

APROXIMACIONES CONCEPTUALES PARA UNA LECTURA ÉTICA DE LA OBRA
DE KARL MARX: ESBOZOS PARA LA FUNDAMENTACIÓN DE UNA ÉTICA
COMUNITARIA EN AMÉRICA LATINA

JUAN SEBASTIÁN MARTÍNEZ ECHAVARRÍA

CÓDIGO: 2280315

UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

MAESTRÍA EN FILOSOFÍA LATINOAMERICANA

BOGOTÁ D.C.

2022

APROXIMACIONES CONCEPTUALES PARA UNA LECTURA ÉTICA DE LA OBRA
DE KARL MARX: ESBOZOS PARA LA FUNDAMENTACIÓN DE UNA ÉTICA
COMUNITARIA EN AMÉRICA LATINA

JUAN SEBASTIÁN MARTÍNEZ ECHAVARRÍA
CÓDIGO: 2280315

TRABAJO DE GRADO PARA OPTAR EL TÍTULO DE
MAGÍSTER EN FILOSOFÍA LATINOAMERICANA

TUTOR

MG HENRY CAMILO BEJARANO SANABRIA

UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA LATINOAMERICANA
BOGOTÁ D.C.

2022

*Agrupémonos todos en la lucha final.
El género humano es la internacional.*

Eugène Pottier

Soy hombre y por lo tanto, nada que sea humano me resulta extraño.

Terencio

*El mundo entero surgirá a su luz, y bajo su sombra
congregará a todos los pueblos.*

*¡La suerte de la victoria está en vuestras poderosas
manos de trabajadores!*

¡Coraje! ¡Este tiempo de desgracias pasará rápido!

LENIN

*Como siempre, a mi amada madre Gloria.
Alfarera de mi vida, forjadora de mis sueños.*

*A mis adorados padres y hermano,
bastión de la unidad, símbolos de la resistencia.*

*A mi única en el mundo, Natis.
Fuego de los dioses que me ha iluminado todos los caminos.*

*A mis estudiantes, los hijos de ese pueblo trabajador
que con sus manos callosas diariamente dota al mundo de sentido.*

DEDICATORIA

Borges enseña, con su estilo magistral, que la dedicatoria de una obra alberga secretos de la talla del universo o el tiempo que no pueden ser minimizados porque dicha creación porta en su interior una ofrenda que se entrega a Otro como un don. Dicha tarea resulta titánica pues en los más diversos escenarios de la vida cotidiana somos partícipes de enormes vínculos que merecen todo nuestro reconocimiento por la aportación en el acto mismo del vivir. No obstante, quiero en lo que sigue intentar consolidar ese acto mágico de dedicar esta obra a aquellos que en el tránsito de su creación han sido fundamentales y merecen todo mi reconocimiento.

En primer lugar, deseo expresar mi más sincero agradecimiento a mi camarada, amigo y maestro Camilo Bejarano, quien fue mi tutor y guía en el camino del saber con sus lecturas, reflexiones y contradicciones, cuyo impacto en mi formación académica es invaluable. Pero no solamente le debo un reconocimiento por su aporte académico sino también personal, pues ha demostrado ser amigo de esos pocos que uno se encuentra por el camino y que, como dijera Cortázar de García Márquez, permiten que la amistad brote como una fuente. La historia premiará los regalos que me ha otorgado al permitirme una camaradería tan meritoria.

Asimismo, quisiera dedicarle unas breves líneas a mi muy apreciado y estimado, también camarada-maestro, Rogelio Acevedo quien, en todos estos años, ya no recuerdo cuantos han pasado, de enseñanza amistosa me ha permitido encontrar la grandeza de su espíritu, el noble temperamento, conjugado con un inestimable coraje pedagógico y amor por la academia que hoy asumo como un presente que la dialéctica histórica ha puesto ante mí.

Sin duda alguna le debo un enorme reconocimiento a Natalie, “Natis” mi única en el mundo, a quien por los azares de la vida me crucé en el camino y, tal como le ocurriese al liberado del mito platónico que ve por primera vez la luz del día, ha señalado el horizonte en donde se conjugan todas las posibilidades de amar, conocer y combatir. La historia premiará este esfuerzo ingente por construir el proyecto de la unidad en el amor sin prescindir nunca de la diferencia que nos constituye como revolucionarios.

A mi amada familia, quien siempre ha creído en mí y me ha dotado el intelecto de esa fuerza motriz que mueve al mundo: el espíritu del trabajo. Sin esa exhortación diaria a contribuir desde las acciones cotidianas a transformar el mundo esta empresa noble y justa que implica el estudio de la filosofía no habría sido posible.

A mis amigos del alma, Kelvin y Pardo, con quienes hemos atravesado los mares de la necesidad, la alegría y el regocijo. Les admiro la incondicionalidad y firmeza en los tiempos aciagos. Remando siempre en conjunto como Ulises arribaremos a nuestra Ítaca.

Finalmente, y no menos meritorio, le dedico estas reflexiones en torno al pensamiento de Marx a mi pueblo trabajador en medio del cual he crecido y al que le reconozco la fiereza con la que resiste las arremetidas de los poderosos. También a mis estudiantes, de todos los niveles y tiempos, porque nada de esto tendría sentido si no pudiera ser transmitido a ellos con el propósito de hacer del mundo un mejor lugar. Los guardo en el lugar más especial del recuerdo.

Tabla de contenido

INTRODUCCIÓN.....	1
CAPÍTULO I APROXIMACIONES CONCEPTUALES A UNA LECTURA ÉTICA DE MARX	6
1.1 la ética como teoría de la vida humana práctica	6
1.2 aproximaciones a la ética y la esencia humana en Marx	14
CAPÍTULO II LA CRÍTICA COMO APUESTA ÉTICA: HACIA LA COMPRESIÓN DE LA ESENCIA COMUNITARIA DEL SER HUMANO.	34
2.1 la crítica como apuesta ética en Marx.....	34
2.2 la crítica-ética como herramienta para la transformación.....	50
2.3 la crítica-ética: el camino hacia la comunidad humana	75
CAPÍTULO III MARX Y LA ÉTICA COMUNITARIA EN AMÉRICA LATINA	83
3.1 el ser comunitario, los principios comunal y la visión de Marx: hacia una alternativa comunitaria posible en clave latinoamericana	83
3.2 una ética comunitaria en América Latina: hacia una nueva comprensión de la obra de Marx	102
3.3 disertaciones finales: bosquejo fundamental para una ética comunitaria en América Latina.....	112
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	117

INTRODUCCIÓN

Por cuanto el verdadero ser comunitario es la esencia humana, los hombres, al poner en acción su esencia, crean, producen la comunidad humana, la entidad social, que no es un poder abstracto-universal, enfrentado al individuo singular, sino la esencia de cada individuo, su propia actividad, su propia vida, su propio goce, su propia riqueza
Karl Marx, Cuadernos de París, 1844.

Marx es uno de los pensadores más influyentes de los últimos tiempos y prueba de ello es la enorme difusión que ha tenido su obra a lo largo y ancho de todo el planeta durante los últimos 150 años. Su método de interpretación de la realidad del sistema capitalista a partir de criterios económicos, políticos y filosóficos le ha otorgado una vigencia irrenunciable que es preciso rescatar en la actualidad para contribuir en la comprensión, y posible transformación, de una realidad con tantas complejidades como las que sostienen a Latinoamérica. Desde finales del siglo XIX y a lo largo de todo el siglo XX, su teoría cayó presa de las diversas interpretaciones, la más conocida y difundida fue la del marxismo soviético, que representaron limitaciones a la hora de revisar los principales conceptos que constituyen la obra del pensador germano.

A partir de manuales y recetarios - al mejor estilo de los catecismos religiosos- se pretendió asumir la realidad de los diversos pueblos, cuyas características eran radicalmente distintas a las de los centros del capitalismo moderno, bajo la empobrecida concepción de la realidad como sujeta al desenvolvimiento que planteaba la filosofía de la historia marxista como resultado de un tránsito necesario para la llegada inevitable del socialismo, nunca como una posibilidad real para la transformación. Ante la ausencia de sociedades con las características propias de las europeas que Marx vivió y analizó, junto con todo el desarrollo teórico precedente, los intérpretes latinoamericanos se limitaron a replicar concepciones parciales que ocultaron la grandeza teórica del autor e impidieron una articulación efectiva con la realidad, lo cual dio paso a un enorme déficit interpretativo del autor.

Dichas concepciones distaban mucho de la existencia efectiva de los pueblos y en la lógica que suponían los conflictos geopolíticos, desde la periferia se optó por adherir los procesos de transformación social a esa visión encorsetada y limitada que resultó por caer sepultada

finalizando los años ochenta. Gracias a esto los paladines del capitalismo pregonaban sin cesar que Marx había caído junto con el muro de Berlín, lo que supuso una necesaria revitalización de su teoría toda vez que sus principales conceptualizaciones habían sido ocultadas por la ortodoxia que imperó desde la Segunda Internacional hasta 1989. Aunque esta tarea ya se había iniciado desde los años treinta con la publicación de los textos de juventud de Marx con el propósito de construir lecturas divergentes de su teoría, fue hasta el fin del Bloque del Este que se desplegó una posibilidad de análisis que ha permitido contrastar la base material de sociedades complejas con la teoría y desentrañar elementos que pueden dialogar con el pensamiento de cada comunidad según sus necesidades particulares. En el caso latinoamericano, esta labor ha sido asumida por diversos pensadores, desde Mariátegui hasta Enrique Dussel, pasando Adolfo Sánchez Vázquez, pensador emigrado luego de la derrota de la Segunda República Española, José Aricó, Bolívar Echeverría, entre muchos otros, que dedicaron su labor teórica a comprender nuevas formas metodológicas e interpretativas de la obra de Marx, dentro de las cuales se incluyen problemas políticos, epistemológicos y éticos.

Es de este manera que se hace posible el abordaje de problemas éticos en relación con el pensamiento de Marx que a lo largo del siglo XX no tuvo la importancia adecuada en los principales análisis. La comprensión respecto a la ética y moral en el pensamiento de Marx ha generado amplios debates y ha impulsado a fracturar la obra del pensador de acuerdo con posiciones diversas: unas han encontrado una actitud ética explícita en las obras anteriores a *El Capital*, otros la han rastreado implícita en todas las obras posteriores. No obstante, más allá de lo explícito o implícito de las posiciones éticas, el llamado fundamental que hacen estos debates ha sido a retornar sobre el autor para valorar la riqueza conceptual de su obra y los aportes que tiene en contextos como el latinoamericano para construir propuestas teóricas acordes con la realidad, que permitan encontrar en los puntos de inflexión la posibilidad de un futuro distinto para la humanidad, tarea fundamental en el presente para encontrar la vigencia atada a la necesidad de cambio, o en palabras de José Aricó (1983):

Es en los puntos límites de su pensamiento donde podemos encontrar todo aquello que Marx aún nos sigue diciendo. Pero esta tarea es posible sólo porque siendo un pensador que alcanzó una aguda conciencia de la crisis fue capaz de leer en el libro de la vida la pluralidad de las historias que fragmentan un mundo

que se propuso destruir, para que la posibilidad del futuro pudiera abrirse paso (p.57).

Así las cosas, el presente trabajo se atiene a esta premisa y tiene como objetivo exponer algunos elementos conceptuales que permiten asumir la obra de Marx como una teoría de contenido ético, toda vez que se edifica como una crítica del orden vigente con un horizonte utópico muy definido, y luego esbozar los posibles fundamentos teóricos para la construcción de una ética comunitaria en América Latina. Dentro de este marco, el objetivo busca responder a la pregunta orientadora propuesta para la investigación ¿De qué manera la ética en el pensamiento de Marx contribuye en la construcción de una ética comunitaria en América Latina?

Esta reflexión divergente acerca de la obra de Marx en América Latina se hace posible en el proceso formativo llevado a cabo en el grupo de investigación *Estudios en el pensamiento filosófico en Colombia y América Latina-Bartolomé de las Casas*, la línea de investigación *Filosofía práctica y pensamiento filosófico desde América Latina*, en el marco de la Maestría en Filosofía Latinoamericana de la Universidad Santo Tomás.

Para cumplir con el objetivo propuesto fue preciso acudir al método crítico como herramienta de investigación que permite analizar el conocimiento como una expresión de las contradicciones propias de la realidad y labor necesaria de transformarla. Así las cosas, el lector podrá encontrar el método diseminado a lo largo del texto, el cual plantea las reflexiones divididas en tres capítulos planteados de la siguiente manera:

En el capítulo I se presenta el concepto de ética asumido en el presente trabajo de grado a partir de una triangulación categorial que permiten dos autores fundamentales, a saber, Enrique Dussel y Adolfo Sánchez Vázquez. Se utiliza el desarrollo teórico propuesto por dichos pensadores porque su abordaje conceptual parte una novedosa lectura de la obra de Marx, lo que les permite tomar como fundamento central la relación que existe entre la ética como teoría de la vida humana práctica y el pensamiento del autor de *El Capital*. Para cumplir el propósito planteado fue preciso realizar una investigación documental en las principales obras de los autores.

En las principales obras de Dussel (1985), (1988), (1990), (1998a), (2016a) y (2016b) analizadas en este trabajo es posible encontrar una novedosa propuesta teórica en torno a la

la ética y la influencia notoria de la lectura materialista propuesta por Marx. Este análisis es clave para el desarrollo investigativo planteado en el presente trabajo pues no sólo se presenta una reflexión filosófica, sino que busca situar la problemática dentro de una realidad compleja y con múltiples matices que llamamos Latinoamérica. Del mismo modo Adolfo Sánchez Vázquez nos brinda un soporte conceptual dentro de las obras aquí analizadas (1978), (2003a), (2003b) y (2007) que sitúa la relación entre ética y marxismo como algo necesariamente posible y que abre el camino para un análisis más amplio del método desarrollado por Marx en relación con problemas que no se supeditan a una lectura economista o determinista, asunto clave para una propuesta ética desde América Latina. Valga aclarar que, si bien Sánchez Vázquez no es oriundo de ningún país latinoamericano, en su condición de español de transterrado logra convertirse en un pensador fundamental para la revitalización del marxismo ante el déficit de análisis articulados con la realidad propia de los pueblos de esta región del mundo.

De igual manera, se esboza en este capítulo la noción de esencia humana como comunitaria, la cual se convierte en marco categorial de referencia para una aproximación a la propuesta ética en Marx a partir del análisis de algunas de sus obras, tanto de juventud como de madurez, y presentarlo como un elemento común que nunca desaparece en la evolución teórica del autor, elemento determinante en la creación de su método. En este sentido, el uso del marco conceptual no se ciñe a una lectura cronológica de las obras de Marx, sino que triangula las principales referencias hechas en trabajos muy distantes entre sí cronológicamente pero que demuestran esas líneas generales que brindan el soporte a una lectura ética. También es fundamental destacar que el problema de la existencia de una propuesta de carácter ético en el proyecto teórico de Marx es abordado desde el análisis de algunos de los intérpretes que más influencia tuvieron dentro de la consolidación del marxismo como teoría revolucionaria y los límites que significaron para su avance.

En el capítulo II se realiza una conceptualización de la ética a partir de la crítica como la apuesta central de la teoría de Marx, su constitución como una herramienta para la transformación y el criterio ético que guía toda su obra: la posibilidad de construcción de una comunidad humana. Este capítulo representa el marco teórico central del presente trabajo puesto que se recurre a las obras de Marx, con las obvias limitaciones que supone su análisis

a partir de las traducciones disponibles, para garantizar un acercamiento teórico adecuado y fundamentado. De este análisis se extraen tres criterios éticos centrales que pueden convertirse en la arquitectónica de una ética comunitaria: a) la práctica humana como posibilidad real de la ética b) la ética como fundamento de las relaciones sociales y c) la ética como proyección de posibilidades para la transformación.

En el capítulo III se presentan los esbozos conceptuales para una articulación entre la ética en el pensamiento de Marx y la fundamentación teórica de una ética comunitaria. Esta reflexión está dividida en tres partes con fines explicativos: la primera explora la articulación entre la noción de ser comunitario, los principios comunales y la visión de Marx para hallar elementos que permitan hablar de la construcción comunitaria como un horizonte de posibilidad de acuerdo con las teorizaciones realizadas a partir de ciertos procesos sociales en América Latina. En el segundo, se presentan ciertos elementos conceptuales de una ética comunitaria a partir de una lectura latinoamericana de Marx siguiendo el eje ético que transversaliza su obra, en el cual el horizonte de sentido es la construcción de comunidades edificadas a partir de la acción colectiva. El tercero y último presenta las reflexiones en torno a la posibilidad de construir una ética comunitaria en América Latina cuyo fundamento sea el núcleo ético crítico de la obra de Marx.

CAPÍTULO I

APROXIMACIONES CONCEPTUALES A UNA LECTURA ÉTICA DE MARX

*“El problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva, no es un problema teórico, sino un problema **práctico**. Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento. El litigio sobre la realidad o irrealidad de un pensamiento que se aísla de la práctica, es un problema puramente escolástico”. Marx, tesis 2 sobre Feuerbach.*

El presente capítulo se propone como un prolegómeno de la discusión teórica que se aborda en este trabajo. Por tal motivo se realiza un abordaje conceptual de la ética y de la definición de la esencia humana en relación con el pensamiento del filósofo alemán Karl Marx. Los resultados de esta reflexión se organizan en dos apartados con fines explicativos. El primero presenta a la ética como una teoría de la vida humana práctica a partir de las conceptualizaciones propuestas por Enrique Dussel y Adolfo Sánchez Vázquez. El segundo presenta un acercamiento a la ética existente en la teoría de Marx y el tratamiento dado a la idea de la esencia humana. Finalmente, se revisa la relación entre el pensamiento de Marx y la ética como una teoría de la vida humana práctica.

1.1 LA ÉTICA COMO TEORÍA DE LA VIDA HUMANA PRÁCTICA

Este apartado busca exponer cómo la ética se constituye en una teoría cuyo fundamento es la vida humana práctica y los elementos que aporta dicha reflexión en el acercamiento a una lectura en clave ética a la obra de Marx. Esta primera parte esboza el fundamento teórico y conceptual en el que se sustenta el presente trabajo para transitar a la búsqueda de una fundamentación ética a partir de los desarrollos categoriales

Antes de comenzar, es preciso señalar que la ética ha ocupado un lugar central en las conceptualizaciones hechas por la filosofía latinoamericana en su largo trasegar histórico, pues el intento de darle un tratamiento teórico a los problemas concretos del hombre latinoamericano en relación con la moral, la cultura, la libertad, las desigualdades sociales o económicas, le han otorgado el papel privilegiado de ser una herramienta que contribuye a

develar las condiciones que impiden a los habitantes de esta región del globo gozar de una vida digna, buena y justa.

Asimismo, es preciso señalar que las contradicciones propias que se presentan en el ejercicio de la política, y que derivan en exclusión a causa de la corrupción, o en las desigualdades que subyacen al despliegue de los sistemas económicos, han conducido a que la reflexión ética en América Latina explore diversos espacios de la vida práctica y confraternice con otras ciencias para analizar aquello que se esconde tras la apariencia de los fenómenos, con el objetivo de construir propuestas que contribuyan a la transformación de la realidad vigente.

En este sentido, resulta importante destacar el tratamiento teórico que Enrique Dussel y Adolfo Sánchez Vázquez han dado a los problemas éticos del contexto a través de un amplio sistema argumentativo y metodológico de enorme riqueza conceptual. La obra de los autores se ha consolidado como una gran contribución al proyecto de la fundamentación de una nueva ética que comprenda las dimensiones no exploradas dentro de la tradición y cuyo punto de partida sea el hombre realmente existente, situado histórica y socialmente. Apelamos a la propuesta de conceptualización de los autores por su marcada influencia en el pensamiento latinoamericano y porque su construcción conceptual se sustenta en una original lectura de la obra de Marx a partir del rescate del componente ético-crítico que le constituye, la cual facilita la apertura a una construcción teórica más contextualizada.

De modo tal, este apartado conceptualizará la ética a partir de los principales postulados propuestos por los citados autores. Para tal fin, es preciso comenzar con la definición que hace Dussel (2016) de la ética como una teoría y como una práctica: en tanto práctica es la manifestación primigenia de todas las relaciones humanas, ya que representa la capacidad de autoconsciencia que desarrollan los individuos sobre el propio actuar en el marco de determinada forma de organización social. Es la expresión de la salida del reino del instinto y el acceso primario al de la libertad porque le permite al hombre ser consciente de su capacidad de intervenir en el mundo para transformarlo según sus propias necesidades y adquirir responsabilidad frente a la vida misma. De acuerdo con esta perspectiva, el ser humano es en su cotidianidad ético por excelencia porque al verse enfrentado al mundo y suponerse en peligro de perecer, modifica el entorno y lo convierte en medios valiosos que le permiten sobrevivir. Su accionar cotidiano está encaminado a la preservación de la vida y

toda acción que tenga por objetivo garantizar este fin, es decir, aquellas que evitan el ocaso de la existencia individual y comunitaria, son éticas.

Es así como todos los pueblos de la tierra actúan éticamente al buscar su supervivencia, y es esta la condición existencial primigenia que es común en todos los periodos históricos, sociales y culturales de la humanidad. Al respecto asegura el pensador argentino que:

La ética, esa dimensión humana esencial, es en primer lugar una «práctica». Lo ético es inherente a la existencia humana en su actuación cotidiana. Tanto singular como comunitariamente toda acción es ética, y lo ético del acto indica justamente que es «práctico». Por «práctico» entendemos todo aquello enderezado a la afirmación de la vida humana, que de manera habitual, cotidianamente, es la actualidad del ser humano en el mundo, que antecede a cualquier otro modo de ser en el mundo (p.16).

En tanto teoría, el objetivo central de la ética es el de fundamentar, explicar y develar aquello que constituye ese actuar cotidiano en el marco del contexto histórico en el que surgen las relaciones humanas a través del desarrollo de un sistema categorial claro y un método analítico preciso. La ética como teoría debe conducir a la comprensión amplia de la vida humana tomando como punto de partida el vínculo que tienen los individuos entre sí mediante una relación *cara-a-cara*, es decir, en una unión de *proximidad*. Dussel (2016a) otorga a la ética el estatuto de *filosofía primera*, pues su objeto de estudio son las interacciones cotidianas que establecen los seres humanos en tanto que seres menesterosos y comunitarios. Al respecto Dussel (2016a) afirma que:

La ética es una teoría pero no de cualquier naturaleza ni tema. El tema fundamental de la ética es el más importante por su excelencia. Trata de la implantación primera del ser humano en el mundo, en la realidad vivida a través de la cultura, la lengua, los sistemas históricos, de todas las mediaciones, es decir, de las prácticas cotidianas (y las que sobre ellas se edifican). Toda acción, conocimiento, ciencia, filosofía parten y se fundan en la cotidianidad fáctica, lo que llamaremos existencial. Todo lenguaje, por ejemplo, se origina y se vierte por último en el «lenguaje cotidiano» (bien lo mostró L. Wittgenstein) y sus «juegos de lenguaje» también cotidianos. La cotidianidad es el suelo seguro de toda edificación posterior (pp.17-18).

De acuerdo con esto, la cotidianidad mundana es esencial para fundamentar cualquier teoría que tenga por objetivo explicar el actuar del ser humano en una determinada realidad vivida. El problema que desde esta perspectiva se encuentra al tratamiento de los principales problemas “clásicos” de la ética tales como el bien, los valores, la libertad o la relación entre

los fines y los medios, es que cada una de las principales doctrinas ha pretendido responder a las preguntas propias del actuar humano a partir de la reducción al ejercicio descriptivo de las acciones humanas con una pretendida asepsia conceptual, o a la formulación de normas a priori como condición *sine qua non* del actuar. Esto ha resultado problemático pues se desconocen las realidades particulares que cada pueblo tiene según su desenvolvimiento histórico, los hechos concretos que en su seno se gestan y el sustento material que garantiza su existencia.

De esta forma, es preciso asegurar que desde la concepción dusseliana la ética no puede ser una teoría cuyo objetivo es la descripción “neutral” de aquellas acciones que pueden ser consideradas buenas o malas de forma universal, ni mucho menos una teoría prescriptiva de leyes generales y valores universales, sin mayor consideración de las particularidades de cada sociedad, a las cuales se encorsete la acción humana sin tener en cuenta las implicaciones materiales, al estilo del formalismo moral de Kant. Por el contrario, la ética *debe ser* una teoría de la vida humana práctica¹ que adquiere un carácter crítico, esto es, que postula principios cuyo centro elemental es fundamentar acciones que conduzcan la afirmación de la vida – como condición general de la existencia – y develar aquellas normas que naturalizan situaciones contrarias a dicha afirmación.

La búsqueda de la afirmación de la vida humana sólo se logra en la medida en que los seres humanos logran reconocer a sus semejantes en cuanto tal y descubren como anti-éticas aquellas acciones, junto con su justificación moral naturalizada (*moralidad vigente del sistema*) dentro de la existencia cotidiana, que se instauran como habituales y se fundamentan en discursos repudiables como el machismo, la misoginia, la xenofobia, la explotación, la depredación ambiental, etc. Esto significa que la ética es una teoría crítica² con el estado de

¹ Se usa aquí la palabra *práctica* para referirse a la capacidad que tienen los seres humanos de modificar el mundo mediante su acción creadora para garantizar la supervivencia y relacionarse con los demás. Esto quiere decir que toda acción humana es práctica en la medida en que modifica el entorno, pero su realización depende de la pertenencia de los individuos a un grupo social. Esta es la definición que da Marx a la vida humana en la novena tesis sobre Feuerbach cuando asegura que: “La vida social es, en esencia, práctica. Todos los misterios que descarrían la teoría hacia el misticismo, encuentran su solución racional en la práctica humana y en la comprensión de esta práctica” (Marx&Engels,1974). Aquí se emplea para hacer la distinción con algunas doctrinas éticas cuya importancia son los principios y fundamentos puramente formales independientemente del contenido material del mundo social en que se postulan.

