lo más que puede llegar el materialismo especulativo, es decir, el que no concibe lo sensorial como una actividad práctica es a contemplar [en la objetividad vigente] a los diversos individuos aislados y a la sociedad burguesa o civil, cuando en verdad «el punto de vista del materialismo moderno» es «la sociedad humana o la humanidad social»⁴⁸.

⁴⁶ Sobre este contexto C. Pereyra, en *El sujeto de la historia*, ed. cit., p. 20, escribe: “El sentido profundo de la captación dialéctica de la realidad social consiste en aprehenderla como totalidad (complejo dotado de unidad) donde no hay circunstancias ajenas, independientes de los agentes sociales, ni la acción de estos se inscribe como un añadido externo, sobrepuesto desde fuera de la realidad dada”.

⁴⁷ Esta es una idea tomada de Rubel, *Páginas...* 1,11 y 13.

⁴⁸ Estas son la novena y la décima tesis sobre Feuerbach, y se ofrecen de acuerdo a la versión de Rubel, *Ensayo...*135.

Es indisputable que en estos razonamientos de Marx se exhibe un cambio cualitativo en su manera de pensar y que esta variación infiere un nuevo modo de concebir la realidad social y específicamente la existencia moral, que redefine los conceptos éticos hasta ahora presentados, no para romper con ellos, sino para superarlos precisándolos. Así, el concepto de sociedad se concreta y Marx puede especificar el sentido de lo particular y argumentar consistentemente la razón por la cual la parte debe integrarse al todo, pues éste es lo ontológicamente dominante e implica que en todo caso, cualquier acción humana esté referida al género humano para bien o para mal.

§35 Es por esta significación y contexto que Rubel en el *Ensayo...*, página 138 escribe:

«La novena y la décima tesis [sobre Feuerbach] revelan toda la significación y todo el alcance de la crítica marxista a las diversas escuelas materialistas; en especial muestran que el verdadero proyecto que preside la empresa científica de Marx consiste en elevarse del plano particular y limitado de la sociedad burguesa y de los individuos aislados a un nivel superior de conocimiento [y de acción, agregaríamos], de donde sería posible tomar en cuenta y examinar la esfera total de las sociedades humanas en su devenir histórico como en su interacción sincrónica».

Apreciamos por tanto que la ética marxiana como *promesa* o propuesta *moral*, deber ser *praxico* o que sale y se realiza en la praxis, explica el mensaje ético contenido en la novena y décima tesis sobre Feuerbach y consecuentemente implica la superación del individualismo burgués, el egoísmo capitalista, mediante la desantropomorfización del individuo y la creación de las *personas*, los miembros de la especie humana que habiendo superado su particularidad, se ubican en la genericidad y por ende en la conciencia moral de ser parte de todos, del género humano concreto en unas relaciones sociales específicas y homogéneas.

Este último elemento en juego —la conciencia moral— permite precisar que en el «complejo dotado de unidad» que define la articulación circunstancias-agentes sociales (u objetividad-subjetividad; en otro nivel, sociedad-persona), participa tanto la determinación (el requerimiento material) como el condicionamiento (la acción de la posibilidad) y que ésta, en cuanto elemento de la subjetividad, introduce la actuación discernida y la voluntad, y de ahí la acción revolucionaria de las personas para transformar la realidad.

Todo esto nos conduce de nuevo a la idea ética de *La sagrada familia* que hemos retomado en este apartado, para precisar de igual manera el concepto de libertad. En la crítica contra los bauerianos apreciamos que la libertad siempre es una acción determinada *o para* y, a partir de los significados que nos

han aportado las *Tesis sobre Feuerbach* podemos volver al tema para redondearlos, y aseverar que la libertad siempre es una posibilidad del ser humano, pero su objetivación o realización es permanentemente circunstancial, analógica, y por tanto siempre se encuentra referida a un conjunto específico de relaciones sociales y de suyo a un tiempo y un espacio dados que condicionan el ejercicio de la conciencia moral, es decir, de la decisión y la voluntad, los componentes de la libertad.

§36 Y es por todo esto que se comprende que Carlos Pereyra en la página 132 de *El sujeto de la historia*, en el importante capítulo “Libertad y necesidad en Kant», haga una analogía entre «la propuesta ontológica contenida en la sexta tesis sobre Feuerbach» y la idea heideggeriana de «ser-en-el-mundo-con-otros», para refrendar la unidad circunstancias-agentes sociales⁴⁹ y posibilitar la comprensión de que es históricamente falsa la existencia de un sujeto de la historia, pero que es éticamente posible proponer la acción conjunta de las personas para la transformación de las circunstancias en que están involucradas, pues sino se dejaría sin comprender el «postulado ético final que como credo personal deduce Marx»⁵⁰ de las primeras diez tesis sobre Feuerbach y que dice:

«Los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de diversas maneras; pero lo que importa es *transformarlo*».

Esta tesis es el signo ético que denotará la acción vital de Marx y el argumento que en la presente recopilación de los textos éticos marxianos se puede denominar el imperativo de la revolución: *el significado ético de la tesis 11*, razonamiento que sirve para muchos usos, incluido el aquí propuesto, el ético.

Transformar para cambiar revolucionariamente las circunstancias adversas al desarrollo moral de la sociedad es otra de las interpretaciones posibles de la onceava tesis, y el motivo que les ha servido a varios autores para razonar de manera análoga a la que aquí propuesta. Así por ejemplo Ágnes Heller⁵¹ ha hecho de esta significación una línea constante de sus argumentos y en *Historia y vida cotidiana*, en el capítulo «El lugar de la ética en el marxismo»⁵², ha escrito: «Sólo podemos transformar al mundo si al hacerlo nos transformamos también a nosotros mismos»; igual razonamiento aparece en *La revolución de la vida cotidiana*⁵³

J. L. Aranguren, en un débil libro titulado *El marxismo como moral* también se ha referido a la tesis 11, subrayando el término «cambio» y la

⁴⁹ Tesis básica en su libro como se aprecia en muchas de sus páginas; véase por ejemplo las siguientes: 21, 36, 42-43, 56 y ss.; 76, 90.

⁵⁰ Rubel, *Ensayo...* 138.

⁵¹ Me refiero a la Ágnes Heller marxista, tal como era en el tiempo de las obras enseguida citadas. Véase para una caracterización de la filósofa húngara mi libro *¿Cuál Ágnes Heller?*, AC Editores-Primero Editores, Cali/México, 2000.

⁵² Ediciones Grijalbo (Colección Nuevo Norte # 6), Barcelona, 1972, p. 161.

⁵³ Editorial Materiales (Cuadernos Materiales #7), Barcelona, 1979, ps. 202 y 208.

transformación del «mundo», entendido como «sociedad humana»⁵⁴, con un argumento que permite solo una breve referencia investigativa sin un desarrollo constructivo.

Observamos pues que es factible una interpretación ética del significado filosófico central de las *Tesis sobre Feuerbach*, y que la idea de praxis faculta desarrollos fructíferos, entre ellos la caracterización de la noción de “práctica” que conducirá a Marx a profundizar sus estudios económicos para dilucidar su dinámica y conformación. Esta dirección lo llevará a su concepción materialista de la historia, como apreciaremos a continuación en el estudio que efectuaremos de *La ideología alemana*.

La ideología alemana.

§37 Con la conclusión de las *Tesis sobre Feuerbach* Marx atraviesa una frontera analítica y la nueva comprensión concebida lo faculta para entender que la práctica es el fundamento de la realidad, pues la dinámica de la sociedad civil es la clave para dilucidar la economía y consecuentemente el conjunto de la sociedad. Por esta época de su vida los Marx se encuentran viviendo en Bruselas y esta situación geográfica y la amistad creciente con F. Engels facilitan que Marx emprenda con su amigo un viaje de estudio a Inglaterra, que lo lleva a conocer más de cerca los economistas políticos clásicos. Este recorrido se realiza entre el 15 de julio y el 24 de agosto de 1845 y es el antecedente biográfico inmediatamente anterior a la redacción de la obra que examina este apartado, escrita entre septiembre de 1845 y agosto de 1846⁵⁵ y que según M. Rubel «entrega completa la teoría revolucionaria de Marx» y enseña la «mezcla armoniosa de principios científicos y creencias éticas que nutre la concepción sociológica de Marx»⁵⁶.

En efecto, Marx concibiendo el concepto de praxis entiende concretamente la realidad, y sabe que ésta es fundada por la práctica y comienza a desagregar dicha concreción utilizando las categorías de la economía política, lo que lo lleva a hablar más precisamente que en sus obras anteriores de *fuerzas productivas, relaciones sociales* (de producción) y *de intercambio, trabajo* (fundamentalmente como «división del trabajo»), *tecnología, producción, consumo, población, propiedad, salario, dinero, precios, crisis económica, capital y marginalmente valor*, en cuanto la teoría del valor-trabajo será una adquisición posterior⁵⁷.

⁵⁴ Editorial Alianza (El libro de bolsillo-Sección Humanidades), Madrid (1968), 1970, p. 65.

⁵⁵ Véase sobre estos datos: a Cornu 4, 245 y D. McLellan, *Biografía* 168-169.

⁵⁶ Rubel, *Ensayo...* 127 y 172.

⁵⁷ Todos estos conceptos aparecen en diversos contextos de la obra que examinamos y para su localización nos podemos beneficiar del «índice alfabético de conceptos» que aparece en el Apéndice de la edición que utilizamos.

La estructuración del significado y uso de todos estos conceptos nos dan el conocimiento económico que por esta época poseía Marx y nos informa que sin ser acabado, o poseer la complejidad que tendrá en los *Grundrisse* — o *El Capital*—, lo faculta para comprender la dinámica básica del capitalismo y para situarse en el camino reflexivo que lo conducirá a reformular las categorías que acabamos de citar mediante la construcción de la teoría de la plusvalía, que sin estos antecedentes no podría haber sido pensada.

Camos en cuenta así que *La ideología alemana* sólo nos aporta una parte del pensamiento de Marx, pero un fragmento sustancial ya que exhibe por primera vez la teoría marxiana de la historia, su teoría de la ideología, de la revolución proletaria y su idea del comunismo, surgida de las teorías nombradas⁵⁸ y de su concepción ética, que de manera nítida expresa el postulado del enriquecimiento moral de los miembros de la sociedad, y por ende del conjunto de ella.

§38 La teoría de la historia que encontramos en *La ideología alemana* le permite a Marx pensar que «el hombre mismo se ha diferenciado de los animales a partir del momento en que comienza a producir»⁵⁹, y con ello establece un criterio que será permanente en su obra y que asevera que la historia se inicia y se mantiene con la producción.

Esta actividad será por tanto básica y clave para entender a la sociedad, por cuanto desagregándola damos con el trabajo, su división social, el intercambio, la propiedad, etcétera, es decir con el conjunto de la economía de un país y más a profundidad con la explicación de la vida de los seres humanos, la génesis y dinámica de sus ideas, su organización social y sus posibilidades históricas.

Esta concepción de la historia, fundada a su vez en la economía que Marx toma de los autores dieciochescos, explica la estructuración general de las ideas humanas y en particular sus ideas falsas, en la medida que descubre que «no es la conciencia la que determina la vida, sino» que es ésta la que «domina» a aquella (p. 26). La teoría de la ideología de Marx es útil para dar cuenta de la formación de la subjetividad humana, específicamente con relación a su parte conceptual pero incluso en lo referente a sus sentimientos, y con ella podemos entender que:

«También las formulaciones nebulosas que se condensan en el cerebro de los hombres son sublimaciones necesarias de su proceso material de vida,

⁵⁸ Que no las únicas, al menos Rubel ha hablado de «una especie de fenomenología de las clases sociales» (*Ensayo...* 147); de una «sociología de las especializaciones profesionales» y de una «teoría de la superestructura» (igual, p. 154), así como de una «sociología del Estado» (igual, p.166).

⁵⁹ *La ideología alemana*, ed. cit., p. 10. Las referencias a esta obra se harán en adelante al interior del texto mediante un paréntesis evitando así la profusión de notas de pie de página.

proceso empíricamente registrable y sujeto a condiciones materiales» y que «la moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología [léase subjetivación] y las formas de conciencia [discernimiento] que a ellas corresponden pierden la apariencia de su propia sustantividad» y “no tienen su historia propia ni su propio desarrollo, sino que «son los seres humanos y su «producción material y su intercambio material» los que le dan su sustantividad y dinámica” (p. 26)

Esta tesis surge directamente de los razonamientos contenidos en las *Tesis sobre Feuerbach*, supone la categoría de praxis, sus implicaciones y expresa claramente el materialismo de Marx en cuanto afirma que la «producción y el intercambio material» de los seres humanos son los que conforman su subjetividad y la explican.

Este argumento es especialmente relevante para el razonamiento ético que aquí se construye, pues consentirá pensar las razones de Marx para su crítica a la forma de vida burguesa, sus requerimientos para el cambio práctico de conciencia moral y su propuesta ética del enriquecimiento integral de la persona y la colectividad.

§39 Su crítica a la socialidad capitalista partirá del conocimiento de las condiciones de su economía, que al estar interesada en su propia dinámica se ocupa solamente de su peculiar desarrollo descuidando cualquier enriquecimiento que no sea material e individual, y entorpeciendo el desarrollo moral de sus actores al producir unidimensionalidad, falsa conciencia, fijaciones conceptuales y sentimentales y claro está, la pobreza integral del modo de producción capitalista.

Si esto no fuera así el siguiente razonamiento de Marx sería ininteligible:

«Con la división del trabajo, que lleva implícitas todas estas contradicciones [entre el estado de las fuerzas productivas y su desarrollo; entre la conciencia y el orden social objetivo; entre el interés particular y el colectivo]» se tiene «un ejemplo de cómo, mientras los hombres vivan en una sociedad natural [como la capitalista, realmente irracional a pesar que por su “autoconciencia” se cree incuestionable], mientras se da, por tanto, una separación entre el interés particular y el interés común, mientras las actividades por consiguiente, no aparecen divididas voluntariamente, sino por modo natural [aleatorio], los actos propios del hombre se erigen ante él en un poder ajeno y hostil que le sojuzga, en vez de ser él quien los domine. En efecto, a partir de que comienza a dividirse el trabajo, cada cual se mueve en un determinado círculo exclusivo de actividades, que le viene impuesto y del que no puede salirse... sino quiere verse privado de los medios de vida»⁶⁰.

⁶⁰ *La ideología alemana*, ed. cit., ps. 32-33. Esta misma idea puede ser localizada en las siguientes páginas: 34, 37 y 74-75, en lugares referidos por Rubel, *Páginas... 2*, 207-208; 225 y 228; *Ensayo...* ps. 167, n.6 y 171. Adolfo Sánchez Vázquez ha citado en *Filosofía y economía en el joven Marx* (ed. ref., p. 272) el contexto de la página 34.

Este texto de Marx se articula con aquellos que en este trabajo recuperamos con el nombre de *crítica radical al sistema de la propiedad privada y descripción crítica de la moral capitalista* y el conjunto que forman permite dar cuenta de las razones por las cuales condenaba a la socialidad capitalista, que por estar enajenada en la dinámica económica del modo de apropiación burgués, produce los males personales y sociales que mencionados: enfermedades, muerte, crimen, pobreza, «exclusividad en las actividades (unidimensionalidad)», irracionalidad y azar («naturalidad») y finalmente la síntesis de todo esto: enajenación, «la constitución de los actos humanos como un poder ajeno y hostil que lo sojuzga»⁶¹.

Para un espíritu ocupado en la ética como Marx, que había aprendido de su entorno y sus estudios el alcance de la moral, la situación que generaba el capitalismo tenía que ser absolutamente condenable y exigir un *cambio práctico en la conciencia* para transformar la realidad, es decir, cumplir el imperativo moral de la tesis 11.

Subrayamos la idea de *cambio práctico de conciencia* pues es en *La ideología alemana* la expresión que adquiere la concepción profesada en las *Tesis sobre Feuerbach*, y la manifestación del desenlace práctico de la polémica contra el hegelianismo.

Es sabido que Marx y Engels escriben la obra que estudia este apartado como un intento de arreglar cuentas «con su concepción anterior»⁶² y es evidente que conforma junto con las comunicaciones previamente examinadas en este libro, una recusación del hegelianismo tanto en la figura de Hegel como en la de sus jóvenes seguidores.

§40 La idea del cambio práctico de la conciencia sólo cobra sentido en esta perspectiva, ya que los hegelianos —Hegel incluido—, se preocuparon ética y vitalmente por la moral y a este efecto propusieron una ética de carácter social⁶³ que Marx recusa por ideológica reemplazándola por una concepción concreta de la moral y una ética atingente.

Hegel sostuvo que la realización de la autoconciencia en su tránsito

⁶¹ La idea marxiana de enajenación tiene más de un siglo y medio de haberse formulado y en vez de perder valor se ha cualificado como demuestra el libro de André Gorz *Historia y enajenación* (FCE, Col. Popular # 57, México, 1964) especialmente en las ps. 98 (que cita precisamente a *La ideología alemana*) y 111-115 donde (presenta un ejemplo luminoso de la enajenación por la tecnología del automóvil).

⁶² Véase el «Prólogo» a la *Contribución a la crítica de la economía* política, Ed. Siglo XXI (Col. Biblioteca del Pensamiento Socialista-Serie Los Clásicos), México, 1980, p. 6.

⁶³ He tratado este asunto extensamente bajo el título de «La ética en Hegel y en el joven Marx», en un ensayo difundido en el Seminario de Ética de la doctora Juliana González, Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, septiembre de 1984 y hasta ahora inédito.

hacia la eticidad, la conformación del Estado, y el dominio de la voluntad (véase especialmente el § 28 de la *Filosofía del derecho*) era la fórmula para solucionar los problemas sociales, en cuanto el comportamiento conscientemente racional de los individuos daría el cumplimiento de la ley y la justicia. Bruno Bauer —cabeza del bauerismo—, retomó el concepto hegeliano de «autoconciencia» y lo amplificó para lograr iguales fines, sosteniendo que el cambio de autoconciencia individual tenía que dar mejores relaciones interpersonales.

Max Stirner, el autor de *El único y su propiedad* llevó al paroxismo estas tesis y argumentó que la autoconciencia de la persona — el sí mismo como saber —, era la clave para un mundo mejor, y condujo su anarquismo filosófico a los límites del solipsismo cosa que motivó que Marx y Engels le dedicaran la mayor parte del libro a sus argucias (392 páginas), refrendando con ello la idea que se ocupaban de ese asunto tan extensamente precisamente porque les importaba evidenciar lo contrario, esto es, que la sociedad no se transformaría por el cambio de la autoconciencia sino por la modificación de la praxis vigente a través de la praxis revolucionaria, lo que simultáneamente daría el cambio de la objetividad dominante y las subjetividades involucradas, así como la reapropiación humana de la exterioridad lo que generaría que “el hombre llegara a ser humano en el mundo por costumbre”.

Es por esta razón que leemos en *La ideología alemana* que:

«Para los neohegelianos las ideas, los pensamientos, los conceptos y, en general los productos de la conciencia por ellos sustantivada eran considerados como las verdaderas ataduras de los hombres, exactamente lo mismo que los viejos hegelianos veían en ellos los auténticos nexos de la sociedad humana» y que por ello «era lógico que los neohegelianos lucharan y se creyeran obligados a luchar solamente contra estas ilusiones de la conciencia», que según la Tesis 11 se sintieran comprometidos a interpretar al mundo y a combatir estas paráfrasis.

«En vista de que, según su fantasía, las relaciones entre los hombres, todos sus actos y su modo de conducirse, sus trabas y sus barreras, son otros tantos productos de la conciencia, los neohegelianos formulan consecuentemente ante ellos el postulado moral [es decir puramente subjetivo y no praxico], que deben trocar su conciencia actual por la conciencia humana, crítica o egoísta [la propuesta respectivamente por Feuerbach, B. Bauer y Stirner], derribando con ello sus barreras. Este postulado de cambiar la conciencia viene a ser lo mismo que el de interpretar de otro modo lo existente, es decir, de reconocerlo por medio de otra interpretación»⁶⁴.

⁶⁴ *La ideología alemana*, p.18. Este fragmento puede ser igualmente consultado en Rubel, *Páginas...* 1, 102 y se encuentra directamente articulado con los argumentos que encontramos en las páginas siguientes: 30-31, 42, 77, 82, 276, 291, 384 y 426.

§41 No es difícil dar en este párrafo con una mezcla de contenidos de valor y formulaciones objetivas, realistas, que constituyen precisamente la explicación sociológica de Marx, argumento que ha llevado a Maximilien Rubel a escribir lo siguiente en el *Ensayo de biografía intelectual*:

«La explicación sociológica y la reflexión ética van así a la par, y juntas, fundan una teoría operativa de las causas, las condiciones y los objetivos de la revolución social moderna» (p. 172).

Estos objetivos y condiciones se constituyen en la teoría marxiana de la revolución proletaria e inducen un cambio práctico de conciencia y consecuentemente una objetivación diferente a la realizada por el capitalismo y supone que los agentes del trabajo directo, con su conocimiento pragmático de la operación de lo objetivo y su rebeldía moral ante una situación que los destruye física y espiritualmente, pueden encarnar la conciencia que se desprende de su situación llegando a un discernimiento histórico y social de su realidad, gracias a su comprensión del estado objetivo de las fuerzas productivas vigentes en su tiempo y las potencialidades que implican, logrando conformar una alternativa a la forma de vida capitalista.

Por esta conjunción de ideas es factible penetrar en el significado del siguiente fragmento de Marx:

“La enajenación [característica primordial de la *socialidad negativa del capitalismo*] sólo puede acabarse partiendo de dos premisas prácticas; (a) que se convierta en un poder «insoportable», es decir, en un poder contra el que hay que sublevarse”, un poder «que engendre a una masa de la humanidad como absolutamente desposeída», y como veíamos, alterna al capitalismo objetiva y subjetivamente, «a la par con ello» que dicha parte de la población «entre en contradicción con un mundo existente de riquezas y cultura [el propio del capitalismo], lo que presupone, en ambos casos, un alto grado de desarrollo» objetivo de la sociedad.

“Y (b) que «este desarrollo» entrañe ya la existencia de «individuos histórico-universales, empíricamente mundiales, en vez de individuos locales» particularizados. «Sin esto, el comunismo sólo llegaría a existir como fenómeno local; 2. Las mismas potencias del intercambio no podrían desarrollarse como potencias universales y, por tanto, serían insoportables... y 3, toda ampliación del intercambio acabaría con el comunismo local» (p. 35).

Estas ideas reaparecerán once años después en los *Grundrisse*, pero para no introducir conceptos de los cuales aún no se han dado los referentes contextuales y genéticos, citemos tan solo una frase indicadora de lo dicho. En el tomo 1 de la edición de Siglo XXI, página 87, líneas 17-21 leemos el siguiente texto, emparentado integralmente con el que acabamos de rescatar de *La ideología alemana*:

«Por otra parte, si la sociedad tal cual es no contuviera, ocultas, las condiciones materiales de producción y de circulación para una sociedad sin clases, todas las tentativas de hacerla estallar serían otras tantas quirotadas».

§42 Resulta claro que Marx piensa en la perspectiva de una revolución histórico-social y no exclusivamente política, y que funda su posibilidad en las condiciones concretas generadas por el modo de apropiación capitalista, que al haber producido los seres humanos que operan la tecnología que crea la riqueza material y cultural de la burguesía, ha generado —según el decir de Marx— la posibilidad del desarrollo de personalidades histórico-universales que capten la objetividad capitalista y la aprovechen para hacer la revolución, mediante el uso del desarrollo objetivo del modo de producción capitalista y su conciencia y valor moral.

Esta posibilidad surge de la dinámica de la sociedad civil capitalista donde: «En primer lugar, vemos que las fuerzas productivas aparecen como fuerza totalmente independientes y separadas de los individuos, como un mundo propio al lado de estos» y donde «los individuos, cuyas fuerza son aquellas, existen diseminados y en contradicción los unos con los otros, al paso que estas fuerzas son reales y verdaderas en el intercambio y la cohesión entre estos individuos» (p. 74).

Notamos en este argumento que se denuncia la contradicción total de la sociedad civil burguesa (existe sólo como producto de la unión de los individuos, pero éstos se creen autónomos e independientes, cuando real u ontológicamente existen sólo en sociedad), y que también se señala la acción para realizar la posibilidad de la revolución comunalista: se puede efectuar si los individuos de la sociedad civil, por su conversión en personas, en «individuos histórico-universales, empíricamente mundiales», «individuos personales» y no «contingentes» dirá en la página 79, se agrupan consciente y voluntariamente por el trabajo e intercambio colectivos o comunales y recrean con ellos sus propias condiciones de vida.

Apreciamos que la teoría marxiana de la revolución engloba tres grandes componentes y que estos hablan del estado de las fuerzas productivas, el carácter de las relaciones sociales de producción vigentes y el elemento subjetivo que se desprende del concepto de fuerzas productivas, que además de implicar la tecnología con que se realiza el trabajo, supone el sujeto de la acción que tiene que ser el ser humano, específicamente consciente (en otras palabras desenajenado), histórico y social, y no exclusivamente voluntarista, es decir meramente *político* ya que:

«Así como no dependen de su voluntad idealista o de su capricho el que los cuerpos» de los seres humanos «sean pesados tampoco depende de ellos el que hagan valer su propia voluntad en forma de ley, colocándola

al mismo tiempo por encima del capricho personal de cada uno» de los individuos. “Lo mismo ocurre con las clases dominadas, de cuya voluntad no depende tampoco la existencia de la ley y el Estado. Por ejemplo, mientras las fuerzas productivas no se hallen todavía lo suficientemente desarrolladas para hacer superflua la concurrencia y tengan, por tanto, que provocar constantemente ésta, las clases dominadas se propondrían lo imposible si tuvieran la «voluntad» de abolir la concurrencia, y con ella el Estado y la ley...

“El Estado no existe, pues, por obra de la voluntad dominante, sino que el Estado, al surgir como resultado del modo material de vida de los individuos, adopta también la forma de una voluntad dominante. Si esta deja de ser dominante”, como ocurre en las revoluciones histórico-sociales, “cambiará no sólo la voluntad, sino también la existencia y la vida materiales de los individuos, como consecuencia de la cual cambiará también su voluntad” (ps. 367-368).

§43 Los razonamientos precedentes facultan concluir que el imperativo ético contenido en la Tesis 11 sobre Feuerbach no es un deber ser abstracto y de suyo irrealizable, sino una posibilidad viable si existen los tres ordenes de realidad citados y si se concretan en el agente social que sea capaz de conjugarlos para producir una nueva objetividad que a su vez genere una renovada voluntad social e infiera una forma inédita de organización colectiva que sea dominante en esa desconocida exterioridad.

Las precisiones conceptuales expuestas son especialmente útiles para pensar la ética de Marx, ya que se articulan con su idea de la recusación moral del Estado como forma buena de organización social; con la relevancia que le da a la sociedad civil en contra de los argumentos de Hegel —el interlocutor oculto en su polémica con los jóvenes hegelianos—, y específicamente contra su concepto de «voluntad».

Como se puede valorar en diversos párrafos de la *Filosofía del Derecho*⁶⁵ Hegel le dio a la voluntad individual la máxima importancia en la realización del Estado, y por ende de la Idea Ética, y Marx para recusar esta fantasía recurre a cimentar la voluntad en la articulación del estado de las fuerzas productivas y las relaciones de producción vigentes en una organización social, con lo que la concreta e indica el camino de la acción revolucionaria. La transformación de la sociedad también será resultado de la voluntad, pero cuando sea consciente y concreta y esté fundada en las posibilidades objetivas de la sociedad.

⁶⁵ Por ejemplo en el 4 al 16, 21 al 29, 33, 34, 43, 45, 105, 114, 257, 258 y especialmente en el 28 donde se aprecia que las «determinaciones de la voluntad» [«libertad de querer», «particularidad» referida «a la universalidad» entre otras] son hegelianamente idealistas y de suyo especulativas.

Esta precisión conceptual es de igual manera útil para comprender que Marx prescindió de pensar simplista o mecánicamente las posibilidades de la revolución, y que en el rejuego o conjunción mencionado dio especial relevancia al factor subjetivo de la transformación social teniendo seguramente en cuenta que su recusación del hegelianismo suponía una posición conceptual correcta o verdadera, y que ella tenía que estar firmemente afianzada en una certera comprensión de lo real.

De aquí surge la teoría de la ideología que hemos mencionado y su argumento sobre las «fijaciones» conceptuales de los individuos, lo que M. Rubel llama «*Verselbständigung*» y traduce como «transformación de las producciones y creaciones humanas en potencias fetiches» que las convierten «en ajenas y hostiles a los individuos»⁶⁶, «enajenación de sí», fetichización o hipostación (*Verselbständigt*) de las relaciones interpersonales que causa la «petrificación de las creaciones mentales» y es la explicación efectiva de la mecánica u operación de la ideología, es decir, de la falsa conciencia o incompreensión mistificadora que oculta y distorsiona las verdaderas causas y relaciones productoras de la realidad.

§44 Esta especificación es básica para comprender cómo opera la ideología de la sociedad civil capitalista y sirve, por tanto, para desmitificar las relaciones interpersonales en ella establecidas, lo que genera que se construya la conciencia histórica y social señalada y se facilite una comprensión real de las relaciones interpersonales y consecuentemente una intelección que la unión de las personas es la que crea la realidad social y que de ellas depende el carácter que la realidad asuma.

Distinguimos con estos argumentos que para estas fechas es palpable que Marx piensa que la enajenación es resultado de la división del trabajo, predominio de la objetividad sobre la subjetividad e incapacidad del ser humano para controlar la realidad que produce, pero de igual manera piensa que en medio de esa determinación hay una posibilidad de transformación, surgida de la coincidencia del desarrollo de las fuerzas productivas, las relaciones sociales de producción y las voluntades históricas involucradas.

¿Idealismo ético? No, posibilidad que el ser humano tiene que efectuar, con o mediante una serie de prácticas, entre ellas la moral, para que cambie la realidad social vigente.

Se hace palpable en estas tesis la mezcla de comprensión razonable de la realidad social que destacábamos líneas atrás, y la carga de interpretaciones morales entretejidas con los razonamientos sociológicos de Marx, conjunción conceptual que ha llevado a M. Rubel a plantear una cierta «ambigüedad del pensamiento» marxiano que se expresa como la tensión entre la posibilidad y la realización social de su propuesta revolucionaria⁶⁷.

⁶⁶ Rubel, *Ensayo...* 170-171.

⁶⁷ Rubel, *Ensayo...* 245.

Dar razón de esta conexión de juicios es central en la exposición que realizamos del pensamiento ético de Marx, ya que su concepción es, junto a una descripción crítica de la moral capitalista una «visión de lo posible»⁶⁸ y este elemento de propuesta le otorga a su concepción moral un carácter de utopía que para una comprensión desprevenida de la realidad, e incluso tanto como para ser falsa, puede significar sólo *ideal irrealizable* cuando en verdad la utopía también es realidad presente, integración de valores que dirige, impulsa o dinamiza la acción humana hacia un porvenir, y en fin elemento ético esperanzador e incluso *deseo*, que norma la actividad presente para fijarle como tarea un fin moral, un contenido deóntico.

§45 En la vida y obra de Marx, desde su trabajo de bachiller a la obra que en este momento estudiamos, pasando por las *Tesis sobre Feuerbach*, se encuentra siempre el elemento subrayado y él es el que permite discernir su obra política, intelectual y vital.

La opción moral es el elemento primario de la toma de posición filosófica de Marx, y es así tanto por actitud personal como por corresponder a una comprensión genérica de lo real. Lo existente, por ser como vimos en la reflexión acerca de las *Tesis sobre Feuerbach* integración de lo objetivo y lo subjetivo, hace ontológicamente imposible la ausencia de cualquiera de estos componentes, paralelamente a que posibilita y exige darle sentido a la socialidad, destacando el componente deóntico resaltado, el cumplimiento de un deber ser.

Si esto es así, el elemento ético está intrínsecamente vinculado a la comprensión razonable de la realidad, y se requiere precisarlo para intelegir la integración de la obra que se estudia, en este caso la de Marx. Esto aclara que la «ambigüedad» mencionada no es indefinición, sino, antes bien, toma de posición ética ante la vida y apropiación de una actitud moral nacida de la comprensión razonable de la realidad y surgida de la descripción de sus componentes y de la valoración de sus resultados. Por estas razones es que Rubel, analizando este tema⁶⁹ ha llegado a concluir:

“La tarea revolucionaria, el único «imperativo categórico» admitido por Marx, apunta en rigor a la creación de un orden social, algunos de cuyos rasgos aparecen en diversas utopías, desde Tomas Moro y Campanella hasta Fourier y Owen. La originalidad del pensamiento marxista consiste en haber ligado la utopía a la sociología mediante una ética cuyas tesis y principios acompañan de modo explícito e implícito, todas las investigaciones científicas del autor de *El Capital*» (*Ensayo...* p. 177).

⁶⁸ Igual, p. 174.

⁶⁹ Véase en el *Ensayo...* las ps: 172, 174, 177, 189, 203, 206, 216, 222, 223 y 225.

Es claro así que la idea de la revolución histórico-social del comunismo es una conjunción de argumentos de hecho con significados de valor, que de ser realizada por la acción conscientemente revolucionaria del trabajador moderno, dará como resultado una socialidad positiva que es expresada así por Marx:

«Con la revolución comunista», es decir «con el derrocamiento de la propiedad privada, idéntica a dicha revolución, se disuelve» el poder de la enajenación «y, entonces, la liberación de cada individuo se impone en la misma medida en que la historia se convierte totalmente en una historia universal. La verdadera riqueza espiritual del individuo depende por completo de la riqueza de sus relaciones reales... Solamente esta permite a los individuos liberarse de las diversas barreras nacionales y locales, y relacionarse prácticamente con la producción (espiritual o de otro tipo) del mundo entero; así llegan a poder gozar de esta producción multilateral y universal, de estas creaciones de los hombres. Con esta revolución comunista, la dependencia multilateral —forma original de la cooperación de los individuos a través de la historia universal [por tanto ejercicio de la socialidad e inicio de la moralidad]— se transforma en control y dominación consciente de todos esos poderes, que, producidos por la interacción de los hombres, ahora se les imponen y dominan como poderes absolutamente extraños»⁷⁰.

Las razones expuestas con anterioridad hacen transparente el componente de objetividad que encierra el fragmento marxiano que recién citamos y así entendemos sin dificultad lo dicho acerca de la «abolición de la propiedad privada», la constitución de la historia «universal», el enriquecimiento de la «producción» e incluso el argumento sobre la enajenación, pero puede ser menos claro el argumento ético del texto. En él se le asigna a la persona un significado que resulta extraño para la conciencia culta en el capitalismo —incluso la opinión marxista—, ya que se razona por derroteros extraños a los dominantes, que han olvidado que la moralidad es una objetivación de la socialidad y que primaria u originalmente es producto de la interacción de los individuos que, con o sin conciencia, se tienen que unir para efectuar la producción social y vivir la vida.

§46 En el caso de la producción social de la revolución comunista la existencia de la conciencia es imprescindible para su realización, ya que esta acción tiene que surgir de un discernimiento deliberado, pues las fuerzas productivas se pueden manifestar en la exterioridad y establecer un cierto tipo de relaciones sociales, sin que automáticamente se modifique la práctica vigente.

La conciencia ética genérica después de Marx adquiere un nuevo carácter y se encuentra condicionada por los rasgos que le asigna al movimiento de la

⁷⁰ *La ideología alemana*, ed. cit., p. 38. La transcripción se ha hecho de acuerdo a la ágil traducción que ofrece Rubel en las *Páginas...* 2, 224.

objetividad, e implica una universalización de los alcances de la conciencia individual y por ende su enriquecimiento histórico y cotidiano. Esta conciencia es indispensable para el control de la dinámica de la sociedad civil y para saber analíticamente a quién sirve concreta o específicamente el estado de cosas existente y por tanto a quién perjudica. Como este saber no surge de la nada, se hace indispensable vincular la conciencia al conocimiento científico para que la comprensión que brinda de la realidad, con sus descripciones y ponderaciones complementa la capacidad de decisión de la conciencia.

Dado este aporte, la mejor conciencia personal es un saber de sí mismo histórico y cotidiano, pues el acontecer diario resume para la persona la historia acontecida hasta su momento⁷¹, y la conciencia del trabajador revolucionario lo capacita para conocer y realizar sus tareas históricas. La conciencia sirve entre otras cosas — y a despecho de lo que piensen los perversos y/o escépticos y/o cínicos y/o postmodernos—, para hacer la revolución histórico-social de los productores y productoras asociados, usando el estado de las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción que las primeras producen.

Como apreciamos en el primer apartado de este capítulo, Marx le asigna a la acción de la persona el papel protagónico de la revolución comunalista, y claro está no porque un individuo pueda hacer la revolución, sino porque la producción de la realidad, sea cual fuere, requiere de la colaboración interpersonal para efectuarse y esta condición ontológica es insuperable.

§47 La teoría de la revolución comunalista ocupa un buen número de páginas en *La ideología alemana*⁷², mas podemos prescindir de exponerlas todas pues si la selección que ofrecemos resulta correcta, daremos con las ideas que faltan por destacar y con las articulaciones que tiene con el fundamento racional y político que la sustenta.

La primera frase en la que hacemos hincapié se ubica en la página 78, en un contexto utilizado por Rubel en las *Páginas...* 2, 226 del que tomamos la traducción, más expedita que la de Roces:

«El comunismo se distingue de todos los movimientos hasta ahora conocidos en que altera los fundamentos, de todas las antiguas condiciones de producción y de cambio, y en que por primera vez trata deliberadamente todos los factores naturales como creaciones de las generaciones anteriores. Despoja a estos factores de su espontaneidad natural y los somete al poder de los individuos asociados», con lo que reciben un tratamiento racional y democrático, ya que sólo en el

⁷¹ He tratado este asunto más detenidamente en «El concepto de vida cotidiana de Lukács a Ágnes Heller», ponencia en el XI Congreso Interamericano de Filosofía, sustentada el 13 de noviembre de 1985 en Guadalajara, Jalisco y publica en la Revista *Pedagogía*, Vol. 5 # 14, Abril - Junio de 1988, ps. 57-74.

⁷² Véase las ps: 38, 78, 272-273, 281, 290, 291, 322, 445, 483, 498 y 625.

comunalismo se realizará la verdadera democracia. «Su organización es, por tanto, esencialmente económica», es decir, transformadora de la naturaleza para satisfacer necesidades y no economista, y «continúa la creación material de las condiciones de esta asociación haciendo que le correspondan las condiciones ya existentes».

El fundamento racional que Marx le asigna a sus argumentos surge de la materialidad que produce lo socialmente existente, y esta condición se concreta en la unión de los individuos que conforman una colectividad para ejercer la producción y por ende la creación y recreación de la vida social. Este fundamento material se caracteriza según los elementos históricos y sociales involucrados, pero ontológicamente es uno y el mismo en cualquier fase de la historia, y consecuentemente el principio de predicación del argumento filosófico de Marx.

Lo racional será entonces, en esta filosofía posthegeliana, lo social y comunitario y lo razonable (sin negatividad o contradicción) es lo conscientemente social, el «poder de los individuos asociados» que han cohesionado sus fuerzas esenciales después de superar la fetichización que oculta la racionalidad inmanente a sus actos, y por ella son conscientemente sociales, enriquecedoramente comunales, consecuentemente demócratas.

§48 El segundo texto que queremos destacar se sitúa en un contexto contra Max Stirner en las páginas 272-273 de *La ideología alemana*, lo presentamos como el anterior en la versión de Rubel *Páginas...* 1, 119, comparada con la que ofrece Cornu 4, 361, n. 232, y dice:

“Los comunistas no apelan al egoísmo en contra del altruismo ni a este en contra de aquel. Desde el punto de vista teórico, no conciben esta antinomia en ninguna de sus formas..., por el contrario ellos demuestran su fundamento material, cuya desaparición implica automáticamente la de la antinomia mencionada. Por otra parte, los comunistas no predicán ninguna moral... No imponen a los hombres la exigencia moral [moralista] de amaos los unos a los otros, no seáis egoístas, etcétera. En cambio, saben muy bien que tanto el egoísmo como el altruismo («espíritu de sacrificio» o «abnegación» traduce Roces) son, en determinadas condiciones, la forma necesaria de la afirmación de los individuos («una forma necesaria de imponerse los individuos» igual). De ningún modo, por tanto, pretenden los comunistas... eliminar al «hombre particular» («privado») por amor al «hombre general» (al hombre «altruista»)... Siendo los únicos que dedican tiempo a la historia, los teóricos comunistas son también los únicos que descubrieron en toda la historia la creación del «interés general» por parte de los individuos determinados como «hombres privados». Saben que esta

antinomía es solo aparente, ya que uno de los polos, el pretendido «interés general» es constantemente producido por el otro, el interés privado”.

La tercera proposición que remarcamos es breve, se ubica en la página 290 y puede ser presentada sin mediaciones por ser atingente a la que precede. Este texto, ofrecido en la versión de Rubel *Páginas... 2*, 234 afirma:

«En un individuo cuya vida abarca una esfera amplia de actividades y relaciones prácticas con el mundo circundante, en un individuo que vive una vida rica, el pensamiento posee el mismo carácter de universalidad que cualquier otra manifestación de vida».

Es decir que la comprensión del interés vital y racional de la colectividad, sólo puede ser percibido por un individuo total y que esta intelección sólo puede surgir de una vida plena de actividades y relaciones prácticas. Se hace notable con todo esto que Marx recupera el alto valor de las personas en la realización de la revolución histórico-social de los trabajadores y que por ello se concibe sin dificultad la siguiente argumentación encontrada en las páginas 498-499 y exhibida en la transposición de Rubel (*Páginas... 2*, 236-237) y que al menos en su primera parte difiere de la presentada por Wenceslao Roces:

«Al ser suprimida la división del trabajo, desaparecerán la petrificación de las condiciones exteriores frente a los individuos, la sujeción de su individualidad al azar («casualidad» dice Roces), la subordinación de su personalidad a las condiciones generales de clase, etc... La propiedad privada no podrá ser suprimida hasta que el desarrollo de los individuos haya alcanzado un grado de universalidad que corresponda a la universalidad del comercio y de las fuerzas productivas existentes... La supresión de la propiedad privada y de la división del trabajo de lleva a cabo en la asociación de los individuos sobre la misma base constituida por las fuerzas productivas actuales y el comercio mundial. «En la sociedad comunista —única en la cual el desarrollo original y libre de los individuos no es una frase vacía —, esta asociación es función de la interdependencia de los individuos, interdependencia que brota de los factores económicos, y de la solidaridad necesaria en el libre desarrollo de todos, y por último del carácter universal de la actividad de los individuos sobre la base de las fuerzas productivas existentes. Aquí se trata, por lo tanto, de individuos [personas] que han alcanzado determinada etapa de evolución histórica y no de individuos cualesquiera tomados al azar...».

CAPITULO 2
LAS OBRAS PREVIAS A LOS *ELEMENTOS FUNDAMENTALES PARA
LA CRITICA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA (GRUNDRISSE)*.

Miseria de la filosofía.

§49 Marx al concluir *La ideología alemana* alcanza un pensamiento que porta una teoría de la historia como la reseñada y que al estar fundada en una economía permite una concepción de la ideología (de la subjetividad en general) que facilita una comprensión de la moral capitalista, al mismo tiempo que autoriza a aseverar que su ética se basa en descripciones críticas de la moral vigente hasta su tiempo, e infiere una propuesta ética que encuentra su mejor expresión en el imperativo ético de la Tesis 11 sobre Feuerbach, que aquí hemos denominado *el imperativo ético de la revolución comunalista*.

Esta transformación será histórica y social e igualmente política, pero principalmente una modificación de las condiciones de vida de la sociedad civil burguesa, que llevará a la transformación del Estado —la expresión formal e institucional de las leyes que ésa sociedad produce para regular sus actividades—, y con ello se conseguirán organizaciones comunales donde los individuos desenvolverán al máximo sus capacidades peculiares, luego de haber abandonado la fetichización de sus interrelaciones personales, desarrollando igualmente el poder social y enriqueciéndose moral y materialmente con el crecimiento racional —y no aleatorio— de sus medios de subsistencia.

En *Miseria de la filosofía* estos logros se aprecian claramente aún cuando en los límites que portaba su pensamiento económico en la primera mitad del año de 1847, donde ni su práctica política, ni sus estudios científicos habían rendido el fruto que podremos valorar al final de este mismo año, cuando en la comunicación «Salario» —preparatoria de sus primeras intervenciones educativas ante los obreros y de su trabajo en el *Manifiesto Comunista*—, se nota que hay un mayor procesamiento de la teoría del valor-trabajo, ya claramente aceptada en *Miseria...* y consecuentemente una más clara formulación de su teoría de la revolución proletaria, aún cuando no la expresada en los *Grundrisse*, que como sabemos es el parteaguas de la producción teórica de Marx y el crisol donde se funden los metales de su aleación intelectual.

Y a pesar de estas limitaciones, pensadas como tales por su contrastación con etapas más desarrolladas, los logros obtenidos en *Miseria...* son imprescindibles ya que sin ellos no se hubiese podido seguir adelante. Marx en esta obra contra Proudhon objetiva para el público por primera vez

sus razonamientos económicos y lo hace desde la explicación de que todo valor surge del trabajo humano, y la aplicación de este principio a las leyes del mercado e incluso del «mercado mundial»¹, que es tomado como medida de desarrollo.

El razonar desde el valor, y claro está previamente desde el trabajo para llegar a considerar el lugar total donde circulan sus productos —el mercado mundial—, es argumentar dialécticamente la economía y prefigurar el resultado final de su obra como economista, que mostrará la estática y la dinámica del capital desde la relación del todo a la parte y de la parte al todo, de lo indeterminado y aleatorio (el conjunto global del modo de apropiación capitalista) hasta lo peculiar y concreto, el trabajo —posteriormente caracterizado como vivo y abstracto.