² Según esta conceptualización, para Dussel (2016a) el origen de lo crítico está en el ejercicio de reconocimiento del Otro como interpelante y constitutivo de múltiples posibilidades en una totalidad que se presenta como

cosas tal como se manifiesta y devela las distintas formas en que se niega la vida, articulándose a las demás expresiones de la vida humana práctica como la economía, la política, la educación, etc. Así, lo esencial del análisis recae en la capacidad que tienen hombres y mujeres de comprenderse como productores, amantes, hijos, etc. y de actuar como tal. Para explicar esta articulación Dussel (2016a) recurre al concepto de *campo*, el cual hace referencia al conjunto de cada una de las actividades humanas según su significado, contenido práctico e historicidad, que es atravesado por la ética como una teoría que analiza la práctica concreta y los criterios normativos que la conducen.

Es así como la ética no se reduce al análisis de un campo específico, sino que analiza la forma en que en cada uno se subsumen ciertos principios que son convertidos en criterios normativos en sintonía con el contenido concreto de la práctica. De esta definición resulta fundamental la distinción entre lo *ético* como una generalidad teórica, como principios que abarcan el análisis de los seres humanos en tanto prácticos, y la *normatividad* como la expresión de la subsunción en cada campo particular según aquellos principios enunciados por la ética.

Por su parte, Adolfo Sánchez Vázquez (1978) conceptualiza la ética desde un enfoque histórico-social con el objetivo de superar ciertas limitaciones que imponen las visiones exclusivamente normativistas, utopistas o moralistas. Para el pensador español, la ética es una teoría que estudia la moral y las morales concretas, es decir, estudia las condiciones que facilitan la emergencia de los hechos morales en situaciones históricas, sociales y políticas precisas. La asume como una construcción teórica cuyo valor no reside en la formulación de normas a priori, abstractas, cuyo propósito sea orientar la conducta humana según los preceptos de la propia razón, sino en la capacidad explicativa y reflexiva de ciertos hechos morales en el marco de las relaciones económicas y sociales como expresión de la vida práctica de las comunidades. Para que cumpla con su función teórica, el punto de partida del análisis ético deben ser las formas de comportamiento humano concreto, en este caso el

dominadora. De aquí resulta que la actitud crítica provenga de la capacidad humana de distinguir en su actuar en el mundo entre *cosas* y *personas*, siendo esta última categoría central en el pensamiento del autor como origen de toda ética posible en tanto que crítica a la deshumanización del Otro. Esta será el aporte de la lectura dusseliana de Marx y la crítica que el alemán realiza al capitalismo. Cf Dussel 1973, 1998, 2016a, 2016b

comportamiento moral, y los problemas que plantean en relación con la manera en que los seres humanos interactúan entre sí y con su medio.

De acuerdo con esto, resulta fundamental destacar la distinción entre ética y moral a la luz de los conceptos de los autores para aclarar los conceptos a los que nos referimos. Para Dussel (2016a), la moral es sustento normativo del conjunto de prácticas vigentes en una *totalidad ontológica*³ y que en ciertos momentos se convierte en una teoría que rige las conductas y se vuelve incuestionable. Así, la moral se establece como hegemónica y la labor de la ética (como crítica) es develar la esencia del acto moral para construir conceptos que aporten en la transformación material con el objetivo de edificar una nueva moral. Por su parte Sánchez Vásquez (1978) define la moral como una forma de comportamiento vivida efectivamente según la sincronía entre lo fáctico y lo normativo que sólo tiene su lugar en una realidad social determinada históricamente, es decir, la existencia de lo moral está determinado por las condiciones materiales de la sociedad en la que surge y tiene sus cambios según las transformaciones históricas.

Esta distinción resulta fundamental pues permite comprender que, en el intento de garantizar la supervivencia, el ser humano enfrenta problemas cuya solución inmediata depende de las relaciones que establezca con otros y los parámetros que garanticen alcanzar determinados fines. Es de este modo que emergen ciertas normas que regulan la conducta individual y que impactan la colectividad. Dichas normas no son elaboraciones obligantes desde un punto de vista externo, como en el caso de las normas jurídicas, sino que se consideran dignas de ser seguidas para garantizar un bienestar al desarrollo de la vida misma. Si las acciones concretas se realizan siguiendo estos preceptos, se habla de la existencia de una acción moral y surge gracias a la capacidad reflexiva y autoconsciente de cada ser humano que compone una sociedad.

En este sentido, el tratamiento de los problemas morales se convierte en la posibilidad de analizar una de las expresiones prácticas de la vida humana que no son asunto exclusivamente subjetivo o ideológico, como ciertas teorías proponen, sino que permite comprender la

³ Un amplio desarrollo conceptual de esta categoría se encuentra en Dussel (1973) *Para una ética de la liberación latinoamericana* donde aborda el problema de la fundamentación ontológica desde una perspectiva heideggeriana y levinasiana, que resulta central para la distinción entre la ética y la moral pero que por los límites que se propone el presente trabajo no es posible desarrollar ampliamente.

manera en que se manifiesta toda una organización social e histórica situada concretamente. Así, el análisis de la ética como teoría que se ocupa de la conducta moral no es una actitud especulativa que se aísla de los demás problemas humanos (sociales, culturales, económicos, políticos), por el contrario, su atención se centra en la influencia de estos en aquellos y la vinculación interna que pueden tener. Una posición de neutralidad en el estudio de la ética, al margen de toda tensión social, puede facilitar el ocultamiento y justificación de situaciones concretas altamente inmorales como la contaminación, la persecución política, la explotación laboral en nombre de valores superiores como el progreso, la libertad, el interés nacional o el crecimiento económico. En esto Sánchez Vázquez (1978) coincide con Dussel cuando afirma que:

La ética es teoría, investigación o explicación de un tipo de experiencia humana, o forma de comportamiento de los hombres: el de la moral, pero considerado en su totalidad, diversidad y variedad. Lo que en ella se diga acerca de la naturaleza o fundamento de las normas morales ha de ser válido para la moral de la sociedad griega, o para la moral que se da efectivamente en una comunidad humana moderna. Esto es lo que asegura su carácter teórico, y evita que se le reduzca a una disciplina normativa o pragmática. El valor de la ética como teoría está en lo que explica, y no en prescribir o recomendar con vistas a la acción en situaciones concretas (p.23).

Según esta posición, la ética surge como la capacidad reflexiva ligada a un momento histórico determinado en el que se establecen las formas de la conducta social. La ética analiza las condiciones de posibilidad de ciertas acciones morales y las reflexiona según los cambios sociales que tienen lugar, lo que implica que estas sean variables según el movimiento de la historia, pero se sustenta en el hecho común de que todas las sociedades humanas necesitan desarrollar normas que les permitan actuar según sus necesidades contextuales. En esto ambos autores coinciden y proponen que la moral es cambiante puesto que todos los grupos humanos están sujetos a los procesos del desenvolvimiento histórico y se modifican según las variaciones en las formas de la conciencia social. En cada momento particular, las distintas sociedades desarrollan una moral que les permite a sus miembros actuar según el caso y no puede entenderse como eterna o universal que se hace extensiva a todos los seres dotados de razón, como puros principios formales.

Lo dicho hasta aquí permite esbozar de modo muy general el concepto de ética que guía el presente trabajo. En la conceptualización planteada por los autores es posible destacar el

énfasis material e histórico que adquiere la ética y su importancia en la comprensión crítica del mundo. A pesar de las diferencias que puedan existir entre los autores respecto a la metodología de análisis y su propuesta teórica, es innegable la importancia que cobra la centralidad de la concepción del ser humano como práctico, histórico, comunitario y transformador del mundo mediante su actuar. Esta es quizá una de las más notorias influencias de Marx tanto en Sánchez Vásquez como Dussel, pues ambos encuentran en su obra un constructo analítico que parte de un posicionamiento ético que conduce a la elaboración de conceptos científicos y técnicos cuyo objetivo es develar lo oculto del sistema que permite la exclusión de las mayorías.

Los dos pensadores coinciden en que es el aspecto crítico de la obra de Marx la que le otorga un carácter ético porque ayuda a desentrañar los aspectos más ocultos que legitiman la explotación, marginación y segregación. Desde la perspectiva de Sánchez Vásquez (1978) el carácter ético de la teoría marxista reside en su capacidad de aportar las bases para la crítica de las morales que han sido, son y serán, al tiempo que busca sentar las bases para una construcción moral en una nueva sociedad. El autor español destaca que esta posición se desarrolla toda vez que Marx buscó siempre, desde su ruptura con los jóvenes hegelianos e incluso antes, cambiar la forma de interpretar al ser humano que había comprendido como pura abstracción, de ahí su crítica a Hegel y Feuerbach. Su foco central siempre fue el hombre de carne hueso y desde distintas perspectivas buscó entender con profundidad su esencia verdadera, primero con la filosofía, luego con la economía política porque:

El hombre es, ante todo, praxis; es decir, se define como un ser productor, transformador, creador; mediante su trabajo, transforma la naturaleza exterior, se plasma en ella y, a la vez, crea un mundo a su medida, es decir, a la medida de su naturaleza humana (Sánchez, 1978, p. 273).

En el mismo sentido, Dussel (2016b) encuentra que el componente ético de Marx se encuentra implícito en su obra económica pues desde la crítica de este campo práctico crea todo un sistema categorial que le permite profundizar en aquellos aspectos que los economistas burgueses, e incluso cierta facción socialista de corte “utópico”, no habían explicitado con suficiente rigor epistemológico, lo que como consecuencia produjo la afirmación del sistema con sus criterios de racionalidad basados en la ganancia, la acumulación, la competencia, etc. Además, argumenta que el principal error del marxismo

del siglo XX, incluyendo la lectura soviética, estuvo en presentar el desarrollo teórico del pensador alemán como una creación exclusivamente científica. Según el pensador argentino

[...] *El Capital* es ya una ética; una ética económica, o mejor, una economía que había subsumido claramente el principio material [...] el principio de la vida humana como trabajo vivo. La nada (el no-ser) y la exterioridad del <<trabajo vivo>> como <<la Alteridad del Otro>>, el Otro que el capital será el punto de partida. En los *Grundrisse* la <<realidad real>> del *trabajo vivo* es <<fuente creadora del capital desde la nada>> (nada invierte el capital para acumular plusvalor) (Dussel, 2016a, p.159).

En síntesis, la propuesta teórica de los autores nos permite comprender la ética desde una posición distinta a la propuesta por las principales doctrinas y centrarla en la vida humana práctica. Asimismo, dicha conceptualización abre el camino para dilucidar la existencia de una ética en el pensamiento de Marx y las posibilidades teóricas que allí aparecen. Esta propuesta nos conduce necesariamente a la pregunta por el ser humano y su importancia en el pensamiento del hijo más ilustre de Trier, tema que será desarrollado en el próximo apartado.

1.2 APROXIMACIONES A LA ÉTICA Y LA ESENCIA HUMANA EN MARX

La obra de Karl Marx (1818-1883) es quizá una de las creaciones teóricas que más impacto ha tenido en la humanidad. Las múltiples lecturas y abordajes de los conceptos del autor han suscitado todo tipo de debates que en la actualidad siguen teniendo mella. Una de las apuestas teóricas de distintos pensadores en las últimas décadas, entre ellos Dussel y Sánchez Vázquez como ya se expuso, ha sido encontrar una posición ética en el trasegar conceptual de Marx. Hay algunos que encuentran dicha posición en su periodo de juventud y otros que la identifican implícita en el *último*, el maduro. Sin embargo, lo central es valorar la propuesta teórica en conjunto y la implicación ética que sostiene la apuesta por construir propuestas teóricas acordes con la realidad para transformarla. Así, el presente apartado se propone explorar algunos elementos en los cuales es posible identificar el núcleo ético en la obra de Marx a partir de los elementos en los que se sustenta la idea de una esencia del ser humano.

De este modo, es preciso comenzar recapitulando lo dicho en el anterior apartado respecto a la conceptualización de la ética. Allí se expuso como una teoría que centra su atención en el ser humano práctico y se planteó una distinción con la moral. De acuerdo con esto, la moral

puede entenderse como una forma específica del comportamiento humano que se manifiesta efectivamente (como conducta actual) o que debería manifestarse en un contexto histórico y social específico (como posible realización). Por su parte, la ética se entiende como la posición teórica y reflexiva cuyo objeto de conocimiento es la moral que se ha dado en circunstancias específicas o como la capacidad de postular una moral que debería construirse en diferentes contextos como proyecto, pero siempre atendiendo a la condición práctica de la vida humana. Con esto, se pueden distinguir dos posiciones fundamentales: la ética como explicación y la ética como reflexión crítica, siendo esta última una posición fundamental en el análisis de distintas formas de comportamiento humano que resultan ser no morales *strictu sensu* pero que revisten un carácter moral por su condición de práctica: la política, la religión, la economía, etc.

En este sentido, el estudio de la ética puede reducirse al análisis de su propio objeto de conocimiento (la conducta moral) para explicarla, o bien convertirse en una herramienta para comprender la acción moral en su despliegue y transitar más allá de los límites en cuanto objeto de conocimiento con el fin de contribuir a la proposición de un conjunto de principios para la construcción de nuevas relaciones humanas (prescripción de una nueva moral). Esta última posición es esencial para aproximarnos a la ética existente en la obra de Marx porque, como es sabido, no existe en el autor una reflexión sistemática o un compendio de obras filosóficas cuyo objeto sea la ética o que tenga por objetivo comprender y explicar el origen de los comportamientos morales a profundidad. En sus obras tanto de juventud como de madurez no hay ninguna que se ocupe explícitamente de esta rama de la filosofía, salvo algunos pasajes en sus tempranas disertaciones, ya que las reflexiones acerca de la economía y la filosofía están encaminadas a la crítica del idealismo hegeliano, el materialismo de Feuerbach, las posiciones de los jóvenes hegelianos, el socialismo francés y la economía política burguesa⁴. Sin embargo, los postulados centrales de sus obras permiten interpretar

⁴ Lo que Lenin llamaría en 1913 “*Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo*”. La concepción que tiene Lenin de la obra de Marx resulta ilustrativa para comprender las formas en que muchos de los pensadores marxistas la asumieron como una “doctrina revolucionaria” que contenía los elementos fundamentales para ilustrar al proletariado en su lucha contra el capitalismo mundial. Al respecto afirma que: “La doctrina de Marx es omnipotente porque es verdadera. Es completa y armónica, y brinda a los hombres una concepción integral del mundo, intransigente con toda superstición, con toda reacción y con toda defensa de la opresión burguesa. El marxismo es el heredero legítimo de lo mejor que la humanidad creó en el siglo XIX: la filosofía alemana, la economía política inglesa y el socialismo francés” (Lenin, 1974. p. 5).

una posición teórica que se sustenta en principios éticos precisos y establece criterios que conducen el análisis del mundo existente, cuyo punto de partida deben ser los seres humanos reales ante sus condiciones de vida material.

De acuerdo con esto, si se analiza la explicación de Marx a la luz de la primera definición del examen ético, es posible encontrar que la posición de nuestro autor es muy clara: la moral es una construcción ideológica que tiene su origen en las condiciones materiales y es la expresión de una determinada forma de conciencia social, con un papel claro, que se manifiesta como reflejo de las relaciones sociales de producción, porque

las formaciones nebulosas que se condensan en el cerebro de los hombres son sublimaciones necesarias de su proceso material de vida, proceso empíricamente registrable y ligado a condiciones materiales. La moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología y las formas de conciencia que a ellas corresponden pierden, así, la apariencia de su propia sustantividad. No tienen su propia historia ni su propio desarrollo, sino que los hombres que desarrollan su producción material y su trato material cambian también, al cambiar esta realidad, su pensamiento y los productos de su pensamiento. (Marx&Engels, 1974, p.21).

Esto significa que la moral en cuanto objeto de conocimiento, y la ética como teoría que la estudia y explica, resulta irrelevante porque tiende a desconocer la base material de la sociedad en la que emerge y la función social que cumple, a saber, la de juzgar las condiciones de existencia de forma abstracta y responder a los intereses de clase en contextos constituidos por antagonismos, sin mencionar la incapacidad objetiva de explicar la totalidad del mundo en la que se desenvuelven los seres humanos.

No obstante, el escenario no es del todo claro al plantear la ética desde la segunda definición trazada, pues la crítica a la filosofía o a la economía no sólo tienen por objetivo la descripción de un objeto de conocimiento sino la elaboración de una herramienta conceptual que permita sumergirse en la vida del hombre realmente existente en su devenir histórico, la forma en que produce y reproduce el mundo objetivo, así como las formas de exclusión que en determinados momentos de la historia aparecen. Esto exige una toma de posición a la hora de crear conocimiento de la realidad. Se trata de una crítica que encuentra en los sistemas sociales, políticos y económicos condiciones que no garantizan un adecuado desarrollo de la vida humana, y su objetivo ha de ser *inspirar una nueva actitud* que conduzca la transformación del orden existente, esto significa que se debe describir el modelo,

comprenderlo a profundidad, para encontrar sus fallas y proponer una conducta que guíe la acción práctica con el fin de construir relaciones que deriven en una nueva humanidad⁵.

En textos como *La Sagrada Familia* (Marx & Engels, 1967), por ejemplo, es posible percibir un sustento que señalan el camino que debe adquirir la actividad teórica como herramienta para comprender el mundo real. La crítica a los jóvenes hegelianos de izquierda (Edgar y Bruno Bauer, Faucher, Szeliga) radica en la incapacidad que estos tienen de comprender el mundo real y las tensiones que le son constituyentes a partir del análisis teórico, pues su aspiración de transformación sigue estando muy ligada exclusivamente a la actividad intelectual, de la cual esperaban que surgieran como por generación espontánea los cambios sociales. Ante esta limitación, Marx es consciente que la actividad intelectual crítica es fundamental para la transformación, pero no suficiente, y para que salga de la enunciación abstracta debe (como imperativo) convertirse en crítica social que otorgue herramientas para comprender el mundo concreto de la vida humana y lograr transformarlo mediante la práctica.

Ahora bien, asumiendo que existe una ética que sustenta el desarrollo teórico de Marx, nos enfrentamos al problema de la importancia que cobra su análisis tanto en el autor como en sus intérpretes. Al respecto podríamos situar dos posiciones: por un lado, existe aquella interpretación de la teoría marxiana como una propuesta cuyo imperativo fundamental de realización es la transformación del mundo a través de la subversión del orden establecido, esto quiere decir, se encuentran en la obra ciertos valores que propugnan por la modificación del mundo desde el pensamiento y desde la acción para construir el proyecto de una nueva humanidad. Para lograr esto, es preciso desarrollar principios éticos que guíen las acciones en la lucha por la emancipación total de la humanidad (hablamos de una especie de ética prescriptiva, pero sin caer en el formalismo moral), como ya se señaló.

⁵ Esta es la hipótesis que plantea Victor Rau como el origen de la teoría marxista. El profesor argentino afirma que la apuesta teórica constante de Marx será siempre crear conocimiento que muestre las condiciones que generan las formas de opresión y dominación en las clases menos favorecidas. Si hay que hablar de una “ruptura” habrá que rastrearla desde la polémica con los jóvenes hegelianos, pues el descontento surge ante la construcción de conceptos que no tienen mayor incidencia en la realidad concreta que se vive, la ausencia de una *práctica* teórica. De ahí que textos como los famosos *Manuscritos de 1844* o *La sagrada familia* reflejen la necesidad de encontrar un adecuado vínculo entre lo que se piensa y lo que se hace. Cf Víctor Rau en la introducción a *Los debates de la Dieta Renana* (Marx, 2007b).

Esta es la tesis sustentada por autores como Sánchez Vázquez (1978, 2003a, 2003b); Rubel (1970); Uña Juárez (1977); Ariel Fazio (2013); Dussel (1998, 2016a, 2016b, 2020); López Aranguren (1980) e incluso Popper (2000). El postulado común de estas interpretaciones es que la transformación que propone Marx no es exclusivamente la modificación parcial del mundo externo, sino la transmutación total de la sociedad en su conjunto, objetivo que solo se podrá lograr si se concreta en la realidad la intersección entre el saber y la acción. Esto queda completamente claro en *La sagrada familia*. La premisa ética que impulsa la elaboración teórica es la apuesta por incidir en la realidad y concretarse en el hombre realmente existente - el proletariado - como fuerza motriz que vence la pasividad a partir del aprovechamiento de los cambios históricos mediante la toma de conciencia de su situación de envilecimiento y explotación.

Marx no busca una reforma religiosa, moral, política o social sino una superación total del orden establecido y esto solo es posible con la combinación adecuada entre la necesidad de liberación y una fundamentación científica que otorgue las bases materiales al proyecto de la emancipación humana. En este punto resulta interesante traer a colación la tesis de Popper (2000) al respecto, pues como detractor de Marx sostiene que su obra se sustenta en criterios morales más que científicos. Según el pensador austriaco, aunque Marx se propuso el descubrimiento de leyes inexorables que gobiernan el desarrollo social, esto derivó en un mesianismo que poco aporte técnico y científico tuvo sobre la economía, su interés central. Reconoce además que, aunque existe una oposición radical a justificar la necesidad de una nueva sociedad más allá del capitalismo en criterios morales⁶, implícitamente hay una apuesta ética que deriva de cierta tendencia activista de Marx por modificar la realidad. De acuerdo con esta perspectiva, la movilización de la construcción teórica está determinada por la necesidad de modificar las estructuras que sostienen el capitalismo y las instituciones

⁶ Este asunto fue criticado por Marx desde 1844 cuando Engels publicó en los *anales franco-alemanes* un texto titulado *Esbozo de crítica de la economía política*. En este texto se propone que el avance del modelo económico que impulsaba la burguesía resultaba altamente lesivo para la vida social ya que destruía los fundamentos morales que le sostenían, a la vez que reducía la vida humana a un simple eslabón del mercado y del intercambio. Para Marx resultó muy útil dicho texto por los análisis económicos allí esbozados, pero hizo un gran ruido la noción de una destrucción de los cimientos morales y en su discusión crítica expuso que la perversión del sistema se debe sobretodo a la incapacidad de garantizar un pleno desarrollo de las capacidades humanas y las contradicciones mismas que sostienen el sistema. Este asunto será abordado con mayor detalle en el segundo capítulo Cf *Escritos de juventud de Federico Engels*, (1981).

sociales ante la comprobación de la contradicción entre la justicia formal enunciada y la injusticia material vivida, la cual resulta insostenible. El problema central de la teoría de Marx, según esta posición, es la expresión de los elementos que buscan fundamentar una nueva eticidad.

Por otro lado, existen interpretaciones que rechazan la posibilidad de conciliar la ética o la moral con la teoría de la revolución propuesta por Marx, o que si es posible una conciliación resulta irrelevante, puesto que se entiende que la única moral existente es la que se ha impuesto desde las clases dominantes y esta reviste un carácter ideológico que legitima las condiciones de explotación según las determinaciones de la infraestructura vigente, como lo expuso junto con Engels en *La ideología alemana*. Por esta razón, la labor del marxismo es constituirse como ciencia que conduzca a eliminar todo rasgo de ideología burguesa para abonar terreno al advenimiento de nuevas construcciones éticas en la futura sociedad socialista. Esta es la posición presente en la lectura de Marx hecha por pensadores como Engels (1972), Kaustky (1980), Stalin (1939), Lenin (1974), Althusser (1968), entre otros.

Ante esta tensión, la tesis del presente apartado se inscribe en la primera posición y propone que existen elementos conceptuales en Marx que demuestran criterios éticos expresados en la apuesta por comprender una realidad constituida a partir de interpretaciones diversas las cuales suponen una especie de mistificación que legitiman las formas de exclusión de los menos favorecidos, con el objetivo de proponer una transformación radical del mundo y así lograr la plena realización humana. Estos criterios éticos constituyen además un hilo conductor central en la trayectoria intelectual de Marx, desde los textos que componen su paso por la *Gaceta Renana (Rheinische Zeitung)*⁷ hasta los escritos sobre la comuna rural rusa y sus cuadernos etnológicos, pues el objetivo es lograr que el análisis teórico se haga práctico y conduzca a la construcción de nuevas sociedades; de ahí que la crítica del orden

⁷ En este periodo está presente toda la influencia de la izquierda hegeliana que debe ser leída como la búsqueda por rescatar los ideales emancipatorios de la revolución francesa que fueron diseminados por Napoleón y luego revertidos por la restauración monárquica, que junto con Engels denunciará en el manifiesto comunista en 1848. Es a partir de la crítica a los cimientos mismos de la estructura social, fundamentada en principios religiosos y metafísicos tales como Dios, el origen divino de los reyes, etc., que Marx demostrará el profundo carácter ético que reviste su producción teórica y se hace manifiesta su motivación principal: luchar contra las condiciones que posibilitan el sufrimiento humano. La crítica de este periodo centra su atención en la incapacidad de realizar plenamente aquellos ideales que proclaman la libertad, la igualdad y la fraternidad. En los años posteriores, en su crítica al capitalismo más fundamentada volverá precisamente a estos valores para criticarlos por su carácter misterioso y abstracto.

vigente (susceptible de ser transformado por la acción humana) y la práctica revolucionaria (apuesta por la acción con compromiso) sean los elementos constituyentes en la obra del autor a partir de 1842⁸.

El interés por analizar la existencia de una ética en Marx tiene sus orígenes en las lecturas divergentes que aparecieron con la publicación de los *Manuscritos de economía y filosofía de 1844* en los años treinta, a partir de los cuales se desplegó toda una concepción antropológica que en algunas lecturas tradicionales del marxismo pasó desapercibida y en otras fue obviada. Recuperar estos conceptos fue la apuesta de diversos pensadores como Herbert Marcuse, Ernst Bloch, Agnes Heller, Erich Fromm, Bolívar Echeverría, Enrique Dussel, entre muchos otros. La propuesta de estos autores, desde diferentes líneas de pensamiento no ortodoxa, fue rescatar de los textos marxianos, sobre todo en los de juventud, su aspecto humanista y filosófico, y las respuestas dadas a ciertos problemas que los grandes teóricos no habían abordado.

Estas divergencias surgieron en contravía de la rígida lectura que hicieron corrientes ortodoxas, herederas principalmente de la II Internacional, para las cuales la obra de Marx fue un compendio de verdades que descubrieron el orden universal del movimiento dialéctico, en tanto leyes inexorables, y que poseían la verdad para superar inevitablemente el orden capitalista vigente. Dichas propuestas estuvieron influidas por la idea de ciencia que constituyó las principales conceptualizaciones desde una mirada positivista propia de finales del siglo XIX, por eso no es de extrañarse la equiparación de Marx con Darwin y la atribución de descubridor de verdades objetivas que determinan de forma universal la vida de todas las sociedades a partir de la reificación de conceptos puramente económicos y sociales⁹. Esta

⁸ Según profesor argentino Ariel Fazio (2013), no existe una ruptura en las obras de Marx entre el joven y el maduro, pues es evidente una continuidad ontológica de corte ético que sostiene la unión en las diferentes etapas del desarrollo intelectual del pensador alemán, explícito en las obras anteriores a *El Capital* e implícito en las obras posteriores. Para sustentar su posición, retoma la idea de Francisco Fernández Buey quien propone tres niveles en los que es posible percibir una crítica moral en Marx: 1). Como crítica a las instituciones del momento en su inmersión en el capitalismo (entre 1842-1843) 2). En la crítica de la economía política, principalmente a los pensadores clásicos en esta materia (Smith, Ricardo, Bentham, Mill) (a partir de 1844) 3). En la postulación de las necesidades de crear una sociedad que supere las injusticias y despropósitos del capitalismo: el comunismo.

⁹ Si bien es cierto que en el propósito de desarrollar una teoría verdaderamente científica que sirviera de herramienta a la clase obrera para su liberación, el acceso a las ciencias naturales se avizoró como gran

visión problemática tuvo enorme impacto en las prácticas revolucionarias de corte marxista durante el siglo XX, incluyendo las desarrolladas en América Latina.

Bajo esta concepción se le asignó al marxismo el papel de ser teoría cuya labor era la demostración objetiva, científica e irrefutable de las leyes universales del movimiento dialéctico del mundo y la inevitabilidad del socialismo. El materialismo dialéctico del marxismo-leninismo, por citar un ejemplo, cayó en el error de asumir que es posible adjudicar a la realidad ciertas leyes o tendencias del pensamiento en una relación estrecha e indisoluble y conducidos por premisas como estas, los bolcheviques construyeron todo el andamiaje programático en la Unión Soviética a partir de 1917.

El origen de interpretaciones como estas, científicistas, deterministas y antihumanistas, pueden rastrearse en algunas obras de Engels, e incluso póstumas como la famosa *Dialéctica de la naturaleza* (Engels, 1961) y en las del propio Marx, por ejemplo en el célebre *prólogo de la contribución a la crítica de la economía política* de 1859. Este texto en el que se muestra el camino que había llevado de la crítica de la teología y la filosofía a la crítica de la economía política, junto con los descubrimientos intelectuales que esto había producido, resulta relevante para la comprensión de ciertas lecturas que se hicieron posteriormente. Esto resulta fundamental destacarlo pues la condena que hace el autor de sus obras anteriores a esa fecha abrió todo el horizonte de posibilidad interpretativa a los teóricos de la tradición. La síntesis de la evaluación intelectual y los hallazgos que produjo se resumen de la siguiente manera:

[...] en la producción social de su vida, los hombres contraen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción, que corresponden a una determinada fase de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de la conciencia social. El modo producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política y espiritual en general. No es la conciencia del hombre la que

necesidad que daba fundamentos histórico-naturales a su nueva visión de mundo a partir de 1850, además del enorme impacto que la teoría de Darwin tuvo sobre este nuevo propósito teórico, hay que señalar que Marx no pretendía imitar en modo alguno el método científico empleado por el pensador inglés; su proyecto más bien fue el de asumir los sustentos materiales que aportaban para fortalecer su nueva visión del mundo. Al menos así lo expresa en una carta a Ferdinand Lasalle el 16 de enero de 1861 cuando escribe que: “El libro de Darwin es muy importante y me sirve de base de la lucha de clases en la historia. Desde luego que uno tiene que aguantar el crudo método inglés de desarrollo. A pesar de todas las deficiencias, no sólo se da aquí por primera vez el golpe de gracia a la “teleología” en las ciencias naturales, sino que también explica empíricamente su significado racional (Marx en Marx&Engels, 1975, p. 23).

determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia (Marx en Marx&Engels, 1974, p. 518).

Estas palabras muestran, según ciertas lecturas economicistas e historicistas, un quiebre en la construcción teórica del autor, pues deja claro que los principales problemas a resolver dentro de las sociedades son aquellos que se sitúan a nivel de la estructura económica que sustenta las formas vida, lo que quiere decir que aquello que no tenga una relación directa con la economía resulta irrelevante o innecesario, como en el caso de la ética, el derecho o la política. Esta interpretación resultó ser problemática, pues se asumió durante largo tiempo que una vez modificada dicha estructura mediante la revolución, todo lo demás también sufriría cambios sustanciales. Así, diversos procesos revolucionarios ocurridos en el siglo XX, y que fueron de inspiración marxista, estuvieron fundamentados en esta noción y su objetivo principal fue la transformación de las estructuras económicas que, con el paso del tiempo, terminaron convirtiéndose en proyectos complejos de entender como el de la China actual o colapsando como la otrora Unión Soviética. La pretensión de crear leyes universales que fueran válidas para todas las sociedades porque desembocarían en la inevitable llegada del socialismo resultó ser un fiasco y restó importancia a conceptos centrales cuyo germen está diseminado en aquellas obras¹⁰ de Marx que escaparon al análisis de la tradición.

Lo expresado por el autor en el citado prólogo hay que leerlo en el contexto de su producción intelectual y los objetivos que se trazaba frente al necesario colapso del modelo económico capitalista, pues muchos de los teóricos tradicionales asumieron esta hipótesis como una irrefutable verdad, pasando por alto el hecho de que con la *Contribución a la crítica de la economía política* (Marx, 2008) se esperaba plasmar la culminación de un riguroso estudio acerca de la evolución histórica del sistema económico capitalista con sus contradicciones e implicaciones sociológicos, así como el trayecto que se debía recorrer para su colapso definitivo, que se había iniciado diez años atrás. Infortunadamente, de este plan no se realizó y sólo se llegaron a publicar dos capítulos (sobre la mercancía y el dinero). La cuestión comenzó a resolverse solo hasta 1939 con la publicación de los *Grundrisse*, lo que permitió

¹⁰ Esto se debe en parte a que diversas obras y variedad de textos escritos en el periodo comprendido entre 1842 y 1845 fueron encontrados, editados y publicados entre los años veinte y cuarenta del siglo XX, lo que produjo que grandes teóricos de la tradición marxista pasaran por alto conceptos fundamentales que eran el resultado del análisis de la realidad que Marx realizaba y que constituirán líneas comunes en toda su trayectoria intelectual. Cf con Abduca, R. estudio introductorio en *Acerca del suicidio*, Marx, K. (2012).

comenzar a rastrear con profundidad aquellos espacios incompletos frente a la necesaria transformación del modelo, los cuales fueron completados con dogmas teóricos posteriores (Nicolaus, 1972).

No obstante, hay que reconocer dos elementos fundamentales en este icónico texto de 1859 que permiten transitar más allá del determinismo económico o sociológico y tramitar el problema de la ética en Marx. Lo primero que hay que anotar es que el estudio de la economía política brindó al pensador alemán las herramientas para adentrarse en el funcionamiento del capitalismo industrial del siglo XIX a partir de 1844, pues su salto entre la filosofía y la economía no es resultado de una *ruptura epistemológica* como pretendió Althusser (1968), sino la comprensión de las múltiples formas en las que el hombre, en tanto ser social que busca sobrevivir a fuerzas naturales desencadenadas, y ante las cuales es altamente vulnerable, se manifiesta como un ser *práctico*. La economía es una ciencia empírica que permite comprender al hombre en una *praxis esencial*, lo que quiere decir que en el núcleo de su análisis la preocupación central es el hombre real, concreto, de carne y hueso que se encuentra determinado por las relaciones que establece con los demás de acuerdo con la forma en que produce y reproduce su vida materialmente.

Este es un elemento transversal en toda la obra de Marx. Si se analiza su obra cumbre, *El Capital*, es posible encontrar que hay allí un riguroso análisis sociológico-económico (científico) de la sociedad burguesa y su modo de producción, con un lenguaje altamente especializado e imbuido de tecnicismos propios de la economía política, pero lo que moviliza esta investigación no es la descripción neutral de un sistema cuyo desarrollo había llegado a niveles nunca antes vistos por la humanidad, sino brindar herramientas teóricas para conocer, superar y proponer alternativas a la sociedad capitalista. La grandeza de esta obra no recae en las predicciones que hace tanto como en el método de análisis que desarrolla y la capacidad de comprender los fenómenos desde la raíz para poder ejercer sobre ella una actividad práctica (revolucionaria) cuando así sea posible. Es una obra crítica con enormes implicaciones éticas. El centro del análisis son las relaciones humanas que resultan de hechos históricos concretos y la preocupación de Marx es demostrar científicamente, esto es a través de una metodología analítica muy bien elaborada, las formas en que el hombre real es sometido por un sistema económico cuya lógica le aleja de la realización plena y que se

muestra como natural, pero que oculta tras de sí una esencia misteriosa -*Mysteriöser Wesen*- (Uña Juárez, 1977).

La crítica primaria de Marx al capitalismo parte de la incapacidad de satisfacer las necesidades básicas de la mayoría de la población, que es en realidad la que produce la totalidad de la riqueza, lo que significa que la motivación central de la crítica es la ausencia de valores materiales, concretos. Sin embargo, las consecuencias que tiene este sistema económico sobre la vida humana (y la vida en general vale decir) no sólo son objetables en el plano de lo material (en tanto carencia) sino también en el plano de los valores que incumple a pesar de que los proclame formalmente: la justicia, la igualdad, la libertad, la dignidad humana y la vida (Sánchez, 2007), de ahí la crítica de Popper por su carácter ético. La imposibilidad de realizar estos principios es lo que permite encontrar en el capitalismo, gracias a la crítica, una moral que lo justifica y facilita sus condiciones de reproducción todos los días en los diferentes lugares desde los tiempos de la Revolución Industrial hasta el presente.

De esto se infiere que Marx no tiene como objetivo exclusivo la demostración calculada y rígida del modo de producción capitalista junto con su movimiento, sino la desmitificación de categorías que ocultan las verdaderas relaciones que se sostienen en la deshumanización de hombres, mujeres, niños y ancianos, reducidos a simples *homo economicus*¹¹. Esto quiere decir que el estudio crítico de la economía, más que promulgar leyes generales que conducirán al fin del sistema económico, busca encontrar el origen de las precarias condiciones de aquellos que sostienen el sistema con su actividad práctica cotidiana y las posibilidades de transformación de que disponen.

El segundo elemento para destacar es que Marx jamás abandonó la filosofía como un elemento crucial para el análisis de la realidad vigente, es decir, no existe una distinción tan marcada entre el Marx filósofo, hegeliano, imbuido por la “ideología burguesa” que determinó su vida entre 1842 y 1845, con el Marx científico-económico a partir de 1846. En

¹¹ En distintos capítulos de *El Capital*, así como en los *Grundrisse*, la preocupación central de Marx es la forma en que el ser humano produce, pero esto no garantiza su pleno desarrollo en tanto que invierte su actividad vital; además que lo producido adquiere la impresión de ser independiente de las relaciones humanas. Es el fetichismo de la mercancía. Este será un tema que tiene su origen en los *Manuscritos de 1844*, aunque bajo la influencia de la filosofía hegeliana y feurbachiana al postular la teoría de la alienación. Así aparecen líneas comunes que nunca se borran en el pensamiento de Marx y que resultan elementales para hablar de una ética.

este periodo más que una ruptura, es posible percibir una transición conceptual en la cual se logra la combinación de un análisis científico con un método filosófico pertinente, lo que permitió superar los misticismos que interpretan al hombre escindido de su vida real, ocultando su condición de *ser social* y su capacidad de transformación del mundo inmediato en que se desenvuelve a través de la acción conjunta. En el postfacio a la segunda edición de *El Capital* de 1873, Marx (1973) dejará clara su posición respecto a la filosofía como herramienta para el conocimiento de la realidad que, mediante una negación dialéctica, resulta fundamental para confrontar el mundo tal como se presenta. Al respecto escribe:

Hace cerca de treinta años, en una época en que todavía estaba de moda aquella filosofía, tuve ya ocasión de criticar todo lo que había de mistificación en la dialéctica hegeliana. Pero, coincidiendo precisamente con los días en que escribía el primer volumen de *El Capital*, esos gruñones, petulantes y mediocres epígonos que hoy ponen cátedra en la Alemania culta, dieron en arremeter contra Hegel al modo como el bueno de Moses Mendelssohn arremetía contra Spinoza en tiempo de Lessing: tratándolo como a un “perro muerto”. Esto fue lo que me decidió a declararme abiertamente discípulo de aquel gran pensador, y hasta llegué a coquetear de vez en cuando, por ejemplo, en el capítulo consagrado a la teoría del valor, con su lenguaje peculiar. El hecho de que la dialéctica sufra en manos de Hegel una mistificación no obsta para que este filósofo fuese el primero que supo exponer de un modo amplio y consciente sus formas generales de movimiento. Lo que ocurre es que la dialéctica aparece en él invertida, puesta de cabeza. No hay más que darle la vuelta, mejor dicho ponerla de pie, y en seguida se descubre bajo la corteza mística la semilla racional (p. XIX).

Esa operación de “darle la vuelta” a la dialéctica de Hegel será realizada con toda la lucidez del caso en los *Grundrisse*, donde a través de anotaciones para clarificar sus propias ideas, logrará realizar una inversión de la filosofía hegeliana, en especial la *Lógica*, y combinarla con el análisis de la economía política. Los descubrimientos allí hechos permitirán encontrar de manera más precisa las contradicciones que le son inherentes y demostrará claramente porqué el orden civilizatorio construido por dicho sistema debe ser reemplazado por uno superior que garantice la verdadera plenitud humana.

La empresa iniciada por Marx en 1844 se concretó en *El Capital*, pasando por todas las reflexiones propias en los *Grundrisse*. Es de este modo que su desarrollo teórico se organiza bajo la mezcla del método filosófico con la ciencia económica y logra crear una herramienta analítica altamente poderosa, de enorme valor ético, que permite comprender las formas en

que los seres humanos en sociedad, y no como individuos aislados, son determinados por las formas de relacionamiento entre sí y con el medio natural buscando su supervivencia.

El objetivo de esta teoría es mostrar que todas las creaciones humanas – incluyendo por supuesto los sistemas económicos- son susceptibles de ser transformadas y que en el caso del capitalismo hay que desentrañar las posibilidades para la consecución de una verdadera emancipación, partiendo de la capacidad que tienen los propios seres humanos de modificar el mundo en el que se encuentran, para construir nuevas relaciones y superar – en el sentido hegeliano de *Aufhebung*- aquellas condiciones en las que se ve víctima de la degradación e indignidad.

De acuerdo con lo anterior, es preciso asegurar que la existencia de criterios éticos en el pensamiento de Marx está unido al tratamiento de un problema análogo fundamental: la concepción del hombre y su esencia. En el desarrollo conceptual de Marx no hay un abandono definitivo de los problemas que acosan al hombre, ni hay una reducción de la vida humana a soporte exclusivo de categorías económicas. Podría incluso decirse que una de las principales rupturas que en su pensamiento es respecto a la concepción de la esencia de ser humano a partir de los *manuscritos de 1844*. La definición del hombre como esencialmente productor, creador del mundo mediante su acción práctica, resultado de la historia y de las relaciones sociales, resultó toda una *revolución teórica*. En este punto es fundamental destacar que dentro de la nueva comprensión de la esencia humana la práctica, vista como la actividad humana consciente objetiva que sólo es posible a través de las relaciones de distintos individuos, sinónimo de praxis que adquiere un significado filosófico que se distingue de su uso cotidiano asociado a actividades mecánicas, utilitarias o muy determinadas, cobra vital importancia al asociarse al plantearse como una relación humano-humano en clara distinción de la *Poiesis*, concepto referido a la actividad creadora que resulta de la relación hombre-naturaleza y que se diferencia del primero porque puede ser comunitaria o individual ¹².

¹² Dussel (1984) cita a Aristóteles: “πράξης και ποιήσης ἕτερον”. Hablar de una esencia humana en Marx implica repasar estos conceptos y el significado que otorga, en muchas ocasiones en clave aristotélica. Al respecto Cf Vasquez (2003a) y Dussel (2016a)

Así cobra sentido la afirmación hecha en 1859 sobre la conciencia humana y su determinación por los nexos sociales, pues se comprende que la esencia humana no proviene de ninguna entidad abstracta ni es otorgado previamente como “estado de naturaleza”, sino de la propia actividad humana vital, creadora (poiética) y práctica (*praxis*), en sociedad.

Marx no sólo supera en este periodo de su vida la definición antropológica propia de la filosofía alemana y de la economía política, sino que propone una nueva definición al introducir la *acción práctica*, la *esencia social* y el *devenir histórico* como elementos fundamentales que constituyen al hombre. Ya en 1847, al criticar la metafísica de la economía política en *La miseria de la filosofía*, Marx (1999) tiene muy clara esta definición de ser humano y escribe que: “Los mismos hombres que establecen las relaciones sociales conforme a su productividad material producen también los principios, las ideas y las categorías conforme a sus relaciones sociales” (p. 126)

La concepción de la esencia humana y el papel de la acción como constitutiva, así como la capacidad asociativa, pueden considerarse elementos decisivos que sustentarán las posiciones éticas de Marx hasta sus últimas obras. La capacidad de crear el mundo debe impulsarlo a transformar aquellas relaciones en las que se encuentra subyugado y condenado a sufrir una vida de miseria. Ya en los tempranos conceptos del hombre como ser genérico y como ser social que se gestan entre 1843 y 1845 (entre el periodo de los *Manuscritos de 1844*, la *ideología alemana* y las *tesis sobre Feuerbach*) es posible encontrar los elementos para la definición de lo que significa el ser humano en esencia, las limitaciones de desarrollo de acuerdo con las relaciones de producción y las posibilidades de transformación, pues el estudio de la economía aportará elementos sustanciales para estudiar empíricamente la capacidad práctica que poseen los hombres.

El hombre no es el espíritu hegeliano ni tampoco el ser sensible de Feuerbach que encuentra su potencia histórica al nivel de la conciencia, aunque a este último le reconoció significativamente esta concepción, sino aquel creador capaz de intervenir en el mundo para construirlo objetivamente y desarrollar su propia realización mediante la actividad vital primordial: *el trabajo*. De ahí que en los *Manuscritos de 1844* proponga la idea del hombre como ser genérico, esto es, un productor libre y consciente que construye el mundo objetivo con su actividad práctica vital, porque:

La producción práctica de un *mundo objetivo*, la elaboración de la naturaleza inorgánica, es la afirmación del hombre como un ser genérico consciente, es decir, la afirmación de un ser que se relaciona con el género como con su propia esencia o que se relaciona consigo mismo como ser genérico (Marx, 1981, p.112).

La realización del hombre como ser genérico queda opacada por las relaciones que plantea el sistema capitalista. Una vez Marx se pone en contacto con el mundo del capitalismo industrial en Francia, accede a una realidad que niega esa capacidad creadora del hombre al reducirlo a un simple elemento más de todo el mecanismo de producción. Esto será lo que le motive a profundizar en el estudio de la economía política, pues como ciencia heredera de toda la tradición de la racionalidad moderna iniciada con Descartes, comprenderá al hombre como un individuo aislado de los demás, abstracto, desconectado de la realidad y movido por intereses particulares, pero incluido en una actividad esencial para la existencia.

En este punto el primer elemento crítico que brinda elementos para rastrear una ética normativa es la teoría de la alienación¹³, ya que la preocupación por la manera en que las relaciones humanas quedan signadas por la mediación del mercado conducirá a encontrar que la actividad creadora del hombre queda reducida a una mercancía y el resultado de dicha actividad no le garantizará más que su supervivencia elemental. “Todas estas consecuencias están determinadas por el hecho de que el trabajador se relaciona con el *producto de su trabajo* como un objeto *extraño [...]*” (Marx,1981, p. 106). El concepto de la alienación no es abandonado del todo por Marx y sus nociones son ampliamente desarrolladas bajo un sustento científico en *El Capital*, siempre señalando el secreto que oculta la lógica del funcionamiento del sistema y resaltando el impacto que tiene en la vida humana al desposeer a los trabajadores de su dignidad.

La vida genérica - como capacidad creadora - se diluye en relaciones prácticas que condicionan la actividad a funciones muy específicas y la existencia se envilece a tal punto que el trabajador únicamente logra cumplir funciones animales (comer y reproducirse). La vida en libertad no es más que una abstracción porque en la vida real es imposible realizarla a causa de la lucha diaria en la cual cada individuo se ve sumido en una contradicción

¹³ “La enajenación aparece tanto en el hecho de que *mi* medio de vida es de *otro*, que *mi* deseo es la posesión inaccesible de *otro*, como en el hecho de que cada cosa es *otra* que ella misma, que mi actividad es *otra cosa*, que, por último (y estos es válido también para el capitalista), domina en general el *poder inhumano*” (Marx, 1981, p.166).

determinante: entre más produce – es decir, entre más ejecuta su actividad vital creadora-, menos realización de su vida plena tiene. Lo que implica que la alienación producida por las relaciones bajo el capitalismo es una forma de deshumanización que limita las capacidades propias del ser humano y, por lo tanto, resulta anti-ético al negar la vida e impedir el goce efectivo del resultado de su actividad vital. Así pues, Marx verá como necesaria e imperativa la superación de ese estado de cosas para transitar a nuevas formas de relacionamiento social en las cuales se restituya la esencia creadora del hombre y la producción garantice la construcción de un verdadero “reino de la libertad”. Esa será la motivación hasta los últimos años de su vida.

Esta primera definición del hombre como ser genérico es abandonada con el avance intelectual de Marx, pero no se abandona la idea de que todos los seres humanos poseen como una característica esencial la capacidad de intervenir la materia, de producir el mundo exterior mediante su actividad creadora y de transformar aquello que crean, así como la necesidad de hacerlo. Es precisamente esa idea la que marca la ruptura definitiva con la categoría de género humano y sustenta su crítica al materialismo de Feuerbach, ya que esta definición desconoce el contenido concreto de la esencia humana, es decir, no permite comprender la relación de los individuos con la sociedad porque parte de una universalidad abstracta que otorga a cada individuo aislado una condición interna que lo unifica estáticamente a los demás porque, en palabras del propio Marx, “Feuerbach diluye la esencia religiosa en la *esencia humana*. Pero la esencia humana no es algo abstracto inherente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales” (Marx & Engels, p. 1974).

Esta tesis marca el inicio de la que fue una línea de continuidad en todo el pensamiento del autor. A partir de aquí estará clara la idea de que la esencia del hombre no es algo abstracto que ha sido otorgado homogéneamente a todos los individuos sin distinción, inmutable y eterna; no proviene del interior de los hombres siendo la misma en cada individuo, sino que es exterior y proviene del conjunto histórico de las relaciones sociales establecidas. Esto significa que lo que el hombre *es* está determinado por lo que produce en un mundo social con el que se relaciona y no puede comprenderse aislado de este medio porque

[...] no solo es parte de un conjunto —un animal social en un sentido laxo, es decir: que se relaciona con otros—, sino que tanto lo que es como lo que puede llegar a ser a lo largo de su vida va a depender directamente del conjunto de las relaciones sociales que coetáneamente lo cruzan (Fazio, 2018, p 54).

Esto quiere decir que cualquier análisis que se quiera hacer de la situación del hombre real no puede partir de concepciones abstractas y metafísicas, sino que deben surgir de la comprensión misma de la realidad social, las formas en las que modifica el mundo y las instituciones en las que se encuentra inmerso. Para Marx es impensable partir de la comprensión de un hombre aislado de sus relaciones sociales dada la determinación histórica que estas ejercen y la condición colectiva de la producción de su propia vida. Si el ser humano es en esencia un ser productor que modifica la naturaleza para su supervivencia, es imposible desarrollar esta condición entre individuos aislados porque la profunda vulnerabilidad que les caracteriza les obliga a unirse. Esta posición es explícita en la expresión metafórica de las robinsonadas como definición de la naturaleza humana que hacen pensadores como Adam Smith.