§50 Y realizar esto, en primer lugar como intuición y por ende acercamiento, antes que como conciencia plena es apuntalar la teoría de la revolución comunalista, en cuanto predicar desde el mercado mundial, tomarlo como jerarquía de desarrollo, y tasarlo por el estado que en él toman las «coaliciones obreras», es estar pensando en «fuerzas productivas desarrolladas», como en efecto dirá dos páginas adelante de la cita anterior cuando asevere: «De todos los instrumentos de producción, la fuerza productiva más grande es la propia clase revolucionaria» (p.159).

Y a otro nivel, en el sentido del significado filosófico que funda su pensamiento, es considerar dialécticamente no sólo la economía capitalista, sino el desenvolvimiento global de la sociedad y las clases sociales que la integran, lo que será crucial para su teoría de la revolución y por ende su ética.

Como ha quedado evidenciado el pensamiento ético de Marx fundado sobre su comprensión filosófica, se integra por descripciones, valoraciones y propuestas morales que se precisan en cuanto avanza en su estudio de la economía y la crítica de la moral capitalista. Esta cualificación genera que sus argumentos éticos pasen a ser sustancialmente morales integrando una posición deóntica, y que se conviertan en criterios útiles para profundizar la crítica del capital.

Este carácter deóntico del pensamiento ético marxiano, se hace palpable en *Miseria de la filosofía* cuando encontramos que sus razonamientos morales se articulan con la comprensión dialéctica destacada y damos con que progresivamente va fundando su palabra moral en su razonamiento económico, y que éste se extiende al nivel del mercado mundial y a la estructura de la

¹ Consúltese al respecto la edición de Siglo XXI (Biblioteca del pensamiento socialista-Serie los clásicos), México (1970), 1984, p. 157 donde se lee: «En la actualidad se puede decir que el grado a que han llegado las coaliciones [obreras] en un país indica exactamente el lugar que ocupa en la jerarquía del mercado mundial». NOTA: en adelante las referencias a este libro se harán en un paréntesis al interior de la página.

sociedad dividida en clases sociales, es decir, a una comprensión total, histórica y ética de la dinámica de la sociedad civil. En *Miseria de la filosofía* se objetivan los logros obtenidos por Marx en la reflexión realizada en *La ideología alemana*, y los desarrollos señalados superan los razonamientos efectuados al tiempo que conservan, en nuestro tema de interés, lo permanente de ellos, en concreto la idea de socialidad, de crítica a la moral capitalista y su propuesta ética.

A estas fechas Marx está seguro que la socialidad es imprescindible para realizar la producción y muestras de esto pueden ser consultadas en tres lugares de la obra que nos ocupa² y evidenciadas por el análisis de los textos éticos encontrados en este libro, que en vista de su estudio pueden ser reunidos como los primordialmente descriptivos, valorativos o propositivos³, en cuanto estos juicios habitualmente se entremezclan.

Esta peculiaridad puede ser apreciada en las primeras frases que transcribiremos, correspondientes a la página 14 de la edición que utilizamos y a un contexto del cual Rubel dice correctamente⁴ que se percibe su «resonancia ética y su significado psicológico», y que en efecto, hace pensar que las descripciones críticas que Marx realiza se refieren permanentemente a la vida de la sociedad civil —la dinámica de lo objetivo— o sea la práctica capitalista, y que infieren el significado que este orden de la realidad produce para la subjetividad humana.

El texto destacado habla de la formación del «intercambio capitalista» y asegura:

«Por último llegó un momento [en esta historia] en que todo lo que los hombres habían venido considerando como inalienable se hizo objeto de cambio, de tráfico y podría enajenarse. Es el momento en que incluso las cosas que hasta entonces se transmitían pero nunca se intercambiaban, se donaban pero nunca se vendían, se adquirían pero nunca se compraban, tales como 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, para expresarnos en términos de la economía política, el tiempo en que cada cosa, moral o física, convertida en valor venal [de cambio], es llevada al mercado para ser apreciada en su justo valor».

² Consúltense al respecto las ps: 18, 20 («el producto no es-útil en sí mismo. Su utilidad la establece el consumidor»), y p. 57.

³ La siguiente clasificación puede facilitar un estudio pormenorizado de estos textos: *argumentos descriptivos*, ps: 14, 31, 34, 38, 44, 49, 58 y 127. *Razonamientos valorativos*, ps: 38, 39, 44, 49 y 58. *Consideraciones de invitación moral*, ps: 44, 49, 57, 58 y 159.

⁴ *Ensayo...* 189, nota 32 y *Páginas...* 1, 178, Tercera Parte, La función histórica del capitalismo, apartado «El reino de la venalidad».

Expresado en «dinero» como valoramos en *Sobre la cuestión judía* y los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*⁵.

§51 La dinámica objetiva del modo de apropiación capitalista se transpone a la subjetividad correspondiente y da como efecto que los valores morales tradicionales se venalizen o mercantilicen, y que lo moral —que todo contenido y toda finalidad humanas— se convierta en un objeto susceptible de comercio como resultado de la ley de la competencia, el tráfico de la oferta y la demanda, la ley del mercado⁶.

Por esta misma razón la organización de la sociedad capitalista en particular y la sociedad de la propiedad privada en general, requiere del Derecho y del Estado moderno para intentar controlar la vida de la sociedad civil, que a consecuencia de su economía de mercado genera una dinámica «cónica» (ps. 30-31) y de creciente expansión en la búsqueda de mayor capital y por ende superior ganancia.

Economía que desplaza «la personalidad humana a un segundo plano» (p. 33) y lleva a decir, tal como afirma Proudhon, que «una hora de trabajo de un hombre vale tanto como una hora de otro hombre» (p. 34), cuando en verdad hay que afirmar «más bien que un hombre en una hora vale tanto como otro en la misma hora» (p. 34); que es falso, como impone esta economía, que «el tiempo lo sea todo» y el ser humano nada, o a lo sumo «una cáscara del tiempo»⁷.

De igual forma, y ante sus exigencias, hay que negar que los valores morales positivos sean «la paciencia [ante la dureza del trabajo], la impasibilidad, la asiduidad, pues «el trabajo-mercancía» conforma «una realidad espantosa» (p. 38), y es, «en tanto que se vende y se compra una mercancía como otra cualquiera», y «como mercancía, es tan poco productivo y nutritivo como el valor del trigo, o el trigo en calidad de mercancía» (p. 38).

§52 Aun cuando en estos razonamientos está implícito que el trabajo vivo es el que produce el valor, y que lo valioso en sí mismo es el «trabajo-directo» (p. 39), ésta formulación carece todavía de la nitidez que después

⁵ Véase *El pensamiento ético en el joven Marx*, ps. 164 (§ 93) y 213 (§ 122), y razonamientos análogos a éste, que denotan la práctica burguesa, en las páginas siguientes: 42-44, 64, 67 y en especial 106-107.

⁶ Consúltese al respecto *Miseria de la filosofía* en las ps. ss: 16, 20, 45, 142 y sobre todo el uso del término «mercancía» en las ps: 60, 68, 143, 151 y 152.

⁷ Esta frase corresponde a la traducción de Rubel en *Ensayo...* 283, 21 ya que la de Siglo XXI habla de que «el tiempo lo es todo, el hombre no es nada; es, a lo sumo, la cristalización del tiempo», versión que no hace sentido con la afirmación marxiana que originalmente fue escrita en la lengua materna de Rubel. Consúltese sobre esto la edición francesa de *Miseria...* en la publicación de Editions Sociales, Paris, 1961, que en la página 64 dice: “Le temps est tout, l’homme n’est plus rien; il est tout au plus la carcasse du temps”.

adquirirá, y sólo indica el camino intelectual que recorre Marx y el sentido de una marcha que lo conducirá a formulaciones precisas y a expresar de manera acabada, una nueva racionalidad basada en el reconocimiento de la socialidad como condición imprescindible de la producción; el significado de la vida humana como fuente de todo valor, y la historicidad del modo de apropiación capitalista, que será rebasado por el desarrollo de las fuerzas productivas por él engendradas y las nuevas relaciones sociales por ellas establecidas, como se desprende de su teoría de la revolución proletaria, de su idea de la *política histórica* del comunismo, y en fin de la racionalidad *praxica* e histórica desde donde arguye y a partir de la cual se comprende frases como estas, que integran los tres aspectos de su pensamiento ético:

«¿Por qué, pues, el algodón, las papas, y el aguardiente son el pivote de la sociedad burguesa? Porque su producción requiere la menor cantidad de trabajo y, por consiguiente tienen el más bajo precio ¿Por qué el mínimo de precio determina el máximo de consumo?» ¿Será porque satisface necesidades humanas? «No, se debe a que en una sociedad basada en la miseria, los productos más miserables tienen la prerrogativa fatal de servir para el consumo de las grandes masas... En una sociedad futura, donde habrá cesado el antagonismo de clases y donde ya no habría clases, el consumo no será ya determinado por el mínimo de tiempo necesario para la producción. Por el contrario, la cantidad de tiempo que ha de consagrarse a la producción de los diferentes objetos será determinada por el grado de utilidad social de cada uno de ellos» (p. 44; texto citado por Rubel, *Páginas...* 2,186)

«En la sociedad actual, en la industria basada sobre los cambios individuales, la anarquía de la producción, fuente de tantas miserias, es al propio tiempo la fuente de todo progreso» (p. 49) por cuanto la industria moderna por «su propia naturaleza» (p. 58) iguala a todos los trabajadores.

Según Marx, esta circunstancia técnica, objetiva, da la posibilidad (no la realización) del progreso comunista. Por esta razón en la página 78 escribe:

«Lo que hoy es resultado de la acción del capital y de la competencia entre los obreros, mañana, aboliendo la relación entre el trabajo y el capital, será logrado por efecto de un acuerdo basado en la relación entre la suma de las fuerzas productivas y la suma de las necesidades existentes».

Esta nueva racionalidad contrasta con el elemento anárquico de la producción capitalista, y hace que recordemos una expresión de la página 49:

«Por eso, una de dos... o se es reaccionario y utopista» conservando el pasado, o «se quiere el progreso sin anarquía, renunciando a los cambios individuales» que son compatibles únicamente con la pequeña industria

de siglos pasados... o bien con la gran industria y todo su cortejo de miseria y anarquía».

§53 Cuando recordamos que en los *Grundrisse* se especifica que el «cambio» es el momento individual de la «distribución»⁸ y que en esta obra todo el circuito de la economía capitalista está dilucidado básicamente, caemos en cuenta que estas apreciaciones de Marx en *Miseria de la filosofía* son adelantos sagaces que sólo requieren mayor reflexión y por ende, más tiempo de análisis para cobrar todo su significado y su potencial revolucionario, en otras palabras, su capacidad para comprender la realidad y saber por tanto qué es lo que se transforma en la dinámica de la revolución comunalista.

Transformación social que sólo se puede lograr por la acción obrera, concreta en un partido político que sea resultado de las primeras formas de organización proletaria y que trabaje en la lógica de la revolución histórico-social de los trabajadores y no en el limitado horizonte de una organización política que defienda intereses particulares, y que incluso llegue a ser un nuevo refugio de la enajenación, de la disolución de la persona en la Institución.

Esta práctica sólo se puede lograr con el desarrollo de la conciencia de clase del proletariado, discernimiento histórico-social que le permitirá al movimiento general de los obreros la comprensión de su situación y perspectivas, y en consecuencia la realización de la revolución comunalista. Este es al menos el razonamiento de Marx tal como aparece en las últimas páginas de la obra que consideramos:

«La gran industria concentra en un mismo sitio a una masa de personas que no se conocen entre sí. La competencia divide sus intereses. Pero la defensa del salario, este interés común a todos ellos frente a su patrono, los une en una idea común de resistencia: la coalición [el sindicato obrero]» organización que «persigue siempre una doble finalidad: acabar con la competencia entre los obreros para poder hacer una competencia general a los capitalistas.

«Si el primer fin de la resistencia se reducía a la defensa del salario, después, a medida que los capitalistas se asocian a su vez movidos por la idea de la represión, las coaliciones, en un principio aisladas, forman grupos, y la defensa por los obreros de sus asociaciones frente al capital, siempre unido, acaba siendo para ellos más necesaria que la defensa del salario... En esta lucha —verdadera guerra civil— se van uniendo y desarrollando todos los elementos para la batalla futura. Al llegar a este punto, la coalición toma carácter político.

⁸ Ed. cit., p. 9: «...El cambio le aporta [al individuo] los productos particulares por los que él desea trocar la cuota que le ha correspondido a través de la distribución»; véase en el mismo sentido la p.20 donde se lee: «el cambio privado presupone la producción privada».

«Las condiciones económicas, transformaron primero a la masa de la población del país en trabajadores. La dominación del capital ha creado a esta masa una situación común, intereses comunes. Así, pues, esta masa es ya una clase con respecto al capital, pero aún no es una clase para sí. Los intereses que defienden se convierten en intereses de clase. Pero la lucha de clase contra clase es una lucha política» (ps.157-158).

§54 Es necesario transcribir por extenso estos raciocinios de Marx, pues a menudo se olvida que su idea de la política proletaria siempre se adjetiva con el calificativo de *histórica* y que dicha práctica es resultado de la acción de la *clase obrera*, y que sólo en este sentido toma cuerpo su idea de la revolución comunalista, convertida así en una posibilidad concreta al ser resultado de la conciencia de clase del proletariado, discernimiento conformado en las diferentes luchas que el movimiento obrero ha realizado en sus pugnas contra el capital.

Es pues necesaria la conciencia de clase de los trabajadores para hacer la revolución, y colateralmente es necesaria la edad de esta lucha que no es — juzgando por la evidencia histórica percibida ahora, en este inicio del Siglo XXI—, una cuestión de años sino un proceso de siglos pero que pueden pasar con provecho si se conforma la conciencia de clase que referimos, concepción del mundo que le permitirá a los trabajadores revolucionarios aprovechar la tecnología y las posibilidades sociales creadas por el capitalismo. Esto es al menos lo que se desprende de las frases recabadas de Marx y de estas otras que las complementan:

«La existencia de una clase oprimida es la condición vital de toda sociedad fundada en el antagonismo de clases. La liberación de la clase oprimida implica, pues, necesariamente la creación de una sociedad nueva. Para que la clase oprimida pueda liberarse, es preciso que las fuerzas productivas y las relaciones sociales vigentes no puedan seguir existiendo unas al lado de otras. De todos los instrumentos de producción, la fuerza productiva más grande es la propia clase revolucionaria. La organización de los elementos revolucionarios como clase supone la existencia de todas las fuerzas productivas que podían engendrarse en el seno de la vieja sociedad» (p. 159; texto citado por Rubel, *Ensayo...* 195, 52 y *Páginas...* 1, 44, 62 y 2, 165).

Las frases que continuaran cobran especial relevancia en los tiempos actuales, donde la experiencia *socialista* en el *bloque soviético*, vuelve a su perentoriedad las tesis marxianas:

«¿Esto quiere decir que después del derrocamiento de la vieja sociedad sobrevendrá una nueva dominación de clase, traducida en un nuevo poder político [en un nuevo Estado]. No, de ningún modo.

«La condición de la liberación de la clase obrera es la abolición de todas las clases, del mismo modo que la condición de la liberación del tercer estado, del orden burgués, fue la abolición de todos los estados y de todos los ordenes» (p. 159).

§55 Al escribir Marx este texto repite una tesis escrita en enero de 1844⁹, y como previendo que su razonamiento pueda ser mal entendido agrega lo siguiente, totalmente atinente con la idea de política que maneja y con los postulados de su ética anarquista que rechaza la organización social en forma de Estado, por ser un poder enajenado, situado por encima y al margen de las decisiones personales:

«En el transcurso de su desarrollo, la clase obrera sustituirá la antigua sociedad civil por una asociación que excluya a las clases y su antagonismo; y no existirá ya un poder político propiamente dicho [un Estado], pues el poder político es precisamente la expresión oficial del antagonismo de clase dentro de la sociedad civil» (p. 159; texto citado por Rubel, *Ensayo...* 193, 53 y *Páginas...* 2, 165).

Una lectura atenta de estas oraciones permite determinar en su substrato conceptual la presencia de la teoría marxiana de la historia, así como su filosofía de la praxis, en su forma de economía y de dialéctica de lo concreto. Si esto no fuera así dejaríamos sin entender la idea que propone para la transformación social, y ella se perfilaría como un argumento idealista irrealizable.

Por el contrario, si comprendemos que el juicio de Marx parte de la posibilidad objetiva de la revolución que brinda el desarrollo capitalista, y el elemento de conciencia que supone, entonces podremos entender que esta conjunción de teoría y práctica, es decir, de objetividad vigente y subjetividad que se objetiva, da como resultado un movimiento social que será *también político*, y no un movimiento político que de suyo no es social.

El argumento acabado de formular es el expresado en la última página de *Miseria...* y expone el razonamiento final de Marx en esta obra. Las frases citadas, presentadas en la versión de las *Páginas escogidas de Marx para una ética socialista* que corrige un relevante error de la traducción de Siglo XXI, dicen:

«Hasta entonces [cuando se llegue a la conciencia de clase proletaria], el antagonismo entre el proletariado y la burguesía es una lucha de clases que, llevada a su máxima expresión, es una revolución total...

«No es cierto que el movimiento social excluya el movimiento político. No hay ningún movimiento social que al mismo tiempo no sea político¹⁰.

«Recién cuando ya no haya clases ni antagonismos de clases, dejarán las

⁹ En la «Introducción a la crítica a la filosofía del derecho Hegel»; véase en los *Escritos de Juventud*, ed. cit., ps. 501-502 y en *El pensamiento ético en el joven Marx*, la p. 176.

¹⁰ Por el contrario, no es cierto que «no exista jamás un movimiento político que al mismo tiempo no sea social», como se afirma en la traducción de Siglo XXI (p. 160, líneas 8 y 9).

evoluciones sociales de ser revoluciones políticas. Hasta ese momento, antes de cada reordenamiento general de la sociedad, la última palabra de la ciencia social será siempre:

El combate o la muerte, la lucha sanguinaria o la nada. Así se plantea irremediabilmente la cuestión. (George Sand)» (Siglo XXI, p. 160; Rubel, *Páginas...* 2, 166).

3.2.2. *La crítica moralizante y la moral crítica.*

§56 El enunciado precedente es el título de la serie de cinco artículos que Marx escribiera entre octubre y noviembre de 1847, para terciar en una polémica suscitada por Karl Heinzen (1809 - 1880), que cursaba en las páginas del periódico *Gaceta Alemana de Bruselas*¹¹. Esta sucesión de comunicaciones porta el único título de la bibliografía marxiana vinculado directamente a cuestiones éticas, y puede hacer creer que su contenido está dedicado a tratar el tema que anuncia de manera acabada, cuando en verdad en estas publicaciones el pensamiento moral de Marx se expresa de manera restringida y solamente como propuesta moral.

En efecto, un estudio minucioso de esta lista revela que si bien hay una alta frecuencia de utilización de términos éticos¹², el concepto de moral, moralidad, moralizante o «moral crítica» está ausente, y sólo hay la aseveración ética mencionada, destacada por Rubel y articulado con una clara manifestación de la teoría marxiana de la historia¹³, una formulación de sus tesis económicas¹⁴, y sobre todo con la

¹¹ K. Heinzen inicia la polémica con un artículo sobre el movimiento comunista publicado en el número 77 de la *Gaceta Alemana de Bruselas*, el cual es seguido por el artículo de F. Engels «El comunismo y Karl Heinzen», publicado en el mismo periódico el 3 de octubre de 1847; esta comunicación es respondida por Heinzen con el artículo «Manifiesto» del 21 de octubre, número 84 del periódico citado, lo que da pie para la intervención de Marx que se difunde en los números 86, 87, 90, 92 y 94 de igual publicación, los días 28 y 31 de octubre y 11 18 y 25 de noviembre de 1847. Estos artículos pueden consultarse en la edición española publicada en 1982 por Ediciones Domés de México D. F., con el título que nombra este apartado. Hay referencias a esta producción en Rubel, *Ensayo...* 195,62; *Páginas...* 2, 35-36; D. McLellan, *Biografía*, ps. 203-204 y en el «Prólogo» con que el difunto Juan Garzón Bates presenta la edición española citada.

¹² Para comprobar este aserto pueden revisarse las referencias siguientes: 1. El término «moral» aparece veces 22 y en las ps: 14, 20, 23, 24, 39, 40, 41, 42, 51 y 71; 2. La expresión «inmoralidad» es usada 5 veces y en las ps. 23 y 24; 3. El vocablo «moralidad» surge 1 vez en la p. 25; 4. «moralista», una ocasión en igual página; 5. «Desmoralización» una vez en la p. 65; 6. «moralizante» tres ocasiones en las ps: 25, 68 y 70.

¹³ En el contexto citado se lee: “La burguesía mantiene políticamente, o sea mediante el poder del Estado, «la injusticia en las condiciones de la propiedad», pero no la ha creado”, ésta está «determinada en los tiempos modernos por la división del trabajo, la forma de intercambio, etc.»; véase otros razonamientos análogos en las ps: 31, 33-34, 42, 45 y 66.

¹⁴ Véase la p. 28 y en el mismo sentido las ps: 26, 33, 64 («propiedad»), 35 y 43 («mercado mundial»); 35 y 47 («competencia»); 31 («sistema de la deuda pública») y 47-48 («salario»).

presencia conceptual más destacada de la serie, la teoría de la política histórica de Marx.

El texto señalado, transcrito de acuerdo a la versión de Rubel dice:
«Si el proletariado derriba la dominación política de la burguesía, su triunfo será transitorio, será sólo un simple factor en beneficio de la propia revolución [socio-histórica] burguesa, como ocurrió en 1794¹⁵, mientras en el curso de la historia, vale decir del *movimiento* histórico, todavía no estén creadas las condiciones materiales que vuelvan necesaria la abolición del modo de producción burgués y por lo tanto, la caída definitiva de la dominación política burguesa... Los hombres forjan un mundo nuevo, no con los bienes terrenales, como lo cree la grosera superstición, sino con las conquistas históricas de su mundo en declinación. En el curso de su desarrollo, deben comenzar por producir ellos mismos las condiciones materiales de una nueva sociedad, y ningún esfuerzo espiritual ni de la voluntad pueden evitarles este destino» (En la edición española citada, ps. 28-29).

La propuesta ética de Marx, su idea de la transformación revolucionaria del mundo, el imperativo ético de la Tesis 11 sobre Feuerbach vuelve a hacerse presente en octubre-noviembre de 1847 y refrenda las tesis éticas examinadas en *La ideología alemana*, al insistir en que el cambio histórico y social del mundo vigente no se logra con una simple transformación de la conciencia, con ningún esfuerzo espiritual ni de la voluntad, sino con los productos que los seres humanos consigan «en el curso de su desarrollo» en el orden de «las condiciones materiales de la nueva sociedad».

Está claramente planteado que esta acción revolucionaria es un «destino» de los trabajadores con conciencia de clase, los proletarios que mediante un «desarrollo» puedan llegar a concebir la labor política en los términos globales de una «clase social», de un gran conglomerado humano formado históricamente, y no en los particulares de un partido político sin conciencia práctica de su situación histórica y social.

§57 Volvemos a encontrar pues, en este artículo tercero de la secuencia, la característica de la política histórica que Marx destaca al final de *Miseria de la filosofía*¹⁶, y con ella la aclaración que «las relaciones políticas de los

¹⁵ La referencia se hace sobre el período de Terror de la Revolución Francesa, del cual afirma: «El Terror sólo sirvió en Francia para hacer desaparecer como por arte de magia, bajo sus terribles embestidas, las ruinas feudales del suelo francés. A la burguesía, tímida y dubitativa, no le hubieran resultado suficientes varios decenios para acabar esta tarea. Así, la acción sangrienta del pueblo le preparó el camino» (ed. esp. cit. p. 29)

¹⁶ Ya referimos este asunto, pero repitamos la frase en cuestión para tenerla más fresca en la memoria: “no hay ningún movimiento social que al mismo tiempo no sea político...»; verla en el apartado §55.

hombres son también naturalmente, relaciones sociales [morales], como todas las relaciones donde los hombres se enfrentan», pero que de aquí es difícil derivar válidamente que la cuestión política sea *La Cuestión Social* y más exactamente la cuestión socio-histórica, la «cuestión social en el sentido proletario» (ps. 32 y 33) pues ésta implica la consideración global de la totalidad social y su transformación revolucionaria, y aquella es sólo un momento de todo el desarrollo posible de la clase proletaria.

De aquí que Marx, recordando que la revolución comunalista sólo puede surgir de la conjunción de un estado de gran desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción correspondientes, concretas en un agente social revolucionario, escriba en la página 45 lo siguiente para refrendar su idea de la política histórica, global o social:

“Cuando las condiciones de vida materiales de la sociedad alcanzan el desarrollo suficiente para hacer de la modificación de su forma política oficial [El Estado] una necesidad vital, toda la fisonomía del viejo poder político se transforma», y lo hace a través de la «modificación de las clases sociales y sus relaciones recíprocas», y este será un cambio «histórico, producto del conjunto de la actividad social, en síntesis, el producto de determinado «movimiento histórico»” (p. 66).

Esta dinámica social que en la época moderna solo puede ser resultado de la acción obrera consciente, se ejemplifica en el caso de los proletarios ingleses, en concreto «los cartistas», que sin duda le hicieron concebir a Marx lo siguiente:

«Los obreros saben muy bien que la burguesía no sólo deberá otorgarles concesiones más amplias que la monarquía absoluta; para servir a su comercio e industria ella deberá hacer surgir, a pesar suyo, las condiciones favorables para la unión de la clase obrera. Ahora bien, la unión de los obreros es la primera exigencia para su triunfo. Los obreros saben que la supresión de las condiciones burguesas de la propiedad no podrían realizarse por medio de la conservación del régimen feudal de propiedad. Saben que el movimiento revolucionario de la burguesía en contra de las castas feudales y de la monarquía absoluta no puede sino acelerar su propio movimiento revolucionario, y que su propia lucha contra la burguesía recién podían estallar el día en que la burguesía haya triunfado... Pueden y deben aceptar la revolución burguesa como una condición de la revolución obrera, pero ni por un momento pueden considerarla como un objetivo final»¹⁷.

«Destino», «objetivo final», exigencia ética... son significados intelectuales manifiestos en los argumentos transcritos y enuncian sin titubear el componente de propuesta moral del pensamiento ético marxiano,

¹⁷ Ed. esp. cit., ps. 54-55, donde se refiere directamente a «los cartistas»; véase la traducción que Rubel presenta de este fragmento en *Páginas...* 2, 36.

formulación claramente deóntica formada en el desarrollo de su personalidad y todavía explicada por razones sociales e históricas antes que económicas, como será más adelante, pues su argumento aún lleva consigo estas características en cuanto la razón económica no ha tomado el preponderante lugar que posteriormente ocupará.

Por estas fechas, a un mes de escribir el *Manifiesto Comunista* y a un año de participar directamente en las revoluciones populares de 1848, Marx personaliza el pensamiento ético que acabamos de caracterizar, y la aparición de su argumento económico definitivo está cercana como apreciaremos enseguida, en los trabajos que concluyen con la conferencia titulada «Discurso sobre el libre cambio».

“Discurso sobre la cuestión del libre cambio”.

§58 Acabamos de revisar una comunicación que por su título supone un abundante contenido ético, dando con la sorpresa que a diferencia de lo anticipado en su nombre, sus aportes en este campo son extremadamente reducidos. Sucede exactamente lo contrario cuando se analizan los trabajos de Marx que concluyen con la conferencia titulada «Discurso sobre la cuestión del libre cambio»¹⁸.

Marx comenzó estos trabajos con la finalidad de participar en el *Congreso de Economistas Profesionales* que se realizaba en septiembre de 1847 en la ciudad en donde vivía, y supo nuevamente que el sistema de sanción de las comunidades intelectuales opera efectivamente¹⁹, y ello lo lleva a difundir su ponencia como queda indicado y a continuar sus estudios económicos con una serie de lecturas y reflexiones que se han conservado con el nombre de «Salario».

¹⁸ Este discurso de Marx, pronunciado el 9 de enero de 1848, es conocido en español por la publicación *Manifiesto Comunista-Nueva Gaceta Renana I* (1847-1848) de la Editorial Grijalbo, (Col. Obras de Marx y Engels – OME 9), Barcelona, 1978, ps.117-131; y está vinculado temática y cronológicamente con dos trabajos previos que constituyen importantes antecedentes de su elaboración. El primero esta contenido en una ponencia que ofreciera Marx sobre el tema del libre cambio a un congreso celebrado entre el 16 y el 18 de septiembre de 1848 en Bruselas, y que al ser rechazada motivó su difusión marginal y su publicación en forma de folleto por el *Taller Democrático de Bruselas*, un pequeño periódico belga inconseguible y que ha obligado a M. Rubel a ofrecer una reseña de este trabajo en el artículo que F. Engels publicara el 9 de octubre de 1847 en el periódico inglés *The Northern Star* (MEGA VI, p. 430; Rubel, *Páginas...*, 2, 31-32). El segundo antecedente es de especial importancia y contiene las lecturas y reflexiones que hiciera Marx en diciembre de 1847 acerca del trabajo asalariado y que conocemos con el título de «Salario» («Arbeitsohn», MEGA I 6, ps.451-472); véase al respecto OME 9, p. 93-116. NOTA: Las referencias a estos escritos la mayoría de las veces serán dadas en un paréntesis al interior de la página.

¹⁹ Marx en 1841 había sufrido un rechazo análogo al intentar ser docente de la Universidad de Bonn.

Estas notas fueron destinadas a preparar la conferencia examinada en este apartado, y contienen un grande material ético que no aparece en el texto de la comunicación que preparaban.

En efecto, una lectura atenta del «Discurso sobre la cuestión del libre cambio» revela que prácticamente no contiene ninguna referencia al asunto que nos ocupa y que Marx prefirió comunicar su reflexión sin entrar en sus pormenores éticos, dándole a su intervención un tono de material de difusión que impide recuperar algún contenido moral, como seguramente también ha pensado Rubel que prescinde de hacer uso de su contenido en las *Páginas escogidas de Marx para una ética socialista*.

Notamos que Marx evitó externar en público su pensamiento ético y que al contrario lo exployó abundantemente en su reflexión personal, lo que es indicio de que la cuestión moral era efectivamente un importante campo de su preocupación vital. El conjunto de sus argumentos expresa esta peculiar característica y ello permite apreciar su intimidad conceptual, autorizando destacar con fuerza la letra y las articulaciones que guarda con los argumentos hasta ahora destacados.

Los razonamientos encontrados remiten a las tres líneas de expresión del pensamiento ético de Marx y por lo tanto hallamos en ellos consideraciones descriptivas, valorativas y propositivas, algunas veces particularizadas y las más entremezcladas. Las veinticuatro páginas de la edición española de esta comunicación integran ocho numerales que giran en torno a la valoración que Marx hace acerca del trabajo humano, definido en el sistema capitalista como una «mercancía».

Esta valoración, como las hechas por Marx, surge de una posición nutrida de la comprensión objetiva de la realidad que conoce por sus estudios económicos y no parte de una consideración exclusivamente moral, y de ahí solamente subjetiva, lo que da como consecuencia que sea pertinente la articulación que logra con su propuesta ética.

El trabajo humano considerado como una «mercancía» que se compra con un «salario» es una realidad general y éticamente negativa, ya que «la actividad humana, la manifestación de la vida, aparece como un mero medio» (p. 93) y la «existencia, separada de esta actividad» se constituye como un «fin», cuando en verdad debería ser exactamente al contrario, esto es, que «la vida, la actividad humana» fuera el fin y la existencia un medio apropiado para conseguirlo.

§59 Notamos que esta separación entre «actividad vital» y «existencia» se equivale a la escisión propia de la enajenación, y por tanto a la desarticulación entre la subjetividad que produce (y su consecuente merecimiento moral) y la objetividad producida (los productos del trabajo), que se distancia cada vez más de su productor convirtiéndose en un poder ajeno y hostil ante él, que sólo puede producir enfermedades, muerte y destrucción.

Marx entendió esta situación y su razón histórica con claridad, y por esta conciencia escribió que para el obrero hay en la «existencia» capitalista

una «prioridad del salario, de modo que ahora la necesidad, el interés, el regateo, lo vinculan con el empleador», y en la relación de trabajo capitalista «ya no hay nada de patriarcal, como en el medioevo» y por el contrario se han establecido las condiciones de la producción burguesa: la competencia, la división del trabajo, el desempleo, las crisis económicas, el «capital productivo»²⁰, y en fin todo un mundo hostil a la vida, que de nueva cuenta vuelve a aparecer como el punto de partida de la predicación ética de Marx. Todo su argumento se construye a partir del significado ético de la vida humana, y lleva a condenar todo lo que no le sirve, en especial la producción capitalista, que por su propia dinámica opera con constantes crisis, que agravan las condiciones de vida de los obreros. Por este tipo de razones es que leemos de Marx:

«Con el desarrollo de la gran industria, el tiempo se convierte cada vez más en medida del valor de las mercancías, y en consecuencia también en medida del salario. Al mismo tiempo, la producción de la mercancía-trabajo se abarata cada vez más, y cuesta menos tiempo de trabajo a medida que avanza la civilización» (p. 103)

«Por lo tanto, es una ley general, emanada necesariamente de la naturaleza de la relación entre capital y trabajo la de que en el curso del aumento de las fuerzas productivas, la parte del capital productivo que se transforma en maquinaria y materias primas, es decir el capital en cuanto tal, aumenta desproporcionadamente con respecto a la parte destinada a los salarios; vale decir, en otras palabras: en proporción a la masa global del capital productivo, los obreros deben repartirse una parte cada vez menor del mismo. Por lo tanto, su competencia se torna cada vez más aguda»²¹.

Esta depreciación del trabajo y por ende de la vida, se da como consecuencia del crecimiento de las «fuerzas productivas», en especial de la

²⁰ En la p. 109 de la edición que utilizamos hay una precisa definición de “capital productivo” (“Consta de tres partes integrantes: 1. La materia prima que se elabora; 2. Las máquinas y materiales...; 3. La parte del capital destinada al sustento de los obreros”), que a pesar de ser débil en su tercer punto, en lo referente a la teoría del valor, hace al menos extraño que E. Mandel en el capítulo IV de su libro *La formación del pensamiento económico de Marx* (Siglo XXI, México, 1977, ps. 52 y ss. en especial las p; 57, n. 14; 59, n. 20 y 63, n.28) refiera esta comunicación sin destacarla suficientemente, a pesar que expresa “el desarrollo prodigioso de las fuerzas productivas” y “la visión grandiosa” que Mandel ve en el *Manifiesto Comunista* y “Trabajo asalariado y capital” (p. 52). Seguramente no es suficiente que asevere que “«Salario» ofrece más desarrollos que los de «Trabajo asalariado y capital»” (p. 54).

²¹ OME 9, 110. Este último párrafo es citado por Rubel *Páginas* 1, 195 y E. Mandel, ob.cit., p. 61 n. 26 que comenta: «Marx retomando una idea que el economista John Barton formulara por primera vez, esboza la ley de la acumulación del capital que está destinada, a desempeñar un papel particularmente fecundo en su obra ulterior». Recordemos también, que el mismo Mandel (p. 60) alude que Marx corregirá posteriormente la teoría del salario manifiesta en 1847.

tecnología capitalista, que aumenta incesantemente convirtiéndose en motor de muerte y desarrollo. Esta idea de Marx está claramente expresada en las siguientes frases:

«¿Cómo influye el crecimiento de las fuerzas productivas sobre el salario?». A través de la «maquinaria y la división del trabajo» que hacen que el trabajo se simplifique, mientras que los costos de producción decrecen, haciendo aumentar la competencia entre los obreros, a causa del desempleo que genera la mayor capacidad tecnológica.

«El nuevo trabajo hacia el cual se lanza el obrero es peor que el anterior; más subordinado», en cuanto se da la «sustitución del trabajo de adultos por el de niños²², del masculino por el femenino, de los obreros más calificados por los menos calificados...

«En general, el aumento de las fuerzas productivas tiene las siguientes consecuencias:

«a) La situación del obrero empeora en relación con la del capitalista, y el valor de los disfrutes empeora relativamente, pues los propios disfrutes no son, después de todo, más que relaciones y nexos sociales» que no se pueden dar en una socialidad negativa como la reseñada.

“b) El obrero se convierte en una fuerza productiva cada vez más unilateral, que produce lo más posible en el menor tiempo posible. El trabajo calificado se transforma cada vez más en trabajo simple.

“c) El salario se torna cada vez más dependiente del mercado mundial, y consecuentemente la situación del obrero²³.

«d) En el capital productivo, la parte destinada a máquinas y materias primas aumenta con mucha mayor celeridad que la destinada a medios de subsistencia. Por consiguiente, el aumento del capital productivo se halla acompañado de un incremento uniforme de la demanda de trabajo» (ps. 99-100).

§60 En efecto, el «aumento del capital productivo» induce un crecimiento de la producción capitalista, pero ésta —en el modo de concebir de Marx—, es bipolar, ya que de un lado genera la negatividad que destacamos y de otro las posibilidades de la revolución comunalista. Marx tocará este tópico de manera específica en esta comunicación pero antes de ver su

²² Este aserto de Marx hay que relativizarlo en el tiempo, ya que hoy en día, a pesar de que los niños populares inician a temprana edad su vida laboral, ya no se ocupan mayoritariamente en la producción industrial. Igual precisión debe realizarse sobre la frase que sigue.

²³ Marx recurre en esta comunicación permanentemente al concepto de «mercado mundial» (por ejemplo en las ps: 98, 100, 102, 108 y 115) y ello nos lleva a la idea que su argumento lógico parte como el de Hegel, desde la consideración de la totalidad y no se entorpece en particularidades, aun cuando claro está, las considera; véase sobre el concepto que se destaca en particular la p. 98 y sobre este tema a E. Mandel, ob. cit. p. 65, n. 37.

apreciación consideremos otra descripción de las consecuencias que tiene para el obrero la producción capitalista:

«Esta producción bajo condiciones cada vez más difíciles se extiende así mismo al obrero en cuanto parte del capital. Éste debe producir más bajo condiciones cada vez más difíciles, es decir, con un salario cada vez menor y cada vez más trabajo, con costos de producción cada vez más baratos. De este modo, el propio mínimo [de salario] se reduce cada vez más» mientras que se hace «un esfuerzo cada vez mayor en medio de un mínimo de disfrutes vitales.

«La desproporción crece en forma geométrica, y no aritmética.

«Por consiguiente, el aumento de las fuerzas productivas trae consigo un aumento de la dominación del gran capital, un aumento de la simplificación y embrutecimiento²⁴ de la máquina denominada obrero, un aumento de la competencia directa entre los obreros por incremento de la división del trabajo y el empleo de las máquinas...» (p. 108).

Evidentemente este texto argumenta que el crecimiento del capital genera un efecto negativo para el obrero y que la acumulación capitalista (que más tarde será la producción y reproducción de la plusvalía absoluta y relativa) le da, además del «embrutecimiento» destacado, un círculo vicioso de pauperización insoslayable en la dinámica del capital, pues:

«Una condición fundamental para el aumento del salario es el crecimiento del capital productivo, y un incremento lo más rápido posible del mismo²⁵. Por consiguiente, la condición primordial para que el obrero se encuentre en una situación pasable es que deprima cada vez más su situación con respecto a la clase burguesa, que acreciente en lo posible el poderío de su adversario, del capital. Vale decir que solo se puede hallar en una situación pasable si engendra y fortalece el poder que le es hostil, su propia antítesis» (ps. 106-107).

El círculo vicioso que subsume al obrero en la dinámica del capital es tan completo que lo obliga a participar en él, no sólo de manera directa sino de forma colateral, a través de otro elemento que Marx considera en estas concisas pero luminosas páginas: el ahorro, y más específicamente el sistema bancario, especificado como «cajas de ahorro»²⁶.

El argumento directo sobre este tópico es breve pero de gran contenido y cobra sentido por sí²⁷ y por la utilidad que le da Marx al usarlo para criticar

²⁴ Véase idéntico razonamiento en *La sagrada familia*, ed. cit., p. 107

²⁵ E. Mandel, ob. cit. p. 59, n 20 refiere esta idea y asevera que Marx con ella «rebasa ampliamente el análisis ricardiano» sobre el tema.

²⁶ El concepto de ahorro en Marx puede ser consultado en la Tesis de Licenciatura en Filosofía que con el título de *La formación del hecho moral contemporáneo: constitución y tendencias*, sustenté en febrero de 1977 en la Facultad de Filosofía y letras de la UNAM.

²⁷ Consúltense en particular la página 99.

uno de los «paliativos propuestos» para remediar la situación obrera: las cajas de ahorro, idea cercana a las tesis proudhonianas y posteriormente significativa cuando Marx vuelva en los *Grundrisse* a la crítica de los proudhonianos en la impugnación a Alfred Darimon²⁸.

Marx argumenta que «el sistema de cajas de ahorro constituye una triple máquina de despotismo», en cuanto conforma «una cadena de oro con la cual el gobierno mantiene sujeta a gran parte de la clase obrera al hacer que los obreros participen» en la conservación de la situación establecida; que se produzca «una escisión entre la parte de la clase obrera que participa en las cajas de ahorro y la que no participa»; y que «de este modo, los obreros entreguen a sus propios enemigos las armas para el mantenimiento de la organización establecida de la sociedad, que los sojuzga» (p. 104).

Después de esto no puede extrañarnos que escriba esta conclusión:

«El dinero [puesto en ahorro] refluye hacia el banco nacional, que vuelve a prestárselo a los capitalistas, y aquél y éstos participan en la ganancia e incrementan así, con el dinero que les ha prestado el pueblo a un interés mísero —dinero que solo gracias a la centralización se convierte en una poderosa palanca industrial—, su capital, su poder directo de dominación con respecto al pueblo» (p. 105).

§61 El «crecimiento de las fuerzas productivas» se logra pues por el trabajo obrero directo y mediato, y Marx se ocupa de este tema en una larga explicación²⁹ que lo lleva a un resultado que Rubel utiliza para conformar un fragmento de su apartado «cadenas doradas y barbarie leprosa»³⁰ que expresa fielmente la conclusión referida de Marx y su articulación directa con las observaciones acerca del carácter positivo del crecimiento de las fuerzas productivas, específicamente en su forma de incremento del salario.

En el último punto de esta comunicación marxiana —el octavo—, titulado precisamente “Aspecto positivo del trabajo asalariado”, se lee:

«Cuando se dice aspecto positivo del trabajo asalariado, se dice aspecto positivo del capital, de la gran industria, de la libre competencia, del mercado mundial, y no necesito explicarles (sic) cómo sin estas relaciones de producción no se crearían los medios de producción — los medios materiales para la liberación del proletariado y la fundación de una sociedad nueva— ni el propio proletariado hubiese adquirido el desarrollo y la unificación dentro de los cuales es realmente capaz de revolucionar a la antigua sociedad y de revolucionarse a si mismo»³¹.

La propuesta ética de Marx se hace de nuevo patente en este argumento

²⁸ Véase el Primer Cuaderno; en la edición de Siglo XXI, Tomo 1, ps. 35 y ss.

²⁹ Páginas 108-110, e incluso puede extenderse a la 113.

³⁰ *Páginas...*, 1, 194-196.

³¹ Página 115; texto citado por Rubel, *Páginas...*, 2, 230.

y ya hemos escrito suficiente de su idea de la revolución comunalista como para detenernos en este razonamiento que no introduce nada nuevo en ella. Lo flamante es la certeza que se aprecia en su razonamiento. Se nota que está convencido de lo que dice y que esta certidumbre surge de su práctica política³² y de sus estudios económicos, que le han hecho evidente la concreción con que se dinamiza el modo de apropiación capitalista.

Cree pues en la alternativa obrera y esa posición le permite considerar críticamente los argumentos de los economistas del capital sobre la acción obrera, en concreto frente a sus tesis acerca de las «asociaciones» que conforman, realizadas para defender el salario y vivir la vida.

Precisamente este convencimiento de Marx nos aporta un elemento más para volver a la idea que el ser humano, en concreto el obrero, es alterno al capital y por ende diferente a él.

Marx, en el apartado “VIII. Las asociaciones obreras», hace un recuento puntual de las tesis que nombramos y reconoce su validez, al tiempo que la relativiza. En la página 114 de la edición que utilizamos leemos:

«Todas estas objeciones de los economistas burgueses son, como queda dicho, correctas, pero lo son solamente desde su punto de vista», desde un modo de concebir transeconómico, desde la posición de una ética vital e histórica, no lo serían.

«Si en el caso de las asociaciones solo se tratase de lo que parece tratarse, es decir de la determinación del salario, si la relación entre trabajo y capital fueran eternas, estas coaliciones fracasarían sin cumplir su cometido ante la necesidad de los hechos. Pero son el medio de unión de la clase obrera, la preparación para el derrumbe de toda la antigua sociedad con su antagonismo de clase. Y desde este punto de mira, los obreros se ríen, y con razón, de los sabios maestros de escuela burgueses que les echan cuentas de cuánto les cuesta esta guerra civil en materia de muertos, heridos y de sacrificio en dinero... y hasta convierten su actividad revolucionaria en la suprema satisfacción de su vida»³³.

Valoramos la propuesta ética de Marx y vemos que su creencia surge de su posición moral y del reconocimiento de la posibilidad que brinda el

³² Por esta época Marx ya se encuentra en contacto directo con el movimiento obrero; en junio de 1847 ha tenido que ver con la transformación de la *Liga de los Justos* en la *Liga de los Comunistas* (D. McLellan, *Biografía*, p. 201, n. 116); a fines de agosto del mismo año con la conformación de la Asociación de Trabajadores de Bruselas; en noviembre de idéntico período se celebra el Segundo Congreso de la Liga de los Comunistas y esta reunión acuerda que junto a F. Engels redacte el *Manifiesto Comunista*.