Dicha idea del hombre está perfectamente desarrollada en los *Grundrisse*, donde su concepción inicial sobre el ser humano sostiene el núcleo de la crítica de la economía política, pues esta se sustentaba en las concepciones liberales respecto a los seres humanos como individuales y abstractos, definiciones todas que desconocían al real y social. Introducirse en el verdadero ser del capital y dejar los análisis superficiales requiere de una comprensión sustentada del ser humano que es quien se convierte en víctima. Al respecto afirma que: [...] “El hombre es, en el sentido más literal, un ζῷον πολιτικόν¹⁴ no solamente un animal social, sino un animal que sólo puede individualizarse en sociedad” [...] (Marx, 2007a, p.4). De la misma manera expresa esta posición diez años más tarde, en la crítica al uso de la cooperación como elemento central para optimizar el proceso de producción capitalista en *El Capital*,

¹⁴ Esta alusión indudablemente remite a la definición aristotélica del hombre como animal político, pues en la definición de lo que es la *polis* Aristóteles deja clara la importancia de la esencia gregaria del ser humano. En una crítica al capitalismo resulta fundamental esta concepción, pues el solipsismo al que la modernidad sometió a los hombres y el incentivo del característico individualismo del modo de producción, requieren de una definición inversa de la esencia humana. Marx es atento lector del estagirita y su comprensión de la esencia humana como gregaria será uno de los hilos de conexión más fuerte entre su periodo de juventud y madurez. Resulta particularmente interesante el interés que despiertan en el Marx maduro las formaciones económicas no capitalistas de tipo comunal. Este tema será abordado con mayor amplitud en el segundo y tercer capítulo del presente trabajo. Cf con la propuesta conceptual de García Linera, 2009.

cuando escribe que “La razón de esto [la posibilidad de asociar a los obreros para optimizar la producción] reside en que el hombre es, por naturaleza, si no un animal político, como entiende Aristóteles, por lo menos un animal social¹⁵” (Marx, 1973a, p. 282).

La determinación social del hombre es el principio de toda la historia humana y proviene de dos esferas: por un lado, es resultado de la pertenencia comunitaria que les otorga a los individuos su esencia porque en la unión con los demás queda garantizada su existencia y su avance. Esto significa que los individuos no son dotados previamente de una constitución inmanente, sino que es en el vínculo comunal donde la adquieren. Por el otro lado, está la determinación histórico-social de todas las comunidades humanas que les permite a los individuos apropiarse del mundo objetivo precedente e integrarlo a su actividad creadora presente, es decir, son determinados por relaciones anteriores mediante las cuales comprenden lo que son y lo que pueden llegar a ser. Es así como la actividad humana queda condicionada por el mundo social y la esencia de los individuos depende de la capacidad de relacionamiento con sus semejantes.

Esta definición de la esencia humana entra en contradicción con lo que realmente ocurre en el mundo cotidiano de los obreros del siglo XIX que observa Marx y que se extiende hasta nuestros días. La realización plena de los seres humanos depende de la posibilidad de apropiarse del mundo a través de su transformación mediante el trabajo y del relacionamiento pleno con los demás, pero en el sistema capitalista ocurre todo lo contrario: quien produce no disfruta más que de una ínfima parte y lo producido le es extraño, ajeno, y además los vínculos entre los seres humanos están mediados por las necesidades que impone el sistema de intercambio. Esto en el nivel más superficial del análisis, nos dirá Marx en los *Grundrisse*. Dicha contradicción es invisible a los ojos de los teóricos burgueses clásicos, para quienes la sociedad es una creación compuesta por elementos atomizados que son movilizados por intereses particulares y la mediación fundamental es el mercado que funciona según la ley de la competencia, la oferta y la demanda, y se soporta en una aparente libertad e igualdad que oculta la miseria en la que estaba sumidos miles de trabajadores.

¹⁵ Y agrega a pie de página que: “La definición de Aristóteles dice, en rigor que el hombre es, por naturaleza un ciudadano o miembro de una ciudad. Esta definición de Aristóteles es característica de la Antigüedad clásica, como lo es en la modernidad yanqui la de Franklin cuando define al hombre como un ser por naturaleza fabricante de instrumentos” (Marx, 1973. P.282.). Pie de página 7, capítulo XI de la edición citada.

Desde esta perspectiva, la lógica del funcionamiento del capitalismo, cuyo fundamento es la escisión entre el productor, el medio para producir y el resultado de la producción, produce la ruptura total de toda interacción humana ya que crea un mundo artificial en el cual la actividad vital del hombre, y su relación con los demás, se reduce exclusivamente a ser un medio para un fin distinto de la afirmación humana: la producción de mercancías que generan ganancia a partir del robo del tiempo no pago al obrero. Esta circunstancia no sólo se impone sobre la vida de los individuos involucrados directamente en el proceso de producción, sino que se extiende a toda la humanidad en su conjunto, y por consiguiente a la vida del planeta entero, porque los nexos se reducen a una simple relación entre cosas y no entre personas reales. Al explicar el fetichismo de la mercancía en *El Capital*, este punto es expresado con absoluta claridad:

El carácter misterioso de la forma mercancía estriba, por tanto, pura y simplemente, en que proyecta ante los hombres el carácter social del trabajo de estos como si fuese un carácter material de los propios productos de su trabajo, un don natural social de estos objetos y como si, por tanto, la relación social que media entre los productores y el trabajo colectivo de la sociedad fuese una relación social establecida entre los mismos objetos, al margen de sus productores [...] (Marx, 1973, p.39).

Este aislamiento, extrañamiento y sometimiento del hombre real que mediante su actividad vital crea la riqueza y no disfruta más que de una ínfima parte, así como la pérdida de la esencia comunitaria a través del individualismo, es el centro de análisis de toda la obra de Marx. Sin embargo, es importante señalar que esta postura adquiere mayor profundidad con el desarrollo intelectual del autor, pues desde 1844 que postula su teoría de la alienación en la cual atribuye al mercado, la competencia, y demás procesos propios del modelo capitalista, la culpabilidad de la deshumanización del trabajador, hasta 1857-58, año en que escribe los *Grundrisse*, ha logrado una claridad teórica que muestra una verdad reveladora: el envilecimiento al que se ve enfrentado el trabajador no es el resultado de fenómenos que resultan superficiales, sino que está en el fondo, en su seno mismo, y es la acumulación del trabajo no pagado (la verdadera esencia de la ganancia).

En síntesis, lo esbozado hasta aquí nos permite sostener que existe la posibilidad de encontrar elementos fundamentales para una eticidad comunitaria en Marx que tiene su fundamento en la concepción de la esencia humana como resultado de la historia, la capacidad creadora

(poiética) y los vínculos sociales. Si bien no es posible asumir dicha eticidad como una teoría explícita que analiza particularmente las conductas morales, ni tampoco tiene por objetivo demostrar precisamente la inmoralidad al interior de las relaciones sociales, sí es posible rescatar en términos éticos los principios que postulan la necesidad de asumir una actitud determinada en la apuesta por construir un proyecto de sociedad alternativo al capitalismo. Dicha sociedad sólo podrá construirse si los seres humanos potencian su esencia comunitaria y transforman mediante la acción colectiva el estado de cosas existentes. Evaluar las posibilidades de una transformación radical en la cual se creen las condiciones para construir el nuevo mundo y revertir la condición de destrucción, por medio de la potenciación de la verdadera esencia del hombre en comunidad, es el fundamento de la acción política y la apuesta ética que tiene impacto en la actualidad. He ahí la importancia y vigencia de leer en el presente la famosa tesis XI sobre Feuerbach. La genialidad conceptual que le hace tener vigor a Marx, y en esto coincide Rubel (1970), radica en la capacidad de articular la ciencia y la ética en un proyecto que concibe como posible y necesaria la emancipación humana. Esa es la premisa para lograr una adecuada fundamentación teórica de una ética comunitaria en América Latina, tema que desarrollaremos en los próximos capítulos.

CAPÍTULO II

LA CRÍTICA COMO APUESTA ÉTICA: HACIA LA COMPRENSIÓN DE LA ESENCIA COMUNITARIA DEL SER HUMANO.

La opinión está demasiado fragmentada a causa del aislamiento humano; es demasiado estúpida, demasiado depravada, porque cada uno es extraño para sí mismo y todos son extraños entre sí.

Acerca del suicidio, Karl Marx, 1846.

El presente capítulo analiza la ética en Marx como fundamento de la crítica cuyo objetivo es la consolidación de un proyecto de emancipación sustentado en la comprensión del ser humano como esencialmente comunitario. Para tal fin, este apartado se ha dividido en tres partes: el primero examina la lectura ética que se puede extraer de algunas de sus obras, principalmente las de juventud, como componente fundamental del análisis crítico; el segundo aborda la crítica y sus principios éticos como herramienta para la transformación del mundo realmente existente, tomando como base el tránsito de la filosofía a la economía y de la juventud a la madurez. Finalmente, en el tercero se estima la forma en que la teoría crítica-ética de Marx busca potenciar la acción transformadora para alcanzar la verdadera emancipación en una sociedad construida a partir de principios comunitarios.

2.1 LA CRÍTICA COMO APUESTA ÉTICA EN MARX

La crisis actual que atraviesan los distintos pueblos de la tierra en general, y los de América Latina en particular, ha suscitado múltiples análisis acerca de las causas, consecuencias y posibles soluciones a las problemáticas que la han originado. Desde todas las orillas se escuchan opiniones diversas que pretenden encontrar enemigos para atribuirles los resultados que ha dejado el desarrollo del modelo civilizatorio impulsado por occidente, haciendo evidente la contradicción constitutiva de la realidad entre aquello que se piensa o enuncia con todo lo que se vive cotidianamente, una tensión que muchas veces resulta irreconciliable e incapturable por el ojo agudo de políticos y tecnócratas. Descubrir el núcleo de esta contrariedad es una tarea que deben realizar quienes se dedican a los análisis del mundo realmente existente a través de las herramientas que ha brindado el pensamiento crítico para contribuir en su transformación. Es un *imperativo categórico*. Ese es el criterio ético normativo que moviliza la construcción teórica en Karl Marx y de la cual debemos nutrirnos en la actualidad para lograr una adecuada relación entre teoría y práctica que impulse las acciones conducentes a un nuevo modelo de vida.

De tal modo, es preciso comenzar la reflexión con la claridad expresada en el capítulo anterior respecto a la obra de Marx. Esta no debe ser abordada como compendio de tratados acerca de áreas específicas (filosofía, economía, sociología, etc.) con sus desarrollos categoriales técnicos precisos, sino como una elaboración conceptual sustentada en principios éticos, algunos de carácter normativo, cuya aspiración es la modificación del mundo material de los seres humanos para garantizar una vida digna, la cual solo será alcanzada con la real emancipación. Podría afirmarse incluso que dicha cuestión ética es un hilo conductor que guía su producción teórica desde las más tempranas disertaciones hasta las últimas. En el presente apartado me propongo esbozar en líneas muy generales los criterios éticos que emergen con los análisis críticos que realizó Marx a partir de 1842 y que son un insumo fundamental para comprender la forma en que dichos criterios conducen a nuevas formas de conceptualizar para incidir en el mundo real.

En este sentido, resulta de vital importancia comenzar anunciando el primer criterio ético que impulsa el desarrollo de la crítica, a saber, el del compromiso con los desposeídos. Dicho criterio es posible percibirlo ya en los textos elaborados para el periódico *La Gaceta Renana*, donde los primeros pasos por el periodismo crítico y el activismo político que marcaron esta época se combinaron con el impulso reflexivo. Tomando como referente el repaso autobiográfico hecho por el propio autor en 1859 en el *Prólogo de la contribución a la crítica de la economía política*, es posible inferir que la alusión a este periodo frente al análisis de los llamados “intereses materiales” fue el resultado de su comprensión de los problemas que asediaban a los grupos poblacionales menos favorecidos y la apuesta por visibilizar aquellos padecimientos que eran producto de las decisiones que tomaban los sectores más poderosos, dejando como consecuencia el sometimiento y la deshumanización. La intención que moviliza la indagación acerca del origen de los principales problemas políticos y filosóficos por aquellos años (los intereses privados, la racionalidad del Estado, el sistema de necesidades, la libertad, etc.) no es más que encontrar las reales causas que producen las situaciones de aquellos desdichados, así como señalar la posibilidad de intervenir políticamente a su favor, posición que estará siempre latente hasta el final de sus días.

La crítica contra el estado de cosas existente que despliega en esta época -en un lenguaje jurídico heredado de Hegel, dada su pertenencia a los jóvenes hegelianos de izquierda y su

ímpetu político sin fundamentos sólidos que guiarán su acción, según narra en 1859- señala la ausencia real de derechos que con la Revolución Francesa se habían conquistado y pretende denunciar la dominación efectiva que opera en el mundo moderno a través de la inversión de los medios y los fines, en el cual los seres humanos se reducen a simples objetos. Estos prolegómenos de la crítica demuestran de forma incipiente el sustento del análisis del mundo y los objetivos claros que se traza a partir de indagaciones cuya raíz es el mundo social, fuente de los problemas que causan el sufrimiento de los desposeídos. El primer paso de su crítica, y su sustento ético, es la comprensión del mundo tal como se manifiesta concretamente y el impacto que tiene en aquellos grupos poblacionales menos favorecidos. La crítica filosófica se vuelve política y le brinda el conocimiento de una realidad contradictoria que requiere ser profundizada para ubicar el verdadero origen del sufrimiento humano.

Marx demuestra, desde estos primeros textos, una abierta lucha contra la sumisión ante la injusticia, desatada en este momento por el Estado prusiano que se mostraba incapaz de realizarse como racional tal como lo entrevió Hegel, y expresa la necesidad de declarar objetable todo lo que genere deshumanización, posición que queda establecida, según el argot jurídico del momento, en la observación que hace frente a la imposibilidad de la mayoría de acceder a los bienes que disfruta una minoría privilegiada:

Reivindicamos para la pobreza el derecho consuetudinario, un derecho que no es local sino que pertenece a los pobres de todos los países. Vamos aún más lejos y afirmamos que el derecho consuetudinario, por su naturaleza, sólo puede ser el derecho de esta masa inferior, desposeída y elemental (Marx, 2007b, p.33).

Vemos entonces que el joven pensador comienza a desarrollar su crítica a partir de la observación de un mundo social cuyo funcionamiento en la realidad difiere de las expectativas teóricas. Este camino le condujo a encontrar que los más afectados en dicha contradicción resultan ser los pobres, pues en los artículos acerca de la ley del robo de leña, por ejemplo, señala el desamparo, miseria y sufrimiento que se inflige al castigar a aquellos que, excluidos de la organización racional del Estado, buscan satisfacer sus necesidades vitales. La denuncia de esta situación transmuta a compromiso político y le impulsa a usar las herramientas conceptuales a su alcance para combatir lo que se considera los orígenes de tal situación. Esta preocupación por el sufrimiento de los desposeídos es el fundamento de

su impulso crítico que nunca abandona en toda la obra; es el criterio ético que le impulsará a avanzar hacia nuevas formas de conceptualizar más consistentes y profundas.

Este criterio le exhortará, además, a buscar nuevas formas de verdad y le conducirá a penetrar cada vez más en el núcleo del sistema que genera la exclusión de las mayorías. Primero como crítico de las instituciones políticas imperantes y luego como opositor al sistema económico vigente que las determina. En esta primera fase de la crítica, el joven Marx resulta muy optimista con los modelos conceptuales que le proporciona Hegel, especialmente el de la filosofía del derecho, y por eso el énfasis en dichas categorías. Esto es resultado del contexto en el que emerge dicha crítica, determinado por la situación particular de Alemania y su atraso en relación con los acontecimientos históricos que sacudieron a Europa, dando como resultado una nueva época en el terreno político y económico.

El país germano, por aquel entonces una confederación de reinos soberanos liderados por Prusia, a diferencia de sus vecinos se encontraba retrasado respecto al movimiento progresivo de la historia que inició en 1789 con los acontecimientos revolucionarios en Francia, situación que se debía en gran parte a la condición política del régimen y sus obsoletas instituciones que eran vistas como sinónimo del antiguo régimen. El rezago que se vivía en el aspecto económico y el poco desarrollo social, que impedía a la mayoría de los alemanes gozar de los logros que la modernidad había traído para los países circundantes, era producto del rebasamiento del movimiento histórico que sufrió el conglomerado institucional imperante, movimiento que Hegel ciertamente identificó como sustentado en la conciencia de la libertad que despegó con la Revolución Francesa, así como la incapacidad de realizar en el terreno político los ideales que proclamaron los franceses con la revolución.

Sin embargo, Alemania se había caracterizado por estar a la vanguardia de dichas transformaciones en el ámbito filosófico¹⁶. Era un país radicalmente moderno en la creación

¹⁶ En 1870 Engels realiza una reedición de su texto *La guerra campesina en Alemania*. En el prefacio expresa el impacto que tuvo sobre los diferentes movimientos obreros la filosofía clásica alemana, a pesar de todas las críticas que desarrolló junto con Marx. Al respecto afirma lo siguiente: “Sin la filosofía alemana que le ha precedido, sobre todo sin la filosofía de Hegel, jamás se habría creado el socialismo filosófico alemán, el único socialismo científico que ha existido. De haber carecido los obreros de sentido teórico, este socialismo científico nunca hubiera sido, en la medida, lo que es hoy, carne de su carne y sangre de su sangre. Y lo inmenso de esta ventaja lo demuestra, por una parte, la indiferencia por toda teoría, que es una de las causas principales de que el movimiento obrero inglés avance tan lentamente, a pesar de la excelente organización de algunos oficios [...] (Engels en Marx, Engels & Lenin, 1972, p. 26).

de teoría y el mayor atributo fue lograr crear lo que años más tarde se llamó la *filosofía clásica alemana*, en especial la construida por Hegel a quien Marx considera un pensador revolucionario al que siempre le otorgó el carácter de fundamental por haber logrado comprobar y captar con total contundencia las contradicciones de la modernidad. La teoría hegeliana es de las primeras en señalar los efectos lesivos del capitalismo en sus orígenes y sus fundamentos teóricos, los cuales estaban basados en la concepción del ser humano desde una visión ahistórica que sitúa su origen como un hecho anterior a la consolidación de las sociedades¹⁷. Esta concepción abstracta que Hegel denuncia, que por cierto resultará central en los análisis posteriores a la economía política, es el resultado del efecto histórico que ha tenido el individualismo sobre la vida social moderna y en oposición postula que ningún individuo es aislado, sino que tiene una pertenencia fija a un grupo mayor que le determina, una eticidad (*Sittlichkeit*) que rebasa su supuesta individualidad (Hegel, 2022).

Marx es heredero de toda la tradición crítica inaugurada por la revolución teórica alemana, a la par de la Revolución política en Francia e Industrial en Inglaterra, que se caracterizó por el intento de someter a juicio teórico los cimientos del mundo moderno. La filosofía alemana fue la creadora de la institución de la *crítica* como representación máxima del triunfo de la modernidad. Es por esto por lo que el avance de sus estudios procurando la comprensión del mundo para transformarlo le llevarán del optimismo del modelo hegeliano a su crítica, de seguir los pasos de la “ideología alemana” a su superación. Es también gracias a esta teoría revolucionaria que buscará entender al hombre real, especialmente a partir de la crítica a la religión, a través del desarrollo categorial logrado por Ludwig Feuerbach.

¹⁷ Sin duda alguna esta crítica, formulada en las categorías abstractas que caracterizan el pensamiento de Hegel, está dirigida a la concepción liberal y tendrá un impacto sin igual en Marx, quien realizará una inversión en las categorías otorgándole los fundamentos materiales de la vida humana. Esta inversión se realiza una vez abandona la crítica filosófica para adentrarse en el terreno de la economía política debatiendo los principales supuestos de esta ciencia y mostrando así los inicios de lo que podría denominarse una ética comunitaria. En los manuscritos de 1844 asegura que: “La *sociedad*, como aparece para los economistas, es la *sociedad civil*, en la que cada individuo es un conjunto de necesidades y sólo existe para el otro, como el otro sólo existe para él, en la medida en que se convierte en medio el uno para el otro. El economista (del mismo modo que la política en sus *Derechos del Hombre*) reduce todo al hombre, es decir, al individuo, del que borra toda determinación para esquematizarlo como capitalista o como obrero” (Marx, 1981, p.169). Trece años más tarde, en 1857 en sus escritos preparatorios de *El Capital*, plantea su objeto de estudio de la siguiente manera: “Individuos que producen en sociedad, o sea, la producción los individuos socialmente determinada: este es naturalmente el punto de partida. El cazador o el pescador solos y aislados con los que comienzan Smith y Ricardo, pertenecen a las imaginaciones desprovistas de fantasía que produjeron las robinsonadas diesiochescas [...] (Marx, 2007b, p. 3).

No obstante, dicha revolución teórica carecía de concreción, pues a pesar de marcar un hito en el pensamiento adolecía de desarrollo efectivo en el mundo real y no contribuía a la superación total del antiguo régimen que imperaba en Alemania. Esto impulsó a que Marx demostrara la imperativa necesidad de efectuar una superación de la filosofía para hacer realidad dicha revolución en el mundo práctico de los seres humanos a través de la acción política. Dicha necesidad de concreción ya había sido planteada por algunos de los jóvenes hegelianos dado el horizonte conceptual que se había desplegado con la lectura heterodoxa de Hegel, por ejemplo, la filosofía de la acción propuesta por Moses Hess. Pero el movimiento teórico de avanzada que efectuó Marx consistió en poner de manifiesto la necesidad de quitar a la filosofía el halo de santidad para lograr su realización efectiva en el plano de la realidad, lo que implicó develar la necesidad de la superación de sí misma como crítica de la religión, lugar del que no salió jamás Feuerbach, negarla y así construir un nuevo orden de verdad que la condujera a convertirse en crítica de las condiciones económicas, políticas y sociales que facilitaban la preservación del estado de cosas vigentes en la Alemania de aquel entonces.

Dicha crítica debía ser el motor de una revolución que condujera al cambio de aquel país marcado por el sufrimiento, la exclusión y desigualdad de las mayorías, y lograr así la realización plena de la ruptura con las formas del pasado. En este periodo Marx transita en el corto tiempo entre la crítica político-filosófica de fenómenos tales como la irracionalidad del Estado prusiano, los efectos lesivos que tiene la ausencia de una verdadera libertad o los impactos sociales de la proliferación del egoísmo de los propietarios, a la necesidad de una transformación radical que condujera a la emancipación de aquellas gentes que se encontraban sumidas en la pasividad y el tormento. Con esto el primer criterio ético que en su momento impulsó la denuncia del sufrimiento de los excluidos dio paso a un segundo criterio que la comprensión de la realidad inmediata le mostró: la necesidad imperativa de superar las condiciones políticas que facilitaban la postergación de la miseria de las mayorías, y esto sólo sería posible mediante una revolución.

La crítica de Marx y sus sustentos éticos abrieron la puerta a la construcción de una teoría que condujera al cambio revolucionario. Su posición frente al mundo que le tocó vivir permitió revisar permanentemente su propia teoría para adquirir herramientas que

propendieran la transformación del mundo en beneficio de las mayorías. No se trataba exclusivamente de denunciar o señalar las principales causas que provocaban el sufrimiento humano, sino de apostar por su efectiva transformación. La evidencia del desarrollo de este segundo criterio ético queda expresada de la siguiente manera:

Es cierto que el arma de la crítica no puede sustituir a la crítica de las armas, que el poder material tiene que derrocar por medio del poder material, pero también la teoría se convierte en poder material tan pronto como se apodera de las masas. Y la teoría es capaz de apoderarse de las masas cuando argumenta y demuestra *ad hominem*, y argumenta y demuestra *ad hominem* cuando se hace radical. Ser radical es atacar el problema por la raíz. Y la raíz, para el hombre, es el hombre mismo. La prueba evidente del radicalismo de la teoría alemana de la teoría alemana, y por tanto de su energía práctica consiste en saber partir de la decidida superación positiva de la religión. La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que *el hombre es la esencia suprema para el hombre* y, por consiguiente, en el *imperativo categórico* de *echar por tierra todas las relaciones* en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable [...] (Marx en Marx&Engels, 1967, p. 10-11)

Esta visión que presenta en la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* expresa ya la clara posición ética que movilizó su compromiso por la transformación, incentivó la militancia política, lo liberó del esquema neohegeliano e impulsó a radicalizar su perspectiva frente a la necesidad de una transformación definitiva. Esto trajo como consecuencia el exilio en París durante el otoño de 1843 como resultado de la ira del gobierno prusiano. El imperativo categórico que propone Marx en este periodo fue el criterio que condujo resto de su obra, aún en los más aciagos momentos de su vida. No obstante, en este momento, que estaba latente su compromiso con los desfavorecidos y naciente la necesidad de la acción para la transformación, el avance se vio limitado dada la fundamentación teórica que disponía según el marco categorial que tenía a su alcance, pues si bien el arsenal crítico proporcionado por Feuerbach le había servido para controvertir la filosofía política hegeliana durante los primeros años de actividad intelectual, además de resultar fundamentales para encontrar la raíz del fallo en el modelo de Estado defendido por Hegel, al final no le permitían percibir de manera efectiva cuál es el fundamento del hombre real que es invertido a la forma

ideal, lo que le condujo a recurrir a la esencia feuerbachiana¹⁸ del hombre como “ser genérico” (Gattungswesen).