³³ Página 115, en un contexto citado por Rubel tanto en el *Ensayo...*, 51, 71 y 2, 33 de donde tomamos la traducción de la última frase citada, más exacta que la de OME, que afirma: «...que hasta convierten su actividad revolucionaria en el máximo disfrute vital».

desarrollo de las fuerzas productivas, que no solamente han dado toda la negatividad reseñada, sino la alternativa subrayada y que los proletarios por su praxis «convierten en la suprema satisfacción de su vida».

Es evidente que en el sustrato de este argumento de Marx, en el fundamento de su teoría de la revolución proletaria, se encuentra una posición dialéctica implícita que sostiene la negación de la negación por una acción afirmativa del proletariado, y la consecuente producción de un mundo nuevo surgido de la contradicción absoluta entre el ser del capital y el ser proletario. Y es innegable esta presencia ya que el ser del capital existe como la realidad que se niega por su propio desarrollo, y el proletariado como la negación de esa existencia que entorpece su crecimiento. Esta tesis es tangible en esta comunicación pero resaltará más en la argumentación que Marx presenta en el *Manifiesto Comunista*, la comunicación que pasaremos a estudiar.

Del Manifiesto a las comunicaciones de 1856.

§62 Al terminar Marx en enero de 1848 la redacción del *Manifiesto del Partido Comunista* piensa que los acontecimientos que se desencadenaban en todo el continente europeo por aquel entonces, confirmaban sus apreciaciones en esta obra, y que la revolución histórico-social de los trabajadores recibiría en esos eventos un desarrollo sustancial, por cuanto las circunstancias políticas que se lograran por la acción obrera, facilitarían la utilización de las fuerzas productivas desarrolladas por la burguesía y ello conduciría a ir conformando el poder obrero, y consecuentemente los rasgos de la nueva sociedad.

Esta condición histórica que vive explica que la serie de comunicaciones que inaugura el *Manifiesto* esté cruzada por la permanente presencia de la política y que la secuencia de artículos conocida como «Trabajo asalariado y capital», sea una excepción en ella, donde incluso las obras de análisis histórico (*Las luchas de clase en Francia* y *El 18 brumario de Luis Bonaparte*), están impregnadas de su razón política, y ésta explicada por la tesis central del *Manifiesto*: la escisión de la historia moderna en dos grandes momentos, determinados por el enfrentamiento histórico y social de las dos clases sociales de la sociedad moderna: la burguesía y el proletariado.

Esta tesis ha sido denominada por Carlos Pereyra el «esquema binario expuesto en el *Manifiesto*»³⁴ y es central para comprender tanto «la imagen de la revolución que Marx se forja» (ídem) como su argumento moral, que a esta altura de su desarrollo intelectual se conforma como una posición vital de absoluta condena a la moral capitalista y como un conjunto de razonamientos que constituyen descripciones, valoraciones y propuestas morales, para superar la socialidad

³⁴ En «La idea de partido en Marx», en *El partido obrero en Marx*, varios autores, Ediciones de Cultura Popular-CEMOS, México, 1985, p. 35.

negativa del capitalismo.

Estos elementos analíticos, propuestos para desagregar la ética de Marx, cobran en el período que ahora consideramos una especial relevancia, ya que si en los apartados precedentes tuvimos que considerar sus argumentos éticos mediante exposiciones que las más de las veces presentaban entrecruzados estos niveles de análisis, ahora podemos exhibirlos según sus peculiaridades, ya que el pensamiento global de Marx ha ganado en concreción y sistematicidad y por ende las partes que lo integran pueden ser perfiladas con mayor exactitud.

Esta especificación de la filosofía marxiana es totalmente atingente a sus estudios económicos, su práctica política y el nivel de desarrollo alcanzado por la acción obrera que era el referente empírico que constituía el pensamiento de Marx, y de ahí que no sea extraño que pueda describir con mayor precisión la forma en que se manifiesta la ética burguesa y que sus valoraciones se acerquen a comprender sus determinaciones esenciales, y que por tanto su propuesta moral adquiera el carácter que la definirá permanentemente.

Esta peculiaridad de su filosofía —su mayor especificidad producida por sus estudios económicos y el desarrollo que Marx apreciaba en el movimiento obrero—, autoriza a buscar la exposición del pensamiento ético localizado en este período, según su parentesco o similitud intelectual, y su viable estructuración lógica o formal. Iniciando con los argumentos enunciativos o fundamentales; los derivados o demostrados a partir de éstos y aquellos que concluyen el razonamiento ofrecido, con los cuales expresa una posición moral ante la realidad.

§63 Con esta manera de exponer logramos perfilar con mayor detalle las descripciones éticas encontradas y organizar con más delimitación las evaluaciones destacadas y el orden posible de una argumentación lógica de la propuesta de Marx para la revolución comunista, invitación moral que se funda en sus descripciones y valoraciones y cree interpretar la posición obrera vigente en su tiempo, ya que «los postulados teóricos del comunismo no se fundan en modo alguno en ideas o principios que hayan sido inventados o descubiertos por tal o cual reformador del mundo. Sólo son expresiones generales de los hechos reales de una lucha de clases existente, de un movimiento histórico que transcurre ante nuestra vista»³⁵.

Suponiendo que los apartados anteriores han hecho lo suyo, esto es

³⁵ Véase esta frase del *Manifiesto* en la edición citada de OME 9, ps. 149-150 y téngase presente que las referencias siguientes se ofrecerán sobre esta edición y en un paréntesis al interior de la página. Esta oración permite un estudio minucioso de la posición marxiana al respecto y al efecto pueden consultarse a los autores siguientes: 1. Rubel, *Ensayo...* p. 222, n. 62; *Páginas...* 2, 142; 2. Michel Löwy, *La teoría de la revolución en el joven Marx*, ed. cit. p. 221, n. 57; 3. F. Claudin, *Marx-Engels y la revolución de 1848*, Ed. Siglo XXI (Biblioteca del Pensamiento Socialista), Madrid, (1975), 1985, p. 16, n. 29.

que han permitido comprender la lenta maduración del pensamiento ético de Marx que en este momento ofrece la precisión que se distingue, podemos comprender que reafirme en la comunicación directamente económica de este período, «Trabajo asalariado y capital», su idea de la necesidad de la socialidad y lo haga para caracterizar las «relaciones sociales», esto es, el conjunto de prácticas que constituyen la eticidad de una época, es decir, la objetivación de la moral vigente, y ello adquiera un carácter fundamental en su razonamiento ético, en cuanto la socialidad en cualquiera de sus formas históricas permite la producción y hace que «sólo a través de ella, los» seres humanos «se relacionen con la naturaleza y efectúen la producción»³⁶.

Retomar en este momento la idea recién expuesta sería sólo repetir un argumento ya remarcado, si el hacerlo no sirviera para recordar que los estudios económicos de Marx le han aportado los logros comprensivos de la economía política moderna, y que ésta ciencia le ha hecho entender que lo primario en la generación y reproducción de la vida social es la transformación de la naturaleza, al tiempo que también le ha enseñado que la producción se realiza por la fuerza productiva que conforma el ser humano que trabaja y los instrumentos de producción que utiliza, y que las relaciones sociales se establecen como consecuencia de esta necesidad primaria y que están determinadas tanto por el carácter social del ser humano que trabaja —es decir, por la situación de las clases sociales en una formación social dada— como por los medios de producción en juego.

Esta determinación material de las condiciones de la vida colectiva es la que explica el carácter social con que se realiza la producción, y sirve para entender las «relaciones sociales» vigentes en una época y sus límites y posibilidades. Esto es al menos lo que se desprende de las tesis que hemos expuesto en apartados anteriores y lo que dice la letra de las siguientes frases de Marx, que simultáneamente enseñan la primera formulación directa del concepto de plusvalía, el punto de partida de la ética definitiva de Marx:

«En la producción, los hombres no actúan solamente sobre la naturaleza, sino que actúan también los unos sobre los otros. No pueden producir sin asociarse de un cierto modo... Estas relaciones sociales» están vinculadas «al carácter de los medios de producción» y se modifican con la introducción de nuevos instrumentos de producción. Por tanto «las relaciones sociales en que los individuos producen, *las relaciones sociales de producción cambian, se transforman al cambiar y desarrollarse los medios materiales de producción, las fuerzas*

³⁶ Véase al respecto la edición de la Editorial Progreso, Marx-Engels, *Obras Escogidas* en 1 tomo, Moscú, s/f, ps. 78-79, publicación que en adelante será citada como *Progreso 1*; puede igualmente consultarse la traducción que de la frase citada ofrece Rubel en las *Páginas...* 1, 131.

productivas. Las relaciones de producción forman en conjunto lo que se llama las relaciones sociales, la sociedad, y concretamente, una sociedad con un determinado grado de desarrollo histórico, una sociedad de carácter peculiar y distintivo... (Progreso 1, ps. 78-79; el subrayado es de Marx).

De aquí que, en la perspectiva de caracterizar a la moral capitalista, se pueda asegurar que:

«También el capital es una relación de producción» y de suyo «una suma de mercancías, de valores de cambio, de magnitudes sociales» que se «convierten» en tales «por el hecho de que se conservan y se acrecientan como un poder social independiente, es decir, como la fuerza de una parte de la sociedad» al «cambiarse por el trabajo inmediato viviente», el trabajo vivo del obrero³⁷. «Sólo el dominio del trabajo acumulado, pretérito, materializado sobre el trabajo inmediato, vivo, convierte el trabajo acumulado en capital.

«El capital no consiste en que el trabajo acumulado sirva al trabajo vivo como medio para una nueva producción. Consiste en que el trabajo vivo sirva al trabajo acumulado como medio para conservar y aumentar su valor de cambio...

«El obrero obtiene a cambio de su fuerza de trabajo medios de vida de su propiedad, el capitalista adquiere trabajo, la actividad productiva del obrero, la fuerza creadora con la cual el obrero no sólo repone lo que consume, sino que da al trabajo acumulado un mayor valor del que antes poseía.

«El obrero recibe del capitalista una parte de los medios de vida existente» y estos «le sirven para su consumo inmediato. Pero, al consumirlos los pierde irreparablemente, a no ser que emplee el tiempo durante el cual me mantienen estos medios de vida en producir otros, en crear con mi trabajo... otros nuevos. Pero esta noble fuerza reproductiva del trabajo es precisamente la que el obrero cede al capital, a cambio de los medios de vida que éste le entrega. Al cederla, se queda, pues, sin ella” (p. 80).

§64 Si la producción es la condición de la vida colectiva, y esta se ejerce a través de la socialidad que, como sustancia inmanente al ser del género humano faculta las relaciones sociales de producción, entonces las relaciones sociales que constituye la moral de una sociedad está determinada por el carácter del modo como dicha sociedad se apropia de sus medios de vida, y se puede definir de acuerdo a ella.

³⁷ *Progreso 1*, ps. 79-80. La frase final está transcrita de acuerdo a la versión de Rubel, tal como aparece tanto en el *Ensayo...* 198, n. 73 y en las *Páginas...* 190: la traducción ha sido comparada con la que ofrece E. Mandel en *La formación del pensamiento económico de Marx*, ed. cit. p. 55, n. 8.

La socialidad vigente en el sistema capitalista es genérica y éticamente negativa, porque se ejerce y se mantiene a partir de relaciones sociales de producción que parten de la explotación del trabajo, que con su acción conserva y acrecienta el poder del capital, objetivado en la organización social en forma de Estado y en el conjunto global de las formas de vida de la sociedad civil o burguesa.

Una moral que reconozca a los productos del trabajo a partir de sus «costos de producción» tasa sus logros por las leyes del mercado, es decir, de la competencia³⁸ y consecuentemente está sometida a sus dinámicas que, como señalábamos antes³⁹ son básicamente irracionales y por ende aleatorias y fuente de las «más espantosas desolaciones» como afirma Marx en el texto siguiente:

«Esta determinación del precio por el costo de producción no debe entenderse en el sentido en que lo entienden los economistas. Estos dicen que el *precio medio* de las mercancías equivale al costo de producción; que esto es la *ley*. Los economistas consideran como obra del azar el movimiento anárquico en que el alza se nivela con la baja y ésta con el alza. Con el mismo derecho podría considerarse, como lo hacen otros economistas, que estas oscilaciones son la ley, y la determinación del precio por el costo de producción, fruto del azar. En realidad, si las examinamos de cerca, se ve que estas oscilaciones acarrearán las más espantosas desolaciones y son como terremotos que hacen estremecerse los fundamentos de la sociedad burguesa, son las únicas que en su curso determinan el precio por el costo de producción. El movimiento conjunto de este orden, es su orden. En el transcurso de esta anarquía industrial, en este movimiento cíclico, la concurrencia se encarga de compensar, como si dijésemos, una extravagancia con otra» (*Progreso 1*, p. 76).

³⁸ La tesis de la competencia es reiterativa en Marx y la hemos examinado en otros lugares facultándonos con ello para referir en este momento sólo su localización en las obras que estudia este apartado, y destacando por esta nota exclusivamente una conexión del tema con una situación moral relevante. Esta materia ha sido tratada fundamentalmente en «Trabajo asalariado y capital» y puede ser consultada en las ps. 73, 88, 89, 90 y 91 de la edición citada. La concurrencia tiene una esencialidad tan importante en la ética del capital, que en ella compiten no sólo los burgueses individualmente, sino los sectores de clase en que se organizan, ganando como es usual los más aptos, que incluso atacan con ello los intereses generales de su clase, al defender su interés particular. Una certera reflexión de Marx sobre este tópico puede ser consultada en el artículo «Montesquieu LVI»; véase la recopilación *Periodismo revolucionario*, Ed. Roca (Col. R # 60), Méx., 1975, ps. 132-134.

³⁹ Ver sobre este tema el libro de Paul A. Baran, *Excedente económico e irracionalidad capitalista*, Ed. Pasado y Presente (Cuadernos de Pasado y Presente # 3), México, (1968), 1986, en especial la p. 55.

Y una moral con estas características no puede menos que ser calificada como «profundamente hipócrita y congénitamente bárbara»⁴⁰, y de suyo portadora de las crisis, generadas a partir de la irracionalidad congénita que la caracteriza y a pesar de la contabilidad burguesa, que es incapaz de considerar la producción globalmente por concentrarse en la ponderación de la ganancia, esto es, por quedarse en la parte y dejar de examinar el todo.

Necesariamente una socialidad de este tipo ha de contar con mecanismos o formas peculiares de operación, en otras palabras, con una especificación concreta de sus relaciones sociales, ya parcialmente caracterizadas desde *La ideología alemana* como básicamente fetichizadas —y desde otros textos como enajenadas—, como se insiste ahora especificando esta enajenación con los efectos que genera la tecnología capitalista para el trabajo obrero:

Los obreros «no sólo son esclavos de la clase burguesa, del Estado burgués, sino que son esclavizados a diario y a toda hora por la máquina, por el capataz y sobre todo por los propios fabricantes burgueses individuales»⁴¹.

Estos objetivos o concretan los mecanismos globales de dominación, y son ellos mismos esclavos de sus propios dispositivos técnicos y morales, y sujetos de una actitud tanto más condenable, cuando la burguesía:

«Ha reducido la dignidad personal al valor de cambio, situando, en lugar de las incontables libertades estatuidas y bien conquistadas [en tiempos anteriores], una única desalmada libertad de comercio [de competencia]. En una palabra, ha sustituido la explotación disfrazada con ilusiones religiosas y políticas por la explotación franca, descarada, directa y escueta»⁴².

Este efecto directo de las relaciones sociales que establece la ética del capital, se transmite a otras formas de la moral, dando como resultado que los significados éticos tradicionales se desacralicen y se transformen en uno sólo: *el valor de cambio*:

«La burguesía ha despojado de su aureola a todas las actividades que hasta el presente eran venerables y se contemplaban con piadoso respecto. Ha convertido en sus obreros asalariados al médico, al jurista, al cura, al poeta y al hombre de ciencia.

«La burguesía ha arrancado a las relaciones familiares su velo

⁴⁰ Véase el artículo «La crisis de oriente: Rusia y los principados del Danubio» publicado en el periódico *New York Daily Tribune* el 22 de junio de 1853, en Rubel, *Páginas...* 2, 103 y *Bibliographie des Oeuvres de Karl Marx*, Librairie Marcel Riviere, Paris, 1956, p.100, numeral 259.

⁴¹ OME, 9, p. 143.

⁴² Igual, p. 139. Nótese de manera especial el concepto de “dignidad personal”, que será crucial en la formulación de la ética material de Marx.

emotivamente sentimental, reduciéndolas a meras relaciones dinerarias⁴³.

La burguesía «ha hecho perder su base material a las viejas diferencias de casta» de la nobleza y ésta ahora «en lugar de traficar con la fidelidad, el amor y la religión, lo hace con remolacha, lana y aguardiente, teniendo como campo de batalla el mercado mundial», fuente del dinero, del medio del poder burgués, ya que «*l'argent n'a pas de maître*; pero los *maîtres* dejan de ser tales apenas están desmoneizados»⁴⁴.

§65 Esta desacralización de las consideraciones morales tradicionales encuentra otra interesante expresión en la palabra de Marx, y así leemos en la misma serie de artículos acabados de citar la siguiente diatriba contra el ministro alemán Hansemann:

Como dice Hansemann «¡Señores míos, en cuestiones de dinero el sentimiento cesa!» y con ello expresa «la confianza que da el dinero, la que el produce», y no la «pía y timorata fe en Dios, (el) Rey y (la) Patria; ahora [se trata] de la confianza burguesa, de la fe en el cambio y en los negocios, en el capital que da intereses, en la capacidad de pago de los amigos de los negocios; de la fe comercial; se trata» en la moral capitalista, «ya no de fe, amor y caridad, sino de *crédito*. “Restablecimiento de la confianza alterada”, decía el ministro...; en dichas palabras, Hansemann expresa la idea fija el código de la burguesía...» (R 60, ps. 93-95).

De lo precedente se concluye que la moral del capital tiene consecuencias negativas para los obreros y se entiende que Marx las exprese así:

«El obrero moderno, en lugar de elevarse con el progreso de la industria, se hunde cada vez más por debajo de las condiciones de su propia clase. El obrero se convierte en indigente y la indigencia se desarrolla aún con mayor celeridad que la población y la riqueza» (OME 9, ps.146-7).

«El siervo de la gleba es un atributo del suelo y rinde frutos al dueño de éste. En cambio, el *obrero libre* se vende él mismo y, además se vende en partes. Subasta 8, 10, 12, 15 horas de su vida, día tras día, entregándolas al mejor postor, al propietario de las materias primas, instrumentos de trabajo y

⁴³ Otras referencias al asunto de la familia y las relaciones eróticas pueden ser consultadas en las obras que examina este apartado, por ejemplo en el *Manifiesto*, ed. cit. ps.146, 153-154; *Las luchas de clase en Francia de 1848 a 1850*, Ediciones en Lenguas extranjeras, Beijing (China), 1980, ps. 38, 110, 146; El *18 brumario de Luis Bonaparte*, en *Progreso 1*, ps. 99, 111 y en *Héroes del destierro*, Ed. Domés, México, 1981, p. 17, pero no aportan razonamientos peculiares de esta forma de la ética y pueden ser comprendidas en el significado global reconstruido.

⁴⁴ Artículo «La burguesía y la contrarrevolución», en *Periodismo revolucionario*, ed. cit. ps. 78-79. NOTA: en adelante este libro será identificado con la referencia R 60, correspondiente al número de la colección donde fue difundido.

medios de vida; es decir, al capitalista. El obrero no pertenece a ningún propietario ni está adscrito al suelo, pero las 8, 10, 15 horas de su vida cotidiana pertenecen a quien las compra. El obrero, en cuanto quiera, puede dejar al capitalista a quien se ha alquilado, y el capitalista le despide en cuanto se le antoja⁴⁵, cuando ya no le saca provecho alguno o no le saca el provecho que había calculado. Pero el obrero, cuya única fuente de ingresos es la venta de su fuerza de trabajo, no puede desprenderse de toda la clase de los compradores, es decir de la clase de los capitalistas, sin renunciar a su existencia. No pertenece a tal o cual capitalista, sino a la clase capitalista en conjunto, y es incumbencia suya encontrar dentro de esta clase capitalista un comprador» («Trabajo asalariado y capital», *Progreso I*, p. 73).

El análisis marxiano sobre las consecuencias negativas de la moral capitalista para el obrero considera incluso los «goces» que reciben el trabajador y el capitalista en la forma de vida burguesa, y lo hace afirmando que el disfrute que ambos reciben está en relación inversa, sí es que se juzga a partir del carácter social de los goces y no de «los objetos con que satisfacemos nuestras necesidades»⁴⁶.

Concluimos sin dificultad que el mundo de la burguesía es negativo y que su propio producto, el proletariado, es la fuerza que puede negar esa negación, y que Marx está considerando desde una racionalidad histórica y ética su teoría de la revolución comunista, específicamente en cuanto a los productos históricos del desarrollo burgués: las fuerzas productivas por ellos desenvueltas y las relaciones sociales así potenciadas.

§66 La idea que reconsideramos ha sido reiterada permanentemente por Marx⁴⁷, y en los textos que tenemos a la vista vuelve sobre ella, para plantearla con argumentos que redondean los emitidos. Podemos seleccionar dos de ellos para tomar uno del *Manifiesto* y otro de la «alocución» que realizara en el cuarto aniversario del periódico de los cartistas —*The People's Paper*—, el 14 de abril de 1856 en Londres; la frase destacada del *Manifiesto* asegura que:

⁴⁵ Esta idea posteriormente será corregida por Marx, cuando al hablar del «contrato» indique una importante vinculación entre el Derecho capitalista y la moral. Véase este argumento en «Trabajo asalariado y capital», *Progreso I* p. 81, sin embargo la afirmación marxiana sigue siendo válida para los trabajadores que en la actualidad se vinculan al capital sin las ventajas de los “contratos colectivos de trabajo”, o aceptan argucias contractuales del capital como los contratos por tiempo fijo y sin prestaciones laborales.

⁴⁶ Véase este argumento en «Trabajo asalariado y capital», *Progreso I* p. 81.

⁴⁷ Otras referencias al tema de la articulación revolucionaria de las fuerzas productivas generadas por la burguesía, y las relaciones sociales de producción que ellas posibilitan, pueden ser consultadas en *Las luchas de clase en Francia*, ed. cit., p.161; *El 18 brumario de Luis Bonaparte*, ed. cit., ps. 98, 100, 102 (especialmente) y 171; y en los artículos “Emigración forzada» y «La crisis de oriente: Rusia y los principados del Danubio» ambos en Rubel, *Páginas...* 2, 98 y 103.

Las obras previas a los *Elementos fundamentales para la crítica a la economía política...*

“La burguesía no puede existir sin revolucionar permanentemente los instrumentos de producción, vale decir, las relaciones de producción y, por ende, todas las relaciones sociales... El continuo trastocamiento de la producción, la eterna inseguridad y movilidad distinguen la época burguesa de todas las demás...”⁴⁸.

La frase pronunciada en Londres y reproducida en el periódico recién mencionado, afirma:

“Hay un hecho sorprendente que caracteriza nuestro siglo... por un lado, hemos visto surgir fuerzas industriales y científicas que habría sido imposible imaginar en cualquier época anterior de la historia humana. Por el otro, se advierten los síntomas de un desastre que eclipsaría los horrores que acompañaron al fin del imperio romano.

“En la actualidad, cada cosa parece grávida de su contraria. La máquina, poseedora del maravilloso poder de abreviar el trabajo del hombre y hacerlo más productivo trae consigo el hambre y el exceso de fatiga. Por un extraño capricho del destino, las nuevas fuentes de riqueza se transforman en fuentes de miseria. Al parecer, cada victoria de la técnica se paga con un despojo del individuo [de la persona]. A medida que el hombre domina la naturaleza, parece dejarse dominar por sus semejantes o por su propia infamia. Incluso la pura luz de la ciencia parece necesitar, para resplandecer, de las tinieblas de la ignorancia. Todos nuestros inventos y progresos aparentan tener como único resultado infundir vida e inteligencia a las fuerzas materiales, mientras rebajan al hombre y su vida al nivel de la fuerza material. Este contraste de la industria y la ciencia modernas con la miseria y el desposeimiento modernos, ese contraste de las fuerzas productivas con las condiciones sociales del presente, es un hecho patente, abrumador, innegable»⁴⁹.

Los argumentos precedentes, anunciados como descripciones efectuadas por el pensamiento ético de Marx sobre la moral del capital, no son todos los posibles que se pueden realizar sobre la socialidad negativa del capitalismo, pero sí muestras certezas de lo que pensaba acerca de las relaciones sociales burguesas, y en todo caso razonamientos que inducen una valoración, una objetivación de juicios éticos que los fundamenten.

Para esta altura de su desarrollo intelectual Marx poseía ya el suficiente conocimiento económico como para que podamos hacer partir sus juicios éticos del valor del trabajo, suponiendo la íntima relación que establecía entre el trabajo, la producción y la vida humana, cosa que por demás reaparecerá enseguida pues veremos que es precisamente en estos términos que plantea la definición de trabajo en su comunicación «Trabajo asalariado y capital». En

⁴⁸ *Manifiesto*, ed. cit., p. 139.

⁴⁹ Citado por Rubel, *Páginas...* 2, 98-99.

la página 72 de la edición citada encontramos la siguiente aseveración, ofrecida en la versión de Rubel, *Páginas...* 1, 188:

«El trabajo [en el sistema capitalista] es una mercancía que su poseedor, el asalariado, vende al capital, ¿Por qué la vende? Para vivir.

«Pero el trabajo es la actividad vital propia del obrero, la expresión personal de su vida. Y esta actividad vital es lo que vende a un tercero para asegurarse los medios para subsistir. Su actividad vital no es así para él sino un medio que le permite existir. Trabaja para vivir. No considera el trabajo mismo como parte de su vida; antes bien, el trabajo constituye un sacrificio de su vida. Es una mercancía que adjudica a un tercero. Por eso el producto de su actividad no es tampoco la meta de esa actividad... muy por el contrario, para él la vida comienza cuando deja esta actividad; en la mesa, en la taberna, en la cama...».

Alguien que pensara así tenía que diferenciarse nítidamente de la concepción moral burguesa, para la cual el trabajo es una mercancía que produce ganancia, y no la fuente de todo valor y por ello lo que es imposible de tasar, pues en sí mismo es la dignidad humana, la autoreferencia inmanente del ser humano como fuente de todo valor y ser en sí mismo, que por tanto carece de un precio.

Esta diferencia tenía que manifestarse y lo hace para explicar el «esquema binario» de Marx, y consecuentemente para dar razón de su sistema moral de referencia, claramente distinto del burgués, como se puede apreciar en los siguientes textos del *Manifiesto* y del artículo «La revolución de junio» publicado en la *Nueva Gaceta Renana*, en junio de 1848. El primer texto toma como interlocutor a la burguesía, la que dice:

«No disputéis con nosotros [los comunistas] midiendo la abolición de la propiedad burguesa con el patrón de medida de vuestras ideas burguesas de libertad, instrucción, justicia, etcétera. Vuestras propias ideas son producto de las relaciones burguesas de producción y de propiedad, así como vuestra justicia es sólo la voluntad de vuestra clase elevada a la categoría de ley, una voluntad cuyo contenido se halla dado en las condiciones de vida de vuestra clase» (OME, 9, ps. 152-153).

§67 La diferencia existente entre la concepción moral burguesa y la proletaria está anunciada en esta frase, y podemos establecer su contenido partiendo de las descripciones recabadas de la sociedad capitalista, y posteriormente de las indicaciones que Marx hace acerca de su propuesta moral. Desde esta diversidad podemos comprender que las morales nombradas son distintas y que existe una idea burguesa de «libertad, instrucción, justicia, etc.,», y la correspondiente concepción proletaria que «no puede ser disputada» midiéndola con la correspondiente capitalista ya que son alternas una a otra.

Esta idea reaparece en el artículo nombrado que reseña la respuesta obrera parisina al fracaso de la república burguesa instaurada por la revolución de febrero de 1848 en París, y lo hace con el ardiente estilo periodístico de Marx en este año de revolución. La frase inicial del artículo asegura:

«Los obreros de París han sido aplastados por la superioridad de sus enemigos, pero no sucumbieron a ella. Han sido batidos, pero sus adversarios están [históricamente] vencidos. El triunfo momentáneo de la fuerza bruta ha sido adquirido al precio de aniquilar todos los engaños e ilusiones de la revolución de febrero, de disolver todo el antiguo bando republicano, de escindir a la nación francesa en dos naciones: la de los poseedores y la de los obreros. De ahora en adelante, la república tricolor sólo tiene un color el color de la sangre. Se ha convertido en una república roja» (OME 9, p. 361).

La última frase del artículo presenta la misma idea, y nos hace pensar que la concepción escatológica que apreciamos en *La sagrada familia* se concreta en el *Manifiesto* y en su práctica política y literaria de 1848, y que indica que para Marx el mundo moral del proletariado está más allá del correspondiente ámbito burgués, y es éticamente superior y una propuesta por realizar. La oración subrayada convoca hasta los sentimientos morales de Marx al aseverar que los redactores del periódico:

«No tienen ni una lagrima, ni un suspiro, ni una palabra de condolencia para las víctimas caídas ante la ira del pueblo», y en cambio consideran que «es un privilegio, un derecho de la prensa democrática, coronar de laureles la frente sombríamente amenazadora de los plebeyos desgarrados por el hambre, injuriados por la prensa, abandonados por los médicos, marcados por la gente de bien con el sello de la infamia como ladrones, incendiarios, patibularios; con sus mujeres y sus hijos arrojados a una miseria más ilimitada aún, y sus mejores sobrevivientes deportados a ultramar»⁵⁰.

La conciencia moral reseñada conduce a una posición moral constituida como una valoración que igualmente permite un punto de referencia ético; y así Marx nos habla de la necesidad de establecer nuevas relaciones de producción, ya que «se sobreentiende que con la abolición de las actuales relaciones de producción [ampliamente descritas y valoradas en esta exposición] desaparecerá así mismo» la moral burguesa, y de suyo hará que se diluyan las prácticas morales que la constituyen, que serán reemplazadas por otras acciones para regular la producción social. El establecimiento de nuevas relaciones sociales es la alternativa concreta para objetivar la moral proletaria.

⁵⁰ «La revolución de Junio» en OME 9, ps. 364-365; la misma frase puede ser leída en R 60, p. 25.

La fuerza del argumento reconstruido nos lleva a ponderar cuidadosamente la propuesta ética de Marx, que surge en este momento como el paso obligado, luego que hemos considerado sus descripciones de la moral capitalista, y los juicios éticos que de ella hace. Tenemos pues que reconsiderarla tratando de sintetizar al máximo sus argumentos, recuperando los razonamientos que hasta el momento no han sido estudiados.

El primero a rescatar surge de la idea que Marx se hace de la fuerza de la conjunción desarrollo de las *fuerzas productivas-nuevas relaciones sociales*. Esta articulación es tan valorada por él, e indica tan claramente su idea de la revolución histórico-social del proletariado, que en medio de la lucha política que se desarrollaba en 1848 en Alemania en particular y en Europa en general, escribe en la *Nueva Gaceta Renana*⁵¹ lo siguiente que sin los antecedentes que tenemos podría parecer una tesis política descabellada:

Nosotros, los responsables del periódico «somos los que menos queremos el dominio de la burguesía», pero «decimos a los trabajadores y a los pequeñoburgueses: soportad la sociedad burguesa moderna porque con su industria crea los medios materiales para la instauración de una sociedad nueva, liberadora de todos vosotros, antes que volver a una forma de sociedad caduca que, so pretexto de salvar vuestras clases, precipita la nación entera en la barbarie medieval».

Se entiende el razonamiento de Marx y más cuando se rescata otro texto emparentado con éste, y que redundante en la idea de *progreso* que se ubica en el sustrato de estos argumentos, para especificarla como progreso revolucionario, desarrollo de la sociedad hacia formas mejores de producción y de convivencia.

§68 En el «Mensaje del Comité Central a la Liga» de marzo de 1850 plantea «la revolución permanente hasta que todas las clases poseedoras en mayor o menor grado hayan sido separadas del poder, hasta que el poder estatal haya sido conquistado por el proletariado y, no sólo en un país, sino en todos los que dominan el mundo» y «hasta que la asociación de los proletarios haya avanzado lo suficiente como para hacer cesar la competencia entre los proletarios y concentre en sus manos las fuerzas productivas decisivas», gracias a las nuevas relaciones de producción que han establecido, no sólo porque es posible, sino porque es peculiar al movimiento proletario su iniciativa histórica, su *Selbsttätigkeit*.

Este término, ampliamente utilizado por Rubel y Löwy⁵² es formulado por Marx en el tercer apartado del tercer capítulo del *Manifiesto* (p.165 de la edición

⁵¹ Véase el artículo «Montesquieu LVI», en R 60, ps. 132-133.

⁵² Rubel ha tratado este asunto en las *Páginas...* 2, 13 y en «De Marx al bolchevismo» en *Partido y revolución*, Rodolfo Alonso Editor (Col. Argumentos), Bs. As. (1962), 1971, ps. 11, 12, 16-17 y 17, y traduce «Selbsttätigkeit» por «espontaneidad creadora del proletariado»; Michel Löwy expuso este tema en *La teoría de la revolución en el joven Marx*, ed. cit., ps. 222 (lugar donde traduce «iniciativa histórica») y 223.

citada) y en un contexto que diferencia su pensamiento del de los primeros teóricos del movimiento proletario. En este lugar leemos:

«Los inventores de estos sistemas [los del «socialismo y el comunismo crítico-utópico»] ven por cierto el antagonismo de las clases, así como la acción de los elementos disolventes en la propia sociedad dominante. Pero no divisan, del lado del proletariado, ninguna iniciativa histórica, ningún movimiento político que le sea peculiar».

Marx y Engels creen que esta especificidad del movimiento proletario es su característica, y que ellos, como intelectuales al servicio de los obreros⁵³ sólo captan su realidad objetiva, demostrada en las luchas rendidas por los proletarios hasta el momento de redactar el *Manifiesto* —diciembre de 1847, enero de 1848— en especial las acciones de los cartistas ingleses, como vimos en el estudio realizado acerca de la obra *Miseria de la filosofía*.

La idea de «espontaneidad creadora del proletariado» es en el *Manifiesto* más una creencia que una formulación rigurosa, y expresa con exactitud el sentido ético global de esta comunicación, que ha llevado a Rubel a escribir que expresa «un trabajo semisociológico, semiético» y a D. Riazanov a afirmar que el «*Manifiesto* señala los deberes que los comunistas han de imponerse»⁵⁴ en la transformación revolucionaria de la sociedad, que Marx no piensa como producto de la mera espontaneidad, sino como resultado de los factores nombrados y de la educación de los obreros.

Esta idea de la formación de los obreros para la lucha revolucionaria es fundamental en su concepción de la realización de la revolución comunista y encuentra sus mejores expresiones luego de la experiencia política directa que Marx ha vivido durante la revolución de 1848-1849, y cuando en marzo de 1850, en su exilio en Londres retome las acciones de la *Liga Comunista* y participe en la elaboración del ya citado «Mensaje del Comité Central a la Liga». En esta comunicación encontramos que asigna como una de las tareas de la organización proletaria «la transformación de cada comuna [de cada célula organizativa] en el centro y el núcleo de clubes obreros en los que se discuta la posición y los intereses del proletariado sin intervención de influencias burguesas»⁵⁵ y que ello adquiere en su pensamiento una importancia que lo conducirá a rechazar la acción de los conspiradores.

La condena a la acción conspiradora y el consecuente rescate de la validez de la educación revolucionaria es localizada en la reseña del libro *Les conspirateur* que difunde en la revista que publica durante 1850 en Londres, la

⁵³ Tenemos en mente la frase del *Manifiesto* destacada con la nota 2 de este apartado.

⁵⁴ Ver su comunicación «Notas aclaratorias sobre el Manifiesto del Partido Comunista» en *El comunismo científico en el Manifiesto Comunista*, Ed. Roca (Col. R # 29), México, 1973, p. 86.

⁵⁵ Véase la selección citada en Rubel, *Páginas...* 2, 53.

Nueva Gaceta Renana-Magazín, y que conocemos gracias a la selección que Rubel nos ofrece en las *Páginas...* 2, 76 donde podemos leer:

«Por supuesto, los conspiradores no se limitan a organizar de modo sistemático al proletariado revolucionario. Su tarea consiste precisamente en anticiparse al proceso de desarrollo revolucionario, en conducirlo artificialmente hasta la crisis, en improvisar la revolución sin que estén dadas las condiciones para ella... ocupados en imaginar esos proyectos, sólo piensan en derrocar de modo inmediato el gobierno existente, mientras guardan el más profundo desprecio hacia la educación propiamente teórica [de conocimiento y conciencia decíamos antes] de los obreros, destinada a esclarecerlos sobre los intereses de clase». Los conspiradores «demostraron que, para la revolución moderna, ya no basta con esa parte del proletariado [la vanguardista o incluso jacobinista], y que sólo el proletariado en su conjunto puede llevarla a cabo».

§69 La última reseña hallada sobre el tema de la educación revolucionaria en las obras previas a los *Grundrisse*, está ligada al contexto global del año de 1850 aunque esta vez se encuentra en un libro escrito en diciembre de 1852, el titulado *Revelaciones sobre el proceso a los comunistas de Colonia*⁵⁶.

Recuperando una posición que asumió en septiembre de 1850 cuando se escinde la *Liga de los Comunistas*, Marx transcribe en este libro la frase siguiente que nos habla de la importancia de la formación revolucionaria:

“La minoría [que se escindió de la Liga] sustituye la concepción crítica por una dogmática, la concepción materialista por una idealista. En lugar de la situación real, *la simple voluntad* se convierte en la fuerza motriz de la revolución. Por el contrario, nosotros les decimos a los obreros: «Tendréis que pasar por quince, veinte, cincuenta años de guerras civiles y luchas internacionales, no solo para cambiar la situación existente, sino también para cambiarlos a vosotros mismos y volverlos aptos para el gobierno político»”.

Resulta palpable que luego de sus estudios científicos⁵⁷ y su experiencia política en la revolución de 1848 el pensamiento de Marx se ha desenvuelto a niveles de complejidad elevados, y que este desarrollo le permite aseverar sus tesis

⁵⁶ *Enthüllungen über den Kommunistenprozess zu Köln*, MEW, VIII, ps. 459-470. Puede consultarse de este libro la selección que ofrece Rubel en las *Páginas...* 2, 56-59 y la frase transcrita en la p. 59, así como en *De la «Liga de los Justos» al Partido Comunista*, Ed. Roca (Col. R # 21), México, 1973, p. 120.

⁵⁷ Un ejemplo del detalle de estos estudios lo encontramos en el Cuadernos XVIII, B 56 de Marx, esto es, en sus apuntes personales signados por esta clasificación en Ámsterdam, y que conocemos en la edición que publicara en 1984 la Universidad Autónoma de Puebla con el título de *Cuaderno tecnológico histórico*, que desgraciadamente carece de referencias a nuestro asunto ya que abunda en cosas como «física óptica» (p. 129); «el rechazo del sonido» (p. 182) o «el higrómetro» (p. 191).

originales (la idea de la revolución histórica y personal que apreciamos en los primeros apartados de este libro) con un rigor creciente que alcanzará una de sus cúspides en los *Grundrisse*.

Notamos con estos argumentos que la propuesta ética de Marx se afina y en resumidas cuentas asegura que la realización de la revolución comunalista tiene que efectuarse con el concurso de la conjunción entre el desarrollo de las fuerzas productivas que ha desenvuelto la burguesía, y las relaciones sociales que éstas permiten, vía la conciencia de clase que constituyan los obreros, como consecuencia de la formación histórica que reciban en las luchas que realicen, y la organización política que se den; ésta es al menos la idea desprendida de la siguiente formulación del «Mensaje del Comité Central de la Liga a sus afiliados»:

«Los obreros, y sobre todo la Liga, deben trabajar para constituir... una organización autónoma, secreta y pública del partido obrero... Deben ingeniarse para frenar lo más posible la ebriedad del triunfo y el entusiasmo por la situación creada después de un combate callejero, juzgando con calma y sangre fría... Es necesario que, al lado de los nuevos gobiernos oficiales [tengamos presente que consideraba la posibilidad de una revolución en Europa, posterior a la de 1848], creen sus propios gobiernos obreros revolucionarios» que «deben hallarse armados y organizados. Es necesario obtener el armamento inmediato de todo el proletariado con fusiles, carabinas, cañones y municiones, para organizarse como una guardia proletaria autónoma, con su jefe y su propio estado mayor elegido por ellos mismos»⁵⁸.

Estas frases deberían de acotarse con el término «sic» para refrendar que son de Marx, evitando malos entendidos; así fueron escritas y más allá de su contingencia (la revolución que esperaba para el corto plazo tardó hasta 1871, y sabemos además que la Comuna de París fue políticamente efímera), lo permanente es tangible y se refiere a las tareas morales que Marx fijaba al movimiento obrero, en cuanto lejos de pensar a la política como una acción amoral y puramente organizativa o técnica, la concebía como una forma específica de la moral y la manera de organizar a las personas para coordinar la gestión social, y consiguientemente para producir y reproducir la vida colectiva.

Por esto mismo no resulta extraño que en las comunicaciones que consideramos en este apartado, y en especial en la lógica de esta última sección que expone la ética marxiana entendida como propuesta o invitación moral, encontremos un perfil de la sociedad futura que deseaba, en sí una expresión

⁵⁸ Citado por Rubel, *Páginas...* 2, ps. 53 y 54-55. Otra presentación de los mismos argumentos puede ser consultada en *De la «Liga de los Justos» al Partido Comunista*, ed. cit. ps. 100, 101 y 102.

de la sugerencia marxiana. En la frase final del segundo capítulo del *Manifiesto Comunista* (p. 157 de la edición citada) leemos:

«Una vez que, en el curso de la evolución, las diferencias de clase hayan desaparecido y toda la producción se halle concentrada en manos de los individuos [personas] asociados, el poder público perderá su carácter político. El poder político [el Estado] en su sentido estricto es el poder organizado de una clase para la opresión de otra. Si en la lucha contra la burguesía el proletariado se unifica necesariamente para convertirse en clase, si en virtud de una revolución se convierte en clase dominante y en cuanto clase deroga por la fuerza las antiguas relaciones de producción, abolirá, junto con estas relaciones de producción, las condiciones de existencia del antagonismo de clase, las clases en general y con ello su propia dominación en cuanto clase. «El lugar de la antigua sociedad burguesa, con sus clases y contradicciones de clase, será ocupado por una asociación en la cual el libre desarrollo de cada cual será la condición para el libre desarrollo de todos».

A no dudarlo una revolución de esta naturaleza es una tendencia al futuro y la intención de Marx es que se convierta en porvenir; esto es tan cierto que esta idea también se encuentra presente en la siguiente frase de *El 18 brumario de Luis Bonaparte* (diciembre de 1851):

«La revolución social del siglo XIX no puede sacar su poesía del pasado, sino solamente del porvenir. No puede comenzar su propia tarea antes de despojarse de toda veneración supersticiosa del pasado. Las anteriores revoluciones necesitaban remontarse a los recuerdos de la historia universal para aturdirse acerca de su propio contenido. La revolución del siglo XIX debe dejar que los muertos entierren a sus muertos, para cobrar conciencia de su propio contenido»⁵⁹.

Y es claro también que el elemento educativo que hemos destacado es crucial para realizar la revolución, ya que no solamente se tendrán que dejar atrás las relaciones sociales anticuadas, sino la carga de fetichización enajenante que han producido:

«La tradición de todas las generaciones muertas [con su carga de fetichización enajenante y sus logros libertarios] oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos. Y cuando estos [no están preparados para la revolución] aparentan dedicarse precisamente a transformarse y a transformar las cosas, a crear algo nunca visto... es precisamente cuando conjuran temerosos en su auxilio los espíritus del pasado, toman prestados sus nombres, sus consignas de guerra su ropaje, para, con este disfraz de vejez venerable y este lenguaje prestado, representar la nueva escena de la historia universal»⁶⁰.

⁵⁹ Véase Marx-Engels, *Obras Escogidas*, ed. cit., p. 97.

⁶⁰ *El 18 brumario de Luis Bonaparte*, ed. cit., p. 95. Este texto es referido por Rubel en las *Páginas...* 1, 118.

Las obras previas a los *Elementos fundamentales para la crítica a la economía política...*

Las líneas conductoras de una intelección precisa de la ética contenida en los *Grundrisse* están tendidas, y nos informan de la racionalidad que determina la ética definitiva de Marx, y por ende su comprensión de la moral burguesa, su condena a ella y su invitación moral, que en conjunto conforman una ética crítica y revolucionaria que apreciaremos a continuación.

CAPÍTULO 3

LOS ELEMENTOS FUNDAMENTALES PARA LA CRÍTICA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA (GRUNDRISSE) 1857-1858.

Ubicación de los Grundrisse.

§70 Desde el periodo previo a la redacción del *Manifiesto Comunista* hasta septiembre de 1857 Marx se ocupa sucesivamente de la actividad política directa, la reflexión sobre ésta en el exilio londinense y el análisis de las condiciones económicas del modo de producción capitalista, actividad paralela a su labor como periodista y preparatoria a la redacción de la obra que nos ocupa en este capítulo.

Los *Grundrisse* se escriben entre octubre de 1857 y marzo de 1858 y ocupan siete cuadernos que en la edición alemana de 1953 abarcan 763 de las 980 páginas de la edición total de los *Grundrisse der Kritik de politischen ökonomie (rohentwurf)* que ofrece, además del cuerpo central del manuscrito de Marx los cuadernos preparatorios para su redacción; un avance del «Índice para los siete cuadernos»; el «Fragmento de la versión primitiva de la Contribución a la crítica de la economía política» de 1859, y las «Reseñas» que hiciera Marx de sus propios cuadernos¹, seguramente para comenzar a reflexionar la producción que había objetivado en seis meses de denso trabajo, y que por la intensidad de su realización no le había dado tiempo para conceptualizar todo su significado e implicaciones.