Pero como ya se mencionó en el primer capítulo, esta noción de la esencia humana, aunque fundamental en un primer momento, representa varias limitaciones conceptuales y es abandonada con el contacto que tiene con la economía política una vez se acerca al escenario de envejecimiento que ha resultado como consecuencia de las transformaciones impulsadas por el capitalismo industrial. A partir de ese punto la crítica al estado de cosas que había emprendido el autor le conducen a buscar nuevas fuentes para alimentar su reflexión, la cual ya había sido determinada por la comprensión del sufrimiento de los desposeídos, y así demostrar la imperativa necesidad de transformar el estado de cosas vigente. El lenguaje filosófico de su juventud le otorgó las luces fundamentales, a partir de la negación de las mismas categorías políticas y filosóficas, para comprender la verdadera raíz del problema y profundizar cada vez más en la causa real. Este tránsito que opera entre los artículos sobre el robo de leña y los viñadores del Mosela en 1842, y la crítica a la filosofía del derecho de Hegel es clave para comprender los principios normativos que se despliegan por estas fechas. Al reflexionar sobre su propia creación intelectual en este periodo afirma lo siguiente:

Mi investigación [*la crítica a la filosofía del derecho de Hegel*] desembocaba en el resultado de que, tanto las relaciones jurídicas como las formas de Estado no pueden comprenderse por sí mismas ni por la llamada evolución general del espíritu humano, sino que radican, por el contrario, en las condiciones materiales de vida cuyo conjunto resume Hegel, siguiendo el precedente de los ingleses y franceses del siglo XVIII, bajo el nombre de “sociedad civil” y que la anatomía de la sociedad civil hay que buscarla en la Economía política (Marx en Marx&Engels, 1974, p.516).

En este momento la crítica adquirió un carácter más sólido al buscar sustento argumentativo en las categorías de la economía política que muestran al hombre real, sufriente y necesitado, que deja su vida en las fábricas a cambio de un escaso dinero que sólo representa su

¹⁸ Como ya se señaló en el primer capítulo, la idea de esencia humana como genérica resultó fundamental a pesar de su posterior superación. Esto queda en evidencia en la carta de Marx remitida a Ludwig Feuerbach en agosto de 1844 donde demuestra su profunda admiración y reconoce la importancia de su crítica toda vez que rescata al hombre real de los misticismo religiosos, situándolo en el escenario en los cuales es posible captar las diferencias reales. Se dirige en los siguientes términos: “Intencionalmente o no – lo ignoro-, usted ha dado en esos escritos un fundamento filosófico al socialismo; los comunistas, por su parte, desde la aparición de estos trabajos, los han comprendido en ese sentido. La unidad de los hombres consigo mismos, fundada sobre la diferencia real entre los hombres; el concepto género humano, traído desde el cielo de la abstracción a la tierra real, qué otra cosa es sino el concepto de la *sociedad* (Marx, 1974, p. 179-180).

supervivencia elemental. Los criterios normativos que se trazó en 1842 comenzaron a fortalecerse con el descubrimiento de los conceptos propios de aquella ciencia que expresa de manera más efectiva el mundo material de los seres humanos. No obstante, el tránsito de la crítica filosófica y política, con visos de especulación derivada de la influencia feuerbachiana y hegeliana, no sucedió de la noche a la mañana ni fue un proceso simple. Por el contrario, la transición resultó compleja e involucró tres cuestiones que tuvieron que ser resueltas mediante la crítica especulativa dadas las limitaciones conceptuales de Marx para aquel entonces y que según Adolfo Sánchez Vázquez (en Marx, 1974) fueron el punto de quiebre en el autor dado su compromiso ético con la realidad. Dichas cuestiones son: a) el problema del cambio social a partir de la comprensión del sufrimiento humano; b) las posibilidades de emancipación y el agente de transformación propicio para dicho fin; y c) la resolución del conflicto entre la teoría y práctica como arma para la transformación.

De acuerdo con el pensador español, cada una de estas cuestiones son abordadas de manera filosófica, pero resultan centrales para entender el paso definitivo a su teoría de madurez sobre la revolución y el acceso brillante a los dominios de la economía política. La crítica en estos años vivió unas transformaciones fundamentales que fueron motivadas por el criterio normativo de la acción buscando una fundamentación precisa. Esta búsqueda fue tan exhaustiva que años más tarde desembocó en la *crítica de la economía política*. De este modo, nos dice Sánchez Vázquez, las cuestiones a y b son abordadas según la idea de la esencia del hombre como ser genérico que debe inspirar la emancipación humana, cuyo realizador será el proletariado, ese sector de la población que representa la negación misma de dicha esencia humana toda vez que su sufrimiento, por el grado de marginamiento y degradación, representa un sufrimiento universal que debe ser abolido para la construcción de la verdadera humanidad. Finalmente, la cuestión c es abordada según el planteamiento que expresa la necesaria articulación entre la filosofía (como crítica de las armas) y el proletariado (como arma de la crítica) toda vez que esta se constituye en la guía que muestra el camino revolucionario que aquel debe seguir para alcanzar la verdadera humanidad que su propia existencia demuestra como negada.

Del movimiento intelectual que se operó entre los años de 1842 a 1844 es posible percibir un robustecimiento de su criterio ético primario transversal (el compromiso con los desposeídos)

y la introducción a uno nuevo que expresó la lucha por superar el sistema categorial hegeliano al encontrar que la miseria, la exclusión y desigualdad son problemas que han de ser hallados en el plano de la sociedad civil, como señaló en 1859, en tanto esfera de relaciones que son materiales. En dicha esfera también se encuentra el fundamento de un cambio revolucionario de la sociedad y se demuestra la capacidad de los seres humanos de modificar el mundo mediante su propia acción. El criterio ético que despliega Marx en este tránsito es el de la necesidad de la *praxis* transformadora, pues sólo mediante la actuación humana podrá ser subvertido el statu quo para alcanzar la verdadera emancipación.

Los logros de la crítica alcanzados hasta este punto le dieron los insumos fundamentales para comprender que el cambio revolucionario debe ser operado por aquel grupo de personas cuyo sufrimiento constante no es percibido a simple vista pero que con urgencia exige la construcción de otro tipo de vida. En este proceso se hizo evidente la limitación conceptual que sostiene el análisis filosófico dado su grado de abstracción al intentar comprender a un ser que es visto desde su desempeño cotidiano luchando por sobrevivir en condiciones reales y empíricamente comprobables. Esta situación permitió comprender que la capacidad crítica que había desarrollado la filosofía permanecía anquilosada en el terreno de la teoría y era preciso aterrizarla en la realidad material, por eso el siguiente propósito de la crítica fue la de superar estas limitaciones, proceso que será culminado en *La Sagrada Familia*, *La Ideología Alemana* y *Las tesis sobre Feuerbach*.

El hombre al que la filosofía había declarado perdido al degradarse en proletario desde el ámbito teórico se observaba ahora en la práctica de la vida real y en esto fue fundamental el contacto directo que tuvo en París con los hombres y mujeres (obreros) que mueven el mundo a través de su trabajo, que todo lo producen, pero no gozan más que de una ínfima parte. La vivencia de esta situación le condujo a buscar los orígenes de la condición de degradación en ese conglomerado de relaciones de las que no siempre se es consciente pero que resulta central para encontrar el camino de la modificación radical. Es a partir de este momento que comienza a gestar la inversión de la dialéctica hegeliana pues rescata el movimiento de la historia y lo despoja del espíritu absoluto para introducir en él a ese hombre real, sufriente, que lucha por sobrevivir a diario. Lo escrito a Feuerbach el 11 agosto de 1844 demuestra el impacto que esto generó:

Hay que haber asistido por lo menos a una de las reuniones de obreros franceses para poder concebir la frescura intocada, la nobleza que emana de esos hombres agobiados por el trabajo. El proletariado inglés hace también enormes progresos, pero le falta todavía el sentido que tienen los franceses para la cultura. Tampoco puedo dejar de subrayar los méritos teóricos de los artesanos alemanes en Suiza, en Londres y en París. Aunque el artesano alemán es todavía demasiado artesano. De todas maneras, es entre estos “bárbaros” de nuestra sociedad civilizada donde la historia prepara el elemento práctico para la emancipación del hombre. (Marx, 1974, p 180).

El exilio y la persecución que lo arrojaron al mundo del capitalismo en Francia no sólo le permitieron superar los límites de la crítica filosófica, sino también fortalecer su posicionamiento político de compromiso con la realidad. El contacto que tuvo de manera incipiente con grupos de obreros que creaban organizaciones y simpatizaban con las ideas del socialismo o comunismo le condujo a cuestionar temas de alta complejidad económica como la propiedad privada, el salario, la división del trabajo, etc. Así como también le impulsó a asumir posiciones cada vez más radicales que aspiraban a la construcción de otra forma de sociedad. El intento de superar la crítica filosófica, la cercanía con las formas de organización política de los obreros y el estudio de la economía marcó un quiebre fundamental en el pensamiento de Marx, cuyo momento definitivo puede situarse históricamente en el año de 1844.

De acuerdo con Löwy (2014), esta conjunción se produce también como resultado de la adhesión definitiva de Marx al comunismo, proceso que ya había comenzado a gestarse en los años anteriores a pesar de sus posiciones críticas donde era concebido como un peligroso sistema de dogmas que podían agitar arriesgadamente a las masas, es decir, por aquellos tiempos de los jóvenes hegelianos donde se asumía la labor intelectual como más revolucionaria que la actividad material. Antes de 1844, toda su posición crítica respecto al comunismo estaba ampliamente influenciada por la perspectiva hegeliana que situaba la transformación del mundo a nivel de la conciencia y el papel de la filosofía como activa. Sin embargo, a pesar de su crítica, no existía un rechazo definitivo y una vez llega a la París de los obreros imbuidos por el comunismo, comienza su adhesión que, según el pensador brasileño, constó de tres etapas, a saber:

1. El paso por el comunismo filosófico, influenciado por las doctrinas de Moses Hess y Feuerbach, así como por los primeros contactos con los movimientos obreros. De esta

primera etapa son textos como “*Sobre la cuestión judía*” (1843) donde Marx refuerza la necesidad de una emancipación humana más allá de la emancipación política.

2. El descubrimiento del proletariado como base de una revolución que subvertirá el orden establecido al ser el grupo poblacional desposeído que garantizará la creación de una verdadera esencia humana al haber perdido la suya. Esto se debe a la comprensión de la pauperización que se vive y la necesidad inmediata de modificar dicha situación. Aquí, a pesar de la profunda influencia de Feuerbach, aparece la atribución revolucionaria al proletariado y lo posiciona como la fuerza material de la transformación, aunque lo sigue asumiendo como una categoría filosófica.
3. La postulación de la idea del “*comunismo de masas*”. En este punto Marx encuentra que no sólo el proletariado puede hacer una revolución, sino que es capaz de lograr por sí solo la autoemancipación sin ninguna influencia externa, como lo pensaba con la filosofía. El proletariado tiene, gracias a su capacidad asociativa, la posibilidad de desafiar el orden vigente y una tendencia a la revolución comunista. Esta etapa es fundamental porque involucra tres momentos que interactúan mutuamente y resultan centrales para comprender los criterios éticos de Marx, a saber: a) la comprobación de la naturaleza revolucionaria del proletariado; b) el descubrimiento de la tendencia de este grupo poblacional a una conciencia comunista dada su capacidad de asociación; y c) la comprensión de la necesidad de una teoría crítica sobre lo real que sirva de punto de partida para desarrollar las posibilidades de transformación dentro de la misma realidad.

El intento de darle a la filosofía una concreción material en la vida humana, el acceso a la teoría de la economía política y el contacto con el mundo real de los obreros, aunado a su adhesión al comunismo, permitió que la crítica adquiriera nuevas herramientas que solidificaron los criterios éticos. La realidad misma comenzó a proporcionar las posibilidades de una transformación radical a través de instrumentales analíticos precisos que en su seno se iban gestando. A partir de este momento el criterio normativo no estuvo impulsado por la simple denuncia de la situación de unos sufrientes a los que el Estado dejaba por fuera de la realización racional, sino por la necesidad de comprender el origen de su miseria en las relaciones pasadas y presentes para comprometerse con su realidad para así desarrollar el instrumento de su propia liberación. De esta manera, compromiso y acción, criterios éticos

normativos de la crítica marxiana desde 1842, se convierten en base para impulsar el desarrollo categorial que propende por la toma de conciencia de la tarea histórica de cambio que tienen aquellos que han sido pauperizados.

Para cumplir esta tarea se debía dar varios pasos y el primero de ellos era, necesariamente, la superación de las limitaciones de las reflexiones teóricas que permanecen en el plano del pensamiento o revisten un carácter ideológico que oculta las relaciones efectivas, para dar el salto a la comprensión del mundo real de aquel desposeído que alberga el potencial de la transformación. Pero antes de avanzar en la manera en que Marx se propone desprenderse de su conciencia filosófica, tarea que nos proponemos en el siguiente apartado, detengámonos un momento en el acceso a los conceptos de la economía política que proporcionaron nuevas bases teóricas para lograr darle un sustento más sólido a su crítica. Como ya se señaló, con la *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel* había llegado a la conclusión de que la morfología de la sociedad civil no era posible encontrarla ni en su propio avance ni en la filosofía, sino en sus condiciones materiales. Con este descubrimiento Marx se encuentra con el mundo del capitalismo industrial que por aquel entonces era el culmen de un proceso que había iniciado en el siglo XVIII y que con gran velocidad había transformado desde la configuración espacial de los campos y ciudades, hasta el crecimiento demográfico y las relaciones sociales.

Dicho proceso era la evidencia de cómo la vida material de los seres humanos cambia sucesivamente en determinadas circunstancias y bajo condiciones específicas; estos cambios habían sido sistematizados por la Economía Política como conjunto de saberes con pretensiones de objetividad que, bajo todos los parámetros de la revolución científica, buscaba hacer medibles y cuantificables los fenómenos propios de la actividad económica al mismo estilo de los fenómenos naturales. Esta ciencia comprendía que la actividad humana práctica por excelencia era la económica y todos sus secretos podían ser develados a través de leyes generales que permitían la comprensión más precisa del funcionamiento económico sistemático. De esta manera, el interés por comprender la composición real de la sociedad civil le condujo a los conceptos propios de esta ciencia, mediados por la lectura del célebre artículo de Engels (1981) *Esbozo de crítica de la economía política*, que le llevó a desarrollar unas reflexiones de gran alcance por medio de la combinación entre filosofía y la economía.

Las reflexiones de Marx, evidenciadas en los *cuadernos de París* (1974) y los *Manuscritos de 1844* (1981), están sintonizadas con las que Engels exponía en el citado artículo y llegaba a una conclusión similar, aunque por una vía distinta. Ambos coincidían en que no era una ciencia pura toda vez que respondía a las necesidades teóricas de fundamentación de la burguesía como clase dominante y sus intereses, lo que producía un ocultamiento de relaciones reales detrás de sus conceptos. Si bien el mérito que le atribuyen como ciencia es la capacidad de explicar el mundo conforme a ciertas leyes generales, los fundamentos a partir de los cuales explicaban hechos como la propiedad privada, la ganancia o el valor, desconocían el verdadero soporte y legitimaban como natural todo lo que era artificial, ocultando a su vez situaciones terribles como la explotación o la pobreza. Engels (1981) es el primero en señalar el carácter ideológico y clasista de la economía política al decir que es la “[...] ciencia del enriquecimiento, nacida de la envidia y la avaricia mutuas entre los mercaderes, viene al mundo ostentando en su frente el estigma del más repugnante de los egoísmos” (p.160).

Pero el mérito central de Engels es haber logrado captar a través de este análisis que el sustento fundamental del sistema económico es la *propiedad privada* y la ciencia económica como encubridora de su verdadero sustento material. Para el joven pensador, la crítica a la economía política debería propender por la eliminación de la propiedad privada, y no por su legitimación, porque resultaba ser la causante de los males sociales que estaban encubriendo una revolución social que echaría por tierra todo lo conocido hasta el momento. La propiedad privada debía ser suprimida toda vez que no representaba una creación natural de los seres humanos, sino que era parte de un momento particular de la historia que podía ser modificada. Esta idea resultó decisiva en el acceso de Marx a este campo de estudios, así como el fortalecimiento de su crítica en curso, sobre todo la idea respecto a la posibilidad de superación del orden vigente para la construcción de una nueva sociedad.

Asimismo, es preciso señalar que a pesar de que el análisis de Engels presenta conceptos muy ligados a los daños morales que la existencia de la propiedad privada, la institución del mercado y la competencia infligían a la sociedad, su crítica esbozará la contradicción entre la realidad humana – marcada por una esencia humana no egoísta ni individualista – con una ciencia que postula una organización humana que impulsa el aislamiento y el egoísmo. Esta

tensión resultaba ser inmoral toda vez que los principios abstractos de la ciencia económica impedían el desarrollo de la verdadera esencia humana y servían además de soporte a la más abominable de las consecuencias de la propiedad privada: la competencia. Su contradicción “[...] radica en lo siguiente: en que cada uno aspire necesariamente al monopolio, mientras que la colectividad en cuanto tal sale perdiendo con él, razón por la cual debe evitarlo (Engels, 1981, p. 173). Esto significa que toda vez que la competencia se impone las relaciones humanas se invierten y entran en contradicción con la esencia humana, lo que hace del sistema inmoral por no garantizar su desarrollo óptimo.

En esta línea de razonamiento se inscribe Marx y, aunque debatirá algunos temas centrales, encontrará en este esbozo las bases para rastrear los fundamentos de las relaciones humanas, el papel clave de la economía para encontrar las bases materiales de la sociedad, el carácter transitorio e histórico de los fenómenos económicos y el carácter ideológico y clasista de dicha ciencia, así como la necesidad de develar lo que oculta su pretensión de racionalidad. Finalmente, el acceso a la economía a través de Engels le permitió comprender que la búsqueda de un fundamento material de la sociedad debe conducir siempre a la búsqueda de nuevas formas de orden social, en este caso particular mediante la superación de la propiedad privada. Volveremos sobre este punto en el próximo apartado.

Vemos entonces cómo la introducción a este nuevo campo del saber y la adhesión ideológica que impulsa una nueva militancia política se conjugaron como una herramienta que allanó el camino para otorgarle una función al pensar crítico, a saber, la de contribuir en la transformación efectiva del mundo para crear nuevas relaciones humanas, modificar de forma radical la base material y transitar a un modo de vida distinto. Así lo demuestra ya en los *Manuscritos económicos filosóficos de 1844* al exponer que la salida del sistema de vida imperante en el cuál las relaciones se mueven por el individualismo que promueve la propiedad privada sólo podrá efectuarse a través del comunismo porque representa:

[...] la superación positiva de la *propiedad privada* en cuanto *autoextrañamiento del hombre*, y por ello como *apropiación* real de la esencia *humana* por y para el hombre; por ello como retorno del hombre para sí en cuanto hombre *social*, es decir humano; retorno pleno, consciente y efectuado dentro de toda la riqueza de la evolución humana hasta el presente. Este comunismo es, como completo naturalismo=humanismo, como completo humanismo=naturalismo; es la verdadera solución del conflicto entre el hombre y la naturaleza, entre el hombre

y el hombre, la solución definitiva de litigio entre existencia y esencia, entre objetivación y autoafirmación, entre libertad y necesidad, entre individuo y género. Es el enigma resuelto de la historia y sabe que es la solución (Marx, 1981, p.143).

La crítica marxiana que emergió a partir de 1844 permitió comprender que el proyecto de un cambio radical del todo el orden vigente, no solo era algo posible, de acuerdo con las circunstancias materiales y reales que la posibilitaran, sino también deseable porque suponía el tránsito a un orden civilizatorio superior que garantizaría una vida distinta a quienes en el presente son degradados. Esto demuestra el potencial ético que constituye a esta crítica. Asimismo, es preciso destacar que dicha crítica permitió percibir la fuerza transformadora que posee el proletariado, así como de su tendencia asociativa y esencia comunitaria, que como se indicó en el primer capítulo siempre lucha por buscar alternativas, como potencial para transitar a un nuevo modelo de vida.

Así las cosas, y siguiendo la conceptualización propuesta por Dussel (2016b), para quien la condición de posibilidad de la ética es la vida misma, podemos concluir este apartado asegurando que la crítica de Marx es una ética toda vez que parte del análisis de los problemas que atañen directamente a los seres humanos y que propician su degradación. Es una elaboración teórica que expresa la resistencia ante a las situaciones de injusticia y expone – en algunas ocasiones implícita, en otras explícita - la necesidad imperativa de declarar objetable todo lo que contraría la dignidad, bien sea en el plano político a través de la crítica a las instituciones, bien sea en el terreno del sistema económico a través de la crítica a la economía política. En tanto crítica, es indagación del estado de cosas vigentes a nivel político, económico y social con un desarrollo categorial preciso según el momento (la filosofía, la historia, la economía), es una búsqueda constante de la verdad que se oculta detrás de las relaciones; en tanto ética es la toma de posición clara frente al padecimiento de aquellos que resultan víctimas de la totalidad vigente. En definitiva, la ética y la crítica que propone Marx se unen para demostrar que la realidad no sólo puede ser analizada y comprendida, sino que debe ser transformada.

2.2 LA CRÍTICA-ÉTICA COMO HERRAMIENTA PARA LA TRANSFORMACIÓN

En la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Marx ya había avizorado la necesidad de una revolución que pusiera fin al sistema reaccionario y retardatario que imperaba en Alemania por aquellos años y así darle paso un modelo más justo. En este contexto es posible percibir que el joven pensador expresaba ya la necesidad imperativa de un cambio radical que permitiera a los desposeídos (el proletariado) conquistar una vida distinta y digna a través de la transformación social mediante la realización práctica de la crítica (la filosofía). Dicha modificación del estado de cosas no sólo supondría una ruptura con el pasado sino también la superación de la enajenación social que impulsaba, por un lado, la desgracia material y por el otro la resignación ante los problemas de injusticia que cotidianamente aparecían.

Esta concepción de la crítica marxiana, heredada en parte de los grandes aportes que brindó la crítica de la religión operada por otros jóvenes hegelianos, tiene en su interior la noción del ser humano como capaz de transformar el mundo que habita y como poseedor de capacidades intrínsecas que toda la especie comparte. El mérito de Marx fue comprender que estas capacidades sólo podrán ser desarrolladas en un contexto social y político que así lo garantizara, condición que no se cumplía por aquel entonces en Alemania, ni mucho menos, como pudo notarlo después, en Francia o Inglaterra a pesar de las profundas transformaciones generadas por los procesos revolucionarios de tipo político o económico. Por lo tanto, el imperativo impostergable que avizó el joven filósofo era emprender una lucha por condiciones que le permitiera a los seres humanos edificar unas condiciones sociales favorables para alcanzar esas capacidades esenciales cuya actualización solo era posible con el curso de la historia.

De este modo, la necesidad de crear condiciones reales, efectivas, que permitieran el desarrollo de las potencialidades humanas se convirtió en una tarea impostergable, pues la modificación del orden social era sinónimo de un despliegue efectivo de las máximas capacidades de los sujetos. Esto quiere decir que se manifestó claramente la necesidad de luchar por otras condiciones sociales donde se hiciera presente la verdadera esencia humana. Pero esta realización efectiva sólo sería posible si todo el pensamiento filosófico dejaba el terreno revolucionario de la conciencia y se convertía en arma política, lo que significó un

gran avance para Marx pues comprendió claramente que la crítica tiene como propósito develar, señalar y guiar el camino para la mutación de la sociedad hacia un estado superior.

En esta propuesta, sin duda alguna imbuida por todo el arsenal categorial de Feuerbach (especialmente por la noción del hombre como ser genérico), queda claro que el papel del pensar crítico no es solamente desarrollar constantemente conceptos que se refieran a sí mismos, de manera especulativa, modificando exclusivamente el plano de la conciencia, sino contribuir en la transformación efectiva del mundo para construir nuevas relaciones sociales que logren “[...] echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable [...]” (Marx en Marx&Engels, 1967, p. 10).

No obstante, como el mismo Marx señala en 1859, este era el producto de un deseo juvenil de avanzar a toda costa hacia la modificación del mundo y el desarrollo categorial del que disponía y le impedía progresar de manera formidable en una teoría que realmente señalara los cimientos del mundo y sus opciones efectivas de cambio. A pesar de esto, los esbozos que se trazan en su juventud son ya la demostración de una crítica comprometida con el cambio social cuyo núcleo ético tiene una vigencia irrenunciable para nuestros análisis del presente. De tal modo, el propósito del presente apartado es analizar la manera en que la crítica emprendida por Marx a partir de 1844 no sólo se sustenta en una ética del presente, que encuentra como insostenible la situación de envilecimiento que viven los seres humanos de acuerdo con el sistema vigente, sino también una ética del futuro toda vez que su propósito estuvo centrado en construir una teoría que se erigiera como herramienta para la autoliberación de los desposeídos y propugnara por construir una sociedad distinta que garantizara otras condiciones para la humanidad.

Así las cosas, el camino que se abre Marx hacia la idea de un orden civilizatorio distinto implica un movimiento desde el análisis de las ideas imperantes en su momento hacia las condiciones reales de existencia. Esto le condujo hacia la confrontación teórica de los presupuestos conceptuales que más repercusión habían tenido en Alemania e impedían desarrollar plenamente un camino de superación del mundo tal como se presentaba. El contacto con la economía política abrió la puerta a nuevas categorías y puso en escena a sujetos históricos concretos cuya actividad era vital para comprender el funcionamiento del mundo, desarrollo que la filosofía no había logrado a pesar de sus grandes saltos

revolucionarios, como se señaló anteriormente. Esto supuso el reto de toda crítica, a saber, el de captar la relación efectiva entre la teoría y la práctica como componente esencial en la lucha por transitar a nuevas formas de relacionamiento social, lo que le impulsó a revisar los propios presupuestos que antes habían sostenido su análisis.

De lo anterior se deduce entonces que buscar las bases para una nueva sociedad implica develar todas aquellas teorías que legitiman o ignoran el estado de cosas vigente y limitan el avance de modificaciones reales. Así, Marx estableció que el propósito de una verdadera crítica es descubrir aquello que se consolida como apologética de los fenómenos y las incidencias reales que tiene en la vida práctica, como hizo con la filosofía y también con la economía política. En este sentido, su crítica combatió en dos frentes: por un lado, se enfrentó al pensamiento filosófico que otrora le despertara tanto entusiasmo y por el otro confrontó los supuestos fundamentales de los economistas toda vez que representaban una defensa de un mundo que claramente resultaba injusto y contradictorio.

Esta primera batalla crítica que libra Marx puede rastrearse con claridad en *La Sagrada Familia*, donde el propósito central es dismantelar todo el esquema teórico-especulativo construido por filósofos como Bruno Bauer, y el sector de los jóvenes hegelianos que le seguían, respecto a la concepción del mundo y los sujetos reales que lo componían. En dicho texto Marx, junto con Engels, acusaba a las reflexiones teóricas surgidas en el seno de este grupo de intelectuales de *ideología* porque suponían, influenciados claramente por una lectura muy apegada a Hegel, una ruptura irreconciliable entre el elemento material de la historia (la masa) y el pensamiento crítico identificado con el espíritu (los intelectuales) (Marx&Engels, 1967). Esta postura resultaba una clara contradicción que debía ser rechazada, según ambos pensadores, porque representaba el intento de una minoría intelectual de asumirse como superior a una mayoría que concebía como “tosca” e “ignorante”, demostrando de esta forma una escisión entre la teoría y el mundo práctico de los seres humanos, lo que significaba una afrenta para la nueva concepción del mundo que se estaba gestando en los dos pensadores.

En este texto aparece con claridad la inversión que se intenta hacer del modelo hegeliano conservando el método dialéctico que significó toda una revolución teórica, pero incluyendo el elemento material que la economía política ya le había señalado: el hombre en su lucha

por sobrevivir diariamente. La crítica se centra entonces en la manera en que el sector de los jóvenes hegelianos seguía buscando en el plano de la conciencia las herramientas para la transformación del mundo, así como la incapacidad de desligarse de la misma noción que componía la visión de Hegel en sentido estricto, a saber, la historia como un movimiento del espíritu hacia la autoconciencia.

Esto significa que la filosofía está condenada a una aridez e impotencia que la conduce a convertirse en ideología, sentencia Marx, porque termina siendo muy similar al individualismo que defendían los economistas liberales y burgueses, en los cuales el sujeto analizado estaba constituido por presupuestos abstractos que no tenían contacto alguno con el mundo material y esto representaba una contradicción con uno de los descubrimientos centrales de su juventud: el motor de la historia es la lucha del ser humano por su subsistencia y que sólo aquellos que sufrían en carne propia las miserias del mundo eran capaces de transformarlo. Esto significa que la ruptura total con ese mundo que impone unas condiciones de degradación a la vida humana no es un asunto teórico sino práctico porque los obreros que trabajan día a día en las fábricas:

[...] no creen que puedan eliminar mediante el “*pensamiento puro*” a sus amos industriales y su propia humillación práctica. Se dan cuenta muy dolorosamente de la *diferencia* que existe entre el *ser* y el *pensar*, en la *conciencia* y la *vida*. Saben que la propiedad, el capital, el dinero, el trabajo asalariado, etc., no son precisamente quimeras ideales de sus cerebros, sino creaciones muy prácticas y muy materiales de su autoenajenación, que sólo podrán ser superadas, asimismo, de un modo práctico y material, para que el hombre se convierta en hombre no sólo en el *pensamiento*, en la *conciencia*, sino en el *ser* real, en la vida (Marx en Marx&Engels, 1967, p. 118).

Esta diatriba demuestra que en la apuesta por construir un orden social distinto, es necesario revisar una y otra vez aquellos presupuestos que sostienen las visiones del mundo para encontrar bases más sólidas que permitan sustentar el avance hacia la modificación de la realidad. La crítica debe ser el arma de la modificación del orden establecido, pero sus presupuestos no pueden derivarse de postulados abstractos porque la posibilidad de edificar nuevas formas de relacionamiento humano radica en los medios reales que se gestan en la vida práctica. Esto significa que es necesario construir nuevos fundamentos teóricos que permitan potenciar efectivamente la capacidad de transformación propia de la clase trabajadora. Por lo tanto, es posible deducir que la posibilidad del cambio en las relaciones

humanas requiere de una nueva concepción del mundo (*weltanschauung*) que permita descubrir en la práctica concreta un sinfín de hechos que son ocultados por la proyección teórica que opaca aquellos elementos centrales en los cuales se puede comprender el origen de la miseria, la marginación y desmovilización del potencial transformador de los seres humanos.

En el momento en que se efectúa la crítica a Bauer, Marx comprende que la transformación revolucionaria es impostergable, como ya lo había anunciado claramente en su *crítica a la filosofía del derecho de Hegel*, y que su realización no depende de la influencia externa de teorías abstractas producidas en el seno de las academias, sino de la propia acción práctica de las masas proletarias que toman conciencia de lo insostenible de su miseria para saltar hacia el camino de la reapropiación de su verdadera esencia porque:

No se trata de lo que este o aquel proletario, o incluso el proletariado en su conjunto, pueda *representarse* de vez en cuando como meta. Se trata de *lo que* el proletariado *es* y de lo que está obligado a históricamente a hacer, con arreglo a ese *ser* suyo. Su meta y su acción histórica se hallan clara e irrevocablemente predeterminadas por su propia situación de vida y por toda la organización de la sociedad burguesa actual (Marx en Marx&Engels, 1967, p.102).

Desde esta perspectiva, la teoría no tiene otra función que surgir del análisis profundo del complejo social de estas masas de gentes pauperizadas para impulsar el salto revolucionario. La transformación la determina la vivencia cotidiana de las condiciones materiales de existencia y el papel del teórico comprometido (el militante comunista) es contribuir al trabajo intelectual del proletariado para que alcance la coherencia total con su práctica revolucionaria. Esto significa que la creación de un nuevo mundo, obra de la propia clase trabajadora, implica también nuevas concepciones del mundo que no desconozcan las bases materiales que componen el actual, que no confundan en abstracciones sin sentido su verdadera misión y que permitan comprender que los fenómenos que se solapan tras la apariencia de una única realidad deben ser derrumbados.

El mundo social, que cada vez se hacía más claro debido a la confrontación con la teoría, estaba constituido por una serie de tensiones que daban lugar a nuevos conceptos cuya emergencia señalaba problemas distintos. Esto hizo que el esquema conceptual resultara incapaz de mencionar las diferentes variables y empujó a nuestro joven filósofo a la construcción de un arsenal categorial que concluía con la hipótesis de que el mundo debía

cambiar y darle paso a uno mejor. Es bajo estas premisas que se realizó toda la crítica a la filosofía como ideología y la economía política como metafísica. La nueva visión de mundo que propuso Marx buscó consolidarse como la herramienta para la construcción de una sociedad distinta en la medida que confrontó las bases epistemológicas, antropológicas y políticas que le antecedieron, proponiendo un nuevo camino teórico que daría a la clase obrera las herramientas para su propia liberación.

Las tesis sobre Feuerbach o *La ideología alemana* son la expresión de la novedosa concepción que buscaba convertirse en instrumento real con el que se comprendiera el fundamento material de la vida humana - introduciendo decisivamente el papel de la historia – y la posibilidad de transformación que se gesta al interior de las sociedades. Lo que más tarde llamará junto con Engels “*socialismo científico*”. Su lectura de la realidad social le conduce, una y otra vez, a comprender cual es el elemento existente y activo, concreto, de la modificación colectiva para ubicarlo en el centro del análisis. La verdadera esencia humana hay que buscarla en la *práctica* real de los seres humanos en tanto seres asociados que modifican el mundo natural y social mediante su trabajo, sumado a la vital necesidad de agrupación, no en abstracciones generalizables. Su propuesta crítica queda sintetizada en los siguientes términos:

Las premisas de que partimos no son arbitrarias, no son dogmas, sino premisas reales, de las que sólo es posible abstraerse en la imaginación. Son los individuos reales, su acción y sus condiciones materiales de vida, tanto aquellas con que se han encontrado ya hechas, como las engendradas por su propia acción. Estas premisas pueden comprobarse, consiguientemente, por la vía puramente empírica (Marx&Engels, 1974, p. 15).

La crítica de Marx¹⁹ logró superar las conceptualizaciones propias de toda la filosofía clásica alemana y proponer una nueva visión de mundo en el terreno de la teoría articulando la vida humana práctica en sus múltiples dimensiones, de ahí su carácter ético. Para esta novedosa concepción el ser humano es, esencialmente, producto de sus relaciones sociales porque su

¹⁹ Y sin duda la de Engels, el gran pensador cuyos análisis y conceptualizaciones fueron fundamentales para la construcción del marxismo como teoría. Desde sus tempranos escritos de juventud demostró con gran lucidez la capacidad crítica y teórica que, de una u otra forma, a pesar de tener una tendencia más marcada a vincular la teoría social con las ciencias naturales, impactaron en Marx y resultaron centrales para la consolidación de su teoría. Sería preciso dedicar todo un trabajo a analizar los logros teóricos de este pensador que en algunas ocasiones es situado a la sombra de Marx o como exclusivo mecenas generoso que le permitió desarrollar su obra, pero más allá de esto realizó una impecable tarea teórica de significativo alcance.

supervivencia depende del grado de asociación que alcance y el mundo que logre crear mediante su actividad práctica esencial: el trabajo. Dicha esencia le permite ejercer su acción práctica con la que modifica las circunstancias para construir el mundo que anhela. Cuando la operación de la práctica y la modificación de las circunstancias se conjugan, es posible hablar de una revolución toda vez que se crean las condiciones para una transformación total del mundo (*revolutionäre praxis*). Por eso la crítica se hace práctica y contribuye en el proceso de cambio [...] en tres sentidos: en tanto práctica orientada por una teoría crítica, en tanto crítica orientada hacia la práctica y en tanto práctica que “crítica” (niega) el estado de cosas existente (Löwy, 2014, p.147).

Estos tres sentidos de la práctica son fundamentales para describir el modo en que la crítica-ética de Marx emerge de un mundo social compuesto por seres humanos reales, prácticos, que son capaces de modificar el mundo natural y crear el propio, el social, siendo al mismo tiempo resultado de él. Es así como esta nueva visión del mundo se consolida como una teoría que aspira la modificación radical del estado de cosas existente partiendo de hechos concretos que involucran una nueva concepción del ser humano y la crítica para la superación definitiva de aquellas concepciones, y también a modo de autocrítica, que lo asumen de manera abstracta. Por lo menos así queda en evidencia en la sexta *Tesis sobre Feuerbach* una vez ha logrado superar la conceptualización crítica de este gran pensador:

Feuerbach diluye la esencia religiosa en la esencia *humana*. Pero esta esencia no es algo abstracto inherente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales. Feuerbach, que no se ocupa de la crítica de esta esencia real, se ve, por tanto, obligado:

- 1) A hacer abstracción de la trayectoria histórica, enfocando para sí el sentimiento religioso y presuponiendo un individuo humano abstracto, *aislado*.
- 2) En él, la esencia humana sólo puede concebirse como “género”, como una generalidad interna, muda, que se limita a unir *naturalmente* los muchos individuos (Marx en Marx&Engels 1974).

La consolidación de la crítica como una herramienta teórica que contribuye a la mutación del orden vigente sólo es posible toda vez que se recupera al ser humano real del misticismo y le restituye su capacidad disruptiva, su potencial revolucionario, como base sólida para una nueva sociedad. La superación de las limitaciones que se presentaban en las teorías filosóficas anteriores significó en Marx el desarrollo de un nuevo camino que centró al

hombre concreto y comunitario contra toda la concepción ideológica tanto de los economistas liberales como de los filósofos alemanes. Así lo demuestra su décima *tesis* al proponer que ha logrado crear una nueva concepción de la sociedad, en la cual es clara su visión del presente y del futuro. “El punto de vista del antiguo materialismo es la sociedad “civil”; el del nuevo materialismo, la sociedad *humana* o la humanidad socializada” (Marx en Marx&Engels, 1974, p. 9). Esta oposición de la “*sociedad humana*” (*menschliche Gesellschaft*), su concepción de presente como esencia humana y de aspiración a realizar de forma general en el futuro, frente a con la “*sociedad civil*” (*bürgerliche Gesellschaft*), sinónimo del individualismo como constituyente de las relaciones humanas actuales, permite entrever las intenciones claras de la nueva fundamentación teórica y su carácter ético.

Este paso por la crítica de la filosofía fue una manera de clarificar ideas y “ajustar cuentas”, según narra en 1859, con el pensamiento que tanto le había influenciado en la primera parte de su juventud. También se realizó como una forma de rescatar los elementos más revolucionarios de la filosofía clásica alemana, especialmente la dialéctica hegeliana, para construir su propia teoría, la visión materialista de la historia humana, que le permitiera encontrar las verdaderas posibilidades de un cambio radical. Su propósito de desentrañar el carácter ideológico era superar a la filosofía como herramienta que explica objetivamente el mundo para salir del terreno de la conciencia y adentrarse en el de la vida humana práctica.

El propósito que adquiere entonces la crítica de Marx, guiada por los criterios éticos del compromiso y la acción sobre la realidad, fue explicar de manera real, efectiva, concreta el mundo de los seres humanos; encontrar las causas verdaderas de la miseria e impulsar el potencial revolucionario que estos poseen, para de este modo alcanzar un orden civilizatorio distinto. En este sentido, la teoría se asumió como una herramienta central para la transformación que debía tener unos presupuestos contruidos a partir de bases científicas, lo que le llevó a explorar los terrenos de la historia, la geografía, la política y desde luego la economía; así como también a realizar análisis profundos de las ciencias exactas, como la química, botánica, medicina o la biología, junto con las matemáticas²⁰. Una verdadera teoría

²⁰ De este tránsito de la filosofía a la economía, junto con todos los cambios teóricos que tuvo Marx, es central destacar la importancia que cobró el estudio de las ciencias naturales como un complemento en el ejercicio de la comprensión del mundo y la visión que se proponía crear, así como observar la manera en que todo el desarrollo científico en estos terrenos adquiriría un uso ideológico toda vez que era usado con propósitos políticos. Asimismo, esta nueva disposición y apertura a las ciencias exactas se deben al papel preponderante

del cambio revolucionario debía estar sustentada en los más sólidos argumentos para evitar cualquier posible engaño místico de la clase trabajadora, pues sería el arma para la toma de conciencia de su misión histórica. Es así como surge la necesidad de profundizar en las categorías propias de la economía política, en tanto ciencia con una particular concepción, de manera definitiva y desarrollar toda su crítica hasta las últimas consecuencias, desentrañando sus más profundos misterios.

De acuerdo con esto, el concepto subsecuente que pone en escena Marx con el desarrollo de su crítica es el de ciencia. El cambio efectivo de la sociedad no se gestaría con teorías derivadas de preceptos metafísicos o ideológicos, como ya se señaló, por lo tanto, era fundamental desarrollar una ciencia que lograra la síntesis de su nueva concepción del mundo junto con la causa revolucionaria del proletariado. Dicho objetivo fue esbozado en *La ideología alemana* y se profundizó con el avance intelectual que proporcionaba la comprensión del mundo derivada tanto de sus estudios económicos como de su militancia política, pero se realizará plenamente a partir de su *Miseria de la filosofía* (1847) donde se hace manifiesta su concepción de ciencia articulada con la crítica para introducirse plenamente en la economía política.

Pero para comprender cómo la crítica se convierte en ciencia y viceversa, es preciso clarificar la idea de ciencia que construye Marx y el propósito de su creación. Lo primero que hay que señalar es que la definición está implícita en la visión de mundo que construyó, aquella que buscó arrancar la comprensión de la vida humana del terreno de la pura especulación para darle un carácter histórico-social a todas las creaciones realizadas por los seres humanos en sus distintos contextos (*gesellschaftliches produkt*), entre ellas el conocimiento científico. De acuerdo con esto, las formas de conocimiento emergidas en ciertos tipos de relacionamiento

como forma de explicar el mundo que comenzó a tener lugar a partir de 1850, época en la que Marx y Engels comenzaron un estudio profundo la economía, su principal foco de atención, articulando estos campos de conocimiento con el propósito de abarcar todos los terrenos que pudieran brindar mayor sustento a su visión de la práctica política y la lucha por la construcción de otra sociedad. Así queda evidenciado en una carta que escribe Engels a Marx el 14 de julio de 1858: "... A propósito, envíame la *filosofía de la naturaleza* de Hegel, como me prometiste. Ahora estoy estudiando algo de fisiología, y la combinaré con la anatomía comparada. En esto hay algunas cosas altamente especulativas, todas las cuales acaban de ser descubiertas, recientemente; siento mucha curiosidad por ver si el viejo Hegel no intuyó una alguna de ellas. Hay algo seguro: si escribiese hoy una filosofía de la naturaleza, los hechos volarían a sus manos de todas partes. Es inimaginable, además, el progreso que han hecho las ciencias naturales en los últimos treinta años (Marx&Engels, 1975, p.19).

social estarán determinadas por las necesidades propias de su emergencia y la función que se le otorga porque

La producción de las ideas, las representaciones y la conciencia aparece, al principio, directamente entrelazada con la actividad material y el trato material de los hombres, como el lenguaje de la vida real. La formación de las ideas, el pensamiento, el trato espiritual de los hombres se presentan aquí todavía como emanación directa de su comportamiento material. Y lo mismo ocurre con la producción espiritual, tal y como se manifiesta en el lenguaje de la política, de las leyes, de la moral, de la religión, de la metafísica, etc., de un pueblo. Los hombres son productores de sus representación, de sus ideas [...] (Marx&Engels, 1974, p. 21).

Esto significa que las circunstancias en que el ser humano produce su vida material son la condición de posibilidad, condiciones de producción, de un conocimiento específico que permite explicar el mundo en el que se desenvuelve y la función social específica que cumple. Por esta razón la apuesta de Marx es crear una ciencia, es decir, una explicación metódica y sistemática con pretensión de verdad, que parta de la comprensión efectiva del mundo tangible de la humanidad, esto es, de su propia existencia social, lo que garantiza que se supere la contemplación abstracta porque allí “[...] en la vida real, comienza también la ciencia real y positiva, la exposición de la acción práctica, del proceso práctico del desarrollo de los hombres (Marx&Engels, 1974, p. 22).

La ciencia real de la que habla Marx es aquella forma de conocimiento que parte del análisis de la vida material los seres humanos y se comprende además como la expresión de una actividad social, práctica, que responde a las condiciones específicas de relacionamiento económico, político e ideológico. De acuerdo con lo anterior, este tipo de conocimiento no es exclusivamente explicación o descripción sino un arma para la transformación que debe nacer del seno mismo de las contradicciones que vive la clase trabajadora para comprender su propia situación y así subvertirla. Esto significa que toda ciencia que pretenda develar una verdad acerca de la vida humana debe mostrar su realización práctica y su contribución en el cambio del mundo, de lo contrario sólo será una ideología apologética.

Esta concepción de ciencia, que podríamos denominar *ciencia filosófica* en términos hegelianos, para no perder de vista que Marx siguió siendo siempre un gran lector de Hegel²¹,

²¹ Al respecto, es preciso citar un fragmento de la carta escrita a Engels el 14 de enero de 1858 en la que se manifiesta su vuelta constante a Hegel como un pensador que nunca abandonó dada su genialidad conceptual y

nada tiene que ver con lo que proponen ciertas posturas positivistas en el plano de las leyes generales o universales, y que generó el rechazo de pensadores como Karl Popper a causa de esta ausencia, porque no busca determinar de una manera fija e inmutable la realidad social o establecer certezas objetivas derivadas de verdades universales o análisis cuantitativos. Por el contrario, la función que le otorga al conocimiento científico es la de ir a la raíz y encontrar las condiciones objetivas que caracterizan la vida humana toda vez que los individuos crean, modifican, se relacionan según sus intereses materiales. La lectura que realiza Enrique Dussel (2008) del concepto de *ley*, a propósito de la concepción de ciencia en Marx, nos permite clarificar este aspecto:

[...] el concepto de ley no tiene nada que ver con el positivismo, por lo tanto, la *ley* no anticipa ningún hecho futuro (muchos marxistas pensaban que las *leyes* que él descubriría determinaban la historia, otros le indicaron que no se vio cumplida ninguna de sus profecías). Para Marx, *ley* no significa nada de lo que significa para el positivismo; hay que leer, más bien, qué significa *ley* para Hegel. Miren cómo dice un texto: “Fenómeno y ley, uno y el mismo contenido. Lo que aparece es un fenómeno, la ley es la reflexión del fenómeno en la identidad consigo misma, la ley no se encuentra allende en el fenómeno sino que está presente inmediatamente en él, el reino de la ley es la imagen inmóvil del mundo existente y fenoménico, pero más bien ambas cosas son la única totalidad, lo existente; el fenómeno retorna a la ley como su fundamento” (p.135).

Esto significa que para Marx la ciencia debe desplegar todo un marco teórico que permita demostrar que aquello que se manifiesta como forma fenoménica no es más que una sucesión de apariencias que ocultan la verdadera esencia de la realidad social donde reposa la creación del mundo, las miserias humanas y las posibilidades de un verdadero cambio. En otras palabras, la ciencia es conocimiento crítico de la realidad con pretensiones políticas y movilizaciones éticas claras porque busca contribuir en el proyecto de la liberación de la clase trabajadora a partir de una redefinición de su relación con el objeto de conocimiento que les es propio: el mundo social y sus contradicciones. Es una ciencia que cambia su lugar de enunciación y se posiciona en aquellos espacios que no fueron analizados por las

aporte metodológico en la construcción de una ciencia con la impronta de Marx. Al respecto asegura que: “[...] Estoy obteniendo algunos lindos resultados. Por ejemplo, he tirado por la borda toda la doctrina del beneficio tal como existía hasta ahora. En el método del tratamiento, el hecho de que por mero accidente volviere a hojear la *Lógica* de Hegel, me ha sido de gran utilidad. (Freiligrath encontró algunos volúmenes de Hegel que pertenecieron a Bakunin y me los envió de regalo.) Si alguna vez llegara a haber tiempo para un trabajo tal, me gustaría muchísimo hacer accesible a la inteligencia humana común, en dos o tres pliegos de imprenta, lo que es racional en el método que descubrió Hegel, pero que al mismo tiempo está envuelto en misticismo [...]” (Marx&Engels, 1973, p.91).

compresiones superficiales de los teóricos clásicos, como en el caso de la economía política, y percibe la verdadera composición de la sociedad burguesa.

Los cimientos de esta concepción se encuentran, aún en el terreno de la crítica filosófica, en la *undécima tesis sobre Feuerbach* al señalar que la labor del filósofo no es tanto interpretar el mundo sino contribuir en su transformación. Sin embargo, estas premisas fueron fundamentales en todo el proyecto de estudio de la economía política porque la ciencia es ante todo una crítica cuyo propósito es mostrar la verdad que se oculta tras los hechos a partir del combate de la supuesta neutralidad que esconde los intereses de clase y las intenciones ideológicas de otras ciencias, las cuales asumen en muchos casos las categorías que les proporciona la realidad como algo permanente e inmutable, para cambiar radicalmente dicha realidad. Este combate tiene como objetivo final restituir al ser humano su capacidad transformadora frente a un sistema que impone una absorción total a través de sus leyes, relaciones y formas, para mostrarse como inalterable.

Pero el mundo social ni es irrompible ni es eterno. Es producto del trabajo de los hombres en sociedad que puede ser modificado mediante su acción revolucionaria para construir una alternativa. Esta premisa se convirtió en el derrotero que condujo su actividad intelectual y le permitió lograr los avances significativos que hoy en día siguen vigentes en tanto teoría crítica. El objetivo que se trazó al criticar la filosofía y rescatar su núcleo revolucionario para articularlo con las ciencias empíricas, le permitió demostrar todo el conglomerado de intereses que las soportan y le condujo a crear un articulado conceptual con el que comprendió hasta el más elemental concepto de la ciencia económica junto con sus “misterios”.

Este tránsito de la crítica de la filosofía a la crítica de la economía política es fundamental para comprender el carácter ético en que se soporta la construcción científica de Marx y la aspiración de consolidarla como una herramienta central en la transformación del orden vigente. En este tránsito están más claros que nunca los presupuestos éticos que habían sido percibidos en la primera parte de su juventud: el compromiso y la acción pasaron a convertirse en los pilares fundamentales de la nueva visión del mundo que le condujo a crear una ciencia revolucionaria que analizaría, describiría, desentrañaría los profundos secretos y daría a la clase trabajadora la clave para su propia liberación. Es así como comienzan a

desarrollarse sus principales premisas que estarán diseminadas en todas las obras a partir de 1847 y de las cuáles derivará la posibilidad de un mundo alterno en el cual se lograría la verdadera humanización del hombre.

De esta manera, la crítica a la economía política comienza a determinar el concepto de nueva sociedad a la que llegaría la humanidad una vez lograra transformar el mundo vigente. Tanto en los *Manuscritos de 1844* como en *La Ideología Alemana* Marx ya había dejado claro que el nuevo orden social al que se debía llegar era el comunismo, una creación en la cual no sería posible la explotación del hombre por el hombre porque se suprimirían y superarían las actuales condiciones que la facilitaban. Pero el avance intelectual y los acontecimientos históricos que rodearon su creación conceptual fueron otorgando mayor solidez a esa concepción. Ante la oleada de revoluciones que tuvieron lugar en Europa durante el año de 1848, y ante lo que Marx suponía como la inminente llegada de la revolución proletaria mundial, sintetiza su noción de la sociedad que reemplazará a la actual en su *Manifiesto del Partido Comunista* en los siguientes términos:

En sustitución de la antigua sociedad burguesa, con sus clases y antagonismos de clase, surgirá una asociación en que el libre desenvolvimiento de cada uno será la condición del libre desenvolvimiento de todos (Marx&Engels, 1974, p.130).