Al concluir Marx los *Grundrisse* finaliza una larga etapa de su vida al tiempo que inicia la que verá la redacción del primer volumen de *El Capital*, la constitución de la *Asociación Internacional de los Trabajadores* y sobre todo la que desarrolla el resultado final de los *Grundrisse*, preparados durante quince años de estudios económico-políticos, práctica político-revolucionaria y acción vital, que reúne en un todo a unos y otra para producir la racionalidad que conforma la filosofía expresada en la obra que consideramos, concepción desconocida mucho tiempo por los investigadores marxistas, en especial por los intelectuales y políticos de la segunda y tercera internacional, lo que produjo una interpretación del pensamiento marxiano alejada de sus mejores logros y en todo caso extraña a la comprensión histórica y social que apreciamos en este trabajo de 1857-1858.

¹ Los *Grundrisse* comienzan a redactarse en septiembre de 1857 al momento de escribir la «Introducción» y ocupan a Marx hasta junio de 1858, cuando agrega los últimos apuntes al séptimo cuaderno. Estos datos pueden ser consultados en «Prólogo a la primera edición» en las ps. xlii, xlii y 176 de la edición que de esta obra hizo la Editorial Siglo XXI en tres volúmenes en 1971, y que es la utilizada para exponer este estudio. Siguiendo el criterio establecido las referencias a esta obra se harán en un paréntesis al interior del texto, indicando con el primer número el volumen citado.

Marx en los *Grundrisse* logra desentrañar la estructura operativa del modo de apropiación capitalista; comprueba fehacientemente su teoría de la historia; alcanza un alto desarrollo de su teoría política al articularla con su explicación del modo de producción burgués, y en términos de su concepción moral produce los lineamientos fundamentales para establecer una nueva racionalidad ética fundada en una descripción crítica de la moral vigente en el capitalismo y en la conciencia de la diferencia entre el mundo del capital y el obrero, la posibilidad de la alternativa de los trabajadores.

El periodo que concluye con la redacción de los *Grundrisse* ve una alta cúspide de su desarrollo en el *Manifiesto Comunista* y en él, Marx expresa su idea de la espontaneidad creadora del proletariado, la *Selbsttätigkeit* que destacan Rubel y Löwy, y con ello construye un primer nivel de su concepción de la revolución comunista que como apreciamos en las primeras comunicaciones del exilio londinense, es rebasado por los acontecimientos de la revolución de 1848-1849 y llevado a su cuestionamiento al proclamar la necesidad de la formación de los obreros para la realización de la revolución histórico-social de los trabajadores². Al comenzar Marx la redacción de los *Grundrisse* parece preguntarse por los límites, estructura e implicaciones de la conciencia histórica que tenían que construir los trabajadores y sus estudios económicos en esta obra intentan brindar una respuesta a su pregunta en la intencionalidad de contribuir a desarrollar la conciencia que nombramos.

Cuando se reflexiona en los quince años que concluyen en los *Grundrisse* se descubre la génesis de los lineamientos que destacamos, y la motivación central que produce la filosofía de Marx. Desde que en su polémica con Hegel había concebido su alejamiento «sustancial con respecto al Estado»³ había formado la intuición de la diferencia entre un mundo establecido y otro alternativo, intuición que se desarrolla paulatinamente hasta que sus estudios económico-políticos en 1844 le informan que la economía política moderna es la ciencia (social) más desarrollada de la modernidad, y que incluso sus críticos (Proudhon en concreto) se mueven dentro de sus límites y

² Marx luego de ésta revolución abandona la idea de la *Selbsttätigkeit*, la cual connota un naturalismo en su pensamiento (los proletarios son de suyo revolucionarios y agentes lógicos de la revolución), y se ve impelido por la práctica a plantearse el asunto de la ética. A este propósito conviene recordar que Virgilio Zapatero (*Socialismo y ética...* ed. cit., p. 40) luego de citar a A. Heller (*Historia y vida cotidiana*, ed. cit., p. 155) asevera: “Sólo cuando los hombres [en este caso Marx] sienten que se ha roto su unidad «natural» [que la acción revolucionaria no es de suyo inmediata] con su mundo y surge el problema de la necesaria unificación [del ser y del deber ser] se plantea el problema de la praxis y, consiguientemente de la ética”, que según una tesis de fondo que manejamos es coordinación e impulso de la praxis revolucionaria (Tesis 11), pero también descripción de la realidad y ponderación de ella.

³ Esta es una frase de la *Crítica a la filosofía del derecho del Estado de Hegel* y puede ser consultada en la p. 414 de la edición citada de los *Escritos de Juventud*, así como en la p. 140 de *El pensamiento ético en el joven Marx*.

que la auténtica posición crítica ha de partir de una conciencia diferente, que progresivamente concebirá como *práctica, histórica y moral*.

§71 De esta génesis central parte la conciencia de la diferencia entre el mundo burgués y un mundo alternativo, que Marx califica como propio de los trabajadores y que le ha hecho pensar a M. Rubel en un universo «escatológico» del pensamiento de Marx. En esencia este término designa una realidad específica, peculiaridad que identifica la distinción entre el mundo del capital y el del trabajo vivo, diferencia vital, práctica e histórica y por tanto teórica o conceptual. Desde esta realidad se explica la idea marxiana de la revolución comunalista y la nueva racionalidad histórico-social que propone, surgida de la diferencia nombrada y de los valores que de ella se desprenden.

Cuando se estudian los *Grundrisse* se percibe una estructura conceptual compleja que obliga diversas lecturas para ir paulatinamente desentrañando sus líneas y volúmenes, su contenido y significados, e ir lenta pero seguramente comprendiendo que ella es una explicación integral del desarrollo de la historia, en especial de la época burguesa, y que sus contenidos explícitos e implícitos revelan la esencialidad del pensamiento ético de Marx, manifiesto como una condena total a la moral vigente en el capitalismo, el enunciado de nuevos significados para la organización social y la sugerencia de su aplicación en la construcción de un mundo mejor.

La condena a la moral capitalista logra en los *Grundrisse* elevados desarrollos pues cada formulación de rechazo se apoya en una descripción minuciosa de la relación social que recusa, paralelamente a que logra su articulación con un significado ético que le sirve como punto de referencia y anclaje de la negación efectuada.

Los *Grundrisse* son un ajuste de cuentas que Marx hace consigo mismo y un inventario conceptual de sus acciones y reflexiones. Al llegar a su redacción tiene muchas horas de estudio y acción en sus días, y por su carácter de borradores personales adquieren un significado particular que los presentan como el lugar de análisis íntimo de su vida en 1857-1858. Esta dimensión de balance vital y examen de conciencia es el elemento humano más valioso de la obra y la clave para entender el pensamiento profundo de Marx, el situado en el substrato de sus comunicaciones públicas e impulso de su labor de investigador.

La peculiaridad destacada da cuenta del rigor que pone Marx en sus razonamientos, precisión que excede lo normalmente exigido para cualquier trabajo habitual, pues en este ajuste de cuentas no intentaba exponer un reposado informe de investigación sino que antes bien, en los meses de trabajo en que estos borradores fueron compuestos se sintetizan y concluyen razonamientos extraídos de arduas luchas y difíciles estudios, que las más de las veces se presentan con un contenido impecable pero con una forma difícil que hay que recomponer a lo largo de muchas páginas.

El que los *Grundrisse* se hayan compuesto de esta forma determina que los objetos de estudio que Marx se propone sean examinados por él en largos desarrollos analíticos, y que para el lector aparezcan aquí y allá, lo que condiciona las reconstrucciones que se intentan y las torna dispendiosas pero no imposibles. Así para caracterizar el pensamiento ético se requiere de precisar los presupuestos teóricos de los que parte, el conjunto de descripciones éticas que ofrece, las evaluaciones morales que realiza y el camino que propone. Esta forma de intentar reconstruir el razonamiento ético de Marx en los *Elementos fundamentales...* conduce a diversos recorridos por esta obra que permanentemente nos llevan del primero al último volumen, y a comprensiones cada vez más finas de los argumentos que se ofrecen, que lejos de ser autónomos entre sí, se interactúan y resignifican exigiendo que se los desagregue y reúna en clasificaciones diversas a las que tienen inmanentemente.

El recorrido conceptual ofrecido seguirá el orden mencionado que expone en primer lugar los presupuestos teóricos nombrados para concluir con la propuesta moral marxiana, enseñando en conjunto una razón ética compleja pero sin ambigüedades.

El punto de partida

§72 El primer presupuesto teórico que explica la ética de Marx en los *Grundrisse* es la nítida idea de alteridad que sustenta su conciencia histórica: el ser humano es diferente al ser económico, y específicamente al ser capitalista, y se encuentra definido por su contenido inmanente que no por esta esencialidad deja de ser histórico, en cuanto asume las formas que le imponen los distintos modos de apropiación de la realidad objetiva con que el ser humano ha existido en la historia.

Esta esencialidad, esta dignidad del ser humano, es el punto de partida de la ética de Marx, y lo que permite construir todos sus razonamientos morales, sean estos descriptivos, valorativos o propositivos, pues se define como el primer principio de su pensamiento ético y el concepto que le da sentido a su humanismo, no abstracto o especulativo, sino concreto en cuanto parte de «un fundamento teórico»⁴, surgido de la economía que construye siguiendo los logros de la economía política clásica, y que define al ser humano como el «conjunto de relaciones sociales» (sexta tesis sobre Feuerbach) surgido de la producción y en consecuencia, del trabajo, que en esta obra se plantea como «abstracto, vivo y general», «trabajo por antonomasia» o simplemente trabajo, acción directa del ser humano para producir y reproducir su vida.

Marx resalta la diferencia existente entre el ser humano y el ser capitalista porque los economistas políticos clásicos los habían confundido, integrándolos

⁴ Sánchez Vásquez, *Filosofía y Economía en el joven Marx*, p. 38

en una unidad ilusoria pero útil a los requerimientos del capitalismo, y la evidencia de la diferencia se había perdido para la conciencia moderna. Hegel incluso cayó en esta ilusión y pensó que lo ético era lo estatal, desconociendo que el Estado es apenas la gerencia social de la burguesía⁵, cayendo por tanto en la *falacia del economicismo*, la argumentación ideológica que identificando al ser humano con el ser económico confunde la «forma» que adopta la producción social con su «contenido», que antes de ser producto para el cambio es elemento para la satisfacción de necesidades, *valor de uso*.

La diferencia entre el «contenido» de la producción y su «forma», o manera de aparecer, está claramente planteada en los *Grundrisse*, se articula con otras expresiones del concepto de alteridad, y aparece por primera vez en la p. 1, 179 cuando Marx caracterizando la manera como los seres humanos nos relacionamos en el capitalismo, distingue entre la «forma pura, la cara económica de la relación» de intercambio en el capitalismo, esto es «la función social en que los individuos se enfrentan» en el régimen burgués, y aquello que existe «al margen de la economía» (1,180), «la diferencia natural de los individuos» que «no afectaría la índole de la relación [económica] en cuanto tal» (1,179).

Pues esta diferencia estaría dada por el «contenido del intercambio, completamente ajeno a su determinación económica» (1,180), y en principio, producido por los móviles naturales [de los individuos] exteriores al proceso económico» y determinado por el «conjunto de necesidades e impulsos» de las «individuales naturales» (1,183) que actúan en el intercambio social, aunque en el capitalismo la forma del intercambio esté determinada por el «valor de cambio, base objetiva del sistema productivo capitalista en su conjunto» (1,187), «negación absoluta de la existencia natural del individuo» y razón estructural para que el individuo en el capitalismo «esté completamente determinado por la sociedad» (1,187).

La identificación que los economistas políticos clásicos hacían entre el ser humano y el ser capitalista no era absolutamente irracional, surgía de la realidad aparente del capitalista y ocultaba una determinación esencial que Marx descubre por sus estudios económicos y revela para desmitificar esa identidad y recobrar la distinción que lo llevará a darse cuenta que al lado de la economía existe la moral, y que ambas, en su interacción, explican la economía de un modo de producción y sirven para caracterizar su estructura y significado. La socialidad es indispensable para realizar la producción y sin ella no puede existir ninguna sociedad humana.

⁵ Como afirmó Marx en *Las luchas de clases en Francia* (Ediciones en Lenguas Extranjeras, Beijing, China, 1980, p. 35). En el *Manifiesto* Marx usa también esta conceptualización al escribir: “El poder estatal moderno es solamente una comisión administradora de los negocios comunes de toda la clase burguesa” (OME 9, 138). Véase en igual sentido R 60, 156.

«Si de este modo se hace abstracción de la forma determinada del capital y sólo se pone énfasis en el contenido» (1, 197) llegamos a la concepción que:

«El obrero [y su mundo posible] se contrapone al capitalista no como valor de cambio, sino que es el capitalista quien se contrapone a aquél en tal carácter. Su carencia de valor y su desvalorización [para el capital] cotituyen la premisa del capital y la condición del trabajo libre en general. [S. N. H] Linguet tiene a esto como un retroceso cuando en verdad es un progreso histórico y olvida que con ello el régimen capitalista se opone al trabajador formalmente como persona [sujeto susceptible de contrato, figura jurídica para la ley] que aún al margen de su trabajo es algo para sí misma y cuya expresión vital sólo se enajena como medio para su propia vida» (1, 232).

Según este razonamiento el obrero está ausente del mundo del capital aun cuando él sea su productor y reproductor directo. Así el obrero es el sujeto «del trabajo puesto como no capital» y por el contrario el capitalista es la encarnación del capital, del reino de la riqueza del cual el obrero está «plenamente excluido», y donde es «un sujeto del trabajo como *pobreza absoluta*; la pobreza no como carencia, sino como exclusión plena de la riqueza objetiva.. No valor-existente [para el capital], y por ello un valor de uso puramente objetivo, que existe sin mediación» y que coincide con «la persona» y la «inmediata corporalidad» del trabajador.

En resumidas cuentas el obrero [y *su mundo posible*] es exterior [real y éticamente] al capital, y «posibilidad» de ser «sujeto del trabajo como actividad, no como auto *valor*, sino como fuente viva del valor...», agente del reino de la libertad, del colectivo de productores asociados (1, 235-236).

La idea de alteridad está presente en algunos otros lugares de los *Grundrisse*⁶, y de ellos se pueden elegir tres fragmentos que expresan claramente la formulación de Marx. El primero se sitúa en la p. 1, 414 y asevera que el producto del trabajo obrero se enajena y se convierte en un poder hostil y ajeno frente a él:

«La capacidad de trabajo [el obrero] no sólo ha producido la riqueza ajena y la pobreza propia, sino también la relación entre esta riqueza que se relaciona consigo misma [“valor existente para sí, egoísta», dijo en 1,144] y la capacidad de trabajo como la pobreza, mediante cuyo consumo la riqueza extrae de sí misma nuevos ímpetus vitales y se valoriza una vez más. Todo esto surgió del intercambio” entre “el trabajo vivo por un *quantum* de trabajo objetivado” [de mercancías para el consumo obrero]; solo que ahora ese trabajo objetivado... aparece como su propio producto, como puesto por ella misma: por un lado como su propia objetivación, y por el otro como la objetivación de sí misma en cuanto poder independiente de ella y que la domina, que la domina merced a la propia actividad de ella».

Y produce una «disociación» entre «el trabajo vivo y sus productos» que

⁶ Consúltense al efecto las páginas: 1, 237, 244, 247, 248, 362, 375 y 2, 21, 224, 232, 395, 396 y 464.

«han llegado-a-ser-capital» (1, 422) integrados como condiciones puestas como «existencias ajenas [al mundo obrero]» como el «modo de existencia de una *persona ajena* [capitalista y su mundo] que aprecia a la capacidad viva de trabajo como valor de un tipo diferente» a los que ella misma produce, como un «valor de uso distinto» a los valores engendrados por ella, degradándola a objeto usable y abusable, que está «al lado» de sus productos (1, 423).

Esta «disociación» entre el mundo obrero y el propio del capital, al desarrollarse y generar el desenvolvimiento de las fuerzas productivas y las relaciones de producción propias del modo de producción capitalista, dará una «conciencia» obrera que «reconocerá que los productos de su trabajo son de propiedad suya» y condenará la separación establecida entre su actividad y sus resultados calificándola como «ilícita y compulsiva» y «constituirá una conciencia inmensa» que anunciará la superación del capitalismo y sabrá «que no puede ser propiedad» de otro, pues «al volverse consciente como persona» sabe que «la esclavitud [del trabajo asalariado] sólo sigue vegetando en una existencia artificial y ya no puede subsistir como base de la producción» en un mundo mejor (1, 424).

§73 La idea de alteridad es central para explicar la diferencia entre el ser humano que trabaja y el ser capitalista que vive del producto del trabajo ajeno, y el impulso que lleva a Marx a estudiar minuciosamente la manera de operar del capitalismo, para poder contribuir a darle contenido a la «conciencia inmensa» que se forma en el trabajador cuando ha comprendido que no todo en la realidad es capital y que en verdad, en ella, se interrelacionan personas que con su acción definen las condiciones de existencia de la sociedad.

Marx examina la manera de operar del capitalismo y descubre que por principio toda producción requiere del contacto interpersonal para realizarse, lo que nos permite afirmar la necesidad de la socialidad y que por tanto al lado de la «relación económica»⁷ existe la «relación social», y que su conjugación define las condiciones de producción de cualquier modo de apropiación de la realidad objetiva para producir y reproducir la vida humana.

Esta idea está tan presente en la palabra marxiana que nos ocupa que aparece en la tercera línea de los *Grundrisse*, posterior a la indicación del tema que considerará el primer apartado de la «Introducción», y afirma que los «individuos producen en sociedad» y especifica que su producción está «socialmente determinada», siendo éste «naturalmente el punto de partida» (1, 3), pues el ser humano «es, en el sentido más literal *zoon politicon*, no solamente un animal social, sino un animal que sólo

⁷ Este término, y el que se destaca enseguida, es reiteradamente usado por Marx y significa vínculo para la producción, a diferencia de «relación social» que denota a los nexos morales, sensibles y colectivos entre los seres humanos. Consúltense el uso del término «relación económica» en las ps. selectas 1, 208, 216, 237, 449; 2, 34, 464; 3, 165, y el de «relación social» en 1, 84, 88, 161, 177 (“determinado vínculo entre los individuos”), 183; 2, 237; 3, 170 y 171.

puede individualizarse en la sociedad» (1, 4), y de ahí que en una comprensión razonable de la realidad solo podamos hablar de «individuos en sociedad» (1, 5), es decir, de «la población que es la base y el sujeto del acto social de la producción en su conjunto» (1, 21), pues la vinculación interindividual se hace primariamente como relación de igualdad y socialidad de «individualidades naturales» (1, 181) que «satisfacen mutuamente sus necesidades», ya que «cada uno es capaz de producir el objeto de la necesidad del otro» y “ello demuestra que cada uno trasciende como «ser humano» su propia necesidad particular, y se conducen entre sí como seres humanos, que son conscientes de pertenecer a una especie común” (1, 181).

Esta vinculación interpersonal está determinada, incluso, por «*las condiciones originarias de la producción*», el hecho, el proceso, el momento «de la reproducción de un número creciente de personas a través del proceso natural de ambos sexos, pues esta reproducción» es «apropiación de los objetos [de las necesidades] por el sujeto [el individuo de la necesidad, quien responde al requerimiento]», «como conformación de los objetos por un fin subjetivo, como sujeción de los objetos a ese fin; transformación de estos objetos en resultados y receptáculos de la actividad subjetiva» (1, 449).

Los individuos de la especie humana son agentes de la producción que actúan «en cuanto seres sociales» y «por tanto no se comportan con su producto como una fuente inmediata de subsistencia» (3, 167) sino y a pesar de la más extrema enajenación, como frente a un producto de y para la relación con otro u otros, un objeto de la vinculación social, seres humanos que «producen en y para la sociedad, como seres sociales, pero [al tiempo que este mismo proceso] esto a la vez se presenta como mero medio de objetivar su individualidad» (3, 171).

Las determinaciones orgánicas y/o estructurales de la moral en la economía capitalista

§74 Podemos concluir de estos argumentos que la caracterización de una socialidad dada, de una moral específica, se puede lograr mediante la explicitación de la economía que la determina, ya que la moral como condición natural de la subjetividad se conforma a partir de las relaciones de producción que la hacen factible, en cuanto es la vida la que determina la conciencia y no al revés. Por ello «si examinamos la relación social de los individuos en el marco de su proceso económico, deberemos atenernos simplemente a las determinaciones formales de este proceso mismo» (3, 177).

Con esta reflexión podemos seguir el argumento marxiano sobre las determinaciones formales de la moral en la economía capitalista, que serán las maneras como se concretan sus mecanismos operativos.

La primera tesis a destacar en el desarrollo de este argumento lo encontramos en la p. 1, 160 y asevera:

«El supuesto elemental de la sociedad capitalista es que el trabajo produce inmediatamente el valor de cambio, en consecuencia dinero, y que del mismo modo, el dinero también compra inmediatamente el trabajo, y por consiguiente al obrero, sólo si él mismo, en el cambio [por medio del contrato, en el capitalismo desarrollado], enajena su actividad»⁸.

Lo que conduce a especificar que «el cambio» al que Marx se refiere en este fragmento es la asignación de la parte de la riqueza social que le toca al obrero como efecto de «la distribución» capitalista, y que adopta la forma del salario, del precio del trabajo. La *distribución* es el momento de la economía por el cual se hacen circular los productos del trabajo para que arriben al mercado —al lugar de consumo—, al espacio donde se realiza la oferta y la demanda, y conforma junto a la *producción* y al *consumo*, las tres premisas básicas del razonamiento económico (1. 9).

Por lo que se entiende que Marx afirme que «la mercancía» y el «trabajo están [en el capitalismo] determinados mediante el valor de cambio» y que «la relación por la cual las diferentes mercancías se vinculan entre sí se presenta sólo como intercambio»⁹ de estos valores de cambio, como su equiparación y que, más grave aún, esta determinación produce como efecto que «los individuos o sujetos entre los cuales transcurre ese proceso se determinan sencillamente como intercambiantes» (1, 179), cuando en verdad son «individualidades naturales» (1, 183), sujetos humanos, a pesar de que se rijan en el capitalismo, por la *Verselbständigt*, la fetichización.

Este argumento económico es igualmente ético en cuanto no sólo describe los procesos objetivos con que opera la relación vital ser humano-naturaleza (la economía), sino en tanto asume una posición de valor —esto es, de ponderación sobre la esencia genérica del ser humano ahí involucrado—, para juzgar la relación práctica que se desprende de la «forma económica» que adopta la economía en el capitalismo.

Marx así, explica el funcionamiento del modo de producción capitalista a partir de las premisas básicas del razonamiento económico, y de ahí deriva los argumentos para dar cuenta del carácter del intercambio en la sociedad burguesa: en esta organización social los individuos se interrelacionan como «intercambiantes», comerciantes, y esta determinación social da cuenta del carácter moral con que se

⁸ Otras referencias a la sustancialidad y elementalidad del valor de cambio para la sociedad burguesa pueden ser consultadas en las siguientes páginas: 2, 450, 452; 3, 166, 167, 168 169, 170 y 171.

⁹ Marx utiliza profusamente el término «intercambio» y su significado habitualmente tiende a confundirse con el de «cambio» pero es posible aseverar, después de considerar la multitud de páginas que lo expresan en los tres volúmenes de los *Grundrisse* —y que nos abstenemos proporcionar aquí por razones operativas—, que nombra al momento de la circulación en el cual se interrelacionan los individuos que comercializan sus valores de cambio, y que por este significado Martín Nicolaus asevere que «el intercambio es una categoría esencialmente diferente a la de cambio» (en «El Marx desconocido» p. XXVI de la edición citada de los *Grundrisse*).

vinculan, por lo cual no es extraño leer de Marx este razonamiento:

En el capitalismo “se trata de hacer valer la determinación social por encima de los límites naturales de la vida; de [realizar] un fortalecimiento de ese orden social contra la acción fortuita de la naturaleza¹⁰, cuya intervención en cuanto tal sería más bien una abolición de la libertad del individuo”¹¹ y la abolición de la “personificación del dinero”, del individuo capitalista que “en esta relación es tan sólo la personificación nombrada” (1, 185)

Se arguye pues, que «el supuesto del valor de cambio» es «la base objetiva del sistema productivo [burgués] en su conjunto» e incluye el elemento que hace que los individuos se determinen como «intercambiantes», ya que en este régimen social todo es susceptible de comercio, y de ahí que el individuo no pueda actuar como una «individualidad natural», a pesar de que primariamente sea eso, sino que se le obliga a actuar como un individuo que «está completamente determinado por la sociedad», por los procesos que operan desde su «superficie», el nivel fenomenológico del mercado (el lugar de los «precios y la circulación»), hasta su nivel básico: el momento productivo, que a su vez se apoya en el «trabajo vivo», y por tanto en la característica esencial del ser humano, el cual se define como el sujeto de esta acción.

§75 Sujeto en la doble acepción de agente y dependiente de esta ejecución; agente en cuanto sin acción humana no hay producción social posible, y dependiente en tanto el obrero (y finalmente el capitalista) está(n) atado(s) o constreñido(s) a una producción regida por el intercambio burgués, donde no sólo obtiene su salario, el precio de su «mercancía» y donde a la larga él mismo termina siendo mercancía.

El trabajo como mercancía que se cambia por dinero es el que explica esta condición del «salario», pues «considerándolo más a fondo, tenemos que en el proceso de intercambio [burgués] el trabajador que cambia su mercancía [por el dinero del salario] pasa por la forma M[mercancía]-D[inero]-D[inero]-M[mercancía]» y aquí, la mercancía en cuanto tal, una vez que ha recorrido su órbita, es consumida como [valor de uso], objeto directo de la necesidad». Por el contrario, el obrero se enriquecería si estuviera en el proceso de circulación del capitalista, «representado por ecuación D[inero]-M[mercancía]-M[mercancía]-D[inero]» el momento contrapuesto al proceso distributivo del obrero (1, 235).

De aquí, pues, que «es claro que el trabajador no puede enriquecerse mediante este intercambio, puesto que así como Esaú vendió su primogenitura por un plato de lentejas, él cede su fuerza creadora por la capacidad de trabajo como magnitud existente. Más bien tiene que empobrecerse... ya que la fuerza creadora de su trabajo

¹⁰ Lo que es un efecto positivo de la producción burguesa, un avance social, como fue apreciado en la referencia que se hizo a la p. 1, 232.

¹¹ En el capitalismo, el cual al alcanzar la libertad burguesa, el libre comercio, se convierte en un sujeto de contrato, en persona jurídica a pesar de que se nuble su carácter de persona moral.

en cuanto fuerza del capital, se establece frente a él como poder ajeno» (1, 248)¹².

Poder que crece con “los adelantos de la civilización, o si quiere [con el] aumento de las fuerzas productivas sociales, de las fuerzas del trabajo mismo, surgidas de la ciencia, los inventos, la división y combinación del trabajo, los medios de comunicación mejorados, la creación del mercado mundial y la maquinaria, etc.» (1, 249), que se levantan frente al obrero como el poder ajeno nombrado, el cual entorpece su enriquecimiento a la vez que valoriza al capital: «una vez más [estas fuerzas desarrolladas] sólo acrecientan el poder que domina el trabajo; aumentan sólo la fuerza productiva del capital»; de aquí que el trabajo como actividad del obrero nunca llega a ser [para él] productivo, ya que únicamente entra en el proceso simple [*directo o elemental*] de la circulación, sólo formalmente modificado»; entra como mercancía que mañana será nuevamente consumida, o en todo caso *dispuesta* para el uso del capital (1, 249).

En consecuencia «el intercambio entre el capital y el trabajo, cuyo resultado es el precio del trabajo, en la medida en que por parte del obrero sea un simple intercambio, por parte del capitalista tiene que ser un no-intercambio. [El capitalista] tiene que recibir más valor que el que dio [al trabajador al inicio de la jornada, a través del plusvalor y de ahí la plusvalía]... El intercambio, considerado desde el punto de vista del capital, tiene que ser meramente aparente, o sea, revestir otra determinación formal económica que la del intercambio [en verdad la de la plusvalía] El capital y el trabajo como trabajo... se intercambian entre sí solamente como valores de cambio iguales, que existen materialmente en modos de existencia diferentes»; el trabajo existe como empobrecimiento, el capital como riqueza material (1, 263).

Esto es cierto porque «el capitalista en el precio [del trabajo, el salario] solo ha pagado» una parte de la “jornada de trabajo, mientras que el producto [del obrero] conserva, objetivada, una jornada entera¹³; de modo que por la “parte restante” de la jornada laboral no ha intercambiado *nada*. La plusvalía es en general valor [trabajo

¹² Este fragmento es habitualmente utilizado, por los estudiosos de los *Grundrisse*, y para lograr un mayor detalle de su utilización puede consultarse a los autores siguientes: I. M. Nicolaus, op. cit. p. XVII y 2. Carol C. Gould, *Ontología Social de Marx*, FCE (Breviarios 326), México, 1983, ps. 47, 48 y 87.

¹³ «La plusvalía que el capital tiene al término del proceso de producción... significa... que el tiempo de trabajo [objetivado, en el producto] es mayor que el existente en los componentes originarios del capital [“materia prima”, “instrumentos de trabajo”, “trabajo vivo” (ps. 253, 262, 299)]», y que esto se da como resultado de la división y combinación del trabajo surgido del desarrollo técnico del capital. El obrero trabaja una jornada laboral completa, pero para mantener su vida personal y familiar requeriría laborar sólo una parte de ella y no toda; el sobrante es «plustrabajo», fuente del «plusvalor» y por ende de la plusvalía, el trabajo no remunerado por el capitalista (1, 262). Además «el trabajo vivo agrega una nueva cantidad de trabajo [a la materia prima trabajada y al valor del instrumento], pero la cantidad de trabajo ya objetiva [en la jornada de trabajo] no la conserva mediante ese añadido cuantitativo [plustrabajo simple], sino por su calidad como trabajo vivo...» (1, 309).

objetivado]¹⁴ por encima del equivalente. Equivalente, por definición, es tan sólo la identidad del valor consigo mismo. Del equivalente, por ende, nunca puede dimanar la plusvalía; tampoco, pues, originariamente de la circulación [aún cuando sea aquí precisamente donde se realice (p. 1, 262)]; debe surgir del proceso de producción del capital mismo... El capital y el trabajo, por consiguiente, se relacionan aquí como dinero y mercancía; si uno de ellos es la forma universal de la riqueza, el otro es tan sólo la sustancia que tiene por objeto el consumo directo..." (1, 265-266).

«Se ve, pues, que por medio del proceso de intercambio con el obrero el capitalista —al pagar en realidad al obrero un equivalente por los costos de producción contenidos en su capacidad de trabajo, es decir, al darle los medios de conservar su capacidad de trabajo, se apropia sin embargo del trabajo vivo— obtiene dos cosas gratis: primero el plustrabajo, que aumenta el valor de su capital, pero segundo, y al mismo tiempo, la cualidad del trabajo vivo, que conserva el trabajo pasado materializado en los componentes del capital y, de esta suerte, el valor preexistente del capital» (1, 311)

§76 El capital —esto es, el conjunto formal de los capitales de los capitalistas particulares—, obtiene un enriquecimiento a través de la plusvalía, pero también de la competencia —la lucha entre los burgueses particulares para obtener plusvalía y ganancia¹⁵—, concurrencia que «por definición no es otra cosa que la naturaleza interna del capital, su determinación esencial, que se presenta y realiza como acción recíproca de los diversos capitales entre sí; la tendencia interna como necesidad exterior» (1, 366).

Esta característica ontológica del capital permite entender que en la relación «competencia»-obtención de la *ganancia*, la plusvalía adquiera de nuevo el papel central, y en consecuencia también sirva para explicar el resultado de la competencia entre los capitalistas, y no solamente el robo del trabajo obrero, pues «los capitalistas no pueden repartirse nada entre sí a excepción del plusvalor. Las proporciones —justas o injustas— en las cuales se distribuyen entre sí ese plusvalor, no modifican absolutamente nada en el intercambio y en la proporción del intercambio entre el capital y el trabajo» (1, 378), en cambio en la dinámica de la competencia y consecuentemente en la *determinación del precio* [de una mercancía, el valor de cambio del obrero

¹⁴ «El valor es únicamente trabajo objetivado» (1, 312).

¹⁵ La «ganancia» se identifica con «el beneficio» (véase en especial el volumen 2, 277) y se diferencia formalmente de «la plusvalía», aunque «dicho concretamente, el beneficio —como beneficio de la clase capitalista— nunca puede ser mayor que la suma de la plusvalía... En su forma inmediata el beneficio no es sino la suma de la plusvalía expresada como proporción al valor total del capital» (2, 304). Otras páginas relevantes acerca de este asunto: 1, 15, 218, 331; 2, 208, 248, 304, 330, 423 y 461; 3, 72 y siguientes, la «teoría ricardiana del beneficio».

entre ellas, su trabajo como mercancía] aparece el *fraude*, la *estafa recíproca*. Uno [de los capitalistas] puede ganar en el intercambio lo que pierde el otro; [pero] sólo pueden repartirse el plusvalor entre sí: El capital como clase. Pero las proporciones dejan el terreno libre a la astucia, etc., individual (prescindiendo de la oferta y la de manda [la ley de hierro del mercado]), la cual tiene que ver con la determinación del valor en cuanto tal» (1, 390).

Este, y precisamente como valor surgido de un trabajo que lo ha convertido en «plusvalor» o «plusproducto», es la base de la plusvalía que aumenta el capital, pues «si la creación de la plusvalía del capital se funda en la creación del plustrabajo [vía el desarrollo tecnológico], el aumento del capital como capital (la acumulación...) depende de la transformación de una parte de ese plusproducto en nuevo capital. Si sencillamente se consumiera la plusvalía, el capital no se habría valorizado ni producido como capital, es decir, como valor que produce valor», como «capital liberado» (1, 404).

Por esto «en el *pluscapital* todos los elementos son producto del trabajo ajeno plustrabajo ajeno convertido en capital; medio de subsistencia para el trabajo necesario; las condiciones objetivas —material e instrumento— para que el trabajo necesario pueda reproducir el valor en medios de subsistencia intercambiado contra aquél; finalmente, la cantidad necesaria de material e instrumento para que pueda realizarse en él, nuevo plustrabajo o se pueda crear nueva plusvalía» (1, 414).

Nueva plusvalía surgida necesariamente del trabajo vivo, que en su momento, en un punto anterior en el tiempo, ya fue usado por «el capital originario». De ahí que se pueda afirmar que [en] este pluscapital «con respecto al capital originario, que no era excedente, se ha modificado la proporción para [consumir] la capacidad de trabajo en la medida en que: 1) la parte de capital que se intercambia por trabajo necesario [el «fondo de trabajo»]¹⁶ ha sido reproducida por este trabajo, de modo que ya no llega a éste procedente de la circulación, sino que es su propio producto; y 2) la parte del valor en material en bruto e instrumento que representa las condiciones reales para la valorización del trabajo vivo, ha sido conservada por éste en el proceso de producción. Y como todo valor de uso, conforme a su naturaleza, está compuesto de materiales perecederos, y el valor de cambio sólo existe en el valor de uso, aquella conservación es = (sic) protegerlo de la destrucción, o = una negación de la índole perecedera de los valores que el capital posee; de ahí que se les ponga como valor que es para sí, como riqueza impercedera. La suma originaria de valores, pues, tan sólo es puesta como capital, en el proceso de producción, por el trabajo vivo» (1, 416).

¹⁶ Véase sobre este concepto la siguiente paginación en el volumen 1 de los *Grundrisse*: 171, n. 32, 343, 344 (en especial), 345 y 415 («medios de subsistencia para los obreros»).

Trabajo que es robado hasta en su posibilidad de «tiempo libre»: «El tiempo del capitalista está puesto como *tiempo superfluo*, tiempo-de-no-trabajo, tiempo *no-creador-de-valor*; aunque sea el capital el que realice el valor creado. El hecho de que el obrero deba trabajar plustiempo, es idéntico al hecho de que el capitalista no necesite trabajar, por lo cual su tiempo está puesto como tiempo de no-trabajo; es idéntico al hecho de que el capitalista tampoco trabaje el *tiempo necesario*... Por otra parte, y por consiguiente, también el *tiempo de trabajo necesario* del capitalista es tiempo *libre*, tiempo no requerido para la subsistencia inmediata. Como todo *tiempo libre* es tiempo para el desarrollo libre, el capitalista usurpa el tiempo libre que los obreros crean para la sociedad...» (2, 147).

Este producto social de los obreros se logra a través del «capital fijo», especialmente en su forma de «maquinaria»¹⁷, de desarrollo de las fuerzas productivas por su componente tecnológico, que en el capitalismo está puesto en la obtención de «plusvalor relativo» (1, 360), cuando en el modo de apropiación que puede construirse a partir del máximo desarrollo del capital será destinado para la obtención del tiempo libre, la condición básica de la libertad.

Es precisamente la dinámica de esta determinación del capital, de este «momento constitutivo» de su ser la que facilita a la burguesía el aumento de la ganancia al lograr cualificar el plustrabajo como efecto de la multiplicación de las jornadas de trabajo (1, 351), y el que explica que históricamente el capital cree la probabilidad de la revolución comunista, pues al producir la posibilidad social del trabajo excedente faculta el desenvolvimiento de las fuerzas productivas y especialmente de los seres humanos que harán la revolución.

§77 El racionalismo histórico y ético de Marx considera largos períodos del desenvolvimiento social y en esta lógica del desarrollo colectivo contempla la posibilidad que se instaure un nuevo modo de apropiación de la realidad natural, que supere las contradicciones del modo capitalista de apropiación, al tiempo que conserve sus logros, específicamente el desarrollo de las fuerzas productivas que ha generado.

Solo así se entiende su idea de la revolución comunalista y argumentos como éste:

“El gran sentido histórico del capital es el crear este trabajo excedente [el producido como efecto de la técnica del capital], trabajo superfluo

¹⁷ El capital fijo es una «determinación» del capital donde éste se especifica como su propio «medio de producción», concreto en maquinaria (2, 324), edificios, fuentes seguras de materias primas, fondo de trabajo, y en resumidas cuentas fuerza de trabajo actuante «y producida» (2, 241), que potencia el desarrollo y crecimiento del «capital productivo». Esta relevancia del capital fijo ha sido resaltada por Roman Rosdolsky, *Génesis y estructura de El Capital de Marx*, Ed. Siglo XXI (Colección Biblioteca del Pensamiento Socialista, Serie Ensayos Críticos), México, 1978, ps. 277 y 278, y referida por Rubel en las *Páginas...*, 2, 242.

desde el punto de vista del mero valor de uso, de la mera subsistencia. Su cometido histórico está cumplido, por un lado, cuando las necesidades están tan desarrolladas que el trabajo excedente que va más allá de lo necesario ha llegado a ser él mismo una necesidad general [genérica]¹⁸ que surge de las necesidades individuales mismas; por otra parte, la disciplina estricta del capital, por la cual han pasado sucesivas generaciones, ha desarrollado la laboriosidad universal como posesión general de la nueva generación; finalmente, por el desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo... desarrollo que ha alcanzado un punto tal en la posesión y conservación de la riqueza general [de la sociedad que] por una parte exigen tan sólo un tiempo de trabajo menor para la sociedad entera, y que por otra la sociedad laboriosa se relaciona científicamente con el proceso de reproducción progresiva, de su reproducción en plenitud cada vez mayor: por consiguiente, ha dejado de existir el trabajo en el cual el hombre hace lo que puede lograr que las cosas [la tecnología] hagan en su lugar...¹⁹ En su aspiración incesante por la forma universal de la riqueza, el capital, empero, impulsa al trabajo más allá de los límites de su necesidad natural y crea así los elementos materiales para el desarrollo de la rica individualidad [de la persona] tan multilateral en su producción como en su consumo, y cuyo trabajo, por ende, tampoco se presenta ya como trabajo, sino como desarrollo pleno de la actividad [humana o vital] misma, en la cual ha desaparecido la necesidad natural en su forma directa, porque una necesidad producida históricamente ha sustituido a la natural. Por esta razón el capital es [históricamente] producido; es decir, es una relación esencial para el desarrollo de las fuerzas productivas sociales. Sólo deja de serlo cuando el desarrollo de estas fuerzas productivas halla un límite en el capital mismo» (1, 267).

Límite que surge cuando las fuerzas productivas a consecuencia del crecimiento de la «masa del capital» productivo, se desarrollan más que éste, pues «todo aumento de la masa del capital aplicado [a la reproducción] aumenta la fuerza productiva no sólo en proporción aritmética, sino geométrica», y de ahí que históricamente se puedan desarrollar más las fuerzas productivas (y

¹⁸ Es útil recordar aquí que M. Nicolaus al comentar este texto (l.c., p. XXXV) acota: «Marx presenta aquí al proletariado bien alimentado, científicamente capacitado, para quien una jornada de ocho horas de trabajo puede llegar a ser una pérdida de tiempo»; otros autores han considerado este fragmento, y facilitan un mayor análisis del mismo; puede consultarse al respecto a Ágnes Heller, *Teoría de las necesidades en Marx*, Ed. Península (Colección Historia, Ciencia y Sociedad # 152), Barcelona, 1978, p 30, n, 9.

¹⁹ Pueden consultarse otras referencias de Marx al concepto de «trabajo excedente» en la perspectiva que ofrece este contexto, en 1, 349 y 352, 353.

sus respectivos sujetos o agentes, los trabajadores) que el capital, que siempre crecerá menos que sus productores (1, 291), con los cuales tiene una relación antitética (2, 33):

“La barrera del capital [frente al desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo social] consiste en que todo este desarrollo²⁰ se efectúa antitéticamente y en que la elaboración de las fuerzas productivas, de la riqueza general, etc., del saber, etc., se presenta de tal suerte que el propio individuo laborioso se *enajena*²¹; se comporta con las condiciones elaboradas a partir de él no como las condiciones de su propia riqueza, sino de la *riqueza ajena* y de su propia pobreza. Esta forma antitética misma, sin embargo es pasajera y produce las condiciones reales de su propia abolición. El resultado es: el desarrollo general, conforme a su tendencia y su potencialidad de las fuerzas productivas —de la riqueza en general— como base, y asimismo la universalidad de la comunicación, por ende del mercado mundial como base. La base como posibilidad del desarrollo universal del individuo, y el desarrollo real de los individuos, a partir de esta base, como constante abolición de su *traba*, que es sentida como una traba y no como un *límite sagrado*. La universalidad del individuo, no como universalidad pensada o imaginada, sino como universalidad de sus relaciones reales e ideales. De ahí, también, comprensión de su propia historia como un proceso y conocimiento de la naturaleza (el cual existe así mismo como poder práctico sobre ésta) como su cuerpo real. El proceso mismo del desarrollo, puesto y sabido como supuesto del mismo. Para ello, no obstante, es necesario ante todo que el desarrollo pleno de las fuerzas productivas se haya convertido en *condición de la producción*; que determinadas *condiciones de la producción* no estén puestas como límites para el desarrollo de las fuerzas productivas» (2, 33-4)²².

§78 Se concluye así que «el capital mismo es la contradicción, ya que constantemente procura suprimir *tiempo de trabajo necesario* [para aumentar el plustrabajo y consecuentemente la plusvalía]..., pero el tiempo de plustrabajo

²⁰ Véase para este contexto específico a Rubel, *Páginas...*, 2, 41-47.

²¹ La relevancia del concepto de enajenación en el contexto de la obra marxiana, fue considerado por Juliana Gonzáles en el trabajo que con el título de «Humanismo y ontología en los *Manuscritos de 1844* de Marx», difunde en el libro *Praxis y filosofía*, Ed. Grijalbo (Col, Enlace), México, 1986 (con fecha de 1985), ps. 95-126. J. Gonzáles se refiere al significado de este concepto, pero al referirse a su presencia en los «trabajos económicos» de Marx —su obra de madurez— la cual incluye a los *Grundrisse* habla de un «relativo silencio de Marx respecto a la esencia, la enajenación, etc.» y que él se refiere «sólo de vez en cuando a la deshumanización y a la enajenación del régimen capitalista» (p. 111). A la luz de lo aquí expuesto, esta afirmación, contrastada con el contenido de los *Grundrisse*, debe ser revisada, pues por el contrario, Marx habla en ésta obra abundantemente de los conceptos «relativamente silenciados».

²² Véase sobre este contexto a Rubel *Páginas...*, 2, 41-47.

sólo existe antitéticamente, sólo en antítesis con el tiempo de trabajo necesario, por cuanto el capital pone el tiempo de trabajo necesario, como necesario para la condición de su reproducción y valorización. Un desarrollo de las fuerzas productivas materiales —que al mismo tiempo es desarrollo de las fuerzas de la clase obrera— al alcanzar cierto punto suprime al capitalismo» (2, 35).

Este efecto del capital es resultado directo de su forma de «capital fijo», es decir, «de su determinación como medio de producción cuya forma más adecuada es la maquinaria», pues por este medio el capital reproduce «el valor» y «de manera totalmente impremeditada reduce a un mínimo el trabajo humano, el gasto de energías» y «esto redundará en beneficio del trabajo emancipado y es la condición de su emancipación» (2, 224).

Por todo esto se puede decir, según un contexto resaltado por varios autores²³ que a partir de la nueva forma del trabajo surgida del desarrollo capitalista, se logra entender que:

«El robo de tiempo de trabajo ajeno, sobre el cual se funda la riqueza actual aparece como una base miserable comparado con este fundamento, recién desarrollado, creado por la gran industria misma. Tan pronto como el trabajo en su forma inmediata ha cesado de ser la gran fuente de la riqueza, el tiempo de trabajo deja, y tiene que dejar, de ser su medida y por tanto el valor de cambio deja de ser la medida del valor de uso. El plustrabajo de la masa ha dejado de ser condición para el desarrollo de la riqueza social, así como el no trabajo de unos pocos ha cesado de serlo para el desarrollo de los poderes generales del intelecto humano. Con ello se desploma la producción fundada en el valor de cambio y al proceso de producción material inmediato se le quita la forma de necesidad apremiante y el antagonismo [con el desarrollo de la riqueza social]. 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 para todos...» (2, 228).

Ya que «el trabajo del individuo en su existencia inmediata y particular será abolido y transformado en trabajo social. De esta manera desaparece» uno de los pilares del modo de apropiación capitalista (2, 233)²⁴.

La lectura atenta de lo que precede hace evidente que de estos argumentos de Marx se tiene que desprender una descripción crítica de la moral capitalista, un conjunto de valores para cimentar su impugnación y finalmente una propuesta para realizar el mundo que el capital le ofrece a los

²³ R. Rosdolsky, op. cit., p. 279, n. 38; Rubel, *Páginas...*, 2, 238 y *Ensayo...* 288, 43.

²⁴ Rubel refiere este fragmento en *Páginas...*, 2, 241.

trabajadores. Esta implicación analítica de sus razonamientos fundamentales existe objetivamente en los *Grundrisse*, y repite una estructura análoga existente en los *Manuscritos del 44*, y que Adolfo Sánchez Vásquez resalta en su libro acerca de este trabajo marxiano de 1844²⁵.

Procesos éticos en la práctica capitalista

§79 Marx describe para comprender y propone para superar la negatividad que condena; simultáneamente su comprensión de la ética vigente en el capitalismo, se apoya en una detallada especificación de sus procesos, la cual nos habla:

1. Del efecto que produce en la moral de la época capitalista «la distribución burguesa»; peculiarmente del papel del individuo en esta distribución.

2. La reducción de todo vínculo moral a relación monetaria como consecuencia de la existencia del trabajo asalariado, que como hemos visto, produce y reproduce al mundo del capital, el reino del valor de cambio cuya máxima expresión es «el dinero».

3. La negatividad total de la socialidad capitalista como producto de la contraposición antagónica entre los intereses particulares y el interés social, lo que conduce a la guerra de todos contra todos.

4. El efecto «equiparador» de la moral burguesa, por el cual la igualdad se transforma en equiparación, esto es, en fetichización de las relaciones interpersonales bajo el supuesto de la «equivalencia» de todos los valores de cambio, el principio de «intercambio» de la socialidad capitalista.

5. La moral burguesa como el reino de «la venalidad», de la corrupción y la prostitución generales.

6. El efecto disolvente de la moral capitalista, es decir, la consecuencia desmoralizadora del valor de cambio, del reino de la venalidad y prostitución generales que se acaba de mencionar.

7. La conversión de la objetivación en enajenación o la forma básica conque opera el capitalista, con lo cual se explica la fetichización, y se da cuenta del proceso pauperizador de la plusvalía.

8. La moral capitalista como el «impulso desenfrenado y desmesurado del capital de pasar por encima de sus propias barreras»

Veamos detenidamente cada uno de estos ocho puntos.

²⁵ Esta idea puede ser consultada en la p. 52 de la edición citada de *Filosofía y economía en el joven Marx*, donde aparece referida a la descripción que hace Marx de la economía política clásica y a la comprensión que efectúa de ella. Sánchez Vásquez asevera explícitamente que «en Marx se alterna [en los *Manuscritos del 44*] un nivel descriptivo... y un nivel crítico...». J. González en el ensayo citado en la nota 26 también ha subrayado este tópico; véase la p. 125.

1. Individuo y distribución.

§80 Cuando se sabe que la distribución «determina la proporción» que le toca al individuo de la riqueza social, es decir, «el *quantum* en que los productos corresponden al individuo» (1, 9), y que ésta opera a través «de la circulación simple como tal, en el valor de cambio en su movimiento», se entiende que en ella «la acción recíproca de los individuos es, desde el punto de vista del contenido²⁶, sólo una mutua e interesada satisfacción de sus necesidades, y desde el punto de vista de la forma es un intercambio, un poner como iguales (equivalentes) [los objetos que se intercambian]. De tal modo [en la distribución capitalista] la propiedad es puesta únicamente como apropiación del producto del trabajo a través del trabajo [individual] y del producto del trabajo ajeno a través del propio trabajo [del individuo], en cuanto el producto del trabajo propio es comprado mediante el trabajo ajeno [es decir de otro individuo, y no de la producción social o comunal]. La propiedad del trabajo ajeno es mediada por el equivalente [ficticio] del propio trabajo. Esta forma de propiedad —así como la libertad y la igualdad [que le corresponden] — está puesta en esta simple [elemental o primaria] relación. En el desarrollo ulterior del valor de cambio todo esto cambiará y se mostrará finalmente que la propiedad privada del producto del propio trabajo se identifica con la separación de trabajo y propiedad. De este modo el trabajo será = (sic) a crear propiedad ajena, y la propiedad, a dominar el trabajo ajeno» (1, 174).

La distribución capitalista, la práctica económica que interconecta a los individuos de la sociedad del capital, al basarse en el valor de cambio hace que éste por su condición inmanente de forma primordial del intercambio burgués aparezca como expresión de la supuesta igualdad de los intercambiantes, cuando en verdad, por concentrar trabajo no remunerado como efecto de la plusvalía, expresa la desigualdad intrínseca al intercambio burgués y mistifica la vinculación real de los individuos en el capitalismo, que creen, tienen «en la conciencia» según frase de 1, 182, que truecan equivalentes cuando en verdad aceptan desigualdades plasmadas normalmente en la forma última de la fetichización: el dinero.

Dinero que equipara a todos y transforma al obrero en «copartícipe de la riqueza universal hasta el límite de su equivalente (un límite cuantitativo, que por cierto se transforma en uno cualitativo, como en todo intercambio). El obrero, sin

²⁶ Recuérdese que desde que esta investigación precisó la definición que en *La sagrada familia* da Marx de la moral (p. 259 de la edición citada), donde la entiende como «el contenido y la finalidad humanos de una actividad», se identifica moral con *socialidad*, y se la define como la manera en que los seres humanos se interrelacionan para producir y reproducir la vida de la especie. En este sentido queda claro que la «distribución» capitalista es la manera con que opera la socialidad negativa del capitalismo, y que por ello podamos aseverar que la estructura práctica de la distribución es el momento moral por excelencia, en tanto se ejecuta en la vida cotidiana.

embargo, no está [formalmente] excluido de la calidad de la esfera de los disfrutes, sino sólo cuantitativamente» (1, 226), lo que nos lleva a precisar que la parte cuantitativa que le corresponde en la distribución al trabajador, es el patrón inobjetable de medida de su participación en la riqueza social, lo que da pie para tasar la calidad real y no formal de la vida, ya que el trabajador formalmente es un ciudadano, un igual entre iguales, pero realmente solo es una persona jurídica de baja calidad como persona moral.

Este efecto de la distribución capitalista no puede ser amainado y menos con las prédicas morales de la burguesía acerca de los beneficios «del ahorro y la abstinencia». Si el trabajador (sin conciencia social e histórica) decide cualificar su vida «sacando de la circulación para su consumo menos de los bienes que entrega a ella», es decir, si «sacrifica la satisfacción sustancial a la forma de la riqueza; o sea, si, mediante la abstinencia, el ahorro y apretándose el cinturón retira de la circulación una parte de su equivalente (1, 227), sólo actúa con la «única forma posible de enriquecerse puesta por la propia circulación [capitalista]» (1, 227), para encontrarse con que, ni con ésta ni con «la privación del descanso» y su conversión en «sólo trabajador», esto es en obrero «diligente» y activo, buen trabajador, logra acumular riquezas por la sencilla razón de que la forma de la distribución no le suministra plusvalía, el principio del enriquecimiento burgués.

Por lo demás estos argumentos «son exotéricos, aunque oportunos para mostrar cómo las demandas de la hipócrita filantropía burguesa se disuelve de por sí y confirman precisamente lo que debieran refutar, o sea que el obrero, en su intercambio con el capital, se encuentra en una relación de circulación simple y por ende no recibe riqueza, sino únicamente medios de subsistencia, valores de uso para el consumo directo» (1, 231).

«El salario que recibe» le distribuye al obrero «riqueza» en forma monetaria y esto hace que «el contenido de la mercancía que vende de ninguna manera está [en la economía capitalistas por encima de las leyes generales de la circulación simple] y esto imposibilita que pueda obtener un equivalente en otro valor de uso al que consume (1, 234). Es entonces claro que el trabajador no puede enriquecerse mediante este intercambio, puesto que así como Esaú vendió su primogenitura por un plato de lentejas, él cede su fuerza creadora por la capacidad de trabajo como magnitud existente» (1, 263) y no como valor primordial en una economía diversa a ésta fundada en la oposición miseria-riqueza. Concluimos así, que el trabajo asalariado «como actividad del obrero nunca llega a ser productivo ya que únicamente entra en el proceso simple de circulación, sólo formalmente modificado» (1, 249).

La conclusión evidente es que «el intercambio entre el capital y el trabajo, cuyo resultado es el precio del trabajo [el salario], en la medida en que

por parte del obrero sea un simple intercambio, por parte del capitalista tiene que ser un no-intercambio» (1, 263), que se realiza a través de la plusvalía, y sirve para aumentar su capital formando un «pluscapital I»

§81 En todo caso para la formación del pluscapital I [o II, III, etc.], para la apropiación del trabajo ajeno o de los valores en que éste se ha objetivado, se presenta como condición el intercambio de valores pertenecientes al capitalista, lanzados por él en la circulación y aportados por él a la capacidad viva de trabajo. Se trata de valores que no proceden de su intercambio con el trabajo vivo ni de su comportamiento como capital [original] frente al trabajo [original]» (1, 417).

El obrero es robado pues, tanto en la producción (a través de la plusvalía), como en el consumo (le venden lo que ha producido), de donde se puede aseverar que «un análisis más profundo pone de relieve que el trabajador crea constantemente un doble fondo [de trabajo acumulado o de valor] para el capitalista o que bajo la forma del capital crea un doble fondo, del cual una parte [el fondo de trabajo]²⁷ satisface de continuo las condiciones de su propia existencia y la otra [fondo del plusvalor] las condiciones de existencia del capital. Como hemos visto, en el pluscapital [la segunda o tercera, etc., generación del capital original] está todo el capital real, actual, y todo elemento del mismo es uniformemente trabajo ajeno objetivado y apropiado por el capital, apropiado sin intercambio, sin entrega de equivalente por él» (1, 467).

El trabajo enajenado es ahora una evidencia y «analizaremos más adelante cómo la forma más extrema de la enajenación [el pluscapital más desarrollado], en la cual el trabajo, la actividad productiva, aparece respecto a sus propias condiciones y su propio producto en la relación del capital con el trabajo asalariado, es un punto de pasaje necesario [a una forma superior de organización social] y por ello contiene en sí, aun cuando en forma invertida, apoyada sobre la cabeza, la disolución de todos los presupuestos limitados de la producción y, más bien, produce y crea los presupuestos no condicionados de la producción. Y por ello, las condiciones materiales plenas para el desarrollo universal, total, de las fuerzas productivas de los individuos» (1, 479)²⁸.

Apreciamos que la distribución es un proceso económico que opera en el nivel estructural de la sociedad, pero que sin embargo, o más bien por ello mismo, influye determinantemente la vida cotidiana y condiciona la ética capitalista en cuanto obliga a los individuos a interrelacionarse con sus semejantes en la lógica del capital y ello conduce a que tendencialmente se vinculen como comerciantes, como mercaderes de cualquier relación. Esta

²⁷ Véase sobre el concepto de «fondo de trabajo» las ps. 1, 343, 354 y 415.

²⁸ Hay otras referencias al tema de este punto en el volumen 2 ps. 196 y 395-396, lugar éste último referido por Rubel, *Páginas...*, 2, 46-47.

determinación estructural permea la acción cotidiana y lleva a la especificación mencionada y a sus respectivas implicaciones, de las cuales destacaremos en este momento las que el mismo Marx subraya en los *Grundrisse*. Por esta condición se entiende claramente que habitual o normalmente:

2. El vínculo moral predominante en el capitalismo es equivalente a una relación dineraria.

«Las distintas formas del dinero [“moneda metálica, papel moneda, moneda de crédito»] pueden corresponder a la producción social en sus «distintos niveles... pero mientras ellas sigan siendo formas del dinero y mientras el dinero permanezca como una relación de producción esencial, ninguna puede suprimir las contradicciones inherentes a la relación del dinero²⁹; cuanto más, una forma puede representarlas de modo diferente que otra», pero «aunque alguna forma de trabajo asalariado pueda eliminar los inconvenientes de otra, ninguna puede eliminar los inconvenientes del trabajo asalariado mismo» (1, 46).

§82 Marx argumenta desde la existencia social del trabajo asalariado pues él conforma la determinación esencial del modo de apropiación burgués y es, en consecuencia el punto de partida de toda la economía capitalista, y de suyo la fuente del dinero, la forma social que iguala a todas las mercancías, y condiciona al «cambio», es decir, al proceso económico por el cual el individuo obtiene los “productos particulares por los que desea «transformar» la cuota que le ha correspondido en la distribución” (1, 9).

Esta segunda determinación de la economía capitalista, el cambio, especifica la subsunción que el individuo sufre por la distribución del capital y consecuentemente enseña la manera como los individuos se tienen que subordinar a ella, ya que «una vez que en el cambio interviene el dinero [vía el salario], yo estoy obligado a cambiar mi producto por el valor de cambio universal o por la capacidad universal de cambio [y], mi producto pasa a depender del comercio general y es arrancado de sus límites locales, naturales e individuales» (1, 76).

²⁹ Es decir, «la forma en la cual todas las mercancías se igualan, se comparan, se miden» (1, 67), la «relación universal de utilidad y de utilizabilidad. La equiparación de lo heterogéneo» (1, 90) y de lo tan heterogéneo que el dinero como «sistema monetario» solo puede ser la realización del «sistema de la libertad e igualdad» burguesas (1, 184) y punto de partida para la crítica ética fundamental de Marx contra el capitalismo y contra la pretendida libertad de los individuos; la posición de Marx acerca del papel social del dinero surge desde su primera juventud y hemos examinado éste asunto en *El Pensamiento ético en el joven Marx*; véase en especial la p. 168 (§96) donde se lee la siguiente cita de David Cooper, que en su libro *¿Quiénes son los disidentes?* (Ed. Pre-Textos, Valencia, 1978, p. 112) ha escrito: «El trabajo realizado por Marx sobre su odio al dinero, es el corazón efectivo del marxismo».

Esta determinación de la economía capitalista hace que el dinero se convierta en “«prenda de garantía social»” (1, 88)³⁰ y «es tal prenda de garantía sólo en virtud de su (simbólica) cualidad social; y puede tener una cualidad social sólo porque los individuos han enajenado, bajo la forma de objeto, su propia relación social [moral]» (1, 88).

De aquí que se pueda decir sin temor a dudas que «el dinero mismo es la *comunidad* [fetichizada] y no puede soportar otra superior a él» (1, 157), en especial la comunidad moral de los seres humanos o cualquiera otra que sea diferente a su fetichización.

La relación social que concreta al dinero como la *comunidad fetichizada* de los individuos, se alcanza «solamente allí donde existe [el desarrollo social que expresa] el trabajo asalariado» y su poder es tan fuerte que puede «disolver» la personalidad moral de un individuo, pero no su carácter de persona jurídica, de miembro del capitalismo: «En nuestros días, un individuo particular puede llegar por accidente a la posesión del dinero, y» ello puede «tener sobre él un efecto disolvente» que «afecte sólo a su persona» y no a su carácter de individuo de la sociedad capitalista (1, 158) pues para él, como individuo de esta sociedad la fetichización es natural, es decir, propia de su forma de vida, y por tanto medio de la «laboriosidad universal», esto es, de la labor que le permite hacer cualquier cosa con tal de conseguir dinero:

Para este individuo (y su sociedad) «la riqueza universal es producida para posesionarse de su representante... porque al ser la finalidad del trabajo no un producto particular que está en una relación particular con las necesidades particulares del individuo, sino el dinero, o sea la riqueza en su forma universal, la laboriosidad del individuo pasa a no tener ningún límite; es ahora indiferente a cualquier particularidad, y asume cualquier forma que sirva para este fin» (1, 159).

Meta que normalmente está totalmente trastocada, esto es, fetichizada, y responde a la «ilusión» que produce el dinero, a su espejismo que, de acuerdo a la lógica histórica que supone Marx terminará convirtiéndose en palpable realidad:

“Es propio de la tercera dimensión del dinero [la más desarrollada, la que lo presenta en su «cambiabilidad universal» (ps. 1, 93, 95, 99)], que la ilusión sobre su naturaleza, es decir, la fijación de una de sus determinaciones en su abstracción, prescindiendo de las contradicciones en ella contenidas, le confiera este significado realmente mágico, a espaldas de los individuos. Y es precisamente en virtud de esta

³⁰ Marx toma esta idea de la *Ética a Nicomaco* V, 8; y su formulación aparece dos veces en los *Grundrisse*; véanse las ps. 1, 483, n. 42 y 3, 116, donde en una nota que escribe en el «índice para los siete cuadernos» se lee «seguridad en Aristóteles «al acotar al dinero «como nexo cosificado de la sociedad». Para un estudio más minucioso del contexto que engloba la frase citada puede consultarse a Adolfo Sánchez Vásquez, *Filosofía y Economía en el joven Marx*, 274-275 y Rubel, *Páginas...*, p. 2, 115.

determinación íntimamente contradictoria y por ello ilusoria que el dinero se convierte de hecho en un instrumento tan formidable del desarrollo real de las fuerzas productivas sociales”. (1, 160).

Efecto positivo que acontece por la capacidad de desarrollo de la «laboriosidad universal» de los individuos, que sólo en una ínfima proporción mundial se dedican a cualquiera de las actividades de «las clases improductivas»³¹, y en su mayoría produce riqueza objetiva que constituye la base material de donde puede surgir la revolución histórico social de los trabajadores.

Y esto es cierto a pesar que el dinero en su fetichización extrema alcance frente al individuo un poder tal que éste llegue a establecer una «*relación verdaderamente secreta con él*» (1, 166) y que como «culto» llegue a poseer «su ascetismo, sus renunciaciones, sus sacrificios: la frugalidad y la parsimonia, el desprecio de los placeres mundanos, temporales y fugaces, la búsqueda del tesoro eterno» (1, 168) e incluso puede tener un efecto disgregante» frente a la propiedad social, esto es, que sirva «como medio para dividir [y jerarquizar] la propiedad en incontables fragmentos» (1, 441), que se presentan como «edificios», objetos «muebles e inmuebles» (1, 450), servicios, materialidades que enseñan el «efecto» mencionado y el poder del dinero.

Capacidad que lo lleva a no tener «patria ni estirpe» (3,151), a «tornar blanco al negro, hermoso al feo; falso a lo verdadero; noble al ruin; mozo al viejo y valeroso al cobarde»³², aunque en definitiva sea sólo una «bestia» (*Apocalipsis* Cap. XVII, V. 13 y Cap. XIII, V. 17; *Grundrisse* 3, 153).

De suyo, es decir, concluido sin mediación de lo que precede, se comprende que Marx piense en:

3. La negatividad total de la socialidad capitalista como producto de la contraposición antagónica entre los intereses particulares y el interés social, lo que conduce a la guerra de todos contra todos.

§83 El que el dinero sea el medio universal de cambio; el que la distribución capitalista sea éticamente perversa y el momento moral por excelencia del capitalismo que jerarquiza a los individuos según sus ingresos, implica que «la reducción de todos los productos y de todas las actividades a valores de cambio presupone... la dependencia recíproca general de los

³¹ Esta idea de Marx se encuentra en 1, 430 y es análoga a las que aparecen en las ps. 1, 213 (los trabajadores «improductivos» abarcan «desde una puta (sic) hasta el Papa (sic)»); 230; 2, 116, 229, 231 y 302.

³² Esta formulación de Marx aparece en la p. 152 del tercer volumen de los *Grundrisse*; es tomada de W. Shakespeare (*Timón de Atenas*, Acto IV, escena III; en la edición de la Ed. Aguilar puede leerse este fragmento en la p. 1720) y aparece por primera vez en los *Manuscritos del 44* (*Escritos de Juventud*, ed. cit., p. 641).

productores [aunque sea en su forma perversa de *comunidad fetichizada*]» y que «esta dependencia recíproca se» exprese «en la necesidad permanente del cambio y en el valor de cambio como mediador generalizado», lo que a su vez lleva a que «cada uno persiga su interés privado y sólo su interés privado», de tal forma «que cada uno obstaculiza recíprocamente la realización del interés del otro [el directo y el vital agregaríamos], de modo tal que, en lugar de una afirmación general [del interés social] se dé la guerra de todos contra todos, de lo que resulta más bien una negación general» (1, 83-84).

Negación determinada social o estructuralmente, pues «el punto verdadero está sobre todo en que el propio interés privado es ya un interés socialmente determinado y puede alcanzársela solamente en el ámbito de las condiciones que fija la sociedad y con los medios que ella ofrece; está ligado por consiguiente a la reproducción de estas condiciones y de estos medios. Se trata del interés de los particulares, pero su contenido, así como la forma y los medios de su realización, están dados por las condiciones sociales independientes de todos» (1, 83-84).

Lo que hace que la libertad en el capitalismo sea un gran fetiche, pues «los individuos parecen independientes» cuando «esta independencia es en sí misma sólo una ilusión que podría designarse más exactamente como indiferencia». Los individuos en el capitalismo «parecen libres de enfrentarse unos a otros y de intercambiar en esta libertad; pero pueden aparecer como tales sólo ante quien se abstrae de las condiciones de existencia bajo las cuales estos individuos entran en contacto». Como queda dicho «estas condiciones son independientes de los individuos, y aunque son ponderadas por la sociedad, se presentan por así decirlo como condiciones de la naturaleza, o sea incontrolables por parte de los individuos»³³.

«Por esto, y resumiendo, se puede, aseverar que» como hemos visto, «en la circulación simple como tal... la acción de los individuos es, desde el punto de vista del contenido, sólo una mutua e interesada satisfacción de sus necesidades» (1, 174) y desde «el punto de vista de la imagen que cada uno de ellos tiene de su papel social una fetichización: en la comunidad hipostaseada cada uno sirve al otro para servir a sí mismo; cada cual se sirve del otro, y recíprocamente como un medio. En la conciencia de ambos individuos están presentes los siguientes puntos: 1) que cada cual alcanza su objetivo solo en la medida en que se sirva del otro como medio; 2) que cada uno se vuelve un medio para el otro (ser para otro) sólo en cuanto fin para sí mismo (ser para sí); 3) que es un hecho necesario la reciprocidad según la cual cada uno es

³³ 1, 91; este texto es citado por Rubel en las *Páginas...*, 2, 230 y referido por C. C. Gould, op. cit., p. 42, donde es considerado de manera muy especial.

simultáneamente medio y fin y sólo alcanza su fin al volverse medio, y sólo se vuelve medio en tanto se ubique como fin para sí mismo; cada uno, pues, se pone como ser para el otro cuando es ser para sí... »).

Esta fetichización, este convertirse en sujetos ideales hace que, «mediante el propio acto de intercambio, el individuo, cada uno de ellos, se refleja en sí mismo como sujeto exclusivo y dominante (determinante) de aquel acto. Con ello está dada [para su conciencia fetichizada] la libertad total del individuo: transacción voluntaria; ninguna violencia de ambas partes solo acción del interés egoísta, que no realiza ningún interés que esté por encima de él; [que] se sabe y se reconoce también que el otro realiza del mismo modo su interés egoísta, con lo cual ambos saben que el interés común radica únicamente en la dualidad, multiplicidad, autonomía multilateral e intercambio del interés egoísta; [en este sentido] el interés general es precisamente la generalidad de los intereses egoístas»(1, 182-183).

Esta «forma» del ser capitalista es la que da cuenta de la supuesta igualdad de los individuos en el régimen burgués, así como de las ideas capitalistas de «libertad», argumentos que «como ideas puras, son meramente expresiones idealizadas» del intercambio basado en el valor de cambio que «al desarrollarse en relaciones jurídicas³⁴, políticas y sociales» son solamente el valor de cambio «elevado a otra potencia»³⁵.

§84 El caso es que el mundo fetichizado de la burguesía, surgido de la ilusión que produce la supuesta igualdad de los valores de cambio opera como se describe y con sus cabezas de Jano: «Por una parte crea la industria universal» con sus posibilidades para desarrollar la auténtica riqueza social, y «por otra crea un sistema de explotación general de las propiedades naturales y humanas, un sistema de utilidad general» (1, 361-362), que en la búsqueda de la ganancia, además de los procesos inmanentes a la obtención de la plusvalía, recurre al «fraude, la estafa recíproca», el ejercicio «de la astucia individual [de cada persona del sistema] lo que produce que el riesgo ético de la vida en el capitalismo aumente, ya que por naturaleza, es decir, por su contenido peculiar, cada miembro del sistema se considera un simple «intercambiante» (1, 179 y 3, 175), *un lobo para otro lobo* y en verdad un «valor de cambio subjetivado» (1, 390).

Resulta comprensible que la moral capitalista y el Derecho que de ella se desprende, sean claramente negativos y que por tanto podamos hablar de la *socialidad negativa del capitalismo*, es decir, de la ética que satisface

³⁴ En particular del «contrato», la forma jurídica de la mistificación del intercambio burgués; véase la idea del «contrato» en los *Grundrisse*, en las ps. 1, 3, 53, 60, 71, 138, 172, 185, 213, 225, 248 (en especial), 264, 419 (=), 426; 2, 25 y 430; 3, 100 y especialmente 174.

³⁵ Véase para un estudio más minucioso de esta tesis, expuesta en 1, 183, a A. Heller, *Hipótesis para una teoría marxista de los valores*, ed. cit. p. 24, n. 11.

requerimientos puramente individuales inestabilizando permanentemente el bienestar social, y generando la «equiparación» de los intercambiantes, esto es, el código social que ocupa el lugar de la verdadera comunidad entre los seres humanos. Esta tesis conduce a examinar el siguiente punto a considerar, el que nos presenta:

4. El efecto «equiparador» de la moral burguesa.

§85 El que el dinero iguale y diferencie a todos los miembros de la sociedad capitalista; el que esta organización social sea una permanente arena de combate que por su esencia perversa hace extremadamente difícil cualquier relación humana positiva, implica que ella misma tenga que generar alguna forma de comunidad y que ésta sea la hipostaciación o fetichización de la comunidad humana desenajenada, y que la comunidad que se produce ocupe el «lugar de la verdadera comunidad y de la verdadera universalidad» de los seres humanos (1, 90), comunidad moral en cuanto comunidad de iguales³⁶ que se enriquecen mutuamente, y que se convierta en la comunidad de los lobos, de los seres que sólo respetan el poder (del valor de cambio) del más poderoso.

Por esto «allí donde el dinero no es él mismo la entidad comunitaria [el medio de la equiparación], disuelve necesariamente «cualquier forma de organización comunal» (1, 159) y por lo tanto cuando predomina «es inmediatamente la comunidad, en cuanto es la sustancia universal de la existencia para todos, y al mismo tiempo el producto social de todos» (1, 161), la máxima mistificación: En él «todas las contradicciones inmanentes de la sociedad burguesa aparecen borradas» y esta ilusión «se convierte en refugio de la democracia burguesa», forma de organización donde todos somos formalmente iguales, a pesar de nuestros ingresos diferentes, y donde los individuos «existen unos para los otros sólo como sujetos de igual valor, como poseedores de equivalentes y como garantes de esta equivalencia en el intercambio» (1, 179).

Donde «un trabajador que compra una mercancía se presenta ante el vendedor en la misma función, en la misma igualdad que el rey que hace otro tanto» (1, 184), ya que el «sistema monetario, es en los hechos el sistema de la igualdad y la libertad», a pesar que en los procesos objetivos «la igualdad y la libertad», se acrediten como desigualdad y carencia de libertad» (1, 187).

Esto se comprueba fehacientemente cuando el obrero «se enfrenta al capitalista como igual a éste, tal cual sucede con cualquier otro participante en el intercambio» (1, 226), ya que aquí cualquier «cualidad específica» [de los

³⁶ Véase sobre esta tesis de Marx, *La Sagrada Familia*, ed. cit. ps. 196, 197; y en este libro el numeral análogo.

individuos] se desvanece, pues en el «dinero se ha borrado toda huella» (1, 380) de las desigualdades objetivas que permiten la interconexión moral de ellos, su vinculación desfeticchizada, que se ha «desacreditado» y «desacralizado» ocultando el peso de sus «cualidades específicas (1, 430).

El efecto equiparador del dinero hace que todos seamos formalmente iguales en cuanto «la circulación [simple] pone a cada uno en un momento determinado, no sólo como igual al otro, sino como idéntico, y el movimiento de aquélla consiste en que desde el punto de vista de la función social, cada uno ocupa alternativamente el lugar del otro... El comprador [en general el solicitante de un valor de uso o de un servicio] se torna vendedor [quien responde a la solicitud] comprador, y cada uno puede volverse comprador sólo en cuanto vendedor. Para todos los sujetos de la circulación la diferencia formal existe simultáneamente como metamorfosis sociales por las que han de atravesar» (3, 177)³⁷.

Esta constitución de la moral burguesa, del código social con que se regula el intercambio capitalista, con el cual se controlan los contactos interpersonales en el régimen burgués no puede más que producir:

5. El reino de la venalidad, de la corrupción y la prostitución generales.

§86 Como en el mundo de la burguesía todo es susceptible de comercio, entonces podemos aseverar «que en el mundo moderno las relaciones personales se muestran como una simple emanación de las relaciones de producción y de cambio» (1. 93).

En cuanto «el capitalista en el [salario] sólo paga una parte» del producto del trabajo, y porque estas relaciones sociales han surgido históricamente «desde el instante en que los hombres hicieron que su subsistencia dependiera de los cambios que podían efectuar o del comercio, [y] se vieron obligados a ajustarse a otra evaluación [distinta a la de la «utilidad»], al del valor de cambio, al valor que no resulta de la utilidad sino de *la relación entre la necesidad de toda la sociedad* [realidad que opera como «distribución»] y la cantidad de trabajo que bastaba para satisfacer esa necesidad» (el tiempo de trabajo necesario) (2, 436), realidad que opera como producción y que es incontrolable racionalmente por el capitalismo, pues cada productor genera su producto sin una planificación social y sometido a las leyes del mercado, del azar.

³⁷ Esta verdad de la ética capitalista la conoce cualquier buen político del capital, cualquier «hombre del sistema» que sabe que cuando hace un servicio está obteniendo un favor, y que cuando requiera de uno podrá capitalizar su inversión. Esto es una certeza del conocimiento cotidiano de nuestra sociedad e indica nítidamente que el razonamiento económico de Marx está lejos de la falacia economicista y por el contrario se encuentra, vinculado íntimamente con una comprensión explicativa de la moral del capital.

Por esto «la primera categoría bajo la cual se presenta la riqueza burguesa es la de la mercancía», y ésta «aparece como unidad de dos determinaciones: el valor de uso y el de cambio», la que conlleva la actitud de su «poseedor» que «deja de comportarse frente a ella como frente a un valor de uso», es decir, un simple «objeto de la satisfacción para un sistema cualquiera de necesidades humanas», y actúa según la ética capitalista, esto es, de acuerdo a las determinaciones morales de la socialidad negativa del capitalismo.

Por todo esto es comprensible que Marx afirme: «la cambiabilidad de todos los productos y relaciones por un tercer elemento, *por algo que sea una cosa* que pueda a su vez ser cambiada indistintamente por todo... se identifica con la venalidad y corrupción generales. La prostitución general se presenta como una fase necesaria del carácter social de las disposiciones, capacidades, habilidades y actividades personales» (1, 90). De suyo es claro:

6. El efecto disolvente de la moral capitalista

§87 El resultado ético examinado es tan palpable que hace que los más confundan la economía con la moral, y que hasta los filósofos piensen que la moral es un asunto puramente abstracto, cuando en verdad es una parte que existe del ser humano y se conforma como una determinación de lo objetivo (de ahí su historicidad), y de suyo un elemento de la realidad concreta, de la unión indisoluble de lo objetivo (lo social) con lo subjetivo (lo personal), que permanece sólo en cuanto se objetiva, a pesar que su lugar natural sea la subjetividad.

El efecto disolvente de la moral capitalista es tan extremo, que puede desvanecer incluso hasta el sentido, el significado de sus propios fetiches, haciendo que «hasta la forma de la moneda la última señal de vida de su significación social, se desvanezca» (1, 210) cuando cambian las vinculaciones entre los demás fetiches (por ejemplo, el valor de una moneda frente a otras más poderosas) o las relaciones políticas de una organización social, transformación tanto más fácil porque los individuos se dejan dominar por fetiches a consecuencia de la conversión de la objetivación en enajenación.

7. La conversión de la objetivación en enajenación o de la manera con que opera el capitalismo, con lo cual se da cuenta de la fetichización y se explica el proceso pauperizador de la plusvalía.

§88 La conversión de la objetivación en enajenación ocurre cuando el trabajo en la época moderna crea el modo capitalista de producción y éste se independiza de sus creadores, constituyéndose en un poder ajeno e independiente de ellos a consecuencia de la forma de «distribución» que surge de la manera de intercambio que se genera y la transformación de los valores

de uso en valores de cambio medidos a través de la mercancía universal, el dinero.

Esta conclusión se extrae completa de lo que precede y sirve para enmarcar las consideraciones que hace Marx del tema que ahora estudiamos, planteado a partir de consideraciones dinámicas (históricas) y estáticas (analíticas) de la sociedad capitalista, ya que Marx examina la constitución del trabajo asalariado como forma dominante del trabajo en la época burguesa, y a partir de ahí deriva toda la estructura analítica que nos ofrece la cual en lo fundamental hemos expuesto.

Por el recuento histórico que hace Marx de la génesis del modo de producción capitalista, sabemos que:

«El proceso de disolución [de las relaciones sociales feudales] que transforma a una masa de individuos de una nación en trabajadores asalariados... supone no que las fuentes de ingreso y, en parte, las condiciones de propiedad de estos individuos existentes hasta este momento han desaparecido, sino, a la inversa, que sólo su utilización ha cambiado que han pasado a otras manos como fondo libre [de trabajo] o también que han quedado en parte en las mismas manos... El mismo proceso que contrapone la masa, como trabajadores libres debe aparecer en el polo opuesto [de la unidad dialéctica objetividad-subjetividad, en este caso la subjetividad], como la osificación de estas mismas condiciones» (1, 465)³⁸.

Esto es: el mundo de la enajenación —los productos del trabajo autonomizados— se transforma en fetichización en la subjetividad, como consecuencia de la formación histórica del primero y de la estructura económica desprendida de ella.

Otro fragmento de Marx nos ofrece la misma idea, y lo hace esta vez con una formulación analítica que nos habla de la «conciencia», el opuesto dialéctico de la fetichización, en los siguientes términos:

«Aunque ahora [en el capitalismo desarrollado] el conjunto de este movimiento [el intercambio de la época burguesa] se presente como proceso social [por ende objetivo], y aunque los distintos momentos de este movimiento provienen de la voluntad consciente y de los fines

³⁸ Las cuatro líneas finales del texto transcrito se presentan en la versión de Rubel, tal como aparece en el *Ensayo* ... p. 269, n. 10, donde a diferencia de la traducción de Scaron (y de la existente en las *Páginas...*, 1, 225) se resalta el término *Versebständigung*, que Scaron traduce por «autonomización» cuando es más preciso hacerlo como Rubel, que en relación a esto acota: «De este modo, Marx vuelve al concepto de *Versebständigung*, la cristalización osificación y fetichización de las relaciones de trabajo, tal como lo había formulado desde una visión puramente ética [esto es, sin el fundamento económico que ahora conocemos] en los *Manuscritos parisienses de 1844*».

particulares de los individuos, sin embargo, la totalidad del proceso se presenta como un nexo objetivo que nace naturalmente [es decir, por sí], que es ciertamente el resultado de la interacción recíproca de los individuos conscientes, pero no está presente en su conciencia [en su discernimiento históricamente deliberado]³⁹, ni, como totalidad es subsumido por ella. Su misma colisión⁴⁰ recíproca produce un poder social *ajeno* situado por encima de ellos; su acción es recíproca como un proceso y una fuerza independiente de ellos» (1, 131).

§89 Esta idea de Marx, central en su pensamiento y presente desde su primera juventud⁴¹, es examinada en múltiples lugares de los *Grundrisse*⁴² y por esto Sánchez Vázquez en *Filosofía y Economía en el joven Marx*⁴³ dice que «el uso de esta categoría [«enajenación» como «Entfremdung» y «Entausserung»] es verdaderamente pródigo en el primer esbozo de *El Capital* (los *Grundrisse*)» donde aparece «decenas y decenas de veces, en unos casos no hace sino prolongar su utilización en los *Manuscritos* (la enajenación con respecto al individuo concreto), y en otros lo enriquece despejando el camino para elevar la teoría de la enajenación a un nuevo plano como fetichismo, como osificación de las relaciones sociales».

Como demuestra la nota de pie de página acabada de ofrecer, Sánchez Vázquez tiene sobrada razón al asegurar lo que afirma, que a su vez nos autoriza para exponer los múltiples lugares que expresan el trastrocamiento de la objetivación en enajenación siguiendo la selección que de ellos hace en *Filosofía y Economía en el Joven Marx*, específicamente a partir de tres representativos fragmentos que ofrece comenzando con el que cita en la página 274, igualmente referido por Rubel (*Páginas...*, 2, 214-215).

“Los propios economistas dicen que los hombres depositan en la cosa material (en el dinero) aquélla confianza que no están dispuestos a depositar en ellos mismos como personas. ¿Pero por qué tienen confianza en la cosa material? Evidentemente sólo porque ella es una

³⁹ Los burgueses no se dieron cuenta (ni podían hacerlo) del resultado final de su acción histórica, como ahora, en este comienzo del siglo XXI se hace cada vez más evidente cuando caemos en cuenta de la imposibilidad del pago de la deuda externa mundial, de la situación ecológica global y de otros males generados por el *progreso* capitalista.

⁴⁰ Producto de la competencia, que como se recuerda es definida por Marx como la «naturaleza interna del capital» (1, 336).

⁴¹ Véase sobre este particular *El pensamiento ético en el joven Marx*, apartado “El balance de cuentas de 1843...” (§s 75ss, p. 132).

⁴² Por ejemplo: volumen 1, ps. 64, 71 a 77, 84, 85, 86, 88, 89, 90, 92, 131, 161, 163, 232, 248, 249, 413, 414, 415, 416, 423, 448, 465, 478 y 479; v. 2, ps. 33, 196, 219, 394, 395; Volumen 3, 170...

⁴³ Ed. cit., p. 27.

relación reificada [Rubel traduce «relación materializada»] entre las personas, o sea, un valor de cambio reificado [material] un valor de cambio no es más que una relación recíproca de la actividad productiva de las personas. Cualquiera otra prenda puede ayudar directamente a su poseedor en cuanto tal: el dinero lo ayuda como «prenda de garantía social». Pero el dinero sólo es tal prenda de garantía sólo en virtud de su (simbólica) cualidad social; y puede tener una cualidad social sólo porque los individuos han enajenado bajo la forma de objeto, su propia relación social». (1, 88).

Otro fragmento recuperado en esta apretada selección, es referido por Sánchez Vásquez en la misma página, así como por Rubel, *Páginas...*, 2, 45, diciendo:

“No se pone el acento [en esta consideración de la dinámica económica y ética del capitalismo] sobre el estar objetivado sino sobre el estar enajenado, el estar-alienado, el estar-extrañado, el no-pertenecer [el producto, el mundo en general] al obrero sino a las condiciones de producción personificadas, vale decir, sobre el pertenecer-al-capital de ese enorme poder objetivo que el propio trabajo social se ha contrapuesto así mismo como uno de sus momentos. [Este proceso] a nivel del capital y del trabajo asalariado... acontece en oposición a la capacidad de trabajo inmediata —de hecho este proceso de objetivación [solo] se presenta como proceso de enajenación desde el punto de vista... de la apropiación del trabajo ajeno por el capital [se presenta así solo para la conciencia crítica e histórica que lo comprende, explica y condena] — [y] esta distorsión e inversión es real, esto es, no meramente mental, no existente solo en la imaginación de los obreros y capitalistas” (2, 394)

La traducción que de este fragmento ofrece Rubel es más ágil que la de Scaron y afirma que:

“Se pone el acento no en la realización concreta [de la acción ética y económica en la época de la burguesía] sino en la alienación, el abandono, el desposeimiento en el hecho de que no es el trabajador sino las condiciones de producción personificadas —vale decir, el capital— las que disponen del enorme poder objetivo que el trabajo social pone frente así mismo como uno de sus momentos. Tan pronto como, sobre la base del capital y del trabajo asalariado, este fenómeno toma cuerpo objetivamente y se realiza en oposición a la fuerza de trabajo inmediata, ese proceso de materialización se presenta en la perspectiva del trabajo como apropiación del trabajo ajeno; a partir de entonces la mencionada inversión absurda de las cosas no existe simplemente en la imaginación de los trabajadores y los capitalistas: es real y no solo pensada». (Rubel *Páginas...*, 2, 45).

§90 La realidad del capitalismo acabada de destacar, produce consecuencias éticas negativas para las personas existentes en su momento

histórico, siendo los trabajadores los más perjudicados pues paulatinamente la plusvalía nos pauperiza. Es por este efecto negativo de la socialidad capitalista⁴⁴ que Rubel en la página 12 del segundo volumen de las *Páginas Escogidas de Marx para una ética socialista* muestra cómo «la acumulación capitalista condena a los obreros a una creciente ‘pauperización’ (que no se expresa forzosamente en términos monetarios), compuesta de ‘embrutecimiento’, degradación moral y esclavitud crecientes», y que Marx en varias páginas afirme que los obreros “se mantienen siempre en un mínimo de disfrute vital” y se ven obligados a «reducirse a simples máquinas de trabajo que los lleva a la bestialización pura que los imposibilita incluso al mero esfuerzo en pos de la riqueza en su forma universal» (1, 229).

Y los obliga «a dejar de lado su participación en disfrutes superiores, incluso espirituales —la agitación en favor de sus propios intereses, el suscribirse a periódicos, asistir a conferencias, educar a sus hijos, formar sus gustos, etc —”, y hace que «su única participación en la civilización» sea a través del trabajo asalariado (1, 230) en el cual existe por «su carencia de valor y su desvalorización que constituyen la premisa del capital y la condición del trabajo libre en general» (1, 232)

Estas son las características con que Marx perfila en los *Grundrisse* las consecuencias negativas que para el obrero tiene la “socialidad egoísta” del régimen burgués, ética que no deja indemne al capitalista, el cual se ve condicionado por:

8. El impulso desenfrenado y desmesurado que tiene el capital de pasar por encima de sus propias barreras.

§91 «La sed de enriquecimiento [material, *monetario*] como impulso generalizado» del capital domina la ética capitalista (1, 158) y, esta aspiración [suya e] incesante por la forma universal de la riqueza, impulsa al trabajo más allá de los límites de su necesidad natural» (1, 266), creando la enajenación destacada al tiempo que conforma la posibilidad revolucionaria que se examinará, pues «su tendencia permanente a crear más plusvalía» (1, 277) y su «impulso incesante de enriquecimiento» (1, 284) lleva al capitalismo a la creación del «mercado mundial» y a la circulación incesante.

De aquí que «todo límite se le presenta como una barrera a salvar, sobre impulsada por «la competencia», la «tendencia interna del capital que se presenta como una coerción para el capitalista por el capital *ajeno* y que lo impele a quebrantar la proporción [del proceso de producción] con un continuo *marche, marche!*» (1, 366). «De ahí, por otra parte, la ineptitud de considerar la libre competencia como el último desarrollo de la libertad humana, y la negación de la libre competencia como negación de la libertad individual y de la producción social fundada en la libertad individual» (2, 169; otra versión en Rubel, *Páginas...*, 2, 232).

La detallada descripción acabada de apreciar de la ética capitalista, nos

⁴⁴ «Egoísta» la llama Sánchez Vásquez en la p. 221 del libro que recién citamos

ofrece sus razones, estructura y efectos y puede llevar a pensar que Marx no le atribuye nada positivo, mas sin embargo un análisis detenido de sus argumentos conduce a concluir que sí lo hace y que este rasgo de bondad surge de su idea del desarrollo que el capitalismo le impone a las fuerzas productivas y la posibilidad revolucionaria de ahí desprendida.

En las opciones vitales asumidas por Marx en los *Grundrisse* —en los valores elegidos—, encontramos no solo esta “preferencia” por la ética burguesa sobre los “vínculos de señorío y servidumbre” medievales, sino otro central que será básico para entender su crítica moral al sistema de la propiedad privada: el significado del trabajo vivo, la dignidad misma de la persona.

Marx argumenta el valor que le atribuye a la moral burguesa considerando la marcha social en largos tiempos de desarrollo, lo que lo conduce a afirmar que seguramente «la independencia material [de los individuos en el capitalismo como consecuencia de la existencia del mercado, donde pueden satisfacer sus necesidades si cuentan con los valores de cambio atingentes] es preferible a la ausencia de relaciones o a nexos locales [provinciales e incluso aldeanos] basados en los vínculos naturales de consanguinidad, o en las relaciones de señorío y servidumbre» (1,89), pues «el grado y la universalidad del desarrollo de las facultades de los individuos universalmente desarrollados [que posibilita el capitalismo]... suponen precisamente la producción basada sobre el *valor de cambio*, que crea por primera vez [en la historia] al mismo tiempo que la universalidad de la enajenación del individuo frente a sí mismo y los demás, la universalidad y la multilateralidad de sus relaciones y de sus habilidades. En estadios de desarrollos precedentes, el individuo se presenta con mayor plenitud [*más rico* escribe Rubel en las *Páginas...* 2, 212] 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 nostalgia de aquella primitiva plenitud como creer que es preciso detenerse en este vaciamiento completo [“indigencia total” traduce Rubel]» (1, 90).

§92 El impacto conceptual de este texto, y en general del contexto donde se ubica, es especialmente significativo y ha sido utilizado por G. Lukács en la explicación de su teoría de las objetivaciones cuando en la *Estética I* desarrolla el apartado «caracterización general del pensamiento cotidiano»⁴⁵.