El comunismo se alcanzaría una vez la teoría surgida de las contradicciones empatara con la práctica revolucionaria del proletariado y se extendiera por todos los países aprovechando las circunstancias objetivas. Para lograr ese propósito se hizo preciso demostrar con mayor claridad aquello que el capitalismo imponía como límite y que debía ser superado para dar paso a este nuevo orden civilizatorio. Es allí donde el proyecto de la crítica a la economía política se convirtió en el arma para la creación de nuevas relaciones y sufrió variaciones considerables entre sus primeros esbozos en 1844 y el gran estudio de 1857-1858 que conocemos como *Grundrisse*, con lo que se allanaría el camino para *El Capital*. En esta franja es posible percibir la forma en que el criterio ético de Marx le conduce a internarse en todas las condiciones intrínsecas que sostenían al capitalismo para dilucidar las posibilidades de esa nueva sociedad que con tanto ahínco anunció en 1848.

Como ya señalamos en el anterior apartado, el contacto con la economía política fue posible gracias al ensayo publicado por Engels en 1844. En este texto fue posible percibir la diatriba

que abre el camino de la crítica de dicha ciencia, pues se criticaba al mercado como institución enunciada y defendida como principio rector por los teóricos burgueses y la supeditación de la vida humana, junto con todas sus relaciones, al imperio totalizante de la propiedad privada. Esta discusión fue clave en la forma en que Marx percibió el capitalismo como una afrenta a las capacidades humanas que producía el abandono de las posibilidades de avance hacia la auténtica humanización, dando paso a su vez al concepto de la alienación que resultó clave en la crítica económica porque logró poner en escena la contradicción fundamental del sistema económico: en el proceso de producción de mercancías, mientras la ganancia de los propietarios aumenta, la actividad de los trabajadores se desvaloriza.

Este síntoma contradictorio le condujo a analizar el impacto que tiene sobre la vida humana todo el funcionamiento del sistema de intercambio junto con los principios que regulan las relaciones en su interior. Así fue posible encontrar la conexión precisa entre la alienación y el mercado, poniendo de manifiesto categorías como la competencia, la oferta/demanda, la ganancia, etc. Con este análisis se descubre que más allá de esos problemas que pasaban desapercibidos por los economistas burgueses se escondían las causas del sufrimiento humano. Por tal motivo, el desplazamiento dialéctico que realiza Marx le permite confrontar los puntos de vista del trabajador como productor sufriente y el economista como ideólogo, para encontrar las claves de esa sociedad burguesa que debía ser modificada. En los *manuscritos de 1844* se expresa al respecto de la siguiente manera:

El trabajador solo existe *para sí* como capital, y sólo existe *para él un capital*. La existencia del capital es *su* existencia, su vida; el capital determina el contenido de su vida en forma para él indiferente. En consecuencia la Economía Política no conoce al trabajador parado, al hombre de trabajo, en la medida en que se encuentra fuera de esta relación laboral. El pícaro, el sinvergüenza, el pordiosero, el parado, el hombre de trabajo hambriento, miserable y delincuente, son *figuras* que no existen *para ella*, sino solamente para otros ojos [...] (Marx, 1981, p. 124).

Eso “otros ojos” son los del teórico crítico que se introduce en lo no dicho, en lo real existente que es ocultado a propósito para invisibilizar el verdadero sufrimiento. De toda esta primera fase de estudios económicos la conclusión es precisa: todas las respuestas al problema de la deshumanización del hombre en el capitalismo hay que buscarlas en su sistema de intercambio (la competencia, el mercado, la propiedad privada, entre otros). La clave de la nueva sociedad del futuro se alberga en la comprensión intrínseca del funcionamiento del

mundo actual, de los pilares que le sostienen, para combatir desde su seno mismo. En este proceso de búsqueda, el principal problema ético que el pensador alemán encuentra en el sistema económico es el alto grado de individualización de los sujetos, pues el sistema hace uso de la esencia comunitaria que les es inherente para la creación de mercancías, pero a su vez los aísla entre sí volviéndolos desconocidos. Es ante esta situación, y como una manera de reconocer las labores teóricas e históricas de Flora Tristán junto con el movimiento obrero francés, que proclama la famosa frase “¡*Proletarios de todos los países, uníos!*”. Esta es una exhortación para vencer la fragmentación impuesta y recuperar la esencia humana que ha sido arrebatada por el sistema económico y así transitar a un estado superior.

En esta fase de la crítica a la economía política la incitación permanente a la unidad política como condición esencial de la humanidad es fundamental y demuestra la manera en que estos mecanismos son centrales para comprender el doble sentido de los fenómenos económicos, así como el punto de posicionamiento que se debe asumir para combatirlos. Por ejemplo, ante el imperio de la competencia, que genera la lucha de todos contra todos por la necesidad de un salario que permita la subsistencia, se hace necesario que las masas de obreros se unan para romper uno de los pilares centrales del sistema económico. Es decir, en el despliegue de estos análisis nunca deja de estar presente la ética que expresa la apuesta por modificar el mundo. La competencia se señala como antiética porque conduce a un estado de barbarie que hace ajenos a los hombres entre sí; la labor entonces es lograr la común unidad para vencer definitivamente²².

No obstante, la principal característica de la obra de Marx, y en eso reside su grandeza teórica, está en la capacidad de renovarse constantemente toda vez que es una crítica ética que busca transformar el mundo y por esta misma razón se complejiza según los cambios del mundo

²² En este punto es clave señalar que en la vasta obra de Marx no es posible obviar sus pasos como periodista cuyos artículos resultan de un valor incalculable, pues en su intento de ganarse la vida en medio de una situación de constante inestabilidad económica dada su actividad intelectual y política, logró concretar a través de análisis realizados para la prensa su visión crítica de los hechos que le circundaban tales como el trato a los más pauperizados de la sociedad, la dominación femenina o el suicidio, temas de una complejidad enorme que no son más que un síntoma de esa totalidad que conocemos como capitalismo. La publicación en 1846 de la reseña de los archivos policiales sobre el suicidio demuestra el carácter ético de la elaboración conceptual de Marx al desarrollar formas de crítica social. Al final de este documento leemos su posición al respecto de estos fenómenos y su origen de la siguiente manera: “La opinión está demasiado fragmentada a causa del aislamiento **humano**; es demasiado estúpida, demasiado **depravada, porque cada uno es extraño para sí mismo, y todos entre sí**” (Marx, 2012, p.89).

objetivo en el que se utiliza como ciencia revolucionaria. En el caso del periodo temporal descrito, los estudios económicos sufrieron transformaciones sustanciales respecto a la comprensión del fenómeno del capitalismo y los conceptos asociados, especialmente a partir de los años cincuenta del siglo XIX, luego de que todas las revoluciones europeas fueran derrotadas por gobiernos reaccionarios. A partir de esta época sus análisis de juventud comenzaron a profundizarse y desplazarse hacia otras categorías más complejas con el objetivo de captar aquello que no se comprende a simple vista pero que esconde todas las respuestas acerca de la situación de miseria que experimenta la clase trabajadora, así como las capacidades para crear una revolución triunfante.

Esto es fundamental comprenderlo porque en el intento de construir una herramienta teórica que realmente contribuyera al propósito del cambio revolucionario, Marx llegaría a la edificación de una de las críticas económicas más rigurosas hasta nuestros días: *El Capital*. El camino que recorrió nuestro pensador fortaleciendo su teoría es preciso destacarlo en este apartado porque permite percibir más de cerca el carácter ético de la obra económica que pasó desapercibido por la ortodoxia marxista del siglo XX y que omitió los más enriquecedores análisis del pensador. De acuerdo con Nicolaus (1972), los *Grundrisse* son el punto de partida clave con el que se comprende la manera en que Marx fue clarificando las ideas propias y superando los límites que otrora marcaron el análisis económico. Estos escritos son fundamentales porque se llega a la conclusión de que el problema real del capitalismo no radica en su sistema de intercambio, ni tampoco en el mecanismo del mercado con sus leyes de la oferta y demanda, la competencia o la ganancia, sino en algo más profundo que es la forma misma de la *producción*.

De esta categoría comenzaron a desprenderse otras comprensiones que complejizaron el análisis y permitieron demostrar la manera en que se hace posible la aparición del principal problema del sistema económico: la acumulación de capital. Gracias a este laboratorio teórico que inició Marx en 1857 es posible analizar cortes, rupturas, continuidades y diferencias categoriales con sus obras anteriores; a partir de este estudio se abrieron por primera vez las discusiones en torno a uno de los conceptos centrales en la obra de madurez y toda una novedad teórica, el de la *plusvalía*. Pero más allá del análisis económico, en sentido técnico, que por obvias razones no es posible desarrollar en este breve esbozo, está el interrogante

acerca de la importancia ética que cobran estos textos para nuestro análisis. Lo ético de los *Grundrisse* radica precisamente en su carácter de crítica que busca ir más allá de lo económico y poner de manifiesto todo un conglomerado de condiciones políticas, sociológicas, históricas y antropológicas de la sociedad de su momento junto con aquellos elementos que crean los vínculos humanos para darle existencia a ese modo de vida que genera miseria y reproduce la desigualdad.

Los *Grundrisse* son el texto clave que nos permite comprender la apuesta ética de Marx de crear una verdadera teoría que permitiera el tan anhelado cambio radical de la sociedad. De acuerdo con Gustavo Bueno (1973) la importancia de este estudio, y el subsecuente valor ético que cobra para nuestro análisis, puede ser leído desde tres perspectivas: la primera de ellas encuentra en estos materiales un aspecto filológico biográfico de importancia en tanto que presentan distinciones conceptuales y categoriales incipientes como el valor respecto al capital constante, variable o la plusvalía, que tendrán su desarrollo final en *El Capital*. Althusser, por ejemplo, se inscribe en esta línea y asegura que estos textos carecen de una estructura científica, con rasgos muy marcados de hegelianismo, y por lo tanto son equívocos al no representar la verdadera ruptura lograda por Marx en su obra cumbre de 1867.

La segunda interpretación de estos fundamentos de la crítica de la economía política centra su atención en el problema del método, es decir, destaca la importancia de la manera de abordar y exponer los principales problemas económicos con su impacto en lo político, social, ideológico o tecnológico. Desde esta perspectiva, la novedad reside en la manera en que los problemas asociados a la economía son tratados a partir del esquema hegeliano, esto es invirtiéndolo y colocando como punto de partida lo concreto determinado que se manifiesta como un caos para encontrar todas las determinaciones abstractas que de allí surge y luego realizar el proceso de síntesis en lo concreto nuevamente. Finalmente, una tercera interpretación encuentra en estos textos un elaboración conceptual-metodológica con profundas reflexiones filosóficas, que no se agotan en el periodo de ruptura conocido como el joven Marx, y que serán un hilo conductor entre las obras de juventud y madurez.

Dentro de estas dos últimas perspectivas se inscribe el presente trabajo de grado porque asume que la crítica que esboza Marx en dichos estudios fundamentales, aunque son sobre la economía, logra trascender el esquema teórico de dicha ciencia toda vez que busca encontrar

los elementos de esenciales para pronosticar la que será la sociedad del futuro. Así las cosas, y siguiendo el citado análisis hecho por Nicolaus (1972), es posible recuperar tres elementos de la crítica esbozada en este estudio que nos permiten recuperarla como una herramienta esencial para la transformación del mundo social y la construcción de la futura sociedad, a saber: a) la forma en que analiza la consolidación de los vínculos sociales; b) el combate al discurso formal que sostiene el sistema y c) la concepción de esa nueva sociedad que debe ser construida una vez se superen las limitaciones del actual modo de producción.

El primer elemento queda claro en el tomo I de los *Grundrisse* en el capítulo acerca del dinero. El análisis comienza con la polémica a una reforma monetaria propuesta por el diputado francés Alfred Darimon en unos términos técnicos y con datos de la época que es preciso leer a luz de las tensiones propias del contexto que vivía Marx. Sin embargo, a medida que se desarrollan las ideas con mayor profundidad, la reflexión comienza a mostrar lo que será el fundamento de la crítica a los sistemas monetarios, expresada con términos propios de la percepción que tiene de la situación en el momento. Esto podría denominarse el nivel intermedio del capítulo del dinero. Pero lo importante para comprender su posición ética y el intento de convertir su teoría en una herramienta para la transformación aparece cuando en el nivel profundo comienza a reconocer que la producción privada y el valor de cambio, en tanto formas en las que se supedita toda la vida humana en general, son una creación exclusiva de la sociedad burguesa y no provienen del interés privado o el deseo individual de satisfacer necesidades, sino de las condiciones histórico-sociales que permitieron la consolidación de esa forma como mediador social.

Allí queda claro que todos los valores que defienden economistas como Adam Smith tienen como punto de partida la concepción de sociedades e individuos abstractos, en las cuales no es posible reconocer la esencia comunal que constituye a los seres humanos. Para Marx esto resulta problemático porque a pesar de querer presentar los vínculos humanos como resultado exclusivo de un interés particular, todo el sistema de necesidades que se ha desplegado con la sociedad burguesa responde al grado de construcción y organización social en el que se determina de una u otra manera la dependencia entre los productores. Al respecto, explica que:

Los economistas expresan este hecho de modo siguiente: cada uno persigue su interés privado y sólo su interés privado, y de este modo, sin saberlo, sirve al interés privado de todos, al interés general. Lo válido de esta afirmación no está en el hecho de que persiguiendo cada uno su interés privado se alcanza la totalidad de los intereses privados, es decir, el interés general. De esta frase abstracta se podría mejor deducir que cada uno obstaculiza recíprocamente la realización del interés del otro, de modo tal que, en lugar de una afirmación general, de este bellum ómnium contra omnes resulta más bien una negación general. El punto verdadero está sobre todo en que el propio interés privado es ya 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 [...] (Marx, 2007a, p.83-84).

Vemos entonces la manera como busca demostrarse que, a pesar del intento por presentar al ser humano como una construcción aislada del conjunto social, es imposible sostener dicha tesis porque en la historia no ha sido posible encontrar jamás a un sujeto que sea movilizad exclusivamente por sus intereses particulares y que pueda realizarse al margen de las condiciones sociales, ni siquiera en las circunstancias del capitalismo. Pero así es la manera en que la ciencia económica lo ha querido mostrar, desconociendo que todas las formas socioeconómicas conocidas hasta el momento son el resultado de relaciones sociales que permiten el despliegue de distintas maneras de interacción. En el caso puntual del actual sistema económico, Marx demuestra que el nexo que permite una interacción entre los individuos es el *valor de cambio*, visto también como dinero, el medio por el cual los productos del trabajo humano, y el humano representado en él, se relacionan entre sí. Esto significa que lo que el sujeto *es* como individuo que crea valores se ve diluido en este relacionamiento y queda condicionado a ocupar un lugar en la escala social a partir del intercambio de múltiples valores de cambio.

Esta propuesta, que ya había sido esbozada en 1844, es clave porque sostiene la visión ética de Marx respecto a la pérdida de la humanidad en un sistema económico cuyo vínculo social es el dinero y toda la producción de los individuos, incluso su persona misma, es asumida como un objeto que es susceptible de ser convertido en dinero. Esto produce que condiciones humanas básicas como la dignidad queden relegadas a la producción social que se constituye bajo los preceptos del *valor de cambio* en forma de dinero convertida en una sola forma de vínculo: el intercambio. Con esto se demuestra la concepción en la cual los seres humanos sólo se relacionan a partir de un intercambio es abstracta porque desconoce y niega la

totalidad de relaciones que permite su existencia, a la vez que legitiman los mecanismos de control desigual dentro de la producción social. Con este análisis se está señalando críticamente lo problemático que resulta para la vida humana que el vínculo social se reduzca a una sencilla relación de intercambio en la que es vital la posesión del dinero, pero a su vez se demuestra que estas condiciones posibilitan la construcción de nuevos vínculos porque:

[...] en el ámbito de la sociedad burguesa fundada en el *valor de cambio* se generan tanto relaciones de producción como comerciales que son otras tantas minas para hacerlas estallar. (Una gran cantidad de formas antiéticas de la unidad social, cuyo carácter antiético, sin embargo, no puede ser nunca hecho estallar a través de una metamorfosis pacífica. 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) (Marx, 2007a, p.88).

Así pues, se demuestra que todo el engranaje que sostiene el sistema posee en su interior los elementos materiales para su cambio radical. El uso de la esencia comunitaria de la humanidad en la consolidación de relaciones de producción a través de las cuales tiene lugar el enriquecimiento exclusivos de aquellos que se privilegian de la cooperación puesta en práctica de manera objetiva debe ser subvertida porque en la realidad, en el plano subjetivo, el sistema funciona como si esta esencia no fuese más que algo pretérito, un sueño de los inicios de las sociedades. La forma de sociedad como valor de cambio es, en palabras del propio Marx, antiético a todas luces, pero todo se oculta tras un velo misterioso que despliega infinidad de valores abstractos para justificarlo y eludir las responsabilidades. El capitalismo es un sistema económico con una justificación moral que es altamente antiética, por tal motivo la labor ética es develar toda la moralidad que ocultan los análisis ideológicos que mal hacen en llamarse ciencia.

Con esto nos acercamos al segundo elemento señalado más arriba, el del combate al estatuto ideológico de la ciencia económica burguesa y los valores que se promulgan como universales. Para Marx esto es fundamental señalarlo pues la simplificación que se produce de las relaciones humanas a la forma de *valor de cambio* genera valores (en el sentido ideológico) que buscan sustentar su funcionamiento para posicionarlo como el triunfo del desarrollo sobre la barbarie del pasado, pero que solapan todo un esquema de explotación del trabajador. La defensa de valores como la libertad e igualdad no son más que ideología toda vez que se proclaman como enunciaciones abstractas jamás realizadas en la vida cotidiana

de los trabajadores. Una vez logra demostrar el papel preponderante del carácter social e histórico de los vínculos creados a partir del dinero como forma de *valor de cambio*, se propone derrumbar todos los valores que sostienen las lecturas ideológicas y que pregonan a los cuatros vientos el despliegue universal de una racionalidad que deja a su paso por los pueblos de la tierra la libertad e igualdad.

Con su agudizado ojo crítico logró comprender que estos valores impulsados gracias a la Revolución Francesa, junto con todas las transformaciones económicas que le precedieron y sucedieron, son el componente central que permitió el apologético desarrollo moral del sistema de relaciones de producción vigentes. Desde su acceso al comunismo y la economía política, Marx comprendió que el despliegue de la libertad resultaba problemático porque es un concepto defendido por los más diversos puntos de vista, desde los apologistas del sistema (los economistas liberales) hasta los más diversos grupos de socialistas, y en las condiciones propias de las relaciones de producción capitalistas su despliegue no es más que una abstracción que se enfrenta a lo real. El problema central de estos valores es su realización efectiva en la vida cotidiana y lo incoherente que resulta la universalización puesto que, al confrontar los análisis hechos por los economistas burgueses, es posible encontrar que el punto de partida del análisis es el de un relacionamiento ligado a un proceso simple: el intercambio (valores de cambio que representan equivalentes universalmente similares).

Esto le conduce a explorar los terrenos de la historia y la política porque las formas de relacionamiento que imperan en la sociedad burguesa son producto de sustanciales cambios que tuvieron lugar gracias al enfrentamiento entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción que le antecedieron. La libertad e igualdad, valores tan apreciados por los liberales burgueses, son construcciones hechas a partir del derrumbe de relaciones sociales anteriores y no generaciones espontáneas. Es por tal motivo que Marx le otorga una importancia fundamental al hecho de que estos valores son el resultado del potencial revolucionario que desplegó la burguesía en su combate contra el sistema feudal que impedía el desarrollo de las actividades económicas propias del nuevo espíritu mercantil que comenzó a surgir con fuerza a partir del siglo XV. Este hecho es central porque puso en escena nuevas formas de relacionamiento que dieron origen a ese sistema cuyo máximo mediador social es

el intercambio, en el cual todos los sujetos que componen una sociedad deben ser asumidos como libres e iguales para el desarrollo económico que requiere.

El mérito histórico atribuido a la burguesía por la transformación revolucionaria que impulsó (lo que permitió que el trabajo social bajo las nuevas formas de relacionamiento produjera avances nunca vistos en un corto periodo de tiempo), es innegable. No obstante, este gran desarrollo dio paso también a la consolidación de relaciones humanas en las que se enfrentan los principales actores sociales dada la constitución de las formas de producción y apropiación de la riqueza creada, dando lugar a la aparición de desigualdades que no son mostradas por el lugar común de presentar a todos los hombres, de manera universal, como libres e iguales.

Visto más de cerca, el problema puede ser sintetizado de la siguiente manera: la realización plena de la libertad e igualdad es imposible en las actuales condiciones de relacionamiento del capitalismo, pues su proclama no es más que conjunto de abstracciones universales que desconocen toda determinación social e histórica de las formas de vínculo social fundamentadas en el intercambio de valores de cambio a partir de las cuales se presupone su realización. Este problema hay que enfrentarlo desde el desmonte de la justificación ideológica que se hace porque implica una asimilación de tal situación como una condición natural de los individuos, en la cual la existencia de la humanidad sólo puede ser posible a través de un intercambio mediante el cual los productos del trabajo son asumidos como equivalentes intercambiables. Por lo tanto, dicha lectura ideológica sienta las bases para que las relaciones económicas se establezcan como una forma de vida en la que los sujetos son libres e iguales en tanto poseedores de equivalentes que pueden ser intercambiados, desconociendo las diferencias materiales que realmente soportan la existencia y obviando el hecho de que gran parte de los valores de cambio son producidos a partir de una sistemática explotación del trabajo asalariado. En otras palabras, esta concepción es equívoca porque en ella

[...] todas las contradicciones inmanentes de la sociedad burguesa parecen borradas. Esto se convierte en refugio de la democracia burguesa, y más aún de los economistas burgueses (éstos por lo menos son tan consecuentes que retroceden hasta definiciones aún más elementales del valor de cambio y del intercambio), para hacer la apología de las relaciones económicas existentes (Marx, 2007a, p.179).

El análisis hecho por Marx permite comprender que existe una equivocación en la justificación científica de las relaciones económicas presentes que debe ser superada porque no permite observar las reales causas que sostienen el sistema ni garantiza de forma efectiva el goce de esos valores que dice defender porque naturaliza y oculta la explotación del trabajador. El problema que solapa esta justificación ideológica es el siguiente: en el sistema de relacionamiento económico entre los sujetos aparece un vendedor (el trabajador) que vende su mercancía principal (la fuerza de trabajo como valor de uso similar a todos los demás) a un comprador que lo necesita (el capitalista) y le entrega a cambio una suma de dinero que representa el valor de cambio que los une de manera libre e igual. Hasta aquí se cumple sin ningún problema la relación de igualdad entre el trabajador que vende su fuerza de trabajo y el capitalista que paga por la mercancía adquirida.

No obstante, más allá de la relación formal que une a estos dos actores sociales está la desigualdad que se solapa tras la relación laboral, pues a diferencia del trabajador que vende el único valor de uso del que dispone para existir el capitalista compra la fuerza central que permite la reproducción constante del capital y lo que paga por la mercancía adquirida (la fuerza de trabajo) es calculada a partir de aquellas mercancías elementales para garantizar la supervivencia del trabajador y asegurar la creación de valores de cambio. Al comprar la fuerza de trabajo no se está comprando una mercancía como cualquier otra, sino que se está poseyendo la capacidad creadora del obrero, la facultad de controlar aquello que produce, y se desvía para crear aquello que le beneficia exclusivamente al dueño de los medios de producción. En otras palabras, este intercambio que genera la pérdida de la capacidad creadora por parte del trabajador según el interés de capitalista es la explotación que facilita la existencia de la *plusvalía*.

La exploración de esta dimensión económica fundamental en la que se soportan los vínculos sociales dentro del capitalismo, y que se ocultan bajo las abstracciones ideológicas, son el aspecto central para comprender el componente ético de la crítica en Marx. Simplificando de manera arbitraria la concepción de la plusvalía, dados los límites que nos proponemos en el presente trabajo de grado, podría asegurarse que gracias a esta teoría se comprende que el problema a señalar es la manera en que todo aquello que se produce gracias a la capacidad creadora del trabajador genera un mundo que no le pertenece y del que no disfruta más que

de una mínima parte. Lo que se esconde tras la libertad e igualdad es el robo (tiempo de trabajo impago) y la explotación. En un sistema con dichas condiciones, el trabajador:

Inevitablemente se empobrece... Porque la capacidad creadora de su trabajo se establece en oposición a él, como poder ajeno del capital... Así, todo el progreso de la civilización, o dicho en otros términos todo el crecimiento de las fuerzas productivas de la sociedad, o si se prefiere, de la fuerza productiva del trabajo en sí -tal como los resultados de la ciencia, las invenciones, la creación del mercado mundial, etcétera- no enriquece al obrero, sino al capital, y aumenta así el poder que domina el trabajo (Marx citado por Nicolaus, 1972, p. 37-38).

Así las cosas, esta crítica esbozada en los *Grundrisse* demuestra el intento claro de Marx de lograr que su teoría se convirtiera en una herramienta para la transformación. Allí queda clara además el avance sustancial de su pensamiento económico y la consolidación de la que será su teoría de madurez. De este trabajo es fundamental destacar que su componente ético reside en su capacidad de llevar hasta las últimas consecuencias el discurso contradictorio de la economía burguesa, las implicaciones históricas y sociales del desarrollo capitalista, los potenciales emancipadores que tiene la clase obrera y la necesidad de un cambio que modifique desde los cimientos el sistema mismo.