En efecto, es grande el significado de este concepto, que será ampliamente utilizado en la segunda parte de este trabajo, y que igualmente aparece en otros lugares de los *Grundrisse*, como por ejemplo en la página 1, 226 donde Marx asegura, considerando a los obreros «como consumidores»

⁴⁵ Véase *Estética I-La peculiaridad de lo estético*, Editorial Grijalbo (Col. Instrumentos # 18), Barcelona (1965), 1982, ps. 69 y 70.

que estos tienen «en la esfera que abarcan sus disfrutes... una importancia completamente diferente... a la que tenían [“los agentes de la producción”] en la Antigüedad, la Edad Media o en Asia», pues «lo importante [en la época burguesa con su esfera productiva y por ende de consumo]... es que en la medida en que el dinero es el producto de su intercambio, la riqueza universal, en cuanto ilusión, lo estimula [al obrero de países capitalistas⁴⁶], lo hace laborioso» (1, 232) y con ello el «cometido histórico [del capitalismo] está cumplido»⁴⁷ en cuanto «desarrolla las necesidades sociales» y por su «disciplina estricta... por la cual han pasado las sucesivas generaciones, ha desarrollado la laboriosidad universal como posesión general de la nueva generación» (1, 266), que se encuentra con que «la tendencia [del capital] a crear la mayor cantidad posible de trabajo [dividido, combinado y simultáneo a través del desarrollo técnico]», implica al mismo tiempo «su tendencia a reducir el trabajo necesario a un mínimo», lo que posibilita que se genere tiempo excedente, que potencialmente puede ser utilizado para cualificar la vida (1, 350).

El efecto histórico positivo del capital que reseñamos es vuelto a considerar por Marx páginas más adelante, en la multicitada 1, 361, con un argumento que retorna a examinar los logros técnicos del capital, nos habla del crecimiento de las esferas productivas por la saturación de las originales; de la generación de «nuevas necesidades»⁴⁸; de la exploración que el capital hace de «la naturaleza entera»; la creación de nuevos usos y costumbres y finalmente, siendo esto lo más importante, de la creación que el capital hace de la posibilidad del «cultivo de todas las propiedades del hombre social y la producción del mismo como un individuo cuyas necesidades se hayan desarrollado lo más posible, por tener numerosas cualidades y relaciones... producción como producto social lo más pleno y universal que sea posible», una capacidad de consumo multilateral» y «enriquecida», que lo hace por tanto un ser «cultivado en extremo» (1, 361).

Como se afirma ésta página ha sido citada por numerosos autores que con sus análisis enriquecen su contenido, y precede la última que en los *Grundrisse* toca el tema; en la 362 damos con el siguiente argumento, que de manera contundente expresa el valor histórico que Marx le atribuye al desarrollo burgués:

⁴⁶ Conviene anotar que esta tesis de Marx es históricamente cierta para países con un auténtico desarrollo capitalista, esto es, como los europeos o norteamericanos, donde la burguesía generó un capitalismo desarrollado que educó en su lógica a sus habitantes. El señalamiento es especialmente válido cuando se consideran países como los nuestros donde el desarrollo desigual y combinado de diversos modos de apropiación hacen muy complejo el panorama social, y las más de las veces encontramos que (quizá afortunadamente) la gente no se ha educado en la lógica del capital.

⁴⁷ El texto habla exactamente del cometido histórico del capitalismo al producir la capacidad social de “crear trabajo excedente”, pero se parafrasea el significado que se glosa a partir de la idea que encontramos en esta misma página, donde Marx asume que el obrero se educa en el capitalismo, se hace laborioso.

⁴⁸ Este contexto es referido por A. Heller, *Hipótesis...*, ed. cit., p. 29; Rubel, *Páginas... 2*, 198-201; C. Gould, ob. cit., p. 25.

«El capital, conforme a esta tendencia suya, pasa también por encima de las barreras y prejuicios nacionales, así como sobre la divinización de la naturaleza; liquida la satisfacción tradicional [de necesidades], encerrada dentro de determinados límites y pagada de sí misma [“satisfacción de las necesidades existentes, legadas por el pasado y encerradas dentro de los límites de una satisfacción mezquina», traduce Rubel en *Páginas...* 2, 201]» y puesta en «la reproducción del viejo modo de vida. Opera destructivamente contra todo esto, es constantemente revolucionario [“está en revolución permanente» dice con una expresión ácrata Rubel], derriba todas las barreras que obstaculizan el desarrollo de las fuerzas productivas, la ampliación de las necesidades, la diversidad de la producción y la explotación e intercambio de las fuerzas naturales y espirituales».

El significado del trabajo vivo

§93 Apreciamos que el valor que Marx le atribuye a la ética histórica del capitalismo, es un argumento de su teoría del devenir social y una conclusión de su filosofía, que como dialéctica de lo concreto, recupera las primeras determinaciones de la realidad para sacar de ellas la “piedra fina”, como escribió en 1837. De estas determinaciones, y en el contexto analizado, debemos recuperar una central que nos regresa a las primeras fases de nuestra exposición, cuando destacamos el valor de la alteridad del ser humano frente al capital, situación que nos lo presentaba como su creador, su agente, su fuente, al tiempo que lo planteaba como *alterno* a él.

El concepto por subrayar ahora, es el de “trabajo vivo”, central en la concepción marxiana. Este significado aparece en diversas páginas de los *Grundrisse* y en ellas se hace evidente que es el punto de partida del pensamiento ético de Marx, pues sin el trabajo vivo no hay producción y porque «no es en absoluto una contradicción afirmar que el trabajo por un lado es la miseria absoluta como objeto⁴⁹ y por otro es la posibilidad universal de la riqueza como sujeto [como «trabajo por antonomasia, trabajo abstracto», *sin más...*] y como actividad» (1, 236), pues «a modo de ejemplo [se aprecia que] cuando en las épocas de estancamiento del comercio... las hilanderías se quedan inactivas, se ve cómo la máquina se herrumbra y el hilo es un lastre inútil, que además se deteriora, no bien cesa su relación con el trabajo vivo» (1, 311).

El trabajo es lo que valora las cosas pues «el valor es únicamente trabajo objetivado» (1, 312), y es el que determina la «acumulación original del capital

⁴⁹ Esta idea de Marx se entiende sin mayor dificultad a partir de lo expuesto y para mayor detalle puede consultarse la paginación siguiente: 1, 164, 236, 413; 2, 110, 228, 229, 232 (en especial) y 263-264.

(1, 390), el que no podría existir sin «trabajo vivo» (1, 422), el cual «se presenta [en la reproducción del capital] como simple recurso para valorizar al trabajo objetivado [convertido en capital], muerto, para impregnarlo de un soplo vivificante» (1, 422), ya que «en última instancia ningún capital contiene otra cosa que trabajo, si hacemos salvedad de la materia natural, carente de valor» (*Grundrisse* 2, p. 4; véase en el mismo sentido la página 2, 380).

El trabajo es una «necesidad» para el ser humano y no el castigo de Jehová contra Adán: «trabajarás con el sudor de tu frente»⁵⁰, por lo que Marx lo juzga (2, 122) como «una actividad creadora, positiva» que «despierta a la vida todos los poderes de la ciencia y de la naturaleza, así como la cooperación e intercambio sociales para hacer que la creación de la riqueza sea (relativamente) independiente del tiempo de trabajo empleado en ella»⁵¹.

De todo lo precedente se deduce que el capital no puede ser más que «dominación» que se expresa como «trabajo forzado directo, esclavitud», o como «trabajo forzado mediado, trabajo asalariado»⁵² y que como parte negativa de la antítesis moderna lleve a Marx a tener una esperanza en la historia⁵³ y a formular su propuesta ética, lo último que nos falta por estudiar en este análisis de los *Grundrisse*.

El proyecto ético de Marx

§94 La propuesta ética de Marx conformada en una vida de lucha y reflexión, expresa una conciencia revolucionaria ofrecida para el servicio de los trabajadores en la realización de la revolución comunista bajo la idea que puedan crear las condiciones para que el enriquecimiento moral sea un fin en sí. Ya está dicho pero no es inútil repetirlo: los *Grundrisse* son borradores personales de Marx y en ellos dialogó consigo mismo. Jamás los pensó para

⁵⁰ *Grundrisse* 2, 119, texto citado por Rubel, *Páginas...*, 2, 206-207; C. Gould, op. cit. 144.

⁵¹ *Grundrisse* 2, 229, texto citado por R. Rosdolsky, ob.cit., p. 280, n. 42.

⁵² Ídem, 1, 267.

⁵³ Este deseo de Marx es un elemento implícito en muchas páginas de los *Grundrisse*, y un elemento contextual que se expresa en los siguientes términos: como hace evidente «nuestro método... para analizar las leyes de la economía burguesa no es necesario, pues, escribir la historia real de las relaciones de producción... La correcta concepción y deducción de las mismas, en cuanto relaciones originadas históricamente, conduce siempre a primeras ecuaciones... que apuntan a un pasado que yace por detrás de este sistema. Tales indicios, conjuntamente con la concepción certera del presente, brindan también la clave para la comprensión del pasado»(1, 422). Ó: «Por otra parte, si la sociedad tal cual es no contuviera, ocultas, las condiciones materiales de producción y de circulación para una sociedad sin clases, todas las tentativas de hacerla estallar serían otras tantas quijotadas» (1, 87).

su publicación, pues fueron contruidos como una reflexión personal. De ahí su valor y significado: se puede *captar en vivo* —por así decirlo—, su pensamiento apreciándolo en su complejidad. Fueron escritos en seis febriles meses y con la intensidad conclusiva de quince años fundamentales de investigación vital y económica. Esto explica la complejidad de la obra y las partes que la componen. Hemos observado esto en lo referido a la parte descriptiva y valorativa de su ética, y podremos notarlo como presente en su propuesta moral.

Si su núcleo central está señalado, sus manifestaciones en los *Grundrisse* sugieren:

1. Abolir «el cambio»; y
2. El dinero
3. Aprovechar en la consumación de la revolución comunalista el estado de las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción que genera el modo de vida capitalista;
4. Producir la economía del tiempo, que a su vez implica:
5. Inhabilitar la enajenación social para:
6. Potenciar el desarrollo de la «libre individualidad», y:
7. La conformación del régimen social de los «individuos asociados», e incluso, para:
8. Regir el comportamiento del «individuo particular».

Como de igual manera se ha dicho, esta propuesta no es un código normativo que algún moralista construyera *ad hoc* para ofrecer una regulación del comportamiento moral, sino que es una sugerencia ética desprendida de la praxis revolucionaria de Marx, acción vital y revolucionaria que constituyó una conciencia histórica altamente desarrollada, que por su extensión y calidad se conforma como un modelo a seguir, por cuanto se funda en la explicación de lo real y tiene como principio y fin el valor de la vida humana, que es la fuerza que le da sentido al mundo ya que sin ella nada existiría.

De aquí que sea coherente leer en los *Grundrisse* que en cuanto el «cambio», como conversión del producto en «mercancía» es la esencia del «intercambio» capitalista, y por ello la fuerza de la negatividad social que llega a su máximo desarrollo en la época burguesa, recrudesciendo el trastrocamiento de la objetivación en enajenación, entonces hay que «abolir el cambio, en sus formas correspondientes a la organización burguesa de la sociedad» (1, 58), lo que lleva a revolucionar económicamente la sociedad burguesa:

«Así como es imposible eliminar complicaciones y contradicciones [de la vida económica] derivadas de la existencia del dinero junto a las mercancías particulares, transformando la forma del dinero... del mismo modo es imposible eliminar el dinero mientras el valor de cambio siga siendo la forma social de los productos. Es necesario entender claramente este punto para no plantearse tareas

imposibles y reconocer los límites dentro de los cuales las reformas monetarias y las transformaciones en el ámbito de la circulación pueden reorganizar las relaciones de producción y las relaciones sociales que descansan en ellas»⁵⁴, ya que «el cambio *privado* de todos los productos del trabajo, las capacidades y actividades, está en antítesis tanto con la distribución fundada en las relaciones de dominación y de sujeción... como con el libre cambio entre individuos asociados sobre la base de la apropiación y el control común de los medios de producción» (1, 86).

Marx establece una crítica radical para la existencia moral del cambio, esto es, para la validez de la adquisición por parte del individuo de su parte en la «distribución» capitalista, y lo hace partiendo de una racionalidad superior a las establecida hasta su momento, que arguye una planificación económica adelantada, en la que cada cual pueda recibir su parte sin que tenga que conseguirla por sus medios particulares. Por esta razón en la página 1, 100 leemos que «el producto [“presupuesta una producción colectiva”] no debe ser ante todo convertido en una forma particular para recibir un carácter general para el individuo. En lugar de una división del trabajo [del presupuesto de la producción para que en la circulación se de el valor de cambio], que se genera necesariamente en el cambio de valores de cambio, se tendrá una organización del trabajo que tiene como consecuencia la porción que le corresponde al individuo en el consumo colectivo».

La bondad práctica de una economía de esta naturaleza evita que «el hombre sea un lobo para el hombre», ya que esto ocurre cuando el individuo «está determinado y forzado por sus necesidades» y «su propia naturaleza —su conjunto [peculiar] de necesidades e impulsos— lo coacciona al sistema de cambio», pues «no es algo ajeno a él (ni tampoco su *interés*...)» (1, 183) lo que lo lleva a la competencia, sino que es su determinación material como sujeto de una distribución irracional lo que le obliga a ser un salvaje.

§95 Es evidente que, según lo precedente «para que el trabajo otra vez vuelva a comportarse con sus condiciones objetivas como con su propiedad debe aparecer otro sistema en lugar del sistema de intercambio privado, el cual, como hemos visto, pone el intercambio de trabajo objetivado por capacidad de trabajo y, en consecuencia, la apropiación del trabajo vivo sin intercambio» (1, 473), es decir, genera plusvalía⁵⁵.

⁵⁴ *Grundrisse* 1, 71. Se manifiesta de nuevo el repudio total de Marx al dinero, que de igual manera se expresa en la p. 1, 150: «si se eliminara el dinero se avanzaría a un nivel más alto [de desarrollo], en el cual el valor de cambio no es más que la primera determinación de la mercancía, porque el trabajo universal, del que es el representante ya no aparecería como trabajo privado que sólo a través de una mediación adquiere carácter social».

⁵⁵ Esta nota destaca la frase «para que el trabajo vuelva a comportarse...», con el fin de resaltar la polémica que suscita, la cual se expresa en torno a la tesis de la continuidad o discontinuidad de la esencia humana, y por tanto a la existencia de un reino perdido que ha de recuperarse. Este difícil tema es considerado por Juliana González en «Humanismo y ontología en los *Manuscritos de 1844*, de Marx», ed. cit., ps. 118-119.

El nuevo «sistema» económico que Marx propugna hace que «el plustrabajo de la masa deje de ser condición para el desarrollo social», que «se desplome la producción fundada en el valor de cambio y que se le quite al proceso de producción material inmediato la forma de necesidad apremiante y el antagonismo [entre los intereses individuales y colectivos]»⁵⁶.

Con ello se negará «la propiedad [privada] sobre el resultado del trabajo propio... supuesto básico de la sociedad burguesa...», creencia que se funda en el «supuesto del valor de cambio en cuanto relación económica que domina la totalidad de las relaciones de producción e intercambio» (3, 165), y se supondrá que es el resultado histórico de la acción consciente de los trabajadores sobre la objetividad social que ha producido el desarrollo burgués, específicamente el elevado desarrollo de las fuerzas productivas que ha generado y las relaciones sociales que ellas inducen. Esta tesis aparece reiteradamente en los *Grundrisse*, y sólo reexamina las formulas que al respecto hemos considerado en este libro, desde que hacen su aparición en *La ideología alemana*. Esta circunstancia nos autoriza a ofrecer una selección de los múltiples lugares de los *Elementos fundamentales...* dedicados al tema, eligiendo una página de cada uno de los tres volúmenes de la edición que trabajamos, y siguiendo como criterio de elección su contenido inmanente y el uso que le han dado los tratadistas de Marx. En el primer volumen destacan las páginas 266-267 y aquí se lee:

«El desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo, a las que azuza continuamente el capital —en su afán ilimitado de enriquecimiento y en las únicas condiciones bajo las cuales puede realizarse ese afán— desarrollo que ha alcanzado un punto tal que la posesión y conservación de la riqueza general por una parte exigen tan sólo un tiempo de trabajo menor para la sociedad entera, y que por otra la sociedad laboriosa se relaciona científicamente con el proceso de producción progresiva, de su reproducción en plenitud cada vez mayor por consiguiente ha cesado de existir el trabajo en el cual el hombre hace lo que puede lograr que las cosas hagan en su lugar»⁵⁷.

⁵⁶ Esta condición moral supone la economía del tiempo, ideal que Marx desarrolla en las ps: 1, 101, 340, 352-353 y 2, 236, donde destaca el siguiente argumento: «La economía efectiva —ahorro— consiste en el ahorro de tiempo de trabajo; mínimo (y reducción del mínimo) de los costos de producción; y este ahorro se identifica con el desarrollo de las fuerzas productivas. En modo alguno, pues, abstinencia del disfrute, sino desarrollo de poder, de capacidades para la producción, y, por ende, tanto de las capacidades como de los medios del disfrute. La capacidad de disfrute es una condición para éste, por tanto primer medio del disfrute, y esta capacidad equivale a desarrollo de una aptitud individual, fuerza productiva»; consúltese otra traducción en Rubel, *Páginas...* 2, 242.

⁵⁷ Este texto ha sido utilizado por A. Heller, *Teoría de las necesidades en Marx*, ed. cit., p. 30, n. 9; M. Nicolaus, op. cit., p. xxxv.

«Pero evidentemente este proceso de inversión [de la objetivación en enajenación] es tan sólo una necesidad histórica, una simple necesidad (sic) para el desarrollo de las fuerzas productivas desde determinada base o punto de partida histórico, pero en modo alguno una necesidad absoluta de la producción; más bien es una necesidad pasajera y el resultado y la finalidad (inmanente) de este proceso es abolir esa misma base, así como esa forma del proceso»⁵⁸.

En el volumen 3, página 173 se aprecia:

«La división del trabajo concebida así como reproducción social de la individualidad particular es, a la vez, un eslabón en el desarrollo total de la humanidad y habilita al individuo, por medio de su actividad particular, para el disfrute de la producción general, el disfrute social omnilateral», enriquecimiento social que surge del desarrollo histórico que Marx propone y del cual es condición indispensable la asociación de los individuos particulares [de las personas], basada en la economía del tiempo que hemos apreciado, la superación de la enajenación y el desarrollo libre de la personalidad como se dice enseñada:

«Esta asociación [de los individuos] no tiene [en la dinámica de la historia] nada de arbitrario: ella presupone el desarrollo de las condiciones materiales [de las fuerzas productivas y sus respectivas implicaciones, como acabamos de examinar] y espirituales [deducidas del desarrollo ético que tratamos de explicitar], (1, 86); de aquí que «los individuos universalmente desarrollados, cuyas relaciones sociales en cuanto relaciones propias y colectivas están ya sometidas a su propio control colectivo, no son producto de la naturaleza, sino de la historia» (1, 89) del desarrollo examinado y que dará alguna vez la «propiedad de las máquinas a los obreros asociados» (2, 396), que solo lograrán este estado de desarrollo cuando hayan superado la enajenación que los vuelve impotentes para construir su libertad y su mundo:

«La ajenidad y la autonomía con que ese nexo [«puramente material» de la enajenación] existe frente a los individuos demuestra solamente que éstos están en vías de crear las condiciones de su vida social en lugar de haberla iniciado a partir de dichas condiciones. [La enajenación] es el nexo creado naturalmente entre los individuos ubicados en condiciones de producción determinadas y estrechas» (1, 89), que cuando más les da la «visión burguesa» de la realidad, modo de concebir que «jamás se ha elevado por encima de la oposición a dicha visión romántica [la cuasi-feudal], y es por ello que ésta lo acompañará como una oposición legítima hasta su muerte piadosa» (1, 90),

⁵⁸ Este es el fragmento seleccionado del Volumen 2, se encuentra en la p. 395; es igualmente citado por Rubel, *Páginas...*, 2, 46 y se lo ha elegido por su articulación con el tema destacado en la nota 55 donde se resaltó el aporte de Juliana González, que con sus tesis dialécticas favorece un buen desarrollo de este asunto.

incapaz de suyo de comprender la visión proletaria del mundo, superior a la burguesa y a cualquier otra precedente.

Por todo esto «resulta entonces claro [para la conciencia histórica que ha superado la enajenación] que sobre la base del trabajo asalariado, la acción del dinero no es [históricamente] disolvente, sino productiva» de las condiciones para un mundo mejor (1, 159), en el cual «será abolido el carácter inmediato del trabajo vivo como trabajo meramente individual» (2, 395) y ello significará que «a los momentos objetivos de la producción se les suprime esa forma de la enajenación», la primaria en la generación de la enajenación social.

Al suprimiese la enajenación (y considerablemente la fetichización⁵⁹) se logra crear las condiciones de la «libre individualidad, fundada en el desarrollo universal de los individuos y en la subordinación de su productividad» (1, 85) a una planificación racional de la actividad social⁶⁰, basada en la «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 hecho libre y a los medios creados por todos» (2, 229).

§96 La visión escatológica de Marx, su comprensión pos-burguesa de la realidad, se magnifica y se hace nítida en estos argumentos, y no olvida la formulación de razonamientos acerca de la responsabilidad de la persona, como se observa en estos argumentos:

«Dado que el individuo [aislado (Rubel, *Páginas...*, 2, 230)] no puede eliminar su carácter determinado personal, pero puede superar y subordinar a él las relaciones externas» (1, 91) «dejando de aumentar el poder del capital, disfrutando la vida» y viviendo «para sí mismo» (1, 230). «La esclavitud [del trabajo asalariado] ya sólo sigue vegetando en una existencia artificial [pero no por ello menos poderosa] y ya no puede subsistir como base de la producción» (1, 424), «pues, en efecto, si se despoja a la riqueza de su limitada

⁵⁹ El contexto aquí glosado permite referir de nuevo el trabajo citado de Juliana González, comunicación que por su valor immanente; su ubicación editorial (se difunde en un libro en homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez que reúne a connotados marxistas), es importante y útil para considerar varios temas. A este propósito es significativo subrayar que J. González, escribiendo de la superación de la enajenación afirma una tesis central de su ensayo —por otra parte equivalente a una posición basilar de Ágnes Heller— que dice: «Es... indispensable la relativización del proceso [tanto de la enajenación como de la desenajenación del ser humano] ni antes fue la pura enajenación, ni mañana la pura libertad».

⁶⁰ Los autores siguientes han referido ésta frase 1. Sánchez Vázquez, *Filosofía y economía en el joven Marx*, ed. cit., p. 267, n. 32; 2. R. Rosdolsky, op. cit., p. 459, n. 6; 3. C. Gould, op. cit., p. 215.

forma burguesa ¿Qué es si no la universalidad de las necesidades, capacidades, goces, fuerzas productivas, etc., de los individuos...? ¿Qué, sino el desarrollo pleno del dominio humano sobre las fuerzas naturales, tanto sobre las de la así llamada naturaleza como sobre su propia naturaleza? ¿Qué sino, la elaboración absoluta de sus disposiciones creadoras sin otro presupuesto que el desarrollo histórico previo, que convierte en objetivo a esta plenitud total del desarrollo, es decir al desarrollo de todas las fuerzas humanas en cuanto tales, no medidas con un patrón preestablecido? ¿Qué sino una elaboración como resultado de la cual el hombre no se reproduce en su carácter determinado sino que produce su plenitud total? Como resultado de la cual no busca permanecer como algo devenido sino que está en el movimiento absoluto del devenir» (1, 447; en Rubel, *Páginas...* 2, 228) y donde, por ser «los disfrutes el contenido sustancial de la riqueza» (1, 231) se llega a la conclusión que «a no dudarlo, la verdadera evaluación de la riqueza es el disfrute y la utilidad» (2, 436), pues:

“«Todos dicen que eres rico; yo que eres pobre, pues es el uso lo que atestigua la riqueza»” (3, 196).

CAPÍTULO 4

SEGUNDA PARTE: ESTUDIO ANALÍTICO DE LA ÉTICA DE MARX

Contextos indispensables

§97 Cuando se concluye acerca de los aportes éticos de Carlos Marx, particularmente en el período abarcado en el presente estudio que recupera lo más relevante de su producción, surgen algunas tesis básicas por destacar. La primordial señala que en su obra existe un pensamiento ético que expresa su comportamiento social, sin que encontremos en su producción un libro o una obra ocupada específicamente de la moral, como sí lo hicieron sus maestros de la filosofía clásica alemana.

Esta circunstancia tiene un significado especial en la recuperación de su pensamiento ético. En primer lugar supone una metodología específica para recobrar los significados morales contenidos en su obra, y en un segundo momento comunica que su pensamiento ético es co-dependiente y co-determinante del conjunto de su filosofía, y de ninguna manera autónomo del conjunto de su obra.

Existe una tercera implicación de la tesis planteada, especialmente valiosa para entender la importancia histórica de la moral marxiana: su pensamiento ético crece en el contexto general del surgimiento de su filosofía, lo cual significa que se conforma en la polémica con Hegel y sus jóvenes seguidores, y que consecuentemente tiene los parámetros de esa polémica, y no otros que han corrido en otros tiempos y diversas latitudes.

De esta manera tenemos que concluir que la filosofía marxiana surge en Europa y dentro de las determinaciones históricas del siglo XIX, circunstancia que la condiciona en términos teóricos e histórico-sociales, e incluye sus propios significados: su filosofía, en contra de lo pensado por Federico Engels, es el fin de la filosofía clásica alemana, y por tanto se conforma como la comprensión del mundo, la vida y la historia más abarcante de su momento, y consecuentemente explicativa de los grandes temas indagados por la filosofía europea, particularmente la moderna.

Esto denota que conceptúa una comprensión omniabarcante del desarrollo genérico del ser humano, que —en lo referido a la norma del comportamiento ético—, implica una gran generalización, de manera que puede pensarse que su ética es universal y abarcante de una gran cantidad de situaciones morales, dentro de los límites históricos del paradigma dominante en su época, el propio del pensamiento deliberado, desagregado, decidido y auto-responsable, el denominado *paradigma de la conciencia*.

Esta condición de su pensamiento ético es deudora de sus ancestros filosóficos, y particularmente del concepto kantiano de imperativo categórico,

o del hegeliano del Estado como realización de la Idea Moral. Para el presente análisis es significativa en tanto buscamos presentar un modelo para sistematizar la moral encontrada en la obra marxiana, que fiel a sus raíces filosóficas sea omniabarcante, y por tanto susceptible de la mayor generalización posible, del óptimo poder de comprender una cantidad significativa de situaciones éticas, dentro de los límites histórico-filosóficos de la obra de Marx y los temas éticos por él tratados.

En otro nivel esta tesis significa que la moral marxiana puede ser pensada en el mismo sentido con el cual Kant concibió la suya, esto es, como una norma universal para el comportamiento ético, un *imperativo categórico* concreto en la acción efectiva de las personas para vivir la vida.

Este razonamiento es importante tanto para valorar el modelo propuesto como para apreciar la filiación de la filosofía marxiana, en tanto surgida de la polémica con el hegelianismo: La filosofía y la obra de Marx son continuación y superación de sus ancestros, y en cuanto continuidad es intención y logro de pensar modelos genéricos abarcadores del comportamiento humano normativo; y como resultado es construcción de explicaciones más extensas y completas que las de sus mayores, al dar cuenta de la estructura del conocer, del hacer y del pensar.

Esta tesis significa que la filosofía marxiana como *continuación* de la filosofía clásica alemana puede ser pensada como un racionalismo, y como su *superación* puede ser concebida como un racionalismo histórico, concreto, ético, crítico y revolucionario, en tanto en su historicidad conserva los logros dialécticos de Hegel; en su concreción recupera los aportes de Feuerbach, además de su propio desarrollo de la filosofía de la praxis; en su eticidad sintetiza el *pathos* moral de sus mayores (filosóficos y personales), y conceptúa la dilucidación de la ubicación esencial y fundamental de la moral, entendida como la característica onto-antropológica del ser humano que faculta la vinculación inter-personal de los miembros del género, para poder ejercer la economía, como condición básica de la reproducción de la vida humana.

§98 Cuando el joven Marx llega a descubrir el lugar real de la moral en la organización del mundo, y la concibe como la capacidad antropológica que permite identificar y operar “al objeto [el mundo objetivo], como *ser para el hombre*, como *ser objetivo del hombre*”, lo cual significa que éste mundo “es al mismo tiempo la *existencia del hombre para el otro hombre*, su *actitud humana para el otro hombre*, la *actitud social del hombre ante el hombre*”, o lo que es lo mismo: “una satisfacción de su ser moral, del contenido y la finalidad humanos de una actividad”, encuentra una explicación para recusar definitivamente la moral hegeliana, pues entenderá que la moralidad es un contenido de la misma vida humana, y de ninguna manera una expresión de la Idea Moral, como lo había aprendido de Hegel.

Estos desarrollos los consigue de su experiencia vital en su primera acción adulta como redactor en jefe de la *Gaceta Renana*, donde pudo comprobar indudablemente la inviabilidad completa de las tesis morales hegelianas, al comprender fehacientemente su contenido en su práctica real, y estar apoyado por los desarrollos filosóficos de Feuerbach, quien hacía crecer el pensamiento de Marx tanto en su aspecto gnoseológico como antropológico, conduciéndolo al concepto de la *cualidad social* del ser humano, el cual, junto con el de *fetichización*, le permitirá caer en cuenta que al dejar de creer en la moral hegeliana, se priva de creer en el valor del Estado, con lo cual subjetivamente se ha liberado de él.

Es de esta superación específica de Hegel de donde surgen dos características centrales de la ética marxiana: ser crítico-radical y alternativa; en consecuencia revolucionaria.

De una larga tradición alemana de representantes tan eximios como Kant, o tan coyunturales como los hermanos Bauer, le viene a Marx su criticidad, que en su obra encarna el impulso de rechazo al mundo establecido donde se crió y vivió, y la fuente desde donde formula su filosofía, que negando las malas comprensiones de Hegel y los jóvenes hegelianos, se ubica en el punto de partida de una filosofía que será radical, por ir tanto a la raíz de la realidad—el mismo ser humano y su actividad productiva y práctica—, como por ocuparse de lo importante: aquello que afecta a la vida humana¹.

En palabras más sencillas podemos afirmar que Marx en su juventud llega a una posición existencial y conceptual en la cual deja de creer en el Estado, y que ella lo conduce a buscar una subjetividad, en especial una ética, que esté más allá de lo establecido y dominante, por lo cual pudo ser llamada escatológica y/o metafísica, pero que en últimas es simplemente *alterna* a la establecida.

Si la socialidad es el sentido y la realización del vínculo humano entre los individuos del género, y es en palabras marxianas, *el contenido y la finalidad humanos de una actividad*, entonces podemos analogar socialidad con moralidad, recuperando de esta vinculación el significado básico de la ética de Marx como escatológica o metafísica: Simplemente se trata de poseer y construir una nueva subjetividad moral que esté al servicio del ser humano, alejada de las enajenaciones y fetichizaciones formadas en la historia, y puesta al servicio del mismo ser humano y su propia vida; y no de la Religión o del Estado, como fue concebida en el medioevo o en la primera modernidad.

Es relevante subrayar esta tesis, pues muchas veces una mala comprensión del término *escatología* o *metafísica* puede conducir a

¹ Véase esta idea marxiana en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Segundo Manuscrito, XLI, último párrafo, en *Escritos de Juventud* p. 608.

intelecciones equívocas, por las cuales deduzcamos que Marx en su ética concibió un mundo material o utópico extra-empírico o ilusorio, con lo cual negaría por principio la viabilidad de su concepción, cuando verdaderamente deseó y pensó una nueva subjetividad que dejando atrás las incomprendiones, enajenaciones y fetichizaciones de la realidad, permitiera realizar un mundo donde *se llegara a ser humano por costumbre*, en el cual se ejecutara la eticidad tal como la concibió: realización de la humanidad.

Este matiz de la alteridad marxiana la presenta como una realidad posible y viable dentro de la vida cotidiana ejercida por todos, tanto los seres humanos presos en las enajenaciones y fetichizaciones existentes, como aquellos liberados de sus diversas formas, y donde el término *humanidad* denota un ser humano concreto, específico, determinado, corporal, material, necesitado, deseante, teleológico, creativo y, final y definitivamente, social y productor de su mundo y su realidad, condición que crea y funda su libertad, entendida como capacidad de producir.

Con lo dicho podemos obtener un primer resumen que nos presenta a la ética marxiana como deudora de lo mejor de la tradición filosófica clásica alemana (que la afilia con un racionalismo dialéctico), crítica, alternativa y revolucionaria, y de suyo una ética social, esto es, normativa para el comportamiento común en la búsqueda de la mejor convivencia posible en las comunidades concretas.

Este nuevo perfil de la ética marxiana es digno de ser subrayado, en tanto bosquejamos un modelo regulador del comportamiento moral planteado como comprometido con lo más relevante de la filosofía moderna, lo que supone la pretensión de un nivel de generización elevado que eventualmente permita concluir situaciones personales particulares, en el contexto y significado de la actividad moral diaria, y en esta medida debe admitir y conformar una formalización operable y posible.

Antes de continuar avanzando en ella, es importante subrayar la característica de la ética marxiana que la presenta como revolucionaria, pues ofrece un perfil central de sus significados.

El pensamiento ético marxiano es dialéctico, concreto, crítico, social y transformador de las condiciones de vida por él impugnadas, pues en su concepción son negativas para la vida humana y serviduras de otros intereses, siempre particulares y nunca genéricos o comunales. En su momento los de la Religión Institucional —el Cristianismo contra el que luchó Marx como joven hegeliano—; el Estado —como gerencia comercial de los intereses capitalistas—; y en definitiva El Capital, como concreción de la enajenación y la fetichización, condiciones de la generación y dinámica del plusvalor.

§100 La moral marxiana es revolucionaria pues busca acabar con la enajenación y la fetichización y establecer el enriquecimiento moral como un

fin en sí mismo, lo cual supone tanto la desaparición de las condiciones histórico-sociales que generan la sociedad instituida surgida en la historia de la propiedad privada, como el establecimiento de otras nuevas basadas en el interés común y el pleno desarrollo de las fuerzas productivas puestas al servicio del ser humano y no en la acumulación y reproducción del capital, con todos los males que le son inherentes.

Como podemos recordar por el estudio histórico de la ética en Marx conformado en la Primera Parte de este libro, el filósofo de Tréveris concreta el carácter revolucionario de su acción personal y su obra intelectual y política al haber dejado atrás la ética hegeliana, asumido las tesis materialistas feuerbachianas y descubierto la economía política clásica, que le aporta las conceptualizaciones básicas para expresar el papel del trabajo en la transformación de la naturaleza para realizar la economía con la cual se reproduce la vida social, y vincular su concepto de moral o socialidad a la crítica de la situación ética imperante.

Circunstancia que niega la vida, en especial a través del robo que sufren los trabajadores por medio de los mecanismos del capital, y descubriendo que los intereses capitalistas representados y defendidos por el Estado que le es inherente, eran antagónicos y negativos para los trabajadores asalariados, que si se marcaban nuevos fines morales, tendrían que optar por realizar una revolución histórico-social que creara una sociedad donde fuera posible el enriquecimiento moral como fin en sí, y motor de unas condiciones de vida positivas y favorables a la propia vida humana.

Marx como deudor de las filiaciones filosófica mencionadas y actuando dentro del nombrado *paradigma de la conciencia*, e intrínsecamente de los significados hasta ahora destacados, tenía que marcarse como meta desentrañar las fetichizaciones que mantenían a los trabajadores presos en las enajenaciones creadas por el mundo medieval y el generado por los burgueses, y desde este impulso desenmascarador tenemos que entender sus estudios en la economía política, pues con ellos pretendía hacer evidentes los mecanismos operativos del dominio capitalista, al tiempo de contribuir a esclarecer los medios de la liberación de los trabajadores con conciencia de clase.

Desde este contexto podemos pensar sus análisis económicos, entendidos como una manera de concebir y explicar los mecanismos operativos de la moral burguesa, que apareciendo como meramente económicos, en verdad son auténticamente morales, pues como vimos “la economía política es la más moral de todas las ciencias”, en cuanto ejecuta los procedimientos dominantes de los trabajadores, partiendo de la operación efectiva del sistema capitalista.

De este contexto surgen las formulaciones de Marx acerca de uno de los últimos conceptos destacados en estos *contextos indispensables* a esta Segunda Parte de la investigación expuesta: el trabajo vivo.

§101 Cuando el joven Marx llega a descubrir el poder explicativo de la economía política, recién cumplidos sus veintiséis años de vida, estaba preparado para cumplir la satisfacción del ansia de realismo característica de su personalidad desde su primerísima estructuración, pues habiendo superado las especulaciones hegelianas y estando sensibilizado por los aportes feuerbachianos que ubicaban al ser humano en su condición social, el descubrimiento de los argumentos de los economistas clásicos lo lleva a entender que la reproducción de la vida humana solo puede hacerse transformando la naturaleza por el trabajo, concepción que lo dispone a entender que el ser humano es el sujeto de la producción, y que además de ser sensible como pensaba Feuerbach, y racional como sostenía la tradición europea, era primordial y fundamentalmente trabajo en acto, realizándose, vivo, pues desde su misma energía y gracias a su actividad transformadora, era productor de sus condiciones de sobrevivencia, y su propia humanidad.

Esta característica onto-antropológica de la correspondiente concepción marxiana será crucial para comprender su crítica radical a la moral capitalista, en tanto le permitirá redondear la primera impugnación que hace al sistema de la propiedad privada —la ética—, que servirá de base para desarrollar la segunda —la económica—, pues ésta le facultará entender que el sistema capitalista se mantiene y reproduce por el robo del trabajo vivo, de las capacidades esenciales mismas de la persona trabajadora, que al cumplir su jornada laboral recibe solo una pequeña parte del valor producido durante la entera jornada de trabajo, y lo que es peor la adquiere en la forma de un salario concreto en dinero, otra de las determinaciones del capital, el fetiche que crecerá como el Moloch de los tiempos modernos.

Desde estos contextos y significados Marx afinará su crítica moral al capitalismo, y se dedicará a desentrañar los mecanismos con los cuales opera para esclarecer la forma como es robado el trabajo vivo, lo cual convertirá su obra en una crítica ética general al capitalismo, como está dicho en la Primera Parte de este libro e implicado desde la *Contribución a la crítica de la razón ética I – El pensamiento ético en el joven Marx*.

De lo antecedente se puede pensar que Marx le atribuye a la moral burguesa una total negatividad, sin embargo y considerando lo destacado en la Primera Parte, no es así pues en su consideración histórica, que abarca la modernidad por él conocida, su antecedente medieval y su posterior desarrollo — el socialismo en la mira del comunismo — hay una parte de dicha moral que tiene una connotación positiva, como superación de la moral medieval y sobre todo como potenciadora de la revolución histórico-social de los trabajadores revolucionarios —quienes en la teoría marxiana de la revolución—, tendrán que aprovechar los logros técnicos, materiales e históricos de la burguesía para desarrollar al máximo sus propias fuerzas productivas en la construcción del mundo que perfila la utopía

posible de Marx, y que concreta el universo escatológico o metafísico que impulsó toda su actividad personal y su obra de “hombre de partido” como escribió Maximilien Rubel.

§102 Los razonamientos previos conforman los contextos indispensables y presentan las categorías elementales desde las cuales se ha de entender el pensamiento ético de Marx, que resumidas en definitiva nos plantean cinco diversos y complementarios conceptos:

1. Marx entiende a la moral como socialidad, y particularmente como una característica onto-antropológica que hace posible la vinculación interpersonal —la praxis—, y la economía, la acción sobre la naturaleza para producir y reproducir la vida humana.
2. Su ética se conforma como una escatología y/o metafísica, en tanto va más allá de las éticas establecidas, y crea una subjetividad moral alterna a la dominante, que específicamente deja atrás a la concepción del Estado, como la mejor forma de organización social.
3. Su pensamiento ético supone la realización de la *revolución comunalista* entendida como superación del sistema de la propiedad privada, y la solución de las contradicciones de este sistema, que impiden la plena realización de las fuerzas productivas, y plantear al enriquecimiento moral como un fin en sí y como un imperativo categórico histórico.
4. La crítica radical a la moral capitalista la podrá realizar Marx partiendo del concepto de trabajo vivo, que será conceptualizado como otra característica onto-antropológica que presenta al ser humano como la fuente necesaria de todo valor, y por tanto, la base que permitirá explicar en la operación del capitalismo el robo del trabajo vivo, de la persona misma del trabajador.
5. La valoración positiva de la moral capitalista, le servirá a Marx tanto para suscribir la crítica hecha contra la moral feudal como para mostrar las posibilidades de la *revolución comunalista*, que será el universo escatológico que buscará Marx contribuir a realizar con su acción personal y profesional.

Con estas cinco conceptualizaciones fundamentales de la moral marxiana, podemos avanzar a una nueva parte del estudio analítico de su obra ética, que nos presenta la descripción que hace de la moral burguesa como una manera de desentrañar los mecanismos de dominación capitalistas, que posteriormente nos permitirá mostrar sus consecuencias para la vida social.

Pasemos consecuentemente a exponer la caracterización hecha por Marx de la moral capitalista, que será presentada como:

La socialidad negativa del capitalismo.

El papel de la distribución en la moral burguesa.

§103 Cuando sabemos que la socialidad es análoga a la moralidad en tanto ambas realizan “el ser moral, el contenido y la finalidad humanos de una actividad”, y expresan “La existencia moral, social... el interior mismo del pecho humano”², encontramos que el joven Marx usa en un sentido positivo el término *social*, que en este contexto significa vínculo humano, relación moral y connota la realización de una intención de vida humana, lo cual le da el sentido afirmativo señalado al tiempo que prepara otro.

El Marx de los *Grundrisse* —ya con el desarrollo de sus casi cuarenta años de vida y experiencia—, entenderá la *relación social* como negativa, en tanto *en el capitalismo* la socialidad aparece trastocada por sus determinaciones, al ser un mero vínculo instrumental, comercial y dinerario, moralmente negativo; por no ser la expresión de un contenido humano o de una expresión de vida humana, circunstancia que la haría moral, y éticamente correcta en tanto sería valiosa —de utilidad para la vida humana—, en su producción, reproducción o desarrollo.

Por el contrario, la socialidad en el capitalismo está al servicio de la creación, regeneración y progreso del capital —una entidad no humana, a pesar de ser producida por el trabajo humano—, y por ello podemos denominarla válidamente como la *socialidad negativa del capitalismo*, en tanto será un medio para cumplir funciones capitalistas a través de sus mecanismos específicos, particularmente la “distribución”.

Si sabemos que ella “determina la proporción” que le toca al individuo de la producción social, es decir, “el *quantum* en que los productos corresponden al individuo”³, y que opera por medio de la “circulación simple como tal, el valor de cambio en su movimiento”, entenderemos que en ella “la acción recíproca de los individuos es, desde el punto de vista del contenido, solo una mutua e interesada satisfacción de sus necesidades, y desde el punto de vista de la forma un intercambio, un poner como equivalentes los objetos del intercambio”⁴, de tal modo que pueda operar su forma universal: el dinero.

Dicho de otra manera: en la sociedad capitalista, la moderna, *nuestra* sociedad, el vínculo esencial para obtener los satisfactores de las necesidades vitales está determinado por la estructura económica tanto en un sentido histórico como social, diacrónico como sincrónico, global tanto como cotidiano, en cuanto la economía capitalista opera necesariamente —distribuye sus mercancías— a cambio del dinero, y con él, orgánicamente hablando, todo se puede obtener.

“La circulación simple, el valor de cambio en movimiento”, es el mecanismo

² Véase *El pensamiento ético en el joven Marx*, p. 188 (§108) en *Escritos de Juventud*, p. 525, siendo este un texto de los *Cuadernos de París*.

³ *Grundrisse* 1, 9.

⁴ *Grundrisse* 1, 174.

por el cual nos llegan los satisfactores a los individuos, y esta función del sistema se realiza necesariamente a través del dinero, forma capitalista que Marx tipifica esencialmente cuando lo define, —entre otras muchas características—, como “la mercancía universal”⁵, indicando con ello el tema subrayado: con el dinero todo intercambio puede realizarse pues en cuanto tal sirve universalmente, por lo cual es la determinación genérica de la vida en el capitalismo, y la fuerza que convierte a la socialidad en negativa, pues en él está completamente abstraída cualquier relación humana, estando signado solo como relación comercial, objeto de transacción económica.

§104 Como puede observarse en esta dinámica del sistema está contenido el proceso con el cual se genera el plusvalor y consecuentemente el mecanismo de crecimiento del capital: El asalariado —gran parte de la población *económicamente activa*—, labora su tiempo de trabajo produciendo “x” cantidad de mercancías parciales y/o totales, que por la simultaneidad de las jornadas de trabajo se multiplican por tantos asalariados como haya en el sitio de labor.

Cada trabajador en lo individual recibe solo una parte pequeña del producto de su trabajo como retribución de su esfuerzo, y *de acuerdo a la moral establecida* (y los mecanismos técnicos, jurídicos, políticos y de seguridad instituidos) está conforme con que dicha retribución adquiera la forma del salario, materializado en dinero.

Dinero que es representación de su esfuerzo y símbolo del trabajo vivo realizado, que solo regresa a él en dicho simbolismo, pues la mayor parte, la más grande capacidad de vida puesta en movimiento para generar los productos de su labor, a entrado en los circuitos de producción del plusvalor, que terminará engrandeciendo al capital y a los mecanismos de fetichización inherentes a la forma de operar el capitalismo.

El ser moral, el contenido y la finalidad humanos de estas actividades, se encuentra completamente subsumido y alejado de las apariencias con las cuales nos relacionamos en la cotidianidad —en la *superficie* del capitalismo—, y podemos caer en cuenta que el trabajo vivo, la determinación onto-antropológica que inició el movimiento de producción de la mercancía en juego, que terminará revistiendo la forma del capital, queda moralmente diluida en el proceso en cuanto trabajo acumulado —capital—, y en tanto *socialidad negativa del capitalismo*, el concepto ahora destacado.

Este doble carácter de la distribución (mecanismo ejecutor de la acumulación capitalista y función de negatividad de la socialidad), es la definición perversa de la ética capitalista⁶, y el punto de partida de la crítica radical de

⁵ Ídem, 1, 164.

⁶ Esta característica de la ética capitalista la tomo directamente de Marx, y puede ser consultada tanto en los *Manuscritos económico filosóficos de 1844* (en *Escritos de Juventud*, ps. 640-645), como en los *Grundrisse* 3, 152-3.

Marx, en tanto se genera un sistema social que autonomiza y fetichiza sus productos dejando lo valioso al margen —la vida humana—; y en cuanto los individuos en este sistema se convierten en medios para acumular capital, y de ninguna manera son fines en sí mismos, como lo aprendió desde su infancia por la ética histórica de Kant y sigue ponderando como moralmente válido.

Lo socialmente vigente en el capitalismo es su *socialidad negativa*, circunstancia que legítimamente permite pensar y desarrollar como su antónimo, un principio moral que recupere el contenido material de la vida humana para su realización, multiplicación y florecimiento, como primer universo de predicación del argumento moral.

Marx habiendo descubierto a la distribución como el mecanismo perverso de la *socialidad negativa del capitalismo*, tiene que caracterizarla más finamente y precisa al efecto que:

La relación social en el capitalismo se encuentra reducida a una vinculación monetaria.

§105 Si la *socialidad negativa del capitalismo* produce los efectos señalados y estos operan a través del poder esencial que recibe el dinero en la distribución —forma operativa definida a su vez por el trabajo asalariado—, entonces lo que hay que distinguir en ese proceso es la forma del “cambio”, es decir, el proceso económico por el cual el individuo obtiene los “productos particulares por los que desea «transformar» la cuota que le ha correspondido en la distribución”⁷.

El *cambio* es una segunda determinación de la economía capitalista que nos será útil para entender la operación de la moral burguesa, en tanto nos permite comprender la manera cómo los individuos en el sistema de la propiedad privada nos tenemos que subordinar a él, pues “una vez que en el cambio interviene el dinero, vía el salario, estoy obligado a cambiar mi producto por el valor de cambio universal y mi producto pasa a depender del comercio general y es arrancado de sus límites locales, naturales e individuales”⁸.

Si el cambio es la “mediación a través de la cual los sujetos están puestos precisamente como individuos que intercambian, como [supuestamente] iguales”⁹, y es por tanto la mecánica con la cual las personas se insertan en la economía —y de suyo un momento particular—, mientras que la distribución es el mecanismo general, colectivo, del intercambio; entonces “en el cambio la mediación [de la circulación] se opera a través del fortuito carácter determinado del individuo”¹⁰, y como la *performance* con la cual “se suministra

⁷ Ídem, 1,9.

⁸ Ibídem 1, 76.

⁹ Ibídem 1, 180.

¹⁰ *Grundrisse* 1, 9.

el producto acabado, preparado para el consumo inmediato”¹¹, que se concreta en el “mercado”¹².

Esta concreción perfila nítidamente el rasgo ahora destacado de la moral burguesa: obligados a cambiar para obtener los satisfactores requeridos para la vida, nos vemos igualmente impelidos a recurrir al dinero para operar en el mercado, pues sino es altamente difícil conseguir lo requerido.

En este sentido es que la relación social es especialmente mala, pues la socialidad —entendida como la condición onto-antropológica que nos vincula con los otros y nos humaniza—, sencillamente deja de operar en el capitalismo, pues sus leyes son completamente diferentes, y obligan a que cada uno de los individuos en el sistema, se vea por necesidad general, estructural u orgánica, forzado a asegurar su vida singular operando con el dinero y sus leyes, dejando de lado cualquier rasgo de humanidad, que en todo caso solo puede ser reducida a ocasionales *caridades*, pues ningún individuo *cuerdo* del sistema puede ser tan *caritativo* como para poner en peligro su propia seguridad y sus intereses particulares.

§106 Esta realidad directa y perentoria se impone al nivel más cotidiano posible y ha asumido carta de naturaleza moral en el sistema simbólico capitalista, e incluso se encuentra expresada en dichos populares como *dime cuanto tienes y te diré cuanto vales*. O frases tan ardientes y doloridas como las escritas por el joven Marx en el apartado “El dinero” de los *Manuscritos económico filosóficos de 1844*, que perfilan honda y dramáticamente lo dicho en este lugar, para caracterizar el rasgo distinguido de la ética burguesa: En ella la relación moral se encuentra reducida a la dinámica monetaria, que determina al menos tendencial y/o estructuralmente la gran mayoría de los vínculos interpersonales en el capitalismo.

Lo dicho en este apartado puede ser ilustrado de diversas maneras desde nuestra experiencia cotidiana, o desarrollado con argumentos expresivos del impacto que esta realidad capitalista ha generado en la formación de la personalidad moderna, sin embargo, limitándonos al universo significativo de esta comunicación finalicémoslo afirmando que la moral del capital está determinada estructural u orgánicamente por el conjunto del modo de apropiación generado en el capitalismo, y que en consecuencia es resultado del sistema y no una libre y soberana decisión conciente de los individuos modernos. Esta tesis lleva a recusar un posible conciencialismo o voluntarismo que sostenga que la perversidad ética señalada y condenada se puede remediar con la caridad, las buenas intenciones o cualquier otro artificio utópico.

El asunto ético en el capitalismo es una determinación histórica de la

¹¹ Igual, 1, 19.

¹² Ídem 1, 20

modernidad, que le permite a Marx distinguir otra de sus diferencias, que simultáneamente nos conduce al tercer apartado de este numeral:

En la ética capitalista se contraponen antagónica y contradictoriamente los intereses particulares y el interés general.

§107 Del carácter de la *socialidad negativa del capitalismo*, de las formas del intercambio y el cambio, articuladas íntimamente a las determinaciones del dinero se puede deducir que existe la antagónica contradicción destacada en este apartado, expresada histórica y cotidianamente por una frase famosa desde los comienzos de la modernidad triunfante: “*el hombre es un lobo para el hombre*”.

Si la decisión moral singular está determinada estructural u orgánicamente por la producción capitalista tanto en su diacronía como en su sincronía —en su historicidad y cotidianidad—, por más *buen persona* que sea un sujeto, tiene que asegurar sus personales condiciones de sobrevivencia y desarrollo, con lo cual se ve obligado a operar dinerariamente de la mejor manera posible defendiendo sus intereses particulares, pues si deja de hacerlo acepta el riesgo que otro lo robe, lo estafe, engañe o time, pues *esa es la ley del sistema*, el ser humano es un lobo para el ser humano, con lo cual el sistema obliga a perder humanidad mientras gana animalidad.

Para algunos espíritus sensibles y románticos quizá estos argumentos pueden parecer excesivos y dramáticos, con lo cual verdaderamente acertarían aún en contra de sus propias percepciones: El robo directo —esto es: *te quito lo que pueda*—, la estafa, el engaño, el peculado y demás formas de despojo de unos sobre otros, son prácticas usuales dentro de nuestra cotidianidad y bastaría una rápida revisión a los medios masivos de información *de cualquier época o período* moderno para documentarlas mostrando que son lacras estructurales de la moral burguesa, y no eventos coyunturales de algunos *malvados* que han de ser condenados por anti-sociales, cuando la sociedad es buena, magnánima y conveniente.

Dada esta explicación, que nos conduce a ampliar con mayor precisión la perversidad ética del capitalismo, podemos recordar una frase directa de Marx que presenta de manera precisa la dependencia estructural destacada:

“El punto verdadero está sobre todo en que el propio interés privado es un interés socialmente determinado y puede alcanzarse solamente en el ámbito de las condiciones que fija la sociedad y con los medios que ella ofrece; está ligado por consiguiente a la reproducción de estas condiciones y de estos medios. Se trata del interés de los particulares, pero su contenido, así como la forma y los medios de su realización, están dados por las condiciones sociales independientes de todos”¹³.

¹³ *Grundrisse* 1, 83-84.

Esta realidad nos permite expresar que la libertad en el capitalismo es una entidad relativa y aleatoria, determinada socialmente, y que en verdad es mucho más ilusión que concreción, y para ser precisos tendríamos que conceptualarla como “indiferencia”¹⁴. Pues está socialmente establecido —es decir, se reconoce en los significados dominantes—, que *no me meto contigo mientras no lo hagas conmigo*, pues mi territorio, mi ámbito personal, es sagrado e individual, y aquí tengo y puedo ser autónomo, pues la fetichización así me lo permite: es mi asunto *particular* (cuando en verdad el individuo humano es necesariamente social y solo puede vivir socialmente).

En esta circunstancia se hace más palpable la contradicción destacada, que nos lleva a una conclusión más allá de la evidente y expuesta: La libertad en el sistema de la propiedad privada —particularmente en el capitalismo—, es ilusión que sirve mayormente a los más poderosos, pues ellos sí tienen la capacidad de producir más, aun cuando su acción sea exclusivamente para su beneficio particular, y de ninguna manera para el interés común, que es una orientación vital ausente de sus parámetros morales.

En consecuencia y siguiendo el desagregado hecho por Marx de la moral burguesa, avanzamos en una comprensión más fina de ella, que nos permite entender mejor en qué consiste la *socialidad negativa del capitalismo*, para poder criticarla y superarla históricamente, como se desprenderá de la propuesta ética marxiana, analizada más adelante.

No obstante lo avanzado, hay nuevas precisiones por hacer, que nos conducen al siguiente apartado:

La equiparación de la moral burguesa.

§108 En el sistema capitalista todos somos formalmente iguales en tanto ciudadanos y *comerciantes*, esto es, poseedores de valores de cambio. Por esta razón un rey es tan igual a un mendigo al comprar cualquier mercancía, pues el rasero del mercado en una primera instancia nos iguala a todos, en tanto poseamos el dinero: la mercancía universal.

Esta forma económica es entre otros muchos atributos, el poder creador de la real comunidad capitalista, que se convertirá por sus características en la hipostación de la verdadera comunidad humana, y funcionará de acuerdo al reconocimiento no de las personas —pues todos somos formalmente iguales—, sino por el respeto a los diversos capitales, que se distinguirán por el poder que sean capaces de desplegar.

Por esto “allí donde el dinero no es él mismo la entidad comunitaria [el medio de equiparación], disuelve necesariamente la entidad comunitaria”¹⁵,

¹⁴ Idem 1, 91.

¹⁵ *Grundrisse* 1, 159.

cualquier forma de antigua organización comunal, y por tanto, cuando predomina “es inmediatamente la comunidad, en cuanto es la sustancia universal de la existencia para todos, y al mismo tiempo el producto social de todos”¹⁶. En el dinero “todas las contradicciones inmanentes de la sociedad burguesa aparecen borradas” y esta ilusión “se convierte en refugio de la democracia burguesa”¹⁷, en cuanto “el sistema monetario, es en los hechos el sistema de la igualdad y la libertad”¹⁸.

Entender esto es crucial para precisar otra característica de la moral burguesa que por su nivel de fetichización aparece muy oculta. El respeto real en la moral capitalista se otorga por condiciones negativas y como un ejercicio de poder de los capitales en juego. De aquí que el mismo efecto equiparador del dinero sea en verdad aparente, pues la igualdad formal cede terreno ante la materialidad de la posesión de los capitales, que en sus ejercicios de poder hacen todo lo que esté en su alcance para conservar la correlación de fuerzas sociales que les sean benéficas.

Encontramos así en este apartado la presentación y análisis del aparente poder equiparador del dinero, que en un plano fenoménico hace iguales a los que lo poseen, y en un plano sustancial establece diferencias, gracias al poder que puedan desplegar los capitales en juego —las entidades que en verdad cuentan—, pues los individuos estamos subsumidos en sus circuitos por efecto del uso del dinero, que simultáneamente nos iguala y diferencia y en verdad para el sistema capitalista, no importamos ni somos valiosos o respetables.

Este mecanismo paradójico de equiparación y diferencia opera no solo en el sentido cotidiano o inmediato de comprar conciencias, de establecer sobornos, de ser el medio de la corrupción moral, sino —y fundamentalmente— en el sentido estructural u orgánico por el cual los grandes capitales crean situaciones técnicas, políticas y productivas de tal envergadura, que como producciones mayores que son determinan a las menores, entidades que con menos poder y recursos, irremisiblemente van desapareciendo de la escena social, quedando excluidas, asimiladas o condicionadas por los grandes capitales.

Así las dignidades personales desaparecen en la dinámica del capital, y el respeto se le otorga a su poder, lo que hace que los individuos en el sistema sean prescindibles, intercambiables y perecederos, según sea su utilidad al Capital, que tendríamos que escribir con mayúscula pues es la Entidad Moral Moderna, que no por fetichizada es menos poderosa.

§ 109 Estos argumentos se entienden fácilmente, sin embargo podemos ilustrarlos adecuadamente al llevar la atención a los juegos del poder en los

¹⁶ Ídem, 1, 161.

¹⁷ Ídem, 1, 179.

¹⁸ Ibídem, 1, 187.

Estados *nacionales*, cuando en las elecciones presidenciales se conforman grandes equipos de campaña para los contendientes integrados por expertos en promoción de imagen, diseño de campañas publicitarias, de obtención de fondos, de manejo de los medios masivos de información, y en fin de todo tipo de argucias modernas, que terminan construyendo la imagen deseada para un candidato requerido por el sistema capitalista, que en sí mismo —en su personal individualidad— es prescindible, intercambiable y desechable, pues en el sistema no interesan las personas, si no la expansión y desarrollo de los grandes capitales.

Quizá personas sensibles y románticas puedan sentirse lastimadas por la crudeza de estos razonamientos, sin embargo identifican realidades que tenemos que destacar en este apartado que nos permite una conclusión: el poder equiparador del dinero es una realidad fenoménica del poder del capital, y una expresión de la desigualdad profunda del sistema, donde termina predominando el poder del capital sobre las personas, lo que lo convierte en el Moloch del que Marx ha escrito.

Esta circunstancia, este juego entre una realidad cotidiana moralmente perversa y corrupta por el poder equiparador del dinero; y una estructural u orgánica determinada por el poder de los grandes capitales, da como efecto final la profunda deshumanización del sistema frente al crecimiento desmedido del poder capitalista, con lo cual entendemos un perfil más de la *socialidad negativa del capitalismo*, que nos permite entender el significado del siguiente apartado, que nos presenta:

La comercialización de la moral o lo que sea lo compro.

§110 Por lo dicho hasta este momento podemos estimar como correcto que en el mundo capitalista, tendencial y orgánicamente, todo es susceptible de comercio, especialmente por la determinación fundamental del sistema: El trabajo asalariado, que siendo la mecánica con la cual opera el intercambio, permite concretar la circulación del dinero, que como sabemos es la forma primigenia del capital.

Estas especificaciones nos retrotraen al poder del dinero que como expresión fenoménica del capital, es la condición operativa impuesta por el sistema y por ello el objetivo y la meta, que debe ser alcanzada en el sistema por la gran mayoría de individuos, que son convertidos por el poder capitalista en comerciantes: **vendedores** de su propio trabajo vivo para emplearse como asalariados¹⁹, sobreviviendo como **compradores**, pues el comercio es la práctica vinculante entre todos los miembros del sistema, en tanto en la circulación de

¹⁹ De cualquier tipo de *cuello*, recordando términos sociológicos de los años treinta del siglo XX.

las mercancías es que pueden realizarse los capitales.

Esta situación ética esta nuevamente determinada por el conjunto del modo de apropiación producido en la modernidad, y es imposible explicarla por posiciones o decisiones personales.

La transformación de la sociedad feudal a la moderna comienza a darse cuando la satisfacción de las necesidades personales pasó de ser un asunto comunal satisfecho por cantidades de trabajo individual que bastaban para solventarlas, a un sistema donde la subsistencia individual dependía de los cambios que pudieran efectuarse en el comercio, lo cual obligó a generar una nueva eticidad, regida no por la utilidad del *valor de uso*, sino por el valor de cambio, que se convierte en la expresión de la necesidad de la sociedad que se instaure, requerida de objetos de mayor intercambiabilidad, que irán concretando el carácter del dinero como la mercancía universal satisfactora de todos los cambios y además útil para acumularse sin perecer y reproducirse, al poder comprar más: particularmente *fuerza de trabajo*, el trabajo vivo de aquellos que sólo lo tenían para asegurar su sobrevivencia.

Esta circunstancia histórica se amplía con el crecimiento de la sociedad capitalista, complejizada desde los tiempos de la acumulación originaria, y del incipiente comercio internacional europeo, pasando por los tiempos del surgimiento del capital financiero y los actuales de la llamada *globalización*, donde el dinero adopta multitud de formas y dimensiones y sin embargo conserva su determinación capitalista inicial: ser la mercancía universal y el inicio de la producción de un capital, y básicamente en el contenido de este apartado, la condición que obliga al comercio, tanto a un nivel particular o personal, como nacional y/o internacional, ahora de hecho planetario.

Esta breve reseña sintetiza el perfil general de la instauración del comercio como condición básica de la modernidad, y permite distinguir una de sus determinaciones fundamentales, siendo la del carácter aleatorio y fortuito del mercado.

Circunstancia central en la explicación de la moral capitalista, que obliga a la mencionada guerra de todos contra todos, o convierte al ser humano en un lobo para su congénere, pues al faltar una planificación social del trabajo colectivo que permitiera satisfacer ordenada y racionalmente las necesidades personales, se impone que cada particularidad (sea personal o colectiva), *haga lo que pueda* para comerciar, lo cual genera el impulso de la competencia, el engaño, la estafa, el robo (directo y estructural), y los demás males del capitalismo, todo basado en la preeminencia del valor de cambio, que avasalla cualquier otra determinación del valor.

En este clima moral donde prima lo aleatorio, lo casual y lo imponderable, se genera la eticidad perversa del capitalismo que termina

obligando a las personas, muchas veces contra su voluntad y la mayoría de las veces por la inconciencia —porque así han sido formadas en su personalidad— a la corrupción y a la “prostitución general”²⁰, que en la palabra de Marx no significará fundamentalmente cambio sexual pagado, sino primordialmente venta de la persona por dinero o beneficios, como impone el sistema capitalista a todos los niveles y en todos sus ámbitos.

§111 Dada esta circunstancia la norma moral hegemónica en la cotidianidad capitalista, obliga a crear una psicología *ad hoc* y a cada persona a velar por sus intereses particulares, aun cuando tenga que pasar por encima del otro. Silenciarse, volverse cómplice, callar ante la injusticia, venderse (activa o pasivamente), aliarse con el más fuerte (real o imaginariamente), usar al otro como medio consiguiendo sus fines, o de plano robando, estafando, timando, pues esta es la salida moral impuesta por el sistema, dadas sus determinaciones históricas y orgánicas.

Algunas personas románticas y figurativas podrán resentir estas realidades; no obstante, si pudiéramos realizar una investigación recuperadora de la experiencia de vida de muchos de nosotros, encontraríamos la documentación empírica para reseñar el comportamiento efectivo y cotidiano de muchas personas conocidas que en su acción efectiva han actuado como queda dicho, en tanto el comportamiento ético en el sistema capitalista es una consecuencia de su organización y no una opción personal concienzialista y voluntaria.

Carlos Marx, el autor seguido en este estudio para perfilar la ética y la moral capitalista, permite pensar los argumentos antecedentes, que nos conducen necesariamente a otra conclusión, expuesta en el apartado siguiente:

La moral capitalista es forzosamente disolvente.

§112 El resultado moral examinado es tan activo y determinante que en la conciencia cotidiana de nuestra época produce la confusión entre la moral y la economía, llegando hasta expresarse en algunas filosofías que sostienen que la ética es un asunto meramente subjetivo, cuando en verdad es un resultado de la organización social vigente y un elemento de la realidad concreta vivido cotidianamente.

De esta manera queda claro que la eticidad en el sistema capitalista está condicionada estructural u orgánica e históricamente, y que por las características que toma tiene que disolver los vínculos y las finalidades humanas de la actividad colectiva, cumpliendo las necesidades del sistema, que son las de reproducir el capital llevándolo a nuevos estadios de acumulación y desarrollo.

²⁰ *Grundrisse* 1, 90.

En esto exactamente consiste la deshumanización de la cual se acusa al sistema, que en su actual autonomía y dinámica autoreferente marcha por sí mismo, sin ocuparse de las personas y poblaciones, más que como objetos de comercio y seguridad, pues tienen que controlar los brotes de protesta, rebeldía o revolución que eventualmente puedan modificar la correlación de fuerzas político-sociales que lo benefician.

El efecto disolvente de la moral capitalista es explicativo de la decadencia efectiva de grandes núcleos de población en todo tipo de sociedades, a través de procesos como la drogadicción y el narcotráfico; la delincuencia común y organizada; las enfermedades endémicas fuera de control como el sida, el ébola y la desnutrición, e incluso otras menos perceptibles e igualmente actuantes como las mentales, cardiopáticas y neurológicas. Situaciones que son el medio propicio para otras manifestaciones de la disolución moral destacada más fenoménicas y cotidianas, como la indiferencia moral, la falta de solidaridad, la nula participación ciudadana en la gestión social, y aquello que hace años denominó León Rozitchner *individualismo burgués*²¹, y que en términos más sencillos es el egoísmo inherente a la moral burguesa, que en sí mismo es tanto el motor como el resultado de la *socialidad negativa del capitalismo*, y el factor que convierte la objetivación en enajenación y fetichización, como reflexionaremos en el apartado contiguo.

Enajenación y fetichismo en la ética moderna.

§113 Los temas ahora abordados pueden dar muchos desarrollos, no obstante podemos elegir los centrales para la dinámica del argumento construido, recordando que la enajenación es el depósito del poder creador del ser humano en un objeto que se autonomiza cobrando vida propia: Enajenación en Dios, la Religión, el Estado, y en los significados marxianos, las máquinas —el capital fijo—, proceso que conducirá a la objetivación del trabajo enajenado y consecuentemente al movimiento general de producción del capital con todos sus circuitos.

Este depositar el poder creador humano en un objeto es la dinámica y el resultado de la pérdida de la socialidad, de su negación y del trastrocamiento de la misma humanidad, en tanto disolución de los contenidos y fines humanos de la actividad; en una divinización, estatización o instrumentación, dejando con ello de servir al ser humano y sus finalidades e intereses immanentes, que primariamente son los de realización, multiplicación y florecimiento de su propia vida.

En este sentido cualquier enajenación es contraria al interés humano, y una práctica perversa que afecta la moralidad al negar el significado básico de la moral, que en la palabra marxiana es realización del ser moral, del contenido

²¹ Recuérdese particularmente su libro *Freud y los límites del individualismo burgués*, Siglo XXI Editores, México, (1979), 1998, tercera edición

y la finalidad humanos de una actividad, que son primariamente los nombrados e íntimamente vinculados con la misma vida humana: aquellos que conforman un *criterio material universal de cualquier ética*, y que han de asociarse con la creación, regeneración y crecimiento de la misma existencia humana, lo que conduce a reconocer su dignidad y cualificación, a su definición inmanente como fuente creadora de todo valor y significado.

Hecho que nos conduce a pensar y sostener el valor y validez de una moral material, pues será un pensamiento ético para la vida y comprometido con ella, además deudor y solidario con el aporte marxiano, recuperado en esta exposición.

Que en el caso de la enajenación en la dinámica capitalista es especialmente significativa y detallado, pues especifica que los seres humanos “depositan en el dinero aquella confianza que no están dispuestos a depositar en ellos mismos como personas”; en tanto el dinero es “una relación materializada o reificada”²² concreta, *performada* en un objeto representante del valor de cambio, que por su poder y permanencia es más seguro que una persona, la cual puede variar en sus determinaciones por el carácter aleatorio y fortuito del mercado, siendo un peligro para la seguridad de los intercambiantes.

Aún cuando aparezca como excesivo decirlo, de esta tesis se puede sacar en conclusión que, de acuerdo a la realidad de la enajenación capitalista, el dinero es más confiable que una persona, situación perversa de la organización burguesa y verdadera en toda la extensión de su significado, documentable de múltiples formas siendo las más dramáticas la situación de la deuda externa mundial, la cárcel a los deudores del capital, la pérdida de sus propiedades por embargos o los alimentos desechados para afectar los precios en el mercado.

La enajenación explica la disolución ética capitalista, y se asocia íntimamente con la fetichización. Si la primera es objetiva, en cuanto se materializa empíricamente; la segunda es subjetiva, en tanto construcción intelectual tomada como verdadera, sin un equivalente material que la valide.

Tanto una como otra tienen efectos negativos en la eticidad, y cada una posee matices diferentes. La enajenación le quita poder objetivo a las personas (sea en forma de tiempo, de dinero, de energía vital entre otros factores), mientras que la fetichización les quita vigor subjetivo, al trastocar su sensibilidad o intelectualidad, llevándolos a sensaciones, percepciones, afectos, ideas o razonamientos equívocos, insuficientes o simplemente mentirosos, que les conducen a actividades improductivas para sus intereses vitales y a acrecentar la enajenación y fetichización.

²² *Grundrisse* 1, 88.

En el contexto reflexionado en este estudio encontramos un gran ejemplo para ilustrar los temas de este apartado en la misma vida y obra de Marx.

§114 Recordemos que por la influencia de Hegel llega a asumir su moral, pidiéndole por tanto comportamientos racionales al Estado prusiano, asumido como objetivación de la Idea Moral, según lo planteaba el filósofo nacido en Stuttgart. El joven Marx influido por esa fetichización enajena su actividad política y profesional buscando que el Estado prusiano se comportara racionalmente, hasta que su práctica efectiva como redactor en jefe de la *Gaceta Renana* y los aportes desfetichizadores de Feuerbach lo enteran que su petición es imposible y lo conducen a la reflexión de Kreuznach, donde escribe su *Crítica a la filosofía del derecho del Estado de Hegel* concluyendo su “liberación del Estado”, y un estado de conciencia redimida que induce una nueva práctica, que en definitiva lo lleva a la construcción de su obra política e intelectual.

La fetichización que Marx portaba antes de Kreuznach, lo imposibilitaba para una comprensión eficaz y eficiente de la realidad ética, y su liberación lo capacitará para superar la equívoca intelección que tenía de la moral, y disponerse a comprenderla adecuadamente.

La documentación que tenemos sobre este episodio de la vida marxiana nos permite aprovecharlo para ilustrar los efectos de la enajenación y fetichización, y con él podremos prefigurar el poder de otras reificaciones e hipostaciones que le quitan poder objetivo y subjetivo a las personas, manteniéndolas en un estado de dominación, en sí mismo negativo, pues sus fuerzas vitales están puestas al servicio de sus entidades dominadoras, extrañas al cumplimiento de sus intereses vitales inmanentes.

Es gracias a unas y otras que se mantiene con vida el capital, generando los efectos de pauperización asociados a ellas. Pauperización que se expresa de diversas maneras y no exclusivamente en términos monetarios, pues está compuesta de “bestialización”, “un mínimo de disfrute vital”, reducción de los trabajadores a “simples máquinas de trabajo”²³, y otras determinaciones igual de trágicas que éstas y ya señaladas e implicadas en esta exposición.

Las líneas, contornos y perfiles tan negativos con los cuales nos hemos encontrado pueden hacer pensar que Marx deja sin considerar cualquier rasgo positivo de la moral burguesa, situación que de ser cierta mostraría su insuficiente comprensión de la dialéctica, cosa que verdaderamente no ocurre.

Como maestro que fue de la dialéctica descubre en lo negativo los gérmenes de lo positivo, y así encuentra en la moral capitalista rasgos de desarrollo que analizaremos en el próximo apartado, titulado:

²³ *Grundrisse* 1, 229.

El impulso desenfrenado y desmesurado del capital de pasar por encima de sus propias barreras.

§115 “La sed de enriquecimiento [material, *monetario*] como impulso generalizado” del capital domina toda la moral capitalista²⁴, y esta “aspiración [suya e] incesante por la forma universal de la riqueza impulsa el trabajo más allá de los límites de la necesidad natural”²⁵, pues “su tendencia permanente a crear más plusvalía”²⁶, lleva al capitalismo a la creación del “mercado mundial” y a la circulación incesante. De aquí que “todo límite se le presenta como una barrera a salvar, sobreimpulsada” por la competencia, que le impone a los agentes del capital “un continuo *¡marche, marche!*”²⁷.

Estas frases marxianas contienen una concepción de la historia que considera la moral capitalista en grandes períodos de desarrollo, tanto frente al pasado feudal dejado atrás como ante el desenvolvimiento post-capitalista, que Marx soñaba como un futuro comunalista, y la enmarcan en una doble positividad:

Frente a la ética feudal Marx valora positivamente a la capitalista por su efecto de sacar a los individuos de sus estrechos límites comunales, locales y provincianos, poniéndolos en la posibilidad de alcanzar el desarrollo objetivo generado por la burguesía, el cual —y paradójicamente—, al lado de la máxima enajenación y fetichización, establecía la posibilidad del desarrollo universal y omnilateral de los individuos y las naciones, gracias al incesante impulso burgués de pasar por encima de sus propias barreras, en su ansia de acumular mayor plusvalía.

Dinámica que lleva a saturar los límites técnicos, materiales y profesionales de un determinado período de desarrollo, obligando a buscar nuevos recursos en los órdenes nombrados, circunstancia que potencia nuevas necesidades y desenvolvimientos, estableciendo la posibilidad objetiva mencionada, concreta en la cualificación permanente de las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción e intercambio, desenvolvimientos que simultáneamente pueden crear más capacidad de producir —mayor libertad—, para aquellos que logren apropiarse de ellas.

Marx apreciaba en esta condición del desarrollo burgués el primer rasgo positivo para los efectos morales del capitalismo, pues incluso llegó a argumentar que el impulso inagotable nombrado, llevaba a las sucesivas generaciones obreras a la mayor laboriosidad y disciplina productivas, con lo cual podían acceder al nivel de desarrollo histórico implicado en el devenir capitalista, lo cual generaba nuevos usos y costumbres y finalmente la clase

²⁴ *Idem*, 1, 158.

²⁵ *Ídem*, 1, 266.

²⁶ *Ibíd.*, 1, 277.

²⁷ *Ibíd.*, 1, 366.

social que superaría a la burguesía, con su mayor desarrollo técnico y moral.

Antes de exponer el segundo rasgo positivo que Marx veía en el *ethos* burgués, destaquemos un matiz significativo de la primera característica expresada, y que será crucial para entender correctamente la segunda. Nos referimos al desarrollo técnico supuesto en la fuerza incesante del desenvolvimiento capitalista.

§116 La saturación de estadios de desarrollo, de mercados y procesos de consumo, conducían (y llevan) a buscar nuevos instrumentos, renovadas tecnologías y a explorar incesantemente en la naturaleza y el conocimiento para encontrar nuevas formas de producción de capital, lo cual excita a la revolución industrial permanente y a la creación de renovados saberes científicos que impactan —paradójicamente— en la dinámica social, pues de un lado profundizan las mencionadas enajenaciones y fetichizaciones y de otro aumentan las posibilidades de vida, salud y seguridad, y tecnológicamente —lo cual es lo más significativo— establecen la posibilidad de reducir la jornada de trabajo.

Gracias a la automatización de los procesos industriales, con lo cual se aumenta objetivamente la posibilidad del tiempo libre y de ocio, circunstancia que conduce a aumentar la libertad material del ser humano al tener una mejor economía, un mayor ahorro de tiempo en la producción de sus satisfactores espirituales y materiales.

Marx, como vimos en la última parte del estudio histórico hecho sobre su obra, es reiterativo sobre esta posición, y lo subrayamos pues es explicativa de la segunda valoración positiva que hace sobre los efectos morales del desarrollo burgués. Éste, desde su concepción histórica, es la antesala de la *revolución comunalista*, la cual es, dentro de su moral, el máximo desenvolvimiento humano, pues supone llegar al reino de la libertad, donde el enriquecimiento de la socialidad será un fin en sí mismo y el motor de la historia verdadera del ser humano, que por fin ha llegado a una sociedad donde pueda ser humano por costumbre.

Marx escribió y pensó estos argumentos en la inteligencia que el trabajador con conciencia de clase *podría* llegar a ser “cultivado en extremo”²⁸, gracias a la educación que recibiría por medio del desarrollo histórico de su propia clase social y su organización política, concreta en el partido obrero, que conformaría la vanguardia de la revolución histórico-social de los trabajadores.

Encontramos en estas tesis reiterados supuestos que pueden ser examinados en su conceptualización y objetivación, para ponderarlos en su valor histórico y moral, y para redondear el apartado que estamos acabando de

²⁸ *Grundrisse* 1, 361.

exponer, que examinando la *socialidad negativa del capitalismo*, ha distinguido sus matices perjudiciales y positivos, en un análisis que recupera la descripción que Marx hace de la moral capitalista, que según su concepción histórica supone tres conclusiones fundamentales:

La moral capitalista produce el máximo desenvolvimiento de las fuerzas productivas, la universalización de la persona y la liberación social, gracias a la consumación de la *revolución comunalista*.

Con estos perfiles, contornos y líneas de análisis podemos preguntarnos acerca de cómo Marx concibió su propuesta moral, entendiendo que con lo expuesto tenemos entendida su descripción y condena a la moral del capital, al tiempo que implicamos una concepción alternativa a ella, que pudiera realizar la mencionada *revolución comunalista*.

La respuesta a esta pregunta es el tema que nos ocupa en el tercer numeral de esta Segunda Parte del estudio sobre el pensamiento ético de Marx, que pasamos a exponer enseguida.

La propuesta ética de Marx.

§117 El punto de partida de Marx para buscar una alternativa moral al capitalismo es su percepción y conceptualización acerca de lo realizado por la sociedad moderna sobre la socialidad, al convertir a las personas en sujetos éticamente miserables, moralmente corruptos y antropológicamente unilaterales, todo como consecuencia de lo planteado y desagregado en el numeral anterior.

Si entendimos que la propuesta ética marxiana es escatológica y/o metafísica, y que contiene la sensación, percepción, deseo y formulación de una desconocida subjetividad moral²⁹, que dejando de creer en la subjetividad tradicional —especialmente la capitalista—, la supere para construir un renovado sistema sensible e intelectual de captación y acción sobre el mundo, la vida y la historia, entonces nos encontraremos en el sendero adecuado para desagregar su propuesta ética.

Conceptualización que como apreciamos en la Primera Parte de este libro surge de su práctica vital, intelectual y política, concreta en la inserción efectiva que tiene con los actores sociales de su tiempo, entre los cuales sobresalen los obreros revolucionarios con los cuales se vincula a partir de su primer exilio, concretamente desde el año de 1844.

Estudiamos³⁰, las sensaciones, percepciones, afectos y pensamientos que levantaron en Marx los obreros revolucionarios con los cuales convivía,

²⁹ Basada en su tesis onto-antropológica de la esencialidad moral del ser humano y su exterioridad al capital.

³⁰ Recuperando lo dicho en *El pensamiento ético en el joven Marx*, particularmente en su apartado “Marx en París”, ps 179 y ss., de la edición citada (§ 103 y ss).

para documentar de cuáles contextos materiales e históricos parte para creer que los trabajadores industriales con conciencia de clase podían encarnar la alternativa moral que concebía; y seguimos los cambios que fue sufriendo su teoría de la revolución proletaria de acuerdo a los acontecimientos reales que fueron sucediéndose. Como —y considerando el período analizado en este estudio— la revolución de 1848-1849, que le enseñó que la conciencia de clase tenía que aprenderse y construirse, por lo cual sus esfuerzos se concentran en el estudio y promoción educativa de la revolución que deseaba, para hacerla posible.

Según la tesis de fondo de esta exposición, Marx entendía que dicha revolución podía darse solo y a través del cambio ético que percibía y conceptuaba, transformación que les permitiría a los obreros revolucionarios asumir y construir una nueva subjetividad que desenajenada y desfetichizada fuera poderosa al punto de lograr aprovechar las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción y de intercambio creadas por la burguesía para construir un mundo mejor, basado en renovadas condiciones morales y económicas, como las estudiadas en los apartados siguientes, en el primero de los cuales estudiaremos:

Abolir el cambio.

§118 Si el cambio es el momento de la distribución con el cual se ejecuta la circulación simple, y es en consecuencia la instancia económica a través de la cual los individuos se hacen con las mercancías que les permiten reproducir y desarrollar sus vidas, siendo por ello el momento primigenio para la circulación del dinero, entonces Marx propone abolirlo cerrando con ello la fuente de reproducción del capital.

Leemos en los *Grundrisse*, obra que cierra nuestro período de estudio y gran síntesis del mayor desarrollo intelectual de Marx, que en cuanto “el cambio” es la conversión del producto en mercancía y esencia del “intercambio” capitalista, “hay que abolirlo, en sus formas correspondientes a la organización burguesa de la sociedad”³¹.

Pues “así como es imposible eliminar las complicaciones y contradicciones [de la vida económica] derivadas de la existencia del dinero junto a las mercancías particulares, transformando la forma del dinero..., del mismo modo es imposible eliminar el dinero mientras el valor de cambio siga siendo la forma social de los productos. Es necesario entender claramente este punto para no plantearse tareas imposibles y reconocer los límites dentro de los cuales las reformas monetarias y las transformaciones en el ámbito de la circulación pueden reorganizar las relaciones de producción y las relaciones sociales que descansan en ellas”³².

³¹ *Grundrisse* 1, 58.

³² Ídem, 1, 71.

En tanto “el cambio *privado* de todos los productos del trabajo, las capacidades y actividades, está en antítesis tanto con la distribución fundada en las relaciones de dominación y de sujeción... como con el libre cambio entre individuos asociados sobre la base de la apropiación y del control común de los medios de producción”³³, hay que abolirlo, reemplazándolo por una forma racional de apropiación social de los productos, donde estos no sean susceptibles de apropiación particular, sino que tengan que ser obtenidos por una norma moral mayor y más desarrollada, que Marx entrevió en la fórmula “a cada quien según su necesidad y a cada cual según su trabajo”³⁴.

Esta exigencia moral supone una acción económica que la sustente, siendo la instauración de una planeación económica racional, a-comercial e históricamente novedosa, que le permita a cada cual recibir su parte de la producción social sin tener que conseguirla por sus medios particulares, lo que generaría una socialidad diversa a la capitalista, que no tendría que regirse por las leyes de la competencia con sus males asociados.

El desarrollo económico aquí supuesto, parte del diseño de una verdadera economía, que contenga “ahorro de tiempo de trabajo; mínimo y reducción del mínimo de los costos de producción; y este ahorro se identifica con el desarrollo e las fuerzas productivas. En modo alguno, pues, abstinencia del disfrute, sino desarrollo de poder, de capacidades para la producción, y, por ende, tanto de las capacidades como de los medios de disfrute. La capacidad de disfrute es una condición para éste, por tanto primer medio del disfrute, y esta capacidad equivale al desarrollo de una aptitud individual, fuerza productiva. El ahorro de tiempo de trabajo corre parejas con el aumento del tiempo libre, o sea tiempo para el desarrollo pleno del individuo... Se puede considerar a ese ahorro, desde el punto de vista del proceso inmediato de producción, como producción de capital fijo, siendo éste el mismo ser humano”³⁵.

La presencia efectiva de una nueva subjetividad moral se aprecia tajantemente en esta posición marxiana, en tanto contiene una idea de enriquecimiento humano, material, técnico y productivo que solo puede obtenerse con una nueva concepción social, y de ninguna manera en los parámetros de la capitalista, donde imperan realidades como las perfiladas, que obligan al intercambio particular y a una *economía* de ganancias individuales.

En la racional sociedad deseada por Marx, la planeación de la economía según un interés común —que por su dinámica daría para todos los trabajadores abundantemente—, crearía nuevas realidades materiales, instrumentales y

³³ Ídem, 1, 86.

³⁴ Famosa frase de Marx en la *Crítica al Programa de Gotha*, en *Progreso 1*, p. 335.

³⁵ *Grundrisse 2*, 236.

morales que conllevarían desconocidos significados, simbolismos e intelecciones, que simultáneamente darían un novedoso lenguaje que denotaría precisamente las nuevas prácticas y formas económicas.

En el caso particular del mecanismo económico reemplazante del “cambio”, se tendría que crear una nueva denominación, que no fue acuñada por Marx, en tanto trabajaba para desentrañar los mecanismos de opresión capitalista y formular ideas básicas para su transformación revolucionaria, y no haciendo futurología, forma figurativa del utopismo extraña a su pensamiento, que buscaba captar lo verdaderamente existente en su sociedad, para partiendo de ello, prefigurar los caminos posibles.

En su propuesta ética Marx avanza la abolición del cambio y sus razones, y con ello nos deja trazado un escenario que habrá de concretarse colectivamente, con una creatividad basada en los desarrollos de las fuerzas productivas y en la necesidad de construir un mundo mejor, que en nuestra actualidad es mucho más viable que en la de Marx, quien apenas conoció los desarrollos mecánicos del capitalismo ignorando sus posteriores avances electrónicos, cibernéticos y comunicativos, que hoy hacen más fácil el cumplimiento de su sueño.

Se sobreentiende que la abolición destacada en este numeral, así como la estudiada enseguida, solo son factibles en la práctica de una sociedad en un proceso revolucionario como el prefigurado por Marx, que también está contenido en su propuesta ética y será examinado un poco más adelante.

Por ahora estudiemos su idea de:

Proscribir el dinero.

§119 En lo dicho hasta ahora se ha tocado este punto, sin embargo merece un parágrafo especial en tanto el dinero en la concepción marxiana, en cualquiera de sus formas, es central en tanto es “la forma en la cual todas las mercancías se igualan, se comparan, se miden; a la cual todas las mercancías se reducen y que a su vez se reducen todas las mercancías”, su “equivalente general”³⁶, circunstancia que le da un carácter universal y central en la práctica capitalista, por ser medio e instrumento de operación del capital.

El dinero será así *poder* para comprar prácticamente cualquier cosa en el contexto moral capitalista, e instrumento para ejecutar el cambio, el *pago*, en tanto moneda, billete, letra de cambio, cheque, y en nuestra actualidad tarjeta de plástico —en sus propias diversas formas— y/o número o clave de transacción electrónica, como cuando se compra a través de los medios electrónicos o se hacen pagos por idéntico recurso.

Este carácter universal del dinero se asocia se concreta y/o específica

³⁶ *Grundrisse* 1, 67.

en su “cambiabilidad”, su poder de ser trocado “indistintamente por todo”, circunstancia que “se identifica con la venalidad y corrupción generales”. Por ello “la prostitución general se presenta como una fase necesaria del carácter social de las disposiciones, capacidades, habilidades y actividades personales. En términos más corteses se dice: la relación universal de utilidad y utilizabilidad. La equiparación de lo heterogéneo: así magníficamente, caracteriza Shakespeare la naturaleza del dinero”³⁷.

Volvemos al concepto marxiano de *prostitución general*, y en un contexto donde él mismo parece percibir que *suena* mal, que es mal recibido por la percepción habitual de la subjetividad dominante de su entorno —todavía vigente hoy—, y debemos referirnos a él repitiendo que va más allá de denotar el intercambio sexual pagado y mucho mejor se refiere a la “relación universal de utilidad y utilizabilidad”, en las cuales reside la condena moral explícita de Marx, en tanto si la mayoría de las relaciones sociales, y por tanto y orgánicamente, *todo*, está sometido a la ley de la oferta y la demanda —al imperio del mercado—, entonces, como ya mostramos, todo puede venalizarse, comerciarse, y en ello se pierde significativamente el sentido de la realización del ser moral, el contenido y la finalidad humanos de una actividad, en aras de la circulación y acumulación del capital, como es propio de la sociedad moderna.

El dinero por la esencia expresada crea en la sociedad capitalista la apariencia de la supuesta igualdad de todos los individuos, y con ello conforma una fetichización de alto nivel que hace que los individuos se crean libres, independientes, e iguales en tanto lo tengan y controlen; y dejen de percibirse como lo que verdaderamente son: personas concretas y determinadas, con específicos sistemas de necesidades y posibilidades de satisfacerlas, y sujetos de una socialidad, de una moralidad, imposible de ser vivida y realizada en el sistema capitalista —por ser extraña a él—, que en el contexto de este apartado, es específica y especialmente negada por el dinero, en tanto los individuos son puestos en una relación de “utilidad y utilizabilidad” que los pervierte.

En la propuesta ética de Marx hay que abolir el dinero por este efecto disolvente sobre la eticidad, y en tanto si esto se logra, será porque el desarrollo moral se encuentra en un momento en el cual los individuos vuelven a relacionarse personal y desfetichizadamente, y se tratan según sus concreciones, determinaciones, necesidades, formas de satisfacerlas y sus propia eticidad, se interrelacionan como personas lo cual significa según sus propias humanidades, su intrínseca dignidad y no las formas aparenciales que les haya podido construir el dinero.

Construcciones que surgen de su “existencia autónoma fuera de la circulación”, pues en la dinámica moderna “ha salido de ella”, transformándose

³⁷ Ídem 1, 90.

en una “mercancía particular” que por su cambiabilidad puede “ser trasformada” de su propia forma “a la de objetos de lujo, joyas de oro y de plata... o acumulado como dinero y constituir un tesoro”³⁸, que en últimas también crea imágenes e incluso materialidades suntuarias y no el desarrollo moral, humano, que Marx está reclamando.

En una sociedad comunal y/o comunitaria y/o comunalista como la deseada por el filósofo de Tréveris, y en tanto “toda producción es una objetivación del individuo”³⁹, los logros del trabajo expresarán la socialidad que determina y condiciona la producción y la necesidad del dinero se esfumará reemplazada por inéditas formas de concretar la circulación de los productos del trabajo común, que por ahora son muy difíciles de nombrar pero sí posibles de conceptualizar en tanto formas de una socialidad desarrollada que creará desconocidos medios e instrumentos de actuación económica.

Solo una conciencia alterna a la capitalista, impregnada de una moral que prefiera la eticidad a los valores del comercio, puede sentir, percibir, querer y conceptualizar esta necesidad de proscribir al dinero, reemplazándolo por formas humanizadas para el intercambio de los productos del trabajo, que serán valores de uso para satisfacer necesidades y no mercancías para volver a re-circular el capital.

Habiendo perfilado las razones de la propuesta marxiana para abolir el dinero, podemos avanzar a otro rasgo de su invitación moral, que nos propone:

Inhabilitar la enajenación social.

§120 Como hemos estudiado, la propuesta ética de Marx se basa tanto en una concepción antropológica que reconoce en la conformación ontológica del ser humano la necesaria presencia de la moral, de la socialidad; como en una visión de futuro donde el deseo de un mundo mejor es el elemento activo y creador de escenarios donde se prefigure *cómo sería* el ser humano si pudiera desenvolverse en un mundo donde “pudiera ser humano por costumbre”.

La viabilidad teórica y moral de su propuesta se basa en estos dos polos de desarrollo, permanentemente activos en sus argumentos éticos.

En el contexto significativo del presente apartado hay que destacar de manera especial esta circunstancia conceptual, pues abolir la enajenación social es razonar sobre el elemento antropológico al tiempo que desear un mundo mejor.

Pensar lo antropológico pues Marx, gracias a su experiencia vital en el año de 1842 y la filosofía desfetichizadora de Feuerbach, cae en cuenta que el ser humano ha estado enajenado en entidades construidas fetichistamente, y con estos razonamientos y cuando descubre la economía política en 1844,

³⁸ *Grundrisse* 1, 152.

³⁹ *Ídem*, 1, 161.

entiende que también en entidades elaboradas por el trabajo, convertidas en más poderosas que las puramente fetichizadas, en tanto suponen una materialidad cotidiana, que se apropia de la fuerza creadora del sujeto, enajenándolo en la misma máquina (y sus mecanismos periféricos).

Marx al descubrir este proceso de producción del capital, entiende que el trabajador pierde su poder creador por medio de la enajenación, y que este acto es éticamente perverso, pues por él pierde vida irrecuperable y su poder de creación, que al ser enajenado ya no le pertenece.

Esta pérdida es la esencia del mal existente en el capitalismo, por ser enajenación del producto del trabajo y de la misma socialidad, en tanto el trabajador ya no tendrá dominio sobre su capacidad de decisión, movimiento, autonomía, vinculación interpersonal, por estar atrapado en los circuitos del capital y los procesos sociales establecidos para mantenerlo, que simultáneamente conducen al individualismo y/o egoísmo.

De otro lado, y como razonamiento vinculado a la segunda fundamentación de la propuesta ética marxiana, la abolición de la enajenación se basa en la posibilidad que los trabajadores asociados superen juntos su estado de indefensión, en tanto el trabajador enajenado (y fetichizado) individualmente está incapacitado para recuperar la cuota de vida que le pone al trabajo asalariado, y solo puede hacerlo cualificando las asociaciones obreras, y aprovechando el desarrollo capitalista en el específico desenvolvimiento de las fuerzas productivas y relaciones sociales por él establecidas.

Proscribir la enajenación significa en la propuesta ética de Marx recuperar el poder de creación del ser humano, su socialidad y afirmar la libertad, que será la condición para el desenvolvimiento moral pleno y el enriquecimiento material basado en la planeación económica realizada desde parámetros de interés social y con finalidades de desarrollo colectivo.

§121 Y es tanto una posición antropológica que identifica al factor ético como constituyente del ser humano; como un elemento deontológico que impone un factor de deber ser, que redondea la propuesta ética de Marx: desde el ser del ser humano se postula un deber-ser que en tanto tal, se convierte en norma de conducta para el comportamiento ético, social, y en punto de partida para la crítica moral al capitalismo, lo que convertirá a *El Capital* en una ética, como se concluye de todo lo precedente.

La posición moral aquí destacada permite el factor de crítica al capitalismo recién indicado y otros desarrollos, que pueden ser aplicados a la norma de conducta para regir el trabajo en general y no solamente impugnar el enajenado.

Esta posición ética nos conduciría a valorar la dinámica del trabajo en los ámbitos donde modélica y/o teóricamente se asuman los parámetros del

pensamiento marxiano, ponderando que la actividad productiva de los sujetos de dichos colectivos siempre debe de ser de interés social y en consecuencia tienen que estar proscritos aquellos que vivan del trabajo ajeno, sean vagos, delincuentes o irresponsables, pues el respeto al trabajo común será una orientación vital —un valor— de vigencia universal, cuando el horizonte de predicación sea el de una moral humanizada y altamente desfetichizada.

Una sociedad regida por estos parámetros de conducta, solo puede ser posible cuando los trabajadores y trabajadoras asociados hayan aprovechado al máximo el desarrollo de las fuerzas productivas y relaciones sociales creadas por el capitalismo, desenvolvimientos generados como productos inintencionales de su actividad.

Esta circunstancia de desarrollo moral será el tema examinado en el apartado siguiente.

Aprovechar las consecuencias inintencionales del desarrollo capitalista.

§122 Como documentamos y argumentamos ampliamente Marx sostiene que el ser humano es el productor de la realidad, en tanto su característica onto-anropológica del trabajo vivo le permite ser la fuente de todo valor, objetivaciones vitales que crean el mundo al transformar la naturaleza.

Dentro de este contexto significativo, podemos aseverar que en la época capitalista con su correlativa terminología, puede sostenerse como lo hace Marx, que el ser humano es en sí mismo “capital fijo”, lo cual significa que es instrumento activo de producción y en cuanto *capital*, trabajo acumulado, experiencia en acto, fuerza de trabajo especializada por el paso de las sucesivas generaciones que han decantado en la última lo mejor de las objetivaciones genéricas, de los productos del trabajo que han quedado como patrimonio de la humanidad.

Esta tesis es formalmente válida, sin embargo socialmente tiene que concretarse en realidades específicas de personas que hayan podido apropiarse de las objetivaciones genéricas de su época, por medio del uso de las fuerzas productivas vigentes y sus correlativas relaciones sociales, con lo cual podrá afirmarse que esas personas encarnan los “individuos universalmente desarrollados” de los cuales escribió Marx, expresando su concepto de desarrollo ético, tanto en un sentido onto-anropológico —moral—, como deontológico, cumplimiento del deber ser.

Marx vio en núcleos obreros de su época personas con estas características y bajo el supuesto de su existencia explicada simultáneamente por su concepción, sostuvo que no eran “quijotadas” el buscar un mundo mejor, sino posibilidades de desarrollo contenidas en el mismo seno de la sociedad capitalista.

Esta tesis, que concreta la idea marxiana de revolución⁴⁰ se explica con la existencia efectiva de personas con las que Marx soñó, quienes poseyendo

⁴⁰ Los trabajadores con conciencia de clase revolucionaria y universalmente desenvueltos construyen la nueva sociedad.

personalidades universalmente desarrolladas y consecuentemente desfetichizadas y altamente desenajenadas, están en la aptitud transgeneracional de manejar las fuerzas productivas existentes en la modernidad, en tanto pueden acceder a las múltiples relaciones sociales posibles en el capitalismo, gracias a la forma adquirida en ésta época por el dinero, que facilita tanto la mayor fetichización como la más amplia gama de objetivaciones, que pueden ser aprovechadas por una conciencia desfetichizada para avanzar en la *revolución comunalista*.

Evidentemente la existencia de personas como estas suponen subjetividades alternas a las vigentes, que puedan sentir, percibir, querer y pensar la alternativa comunalista, y en sí mismas hayan alcanzado buenas cotas de desenajenación y desfetichización, lo cual significa que poseen un grado creciente de libertad, entendida tanto en su sentido subjetivo —superación de las falsas y equívocas sensibilidades e intelecciones—, como objetivo: mayor capacidad de producir.

Personas de esta naturaleza podrán aprovecharse constructivamente al tiempo que serán capaces de beneficiarse con los instrumentos creados en el capitalismo, generando un mayor capital, que en una época primigenia de la revolución histórico-social de los trabajadores y trabajadoras, tendrá que regirse aún por las leyes del mercado, pero adoptando la moral marxiana, se preservarán de la corrupción haciéndolos avanzar a nuevas cotas de crecimiento.

Estos argumentos de desarrollo moral suponen otra condición: personas como las deseadas tienen que haber dejado atrás el individualismo —el egoísmo— y ser sociales, comunistas por naturaleza y costumbre, lo que será la posibilidad de la sociedad de productores asociados, la comunidad que anheló Marx.

Escribimos con los significados de la propuesta ética marxiana, que solo pueden ser bien concebidos desde una subjetividad *alterativa* a la dominante, y somos conscientes del matiz de falsa utopía que connotan, mas los exponemos y desarrollamos en tanto se concluyen de la propuesta ética marxiana, tal como la tematizamos en la lectura hecha sobre su obra, que en este momento nos lleva a un párrafo más:

El desarrollo moral debe beneficiarse de la economía del tiempo.

§123 “Una vez supuesta la producción colectiva, la determinación del tiempo... pasa a ser esencial. Cuando menos sea el tiempo que necesita la sociedad para producir trigo, ganado, etc., tanto más tiempo gana para otras producciones, materiales o espirituales. Al igual que para un individuo aislado, la plenitud de su desarrollo, de su actividad y su goce depende del ahorro de tiempo. Economía del tiempo: a esto se reduce finalmente toda economía”⁴¹.

Desde los contextos significativos construidos hasta este momento, se entiende que en la frase precedente hay contenido ético en tanto supone una

⁴¹ *Grundrisse* 1, 101.

socialidad que faculte “la producción colectiva”, y en cuanto implica la idea de “desarrollo” fundado en la “economía del tiempo”, que es denotada como positiva, en cuanto da más: “gana para otras producciones, materiales o espirituales”.

Esto nos conduce a pensar que el aprovechamiento de las fuerzas productivas examinado en el párrafo anterior tiene que conducir como pulsión deóntica a producir tiempo libre y de ocio, que serán las materialidades posibilitadoras de nuevas creaciones y mayores satisfacciones materiales y espirituales, dado un uso más racional del tiempo, *de la economía*.

Evidentemente esta propuesta ética de Marx supone las previamente examinadas, pues entraña —entre otros factores— una planeación económica concebida desde el interés común, que reduciendo los *circuitos periféricos* del trabajo⁴² favorezca la *economía* y de suyo a los productores asociados.

Y permite medir efectivamente el desarrollo social de un colectivo vinculado a los significados marxianos, a través de índices cuantificables como los nombrados, que siempre serán provechosos para ponderar las objetivaciones que se vayan consiguiendo por el colectivo considerado, que será más medible y registrable entre más extenso sea, como cuando asume la forma de un Estado nacional, como aquellos que conocimos con el nombre del *socialismo real*.

En la inteligencia de la existencia de estas buenas condiciones de vida, se entiende un nuevo matiz de la propuesta ética de Marx, que postula:

La necesidad de potenciar el desenvolvimiento de la libre individualidad.

§124 En la sociedad moderna la vinculación entre las personas se hace por medio de las relaciones determinadas por el capital lo que condiciona que entre ellas se interponga el valor de cambio, que adquiere mucha fuerza *moral*. Así “cada individuo posee el poder social bajo la forma de una cosa”, el dinero, que determina “la segunda forma importante de la independencia personal” de la historia; mientras que la tercera estará fundada “en el desarrollo universal de los individuos y en la subordinación de su productividad colectiva, social, [entendida] como patrimonio social”⁴³.

En la sociedad supuesta en este tercer momento del desarrollo de la independencia personal, el desenvolvimiento del individuo estará concebido más allá del “limitado” concepto burgués de “riqueza”, en tanto entenderá que la riqueza “será la universalidad de necesidades, capacidades, goces, fuerzas

⁴² Tiempo de transporte al lugar de producción, abastecimiento para la sobrevivencia (alimentación, descanso, seguridad), capacitación y actualización para el trabajo, y reconocimiento de la labor realizada, que en el caso del sistema capitalista siempre es eventual, aleatoria e individual, pues así lo imponen sus condiciones de vida.

⁴³ *Grundrisse* 1, 85.

productivas... creadas por el intercambio universal”, que correlativamente surgirá del “dominio humano sobre las fuerzas naturales, tanto sobre las de la naturaleza como su propia naturaleza”.

Esa superioridad simultáneamente dependerá de la “elaboración absoluta de sus disposiciones creadoras sin otro presupuesto que el desarrollo histórico previo”, que “convierte en objetivo a esta plenitud de todas las fuerzas humanas en cuanto tales”, sin estar “medidas por un patrón preestablecido”, pues el ser humano en estas circunstancias “no se reproduce en su carácter determinado sino que produce su plenitud total... como resultado de la cual no busca permanecer como algo devenido sino que está en el movimiento absoluto del devenir”⁴⁴.

De nuevo expongo en primer lugar la palabra de Marx, antes que la interpretación que posibilita, pues los temas contenidos en la parte de su propuesta ética ahora abordados, son delicados en extremo, y difíciles de compartir por subjetividades que cuando más han adquirido el concepto burgués de riqueza, asociado irremisiblemente a la posesión de objetos, y para las cuales el enriquecimiento moral aparece como una utópica figuración para la literatura recreativa.

No obstante Marx pensó el enriquecimiento pleno de las personas basado en la completa prosperidad común, y tal como lo dicen sus palabras previas, que incluso llegan a pensarse de forma ilimitada, “en el movimiento absoluto del devenir” según lo leído.

La tesis ética examinada en este párrafo solo puede entenderse como consecuencia de lo anteriormente expuestos en este numeral, en tanto es una muy alta conceptualización del desarrollo humano que sobreentiende el más pleno desenvolvimiento histórico, con sus avances técnicos y científicos más preclaros para aumentar al máximo la producción.

§125 Sólo así se entiende que el trabajo directo se ha reducido a un mínimo indispensable, y que Marx lo entienda solo como “supervisión y regulación del proceso de producción mismo”⁴⁵, ya bajo el pleno control social, donde se da “el desarrollo libre de las individualidades” pues “la reducción del tiempo de trabajo necesario” se da con vistas no a “poner plustrabajo, sino en general” a reducir a un mínimo [el tiempo necesario]... 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”⁴⁶, que contienen “productos de la industria humana: materia natural transformada en órganos de la voluntad humana... *órganos del cerebro humano creados por la mano*

⁴⁴ Ídem, 1, 447-8.

⁴⁵ Ídem 2, 228.

⁴⁶ Ibidem 2, 229.

humana; fuerza objetivada del conocimiento⁴⁷.

La concepción escatológica y/o metafísica supuesta en este argumento, se opone completa y radicalmente a la conceptualización capitalista del individuo, que lo entiende en su supuesta atomicidad y autonomía egoísta, y como el sujeto del trabajo lucrativo con el cual obtendrá el enriquecimiento posible en la sociedad del capital, que irremisiblemente y fetichizadamente estará solo vinculado al dinero y sus productos.

Por el contrario, la tercera fase de la independencia personal frente a las determinaciones objetivas, correspondiente al Reino de la Libertad, conceptúa a un individuo pleno de múltiples relaciones y capacidades, requerido de necesidades crecientes y expansivas, educado en grado extremo, y él mismo una fuerza de trabajo de alto poder como jamás había existido en la historia.

Creo que para concluir esta apartado conviene repetir la frase final de la Primera Parte de este estudio:

“«Todos dicen que eres rico; yo que eres pobre, pues es el uso lo que atestigua la riqueza»⁴⁸.

La propuesta ética marxiana nos conduce a su punto final expuesto con el título de:

Parámetros para regir el comportamiento del individuo particular.

§126 Desde la moral propuesta, entendida en sus límites históricos que la ubican particularmente en el *paradigma de la conciencia*, en cuanto Marx supone permanentemente la acción deliberada de las personas que desde la conciencia realizan su actividad y asumen su responsabilidad, puede entenderse que la acción personal y su correlativa responsabilidad son determinaciones sociales, en tanto la filosofía que la sustenta sostiene que la producción mayor determina las menores, y el individuo es parte de la sociedad y no puede condicionarla.

Esto conlleva a recuperar el poder moral de la moralidad y a establecer como fuerza de cumplimiento del deber ser —como deontología—, el poder de la colectividad cuyos intereses deben primar sobre los del individuo, quien de acuerdo a una educación adecuada, y las condiciones empíricas y materiales apropiadas, debe formarse desfetichizadamente y por tanto reconocerse como social y dependiente de las condiciones sociales que le permiten su vida.

Si hemos entendido que esta propuesta ética final de Marx, sobreentendiendo las anteriores, y en particular la previa que nos presentó la tercera fase histórica de la independencia personal, pareciéramos llegar con el argumento precedente a una contradicción, que será tal si no hemos entendido la misma filosofía marxiana, como ha quedado indicada.

⁴⁷ Ibidem, 2, 230.

⁴⁸ *Grundrisse* 3, 196.

Entendiéndola podemos comprender perfectamente que la persona sea plenamente libre, omnilateral y expansiva, pues en su ser no hay contradicción con la sociedad que sabe su parte objetiva, condicionante y normativa.

De aquí que por su propio interés pueda exigir comportamientos sociales, colectivos; pedir responsabilidades de igual tipo, y participar plenamente en la gestión comunitaria, en tanto la comunidad la acepta como parte suya y la persona se sabe y acepta como parte de la comunidad, que constituye su principio de identidad.

Esta circunstancia crea las bases para la participación política de la persona en la gestión común, y establece el vínculo para articular el paradigma de la conciencia con el de la comunicación, que nos llevará a nuevos desarrollos que tendrán que ser examinados por otras investigaciones que ubicadas en los desenvolvimientos filosóficos del siglo XX, perfilen una ética que nutrida en los paradigmas nombrados, nos aporte mayores desarrollos que los contenidos en la moral marxiana, que si bien han sido muchos e importantes dejan sin agotar los temas de la era de la mundialización y la comunicación correlativa.

No obstante estos límites el aporte marxiano continúa vigente, y su propuesta ética resumida en siete puntos permite construir una síntesis moral de carácter operativo que sirva para orientar el comportamiento personal de los interesados en contribuir a la *revolución comunalista*, que pregunte cuestiones tan elementales como:

1. ¿Actúo para abolir el cambio o sigo perpetuándolo en mi acción cotidiana?
2. ¿Entiendo al dinero como un instrumento para el desarrollo colectivo o es un fin para mis intereses particulares?
3. ¿Soy consciente de los mecanismos de la enajenación y lucho contra ellos o los perpetúo con mi práctica diaria?
4. ¿Aprovecho el mundo creado por la burguesía para impulsar la *revolución comunalista* o me mantengo en la fetichización?
5. ¿Busco reducir el tiempo de trabajo socialmente necesario para potenciar el desarrollo social o me ocupo solo de mis fines individuales?
6. ¿Soy consciente de las fases históricas del desenvolvimiento de la libre individualidad y busco ahondar en este proceso o me mantengo en los límites del individualismo burgués?
7. ¿Conduzco mi comportamiento personal por parámetros sociales y participo activamente en la gestión social o me planteo como un individuo aislado y egoísta?

Lo que puede pensarse desde la ética de Marx.

§127 Desde las conclusiones expuestas hay algunas implicaciones por formular con la finalidad de conseguir aplicaciones pragmáticas de la ética

marxiana, dentro de sus límites y significados, pues por ahora se trata de aprovecharla al máximo, para en otro momento investigativo y expositivo vincularla con otras morales, sacando las conclusiones pertinentes de dicha comparación y/o contrastación.

Con esta finalidad y delimitación podemos decir que la ética marxiana permite pensar:

El peso y significado de las determinaciones orgánicas y/o estructurales de la historia y la sociedad.

En contra de la ideología capitalista y/o moderna que sostiene la libertad individual como uno de sus supuestos fundamentales, desde el pensamiento ético marxiano tenemos que reconocer el desarrollo de la libertad individual dentro de la historia, en tanto Marx la entiende como una capacidad onto-antropológica perdida en la fetichización y enajenación, que en cuanto concepto es un significado mayor y de gran valor, que entendido en su justa dimensión tiene que aplicarse sobre lo importante, sobre la vida misma y no sobre minucias: me calzo con estos zapatos o con los otros, de gris o de verde, para *adelante o para atrás*.

En este sentido cobra especial relevancia la tesis escatológica y/o metafísica de Maximilien Rubel: Sólo desde la exterioridad, desde un mundo más allá del dominante, es que podemos seguir construyendo la libertad, que pasa por tres fases como vimos con el texto marxiano⁴⁹, y brinda desafíos por cumplir.

Si en el capitalismo estamos determinados orgánicamente y/o estructuralmente, teniendo esto sus consecuencias en la vida cotidiana, y gracias a la ética marxiana lo sabemos y podemos manejarlo ubicándonos en una posición *escatológica y/o metafísica*, entonces podemos prever nuestra acción moral sabiendo sus determinaciones y creando y/o participando en actividades que generen libertad al tiempo que rebajen o tiendan a superar la fetichización y enajenación.

⁴⁹ Por la importancia de este contexto recordemos el argumento de Marx al respecto, tal como aparece en los *Grundrisse* 1, 85. “La dependencia personal, sobre una base del todo natural”, donde la libertad singular “se desarrolla solamente en un ámbito restringido y en lugares aislados”, y fundada sobre una base productiva limitada por las condiciones históricas existentes, daba poco margen de separarse de lo inmediato y natural, restringiendo seriamente la libertad, la capacidad de producir de los seres humanos. “La independencia personal fundada en la dependencia *respecto a las cosas* es la segunda forma importante” de la construcción de la capacidad de producir, y corresponde a la época moderna, que por su propia dinámica *pierde* su libertad originaria generando la fetichización y enajenación registradas. “El tercer estadio” corresponde a la “libre individualidad, fundada en el desarrollo universal de” las personas “y en la subordinación de su productividad comunitaria, social, [entendida] como patrimonio social”. Véase sobre este tema los análisis y reflexiones realizadas por los autores siguientes: 1. A. Sánchez Vázquez, *Filosofía y economía en el joven Marx*, ed. cit., p. 267; 2. R. Rosdolsky, op. cit., p. 458; 3. C. Gould, op. cit., p. 215.

Si las personas estamos determinadas y condicionadas en el sistema capitalista, y queremos impulsar el desarrollo de la libertad, entonces debemos buscar estar más allá de la subjetividad dominante entendiendo que las acciones son necesariamente colectivas y que si deseamos actividades éticamente correctas, debemos prever o prospectar las consecuencias de nuestros actos, buscando resultados intencionales de valor ético y descartando los inintencionales que reproduzcan la fetichización y enajenación.

Como en esta parte final buscamos pensar formas pragmáticas para aplicar cotidianamente el pensamiento ético marxiano, podemos orientarnos con las preguntas formuladas en el apartado anterior en la realización del *control temporal* de nuestros actos, y tomando como horizonte de referencia la promoción de la libertad, bajo la pregunta: ¿Esta acción nos hace producir más, concreta nuestra capacidad de realizar?

Carlos Marx tuvo como permanente horizonte de referencia tanto la producción material como la espiritual, y recordamos esto para subrayar que la capacidad de producir en consideración debe darse en todos los planos de la actividad humana, en tanto otro de los supuestos fundamentales de su pensamiento ético es el desenvolvimiento omnilateral del ser humano para conseguir su enriquecimiento moral considerado como fin en sí.

Si participamos de estos valores, es decir, de estas preferencias vitales, de estas capacidades que le sirvan a la vida humana, entonces podremos buscar otro desarrollo del modelo propuesto, que esta vez nos permita:

Tener un buen control de la circunstancia moral de nuestros actos

§128 Si en el apartado precedente consideramos el factor temporal de la acción humana destacando las consecuencias de nuestra actividad, en este, y de acuerdo con el carácter materialista y/o vitalista del pensamiento ético marxiano, tenemos que tomar en cuenta la circunstancia moral donde actuamos, el factor *espacial*, esto es el conjunto de las relaciones sociales donde nos ubicamos, entendiendo que la producción mayor determina a las menores, y que esto tiene sus consecuencias.

Distinguimos analíticamente la unidad orgánica y/o estructural de la realidad humana, con la finalidad de resaltar cada uno de sus componentes (ahora tiempo y espacio), buscando la mejor claridad expositiva y por tanto pragmática, que en este momento nos lleva a caracterizar el espacio de la circunstancia moral por las específicas relaciones interpersonales existentes en ella, lo cual nos conduce a un análisis moral concreto, en tanto podemos preguntarnos: ¿En esta circunstancia cuál es el poder dominante? ¿Este promueve la vida humana, su realización, multiplicación y florecimiento o atenta contra ella?

Si estos significados son aceptados podemos avanzar a otro que distinga el:

Carácter de la ética realizada.

§129 Indicamos que la ética marxiana se corresponde al paradigma de la conciencia por estar ubicada históricamente en los desarrollos de la filosofía decimonónica, que se forma en la polémica con el hegelianismo y las diversas tendencias del socialismo y el comunismo crítico-utópicos, y la caracterizamos como *material* en cuanto es una ética de la vida y para la vida humana con sus propiedades, especificación que nos conduce a resaltar su materialismo en un doble sentido:

- a) En tanto considera y trabaja con los contenidos de la vida humana, y:
- b) En cuanto puede ser concebida como una ética de las determinaciones empíricas, como resaltamos en los apartados anteriores: Una moral que considere el tiempo y el espacio donde se realice el acto ético, incluyendo el *lugar* mismo donde se efectúe, en tanto ética que considera lo real y su especificación concreta, cotidiana.

Distinguimos así el significado de una ética material que eventualmente puede oponerse a otras éticas con otras características, pero que en el contexto significativo de esta exposición se limita a las implicaciones que pueden obtenerse del pensamiento ético marxiano, dejando para otra ocasión su confrontación con las morales formales desarrolladas en el siglo XX, que ha generado una abundante literatura.

Esta delimitación es metódicamente válida y expositivamente útil, en tanto permite presentar en este apartado el carácter de la ética con la cual actuamos, que si es material será de lo concreto, y esto nos conducirá a considerar tanto los contenidos de la vida en juego como la espacialidad social y empírica donde actuamos, formulando una ética de doble determinación material, que puede darnos buenos resultados en el análisis y en la práctica moral.

Esta *materialización* ética nos conduce a un nuevo apartado que orienta nuestra acción moral en su sentido definitivo pues especifica:

Evitar la instrumentación ética

§130 Como quedó claramente establecido, particularmente en los apartados «La comercialización de la moral o *lo que sea lo compro*», y «Proscribir el dinero», las determinaciones orgánicas y/o estructurales del sistema capitalista, inducen *naturalmente* a usar lo que está en nuestra capacidad para asegurar nuestras condiciones de sobrevivencia personal, pues así lo establece la necesidad capitalista y lo avala la moral que le es propia, circunstancia desventurada que nos lleva a la instrumentación de las cosas y las personas como una consecuencia

inintencional pero obligada en el sistema.

Si la ética marxiana nos permite enterarnos de esta circunstancia, bien podemos hacernos otra pregunta: ¿En esta oportunidad a quien instrumento o quien me instrumenta? Esto es si actuamos con la intención de realizar la ética, que en este sentido será la capacidad que como seres humanos tenemos para vincularnos productivamente con los demás; por lo cual la entenderemos como la fuerza humana y humanizadora que favorece (o entorpece) la vinculación interpersonal, promoviendo (u obstaculizando) la realización, multiplicación y florecimiento de la concreta vida humana de las personas en interacción, respetándolas por ellas mismas, sin instrumentarlas por nuestros intereses particulares.

La ética concebida por Carlos Marx es una ética de la conciencia, y esto tiene sus significados: En el caso de este numeral final quiere decir que exige tener el discernimiento para calibrar las consecuencias de nuestra acción, en los diversos ordenes posibles, que en la interacción personal debe ser cuidadosa de la instrumentación ética, pues muchas veces fines ocultos o inconscientes impuestos por las determinaciones orgánicas y/o estructurales del sistema, condicionan nuestros actos, imponiéndonos acciones que de haber sido más meditadas hubieran tenido otros resultados.

Avanzar en la construcción de la libertad es progresar en el desarrollo de nuestra conciencia, en cuanto desde el conocimiento social más discernido, podremos proceder buscando lo mejor que podamos hacer, pues es lo que nos queda si actuamos desde un modo de concebir éticamente correcto.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL
LA CITADA DE MARX

- 1 «Glosas críticas al artículo «El rey de Prusia y la reforma social por un prusiano»», en *Escritos de Juventud*, Ed. Fondo de Cultura Económica (Col. Marx-Engels Obras fundamentales, #1), México, 1982. Edición original: Periódico de los refugiados alemanes en París *Vörrwärts!*, números 63 y 64 del 7 y 10 de agosto de 1844.
- 2 *La sagrada familia y otros escritos de la primera época*, Ed. Grijalbo (Col. Ciencias económicas y sociales), México, (1958), 1967. Publicado originalmente por la Editorial Literarische Anstalt de Frankfurt, en febrero de 1845.
- 3 «Tesis sobre Feuerbach», en *La ideología alemana*, Ediciones Pueblos Unidos, Montevideo, 1958. Como se sabe este texto fue encontrado en una hoja de un cuaderno marxiano, sin publicación en vida de Marx.
- 4 *La ideología alemana*, Ediciones Pueblos Unidos, Montevideo, 1958 (Primera edición española en traducción de Wenceslao Roces). Sin publicación en vida de Marx. La primera edición alemana se realiza en 1932 (MEGA, V, I).
- 5 *Miseria de la filosofía*, Siglo XXI (Biblioteca del pensamiento socialista-Serie los clásicos), México (1970), 1984. Edición original en francés: C. G. Vogler Editor, Bruselas, julio de 1847 (con una impresión simultánea en París por A. Frank).
- 6 *La crítica moralizante y la moral crítica*, Ediciones Domés, México 1982. Primera edición en alemán en la *Gaceta Alemana de Bruselas*, números 86, 87, 90, 92 y 94 de los días 28 y 31 de octubre y 11 18 y 25 de noviembre de 1847
- 7 «Discurso sobre el libre cambio», en *Manifiesto Comunista-Nueva Gaceta Renana I* (1847-1848) de la Editorial Grijalbo, (Col. Obras de Marx y Engels – OME 9), Barcelona, 1978, ps.117-13. Pronunciado en 9 de enero de 1848 en la Asociación democrática de Bruselas.
- 8 *Manifiesto Comunista*, en *Manifiesto Comunista-Nueva Gaceta Renana I* (1847-1848) de la Editorial Grijalbo, (Col. Obras de Marx y Engels – OME 9), Barcelona, 1978, ps.117-131. Terminado de redactar en enero de 1848, y publicado en alemán en un folleto de 23 páginas de febrero de 1848.

Bibliografía

- 9 “La revolución de Junio”, *Manifiesto Comunista-Nueva Gaceta Renana I* (1847-1848) de la Editorial Grijalbo, (Col. Obras de Marx y Engels – OME 9), Barcelona, 1978, ps. 360-365. Publicado originalmente en la *Nueva Gaceta Renana*, # 29 del 29 de junio de 1848. Este periódico dirigido por Marx apareció en Colonia entre el 1 junio de 1848 y el 19 de mayo de 1849.
- 10 «La burguesía y la contrarrevolución», en *Periodismo revolucionario*, Ed. Roca (Col. R # 60), México, 1975. Publicado originalmente en la *Nueva Gaceta Renana*, # 165 del 10 de diciembre de 1848.
- 11 «Montesquieu LVI», en *Periodismo revolucionario*, Ed. Roca (Col. R # 60), México, 1975. Publicado originalmente en *Nueva Gaceta Renana*, # 201 del 21 de enero de 1849
- 12 “Trabajo asalariado y capital”, en Marx-Engels, *Obras Escogidas* en 1 tomo, Moscú, s/f. Publicado originalmente en *Nueva Gaceta Renana*, # 264, 267 y 269 de los días 5, 6, 7, 8 y 11 de abril de 1849.
- 13 *Las luchas de clase en Francia de 1848 a 1850*, Ediciones en Lenguas extranjeras, Beijing (China), 1980. Publicado por primera vez en la *Nueva Gaceta Renana-Revista*, marzo-abril de 1850 (Esta revista se publicaba en Hamburgo).
- 14 «Mensaje del Comité Central a la Liga» de marzo de 1850, en *De la «Liga de los Justos» al Partido Comunista*; Ed. Roca (Colección R # 21), México, 1973, ps. 93-107.
- 15 *Cuaderno tecnológico histórico*, Universidad Autónoma de Puebla, 1984. Escrito en Londres entre septiembre y octubre de 1851. Primera edición alemana Hans-Peter Müller, Ullstein Materialien, Frankfurt, 1981.
- 16 El *18 brumario de Luis Bonaparte*, en *Obras Escogidas*, Ed. Progreso (1 tomo), Moscú, s/f. Publicado por primera vez en alemán en la revista *Die Revolution*, dirigida por J. Weydemeyer, en 1852.
- 17 *Revelaciones sobre el proceso a los comunistas de Colonia* libro escrito en diciembre de 1852. *Enthüllungen über den Kommunistenprozess zu Koln* (MEW, VIII, ps. 459-470). Puede consultarse de este libro la selección que ofrece Rubel en las *Páginas escogidas de Marx para una ética socialista*, Amorrortu Editores (Biblioteca de Filosofía, Antropología y Religión), Bs.

Bibliografía

As., 1974, Volumen 2, ps. 56-59 [citado en los sucesivos como *Páginas...*], así como la breve selección en *De la «Liga de los Justos» al Partido Comunista*, Ed. Roca (Col. R # 21), México, 1973, p. 117-122

18 «La crisis de oriente: Rusia y los principados del Danubio» publicado en el periódico *New York Daily Tribune* el 22 de junio de 1853. Citado en Rubel, *Páginas...* 2, p. 103 y *Bibliographie des Oeuvres de Karl Marx*, Librairie Marcel Rivière, Paris, 1956, p.100, numeral 259.

19 «Alocución» que realizara en el cuarto aniversario del periódico de los cartistas —*The People's Paper*—, el 14 de abril de 1856 en Londres, en Marx-Engels, *Obras Escogidas* (en dos Volúmenes), Ed. Progreso, Moscú, 1959. Citado por Rubel, *Páginas...* 2, 98-100.

20 *Héroes del destierro*, Ed. Domés, México, 1981. Escrito en junio de 1852, publicado por primera vez en ruso en el *Archivo Marx-Engels*, V. 5; en alemán en 1960 (*Werke*, 8)

21 *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)* 1857-1858.

22 *Contribución a la crítica de la economía política*, Ed. Siglo XXI (Col. Biblioteca del Pensamiento Socialista-Serie Los Clásicos), México, 1980.

23 *Crítica al Programa de Ghotá*, en *Obras Escogidas*, Ed. Progreso (1 tomo), Moscú, s/f.

La citada sobre Marx y su obra.

1 Baran, Paul A., *Excedente económico e irracionalidad capitalista*, Ed. Pasado y Presente (Cuadernos de Pasado y Presente # 3), México, (1968), 1986.

2 Bates, Juan Garzón, “Prólogo” a *La crítica moralizante y la moral crítica*, por Ediciones Domés, México 1982.

3 Bermudo, José Manuel, *El concepto de praxis en el joven Marx*, Ed. Península (Col. Historia, Ciencia, Sociedad # 120), Barcelona, 1975.

Bibliografía

- 4 Castoriadis, Cornelio, *La institución imaginaria de la sociedad, marxismo y teoría revolucionaria*, Tusquets Editores (Col. Acracia 33), Barcelona, 1983.
- 5 Claudin, Fernando, *Marx-Engels y la revolución de 1848*, Ed. Siglo XXI (Biblioteca del Pensamiento Socialista), Madrid, (1975), 1985.
- 6 Cornu, Augusto, *Carlos Marx-Federico Engels*, Ed. de Ciencias Sociales (Filosofía), La Habana, 1975, cuatro tomos.
- 7 Enzensberger, H. M., *Conversaciones con Marx y Engels*, Ed. Anagrama (Documentos #s 18 y 19), Barcelona, 1974, dos tomos.
- 8 González, Juliana, “Humanismo y ontología en los *Manuscritos de 1844* de Marx”, en el libro *Praxis y filosofía*, Ed. Grijalbo (Col, Enlace), México.
- 9 Gorz, André, *Historia y enajenación* Fondo de Cultura Económica (Col. Popular # 57), México, 1964.
- 10 Gould, Carol C., *Ontología Social de Marx*, FCE (Breviarios 326), México, 1983
- 11 Heller, Ágnes, *Hipótesis para una teoría marxista de los valores*, Ed. Grijalbo (Col. Hipótesis # 1), Barcelona, 1973 [©1970],
- 12 Heller, Ágnes, *Teoría de las necesidades en Marx*, Ed. Península (Colección Historia, Ciencia y Sociedad # 152), Barcelona, 1978.
- 13 Löwy, Michel, *La teoría de la revolución en el joven Marx*, Siglo XXI Editores (Biblioteca del Pensamiento Socialista – Serie Ensayos Críticos), México, 1979.
- 14 Mandel, Ernesto, *La formación del pensamiento económico de Marx*, Siglo XXI, México, 1977.
- 15 McLellan, David, *K. Marx, su vida y sus ideas*, Grupo Editorial Grijalbo-Crítica (Estudios y Ensayos # 13), Barcelona, 1977.
- 16 Pereyra, Carlos “La idea de partido en Marx”, en *El partido obrero en Marx*, varios autores, Ediciones de Cultura Popular-CEMOS, México, 1985, p. 35.

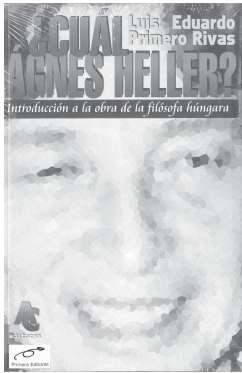
Bibliografía

- 17 Pereyra, Carlos, *El sujeto de la historia*, Ed. Alianza (Alianza-Universidad 176), Madrid, 1984
- 18 Primero Rivas, Luis Eduardo, *Contribución a la crítica de la razón ética I - El pensamiento ético en el joven Marx*, Primero Editores (Colección Construcción Filosófica), México, 2002.
- 19 Riazanov, “Notas aclaratorias sobre el Manifiesto del Partido Comunista” en *El comunismo científico en el Manifiesto Comunista*, Ed. Roca (Col. R # 29), México, 1973, p. 86.
- 20 Rosdolsky, Roman, *Génesis y estructura de El Capital de Marx*, Ed. Siglo XXI (Colección Biblioteca del Pensamiento Socialista, Serie Ensayos Críticos), México, 1978.
- 21 Rubel, Maximilien, “De Marx al bolchevismo: partido y consejos”, en *Partido y revolución*, varios autores, R. Alonso Editor (Col. Argumentos), Bs. As., (1962), 1971.
- 22 Rubel, Maximilien, *Páginas escogidas de Marx para una ética socialista*, Amorrortu Editores (Biblioteca de Filosofía, Antropología y Religión), Bs. As., 1974, dos tomos.
- 23 Rubel, Maximilien, *Bibliographie des Oeuvres de Karl Marx*, Librairie Marcel Rivière, Paris, 1956.
- 24 Rubel, Maximilien, *Karl Marx-Ensayo de biografía intelectual*, Ed. Paidós (Col. Biblioteca de Filosofía-Serie Mayor # 11), Bs. As., 1970.
- 25 Sánchez Vázquez, Adolfo, *Ensayos marxistas sobre filosofía e ideología*, Ed. Océano, Barcelona, 1983.
- 26 Sánchez Vázquez, Adolfo, *Filosofía y economía en el joven Marx*, Ed. Grijalbo, México, 1982.
- 27 Vraniki, Pedrag, *Historia del marxismo*, Ediciones Sígueme (Col. Ágora), Salamanca, 1977; también en Ediciones de Cultura Popular, México, 1979.

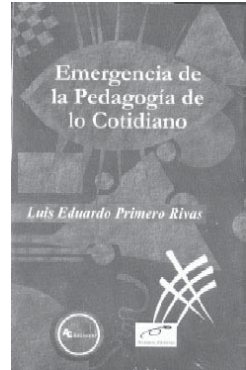
Bibliografía

Otros libros y ensayos citados:

- 1 Aranguren, José Luis, *El marxismo como moral*, Editorial Alianza (El libro de bolsillo-Sección Humanidades), Madrid (1968), 1970.
- 2 Bermudo, J. M., “Introducción” a *Del espíritu* de C. A. D’Helvetius, Editora Nacional (Colección Clásicos para una Biblioteca Contemporánea), Madrid, 1984.
- 3 Guerrero, Omar, *La administración pública en el Estado capitalista*, Ed. Fontamara (Col. Ensayos Contemporáneos), Barcelona, 1981.
- 4 Lukács, George, *Estética I-La peculiaridad de lo estético*, Editorial Grijalbo (Col. Instrumentos # 18), Barcelona, 1965.
- 5 Primero Rivas, Luis Eduardo, «El concepto de vida cotidiana de Lukács a Ágnes Heller», *Revista Pedagogía*, Vol. 5 # 14, Abril - Junio de 1988, ps. 57-74.
- 6 Primero Rivas, Luis Eduardo, *¿Cuál Ágnes Heller?- Introducción a la obra de la filósofa húngara*, AC Editores-Primero Editores, Cali/México, 2000.
- 7 Primero Rivas, Luis Eduardo, *La formación del hecho moral contemporáneo: constitución y tendencias*, Tesis de Licenciatura, Facultad de Filosofía y letras de la UNAM, Febrero de 1977
- 8 Rozichtner, León, *Freud y los límites del individualismo burgués*, Siglo XXI Editores, México, (1979), 1998, tercera edición.
- 9 Ruge, Arnold, carta a Max Duncker del 29 de agosto de 1844 fechada en París.



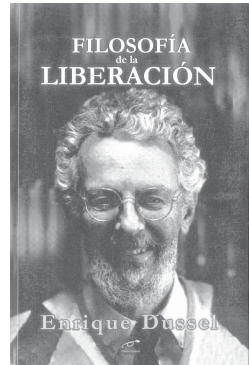
¿Cuál Ágnes Heller?
Luis Eduardo Primero Rivas



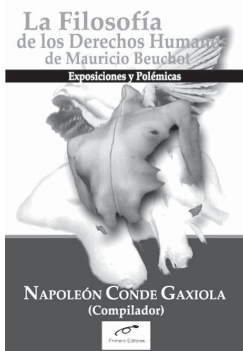
Emergencia de la Pedagogía de lo Cotidiano
Luis Eduardo Primero Rivas



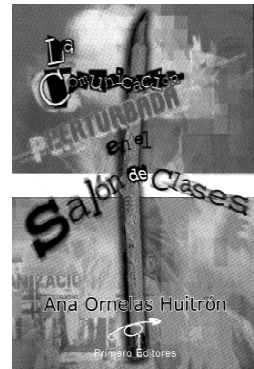
Hermenéutica Analógica y Literatura
Caleb Olvera Romero



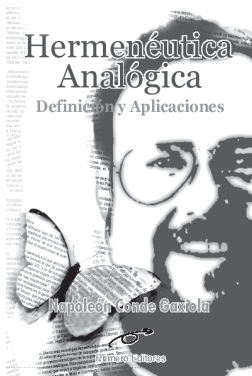
Filosofía de la Liberación
Enrique Dussel



La Filosofía de los Derechos Humanos de Mauricio Beuchot
Napoleón Conde Gaxiola

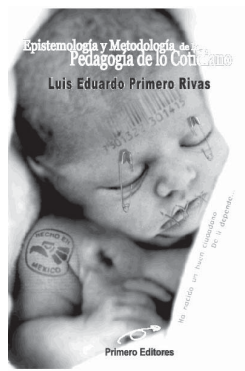


La Comunicación Perturbada en el Salón de Clases
Ana Ornelas Huitrón



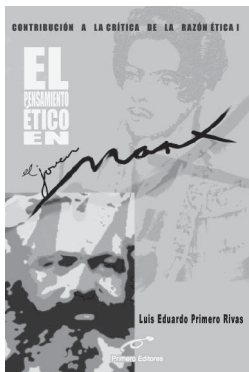
Hermenéutica Analógica
Napoleón Conde Gaxiola

**Epistemología y Metodología
de la Pedagogía de lo Cotidiano**
Luis Eduardo Primero Rivas



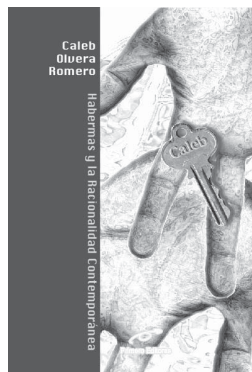
El otro lado del fragmento
Patricia Villegas

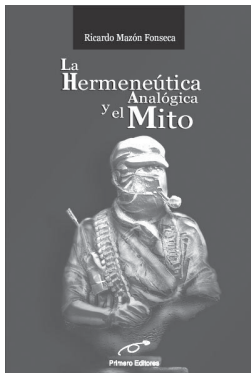
**La Historiografía de
Mauricio Beuchot**
Sofía Reding Blase



**Contribución a la crítica
de la razón ética I
El pensamiento ético en
el joven Marx**
Luis Eduardo Primero Rivas

**Habermas y la Racionalidad
Contemporánea**
Caleb Olvera Romero





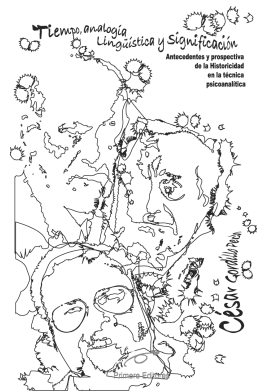
**La Hermenéutica Analógica
y el Mito**
Ricardo Mazón Fonseca

La Comunicación en la Familia
Ana Ornelas
Enrique Guinsberg



**La Hermenéutica Analógica
de la Pedagogía de lo Cotidiano**
Mauricio Beuchot Puente
Luis Eduardo Primero Rivas

**Tiempo, Analogía, Lingüística
y Significación**
César Gordillo Pech



Este libro se terminó de imprimir
en los talleres gráficos de Carvajal
S.A. de C.V.- Red de Impresión
Digital Cargraphics, en
Tlalnepantla, Estado de México, en
octubre del 2003