Es de esta manera que se hace explícita la visión sobre la sociedad futura que devendrá una vez se superen las contradicciones vigentes. De acuerdo con esto, para alcanzar un orden civilizatorio distinto es necesario que se supere la supeditación que en el mundo moderno (bajo el esquema capitalista) se ha hecho de la producción como herramienta cuyo fin exclusivo es el de generar riqueza que se acumula en pocas manos. De ahí la importancia del análisis de los modos de producción precapitalistas (especialmente los de tipo comunitario) en los cuales se evidencia la ausencia de una comprensión de la riqueza como fin en sí mismo, tal como sucede en los tiempos actuales. Comprender esto es fundamental pues bajo la forma burguesa de producción lo que debería ser un despliegue de las facultades humanas universales, se convierte en despojo y alienación total del hombre frente a sus propias creaciones, lo que significa que la riqueza ha de ser un medio para un fin superior (el verdadero desarrollo humano) y no un fin en sí mismo.

Pero lo anterior sólo se conseguirá una vez se logre remover desde las bases el sistema de relaciones sociales construido a partir del valor de cambio, en el cual se supedita todo el esquema de capacidades, habilidades y necesidades humanas a los propósitos que persigue

la producción de riqueza como fin en sí mismo. Este sistema, constituido por la visión de unos individuos independientes los cuales no se vinculan y son libres de interactuar según las reglas del intercambio, posee en su interior todo un compendio de relaciones de dependencia entre los sujetos creadas a la luz de las condiciones histórico-sociales del capitalismo y se reflejan en el aspecto material de la vida cotidiana de los seres humanos, aunque estos no sean conscientes de ello. Tal es el caso de las clases trabajadoras en tanto conjunto de individuos cuya principal característica es poseer su fuerza de trabajo como mercancía que debe ser vendida para su supervivencia. Aunque la transacción con el comprador de la mercancía no refleje una dependencia, la existencia misma de los individuos está subordinada a quien compra.

De manera que la construcción de esa nueva sociedad deberá basarse en un nuevo sistema de relacionamiento en el cual las masas de trabajadores logren una apropiación verdadera de la creación producto del propio trabajo. Esto significa que la producción material debe estar subordinada a los fines que el ser humano se proponga en comunidad y no al contrario, lo que implica trazar nuevos objetivos que desmonten la pretensión de hacer de la riqueza el fin último, la unidad social sea el valor de cambio y la medición económica sea la absorción del tiempo libre. Crear nuevas relaciones, para el Marx de los *Grundrisse*, es liberar de contradicciones la creación material y reducir al máximo el tiempo de trabajo necesario para garantizar de este modo una plena expansión del individuo, lo que implica reapropiarse de todo el desarrollo técnico-científico que han sido alcanzados por las necesidades de producción capitalista y ponerlos al servicio de las masas para crear tiempo social disponible.

La futura sociedad que se imaginaba Marx, una comunidad constituida por hombres libres que lograban conquistar el tiempo libre y creador para hacer de él un cohesionador del nuevo sistema de producción, es una proyección que emerge de su comprensión esencial del hombre y que en los tiempos que corren nos ayudan a entender las alternativas viables al muy avanzado sistema capitalista. Esta idea no pierde vigencia y nos permite comprender el talento ético, revolucionario, transformador que tiene la teoría al buscar desentrañar todas las herramientas que contribuyan en la construcción de un orden civilizatorio distinto basado en el potencial comunitario de la humanidad. Este tema será abordado a modo cierre en el siguiente apartado. Para concluir la reflexión del presente, resulta clave traer las palabras del

propio Marx quien explica que su teoría no sólo es para describir el mundo sino para esbozar su proyecto de uno nuevo en el cual el ser humano en comunidad reapropie su producción material y su esencia, lo que

[...] significa más tiempo libre para el pleno desarrollo del individuo, que como poder productivo supremo, reaccúa tanto más sobre la fuerza productiva del trabajo. [...] El tiempo libre – que es a la vez ocio y actividad superior – habrá transformado en un sujeto diferente a su poseedor, quien ingresará en el proceso de la producción inmediata como sujeto nuevo. Respecto del hombre en formación, ese proceso es en primer lugar disciplina; respecto del hombre formado, cuyo cerebro es el receptáculo de los conocimientos socialmente acumulados, es ejercicio, ciencia experimental, ciencia materialmente creadora y realizadora. Tanto para uno como para otro, es al mismo tiempo esfuerzo, en la medida en que, como en la agricultura, el trabajo exige la manipulación práctica y el libre movimiento (Marx Citado en Rubel, 1970, p. 242-243).

2.3 LA CRÍTICA-ÉTICA: EL CAMINO HACIA LA COMUNIDAD HUMANA

Ya ha quedado claro en el análisis realizado hasta este punto de que Marx nunca pretendió construir ninguna doctrina puramente ética ni sistematizar reflexiones acerca de la moral, las buenas costumbres o los valores en sentido estricto, pues sus pretensiones teóricas quedaron siempre delimitadas desde el primer momento en temas relativos a la política, la filosofía y la economía. De igual forma, como se explicó a lo largo del capítulo, el tránsito de la filosofía a la economía estuvo marcado por las condiciones históricas en que se gestó el desarrollo conceptual y le permitió construir una nueva visión de mundo más amplia con la que se logró avizorar la realización de una transformación revolucionaria cuya aparición conduciría, necesariamente, a una reorganización de las relaciones sociales de producción existentes. Esto, evidentemente no era un tema que estuviera ligado de manera exclusiva a asuntos morales en tanto objeto de estudio. No obstante, en la crítica realizada al orden establecido siempre se hizo manifiesta la necesidad de una demostración racional que exhibiese de manera minuciosa aquello que permanece oculto dentro de los distintos sistemas y lo cual permite el sufrimiento de los hombres para encontrar las formas de transformarlo, demostrando así la implícita necesidad ética de socavar todas las formas organizativas en las cuales el ser humano es víctima de la pauperización, el sojuzgamiento y la indignidad.

Este claro objetivo de mostrar lo oculto para cambiar radicalmente el orden vigente, acompañado de todo un sistema de conocimiento científico como herramienta para lograr

dicho propósito, permite aseverar una vez más que el pensamiento de Marx es ante todo una crítica con una enorme fundamentación ética, explícita en algunas obras más que en otras, la cual tiene como objetivo develar la inmoralidad del sistema en la actualidad y proponer principios para la que ha de ser la sociedad del futuro. Pero esto no significa que la teoría creada por el pensador deba ser asumida como un esquema rígido de verdades prefabricadas que se adaptan a todas las sociedades sin ninguna contextualización, como se quiso mostrar a lo largo del siglo XX a través de manuales o epítomes, sino por el contrario, debe ser comprendida como un método que permite conocer la realidad a partir del reconocimiento de elementos comunes de todos los seres humanos en sociedad, ampliando las diferentes variables según los pueblos, lugares y contextos, para dar una mayor claridad que conduzca a mostrar las posibilidades de cambios reales.

Así las cosas, el propósito de este apartado es concluir la reflexión del presente el capítulo señalando que la apuesta de la teoría marxiana tiene como objetivo final convertirse en la herramienta para la construcción de nuevas relaciones sociales consolidadas a partir de la potenciación de la esencia comunitaria de la humanidad, es decir, busca trazar aquellas posiciones generales que nos permiten hablar de una ética con criterios normativos de tipo comunitario.

Dicho lo anterior, es preciso comenzar nuestra reflexión de cierre con la premisa que ha sustentado el desarrollo de todo el trabajo, a saber, que la obra de Marx es ética en tanto análisis reflexivo de la realidad cuyo propósito es develar aquello que contraría el desarrollo de la plena vida humana y aleja la existencia cotidiana de propósitos superiores como una vida buena, digna y justa. Si bien todo su esquema teórico no descansa en preceptos puramente éticos, como ya se indicó, las motivaciones políticas que condujeron a la elaboración de su obra demuestran un compromiso con el cambio social que nos permite rastrear los fundamentos de su ética. De modo tal que para rastrear la forma en que la teoría de Marx, movilizadora por unos criterios éticos definidos, buscaba mostrar todo un escenario en el que el telos sería una vida comunitaria, es preciso comenzar con una de sus más conocidas y difundidas reflexiones respecto a las consecuencias negativas del avance del capitalismo industrial, encabezado por la burguesía sobre las sociedades, principalmente las

européas, en el siglo XIX. Veamos la manera en que se expresa al respecto junto con Engels en el *Manifiesto Comunista* de 1848:

Dondequiera que ha conquistado el poder, la burguesía ha destruido las relaciones feudales, patriarcales, idílicas. Las abigarradas ligaduras feudales que ataban al hombre a sus “superiores naturales” la ha desgarrado sin piedad para no dejar subsistir otro vínculo entre los hombres que el frío interés, el cruel “pago al contado”. Ha ahogado el sagrado éxtasis del fervor religioso, el entusiasmo caballeresco y el sentimentalismo del pequeño burgués en las aguas heladas del cálculo egoísta. Ha hecho de la dignidad personal un simple valor de cambio. Ha sustituido las numerosas libertades escrituradas y adquiridas por la *única* y desalmada libertad de comercio. En una palabra, en lugar de la explotación velada por ilusiones religiosas y políticas, ha establecido una explotación abierta, descarada, directa y brutal (Marx & Engels, 1974, p.113).

Este clásico texto, construido para atraer a la masa y señalarle los cimientos de la teoría como arma de la auto liberación por medio de la acción política, expresa una clara posición ética que identifica el desarrollo del sistema de producción capitalista con la ruptura de formas sociales de tipo comunal con el objetivo de consolidar aquellos valores que la burguesía tiene establecidas según sus propias necesidades. El problema central del capitalismo, nos señalan los autores, es que para su consolidación requiere de la transformación radical de dichas formas para lograr la separación entre el objeto de trabajo y el trabajador con fines exclusivamente pecuniarios, lo que significa que en su despliegue mundial siempre se hace necesario que las formas comunales sean disueltas para que las nuevas relaciones burguesas se impongan, dejando como consecuencia mundos aún más complejos que los previamente existentes.

La crítica de Marx nos muestra que el mayor de los efectos negativos resulta ser el quiebre de estos lazos comunales para dar lugar a un sistema de vida que reduce a los individuos a sujetos aislados en constante lucha por su supervivencia y el establecimiento de dicha visión como una condición natural e inmodificable de la humanidad. Esta comienza a ser el fundamento de su crítica una vez accede al mundo de organización que los grupos comunistas secretos y las organizaciones obreras en París, a donde llega huyendo de la persecución política, que van mostrando otra perspectiva de la capacidad de transformación que tienen las asociaciones de tipo comunitario. Con esto logra evidenciar que a pesar de la enorme atomización que despliega el capitalismo entre los individuos, la esencia humana comunitaria impulsa a crear focos de resistencia que deben organizarse de manera contundente para

cambiar el orden establecido. De esta perspectiva, se comprende entonces que la lucha es por construir una comunidad que permita a todos por igual, de manera real y no formal como lo enuncia la igualdad burguesa, crear el mundo según sus propias capacidad y necesidades.

La concepción que esboza el Marx del *manifiesto* demuestra que, en el seno mismo del capitalismo, con sus múltiples contradicciones, se engendra el potencial para construir esa comunidad definitiva en la cual se logrará el cese definitivo de los antagonismos. Pero para lograr esto se requiere de una claridad teórica que permita a los sujetos comprender que el mundo que existe fuera de sí, y que se considera gobernado por fuerzas más allá de las capacidades humanas, es producto de su propio trabajo que en determinado momento de la historia puede, y debe, ser avasallado por los mismos hombres; además se requiere de una asociación que conduzca a revertir esta la situación de aislamiento social que los impulsa a una competencia por la subsistencia. La exhortación que hace a los proletarios del mundo a unirse, lema por excelencia del citado texto pero recurrente en los diferentes textos panfletarios como por ejemplo el de la Asociación Internacional de los Trabajadores, señalan la imperativa necesidad del vínculo comunal para derrotar al sistema²³

La comunidad que ha de resultar es una creación que ha logrado vencer la alienación que se impone sobre los individuos a partir de una falsa unión comunal que no existe y este es el propósito de su teoría, demostrar que en la forma de producción vigente se crea una comunidad de valores abstractos que funciona en beneficio exclusivo de la acumulación de riquezas. Esta concepción era clara en el joven Marx cuando usaba como sustento conceptual la idea de ser genérico de Feuerbach al oponer la comunidad real con la forma de enajenada de intercambio que une a los hombres. El fin de su teoría era contribuir con el propósito de derrumbar la comunidad ilusoria que despliega todo el esquema de alienación dentro de la sociedad capitalista e impide la plena realización de la verdadera libertad al someter las

²³ “La clase obrera posee ya un elemento de triunfo: el número. Pero el número no pesa en la balanza si no está unido por la asociación y guiado por el saber. La experiencia del pasado nos enseña cómo el olvido de los lazos fraternales que deben existir entre los trabajadores de los diferentes países y que deben incitarles a sostenerse uno a otros en todas sus luchas por la emancipación, es castigado con la derrota común de sus esfuerzos aislados [...]” (Marx en Marx&Engels, 1978, p. 12). Con este fragmento del Manifiesto inaugural de la AIT, es posible percibir que la teoría de Marx tiene como horizonte la creación de nuevas relaciones sociales basadas en los vínculos comunales esenciales que logran potenciar los obreros organizados y los efectos lesivos que produce la ausencia de ellos en la lucha política. Aparecen así casi intactos entre 1848 y 1864 los criterios normativos de una ética comunitaria que deberán desarrollarse en la sociedad por venir.

capacidades a fines distintos del de la propia realización en tanto ser humano. En esta época de su pensamiento es posible encontrar de forma explícita los criterios normativos de una ética comunitaria que sustentará la comunidad del futuro porque

[...] *el verdadero ser comunitario* es la esencia *humana*, los hombres, al poner en acción su esencia, *crean*, producen la *comunidad humana*, la entidad social, que no es un abstracto-universal, enfrentado al individuo singular, sino la esencia de cada individuo, su propia actividad, su propia vida, su propio goce, su propia riqueza (Marx, 1974, p.137).

Por tal motivo, la comunidad que esboza Marx con su crítica es una creación que logrará vencer la forma en que los vínculos sociales se han establecido según los criterios del modo de producción capitalista, sustentado en la enajenación y la creación de plusvalía, para entregar el control del fruto del trabajo a todos los individuos que componen el vínculo social. Sin embargo, a pesar de las grandes líneas críticas que demuestran los nefastos resultados del proceso de expansión capitalistas, en algunos de los escritos económicos es posible encontrar una defensa del capitalismo como única vía para profundizar las contradicciones e impulsar la verdadera emancipación de la clase trabajadora. Esto nos demuestra que la crítica elaborada no es moralizante sino ética, pues a pesar de mostrar claramente los efectos nefastos del capitalismo sobre los pueblos no deja de atribuirle un carácter revolucionario y un sistema con un enorme potencial de para impulsar la construcción de la futura sociedad.

Esta creencia, herencia de la visión de etapas de pensadores como Hegel en la cual la humanidad siempre avanza hacia el progreso, le ha costado a Marx duras acusaciones críticas por parte de pensadores pos y de coloniales frente a su posición eurocéntrica y desdeñosa del mundo colonial o periférico. No obstante, es preciso señalar que dicha concepción fue replanteada en el periodo de madurez y desafortunadamente su vida no alcanzó para ampliar la perspectiva frente a las atribuciones universales del capitalismo como único sistema capaz de crear condiciones para la construcción de la comunidad humana. Este tema será abordado en el capítulo final, con la visión del último Marx y la forma comunidad.

Lo importante de esta disertación es que más allá de la polémica, lo que queda claro es que la posición crítica hacia el capitalismo permitió reconocer también que existen múltiples aspectos positivos y revolucionarios que implican la capacidad técnica y tecnológica surgida del propio trabajo social a partir del impulso desarrollado por el interés burgués un muy corto

periodo de tiempo; incluso considera que en esas capacidades residen intrínsecas las posibilidades sin precedentes de liberación definitiva de la humanidad una vez se asuma el control de todas las fuerzas puestas a funcionar fuera de su dominio. Esto significa que para construir esa comunidad humana, la clase proletaria organizada debe apropiarse de las herramientas desarrolladas para contrarrestar los efectos negativos y derrumbar las relaciones sociales en las cuales prima el antagonismo de clases como resultado de una desigual apropiación del producto del trabajo y por eso el papel de su teoría es clave en la construcción de esa sociedad “ en que el libre desenvolvimiento de cada uno será la condición del libre desenvolvimiento de todos” (Marx & Engels, 1974, p.130).

La comunidad humana futura en la cual la humanidad podrá disfrutar y desarrollar plenamente sus capacidades no es un simple utopía, si esta se asume como un concepto negativo que se enfrenta a la visión positivista de un proyecto real, sino más bien una posibilidad que emerge de los análisis concretos de la vida material de las poblaciones humanas tanto en el pasado como en el presente. No es tampoco la añoranza de un retorno a estadios previos de la humanidad donde se convivía en tierras de leche y miel porque “es tan ridículo sentir nostalgias de aquella plenitud primitiva como creer que es preciso detenerse en este vaciamiento completo” (Marx. 2007a, p. 90); es una potencia que debe desarrollarse toda vez que constituye a los hombres esencialmente y debe tomar como punto de partida el actual sistema de contradicción junto con sus fuerzas materiales para construirla. Esto no implica de ninguna manera la subsunción de los individuos por bienes superiores de una comunidad deificada, al estilo de las antiguas comunidades tribales o de ciertas experiencias comunistas del presente, sino la participación efectiva, racional, consciente de los individuos que encuentran en los demás fines en sí mismos imprescindibles para la supervivencia de la especie misma. Los criterios de esta visión comunal, resultado de su análisis concreto del desarrollo material de la vida humana quedan expresados de la siguiente manera:

[...] con la comunidad de los proletarios revolucionarios, que toman bajo su control sus condiciones de existencia y las de todos los miembros de la sociedad, sucede cabalmente lo contrario: en ella toman parte los individuos en cuanto tales individuos. Esta comunidad no es otra cosa, precisamente, que la asociación de los individuos (partiendo, naturalmente, de la premisa de las fuerzas productivas tal y cómo ahora se han desarrollado), que entrega a sus control las condiciones de libre desarrollo y movimiento de los individuos, condiciones que hasta ahora se hallaban a merced del azar y habían cobrado existencia propia e independiente

frente a los diferentes individuos precisamente por la separación de éstos como individuos [...]” (Marx & Engels, 1974 p. 67)

De esta concepción es posible deducir entonces que los criterios normativos de una ética comunitaria en Marx son derivados de los análisis materiales de la vida humana en sociedad y la posibilidad de su edificación en tanto factibilidad dependen del grado de acción que logren los sujetos. También queda claro que, aunque no se habla de preceptos morales, la construcción de esa comunidad humana debe estar sustentada en los principios de la cooperación, la libertad y la racionalidad más allá de los valores formales que cohesionan la sociedad capitalista. La consolidación de dicho proyecto a futuro debe partir del derrumbe de las concepciones morales metafísicas que desconocen el proceso histórico que los ha impulsado y la evolución de las fuerzas productivas que los han mediado para postular valores o principios éticos que deriven de un análisis material con sustento científico.

Esto significa que el proyecto futuro no es una construcción que aparecerá de forma inmediata, sino que será el resultado de un proyecto de larga duración que incluirá luchas en todos los frentes, derrotas constantes y organización permanente, pues no hay que olvidar que toda la comprensión de la vida social, y la posibilidad de construir una comunidad humana, siempre partir de la evidencia material en la cual la transición entre las formas de relacionamiento social, como un asunto que implica a todo el conjunto de individuos que gesta en su interior condiciones que facilitan más o menos el cambio de un modelo a otro, se produce según circunstancias precisas que impulsan el cambio. Con esto queda más que claro que ningún sistema de relaciones es ni eterno ni inmutable y desde esta concepción, la ética comunitaria que aparece en la teoría de Marx parte de la existencia humana comprendida en su desarrollo material concreto que reconoce los objetivos que se propone porque aparecen dentro la esfera de la producción real del hombre en sociedad, los cuales pueden y deben ser alcanzados a través de la práctica política de la clase trabajadora.

En síntesis, los elementos fundamentales para una ética comunitaria esbozada en la obra del pensador germano nos permiten acercarnos a la necesidad imperativa de pensar las luchas del presente con miras a construir una comunidad humana real que revierta los efectos lesivos del sistema económico. Estos criterios pueden resumirse de la siguiente manera: 1). La producción es una creación del trabajo y ha de estar siempre al servicio de la vida humana, de la satisfacción de necesidades. Esto significa que todos los desarrollos alcanzados como

la ciencia, la técnica y la tecnología pertenecen al conjunto de la sociedad, en la cual todos sus miembros de una u otra manera intervienen en su creación. Una comunidad humana real debe garantizar la adecuada apropiación del trabajo social; 2). La comunidad no se consolida con la subsunción de individuos según intereses comunes abstractos sino a partir de las potencialidades que cada miembro posee. Esto significa que la nueva construcción comunal se edificará a partir de la mutua complementariedad que logren los sujetos según sus capacidades puestas al servicio colectivo con lo que se alcance una verdadera libertad; y 3). En un proyecto de comunidad humana los sujetos que lo constituyen sólo se verán plenamente desarrollados si su tiempo es propiedad personal y existen las condiciones suficientes para hacer de él una labor creativa.

Estos criterios que pueden extraerse de la obra de Marx, aunque surgen en un momento históricamente distinto del nuestro, siguen siendo fundamentales toda vez que la estructura fundamental del sistema económico que analizó y criticó permanece intacta funcionando a partir de la explotación de los pueblos, la degradación de los individuos y la depredación del medio ambiente.

En suma, la posibilidad de crear una comunidad verdaderamente humana permanece vigente y debe consolidarse en aspiración de todas las luchas políticas que se desarrollan en el presente por parte de grupos políticos, sectores sociales, comunidades ancestrales, todos ellos víctimas del despojo y la marginación. Tanto ayer como hoy, Marx sigue siendo un pensador del siglo XXI que desde la América Latina debe leerse para consolidar un verdadero proyecto político que se construya a partir de los criterios de una ética comunitaria. Ese será nuestro tema en el capítulo de cierre.

CAPÍTULO III

MARX Y LA ÉTICA COMUNITARIA EN AMÉRICA LATINA

Omnia sunt communia
Thomas Münzer²⁴

Este capítulo tiene como propósito realizar el cierre del presente trabajo de grado. Para tal fin, se presenta una reflexión dividida en tres apartados: en el primero se analiza la esencia comunitaria de la humanidad como condición de posibilidad para plantear alternativas a luz de las reflexiones teóricas respecto a algunos procesos sociales y políticos latinoamericanos en relación con la visión marxiana. El segundo esboza algunas claves fundamentales para una ética comunitaria en perspectiva latinoamericana a partir de una nueva comprensión de la obra de Marx. Para finalizar, el tercero bosqueja las líneas generales a través de las cuales pueden señalarse los elementos conceptuales que permitirían sustentar una ética comunitaria en América Latina según las condiciones de posibilidad.

3.1. EL SER COMUNITARIO, LOS PRINCIPIOS COMUNALES Y LA VISIÓN DE MARX: HACIA UNA ALTERNATIVA COMUNITARIA POSIBLE EN CLAVE LATINOAMERICANA

A principios de los años noventa llegaba a su fin el mal llamado *Socialismo Real*, una experiencia revolucionaria que durante más de setenta años representó la única alternativa posible al sistema capitalista en todos sus siglos de existencia. El colapso de este proyecto significó un enorme cataclismo en términos sociales, económicos y políticos porque impulsó la reconfiguración de las relaciones humanas a nivel global, permitiendo que se estableciera de manera definitiva la última metamorfosis del capitalismo. Para algunos significó una

²⁴ Esta es la proclama que sustenta la sublevación de las clases marginadas, principalmente las rurales, durante la guerra de los campesinos en Alemania en el siglo XVI. Contra las altas cargas tributarias, los derechos nobiliarios y las grandes inequidades que hacían pulular la miseria, las clases desposeídas iniciaron una confrontación contra condes y príncipes. En este contexto es sobresaliente la figura del predicador protestante Thomas Müntzer, quien llevando las enseñanzas más revolucionarias del cristianismo abogó siempre por la construcción de un orden social justo que eliminara toda ignominia entre los seres humanos y permitiera vivir en paz realmente. Esto le costó la vida, pero quedó inscrito en la historia como uno de los precursores revolucionarios que buscaron la construcción de un orden civilizatorio sustentado en la vida comunitaria. Al respecto resulta interesante el estudio realizado por Engels en 1850 titulado *La guerra de los campesinos en Alemania* con el cual pretendía establecer las similitudes entre la derrota del movimiento revolucionario de 1848 con el acaecido durante el siglo XVI. Aquí la figura de Müntzer resulta relevante y permite encontrar que en el nivel fundamental, la teoría marxista tiene influencia de las formas organizativas cristianas y es esencial su comprensión de la vida comunitaria como proyecto a realizar. Cf con Engels (1974).

verdadera tragedia geopolítica; para otros representó el tránsito hacia una nueva era que impondría de una vez y para siempre el desarrollo en todas las naciones en plena libertad e igualdad. Tal es el caso de la propuesta elaborada durante aquellos años por el norteamericano Francis Fukuyama, quien en su trabajo *“El fin de la historia y el último hombre: la interpretación más audaz y brillante de la historia presente y futura de la humanidad”* exponía que con el colapso del bloque socialista se terminaba todo un siglo de luchas sangrientas que daría paso a una espléndida época donde se demostraba la inevitabilidad del sistema económico capitalista con su respectiva expresión política y filosófica: el liberalismo.

Retomando los conceptos hegelianos del desenvolvimiento de la historia, Fukuyama (1992) expuso que el fin del comunismo sería la sublimación de los ideales de la doctrina liberal cuya realización comenzaría a ver la humanidad en los años venideros y, curiosamente, daría la posibilidad de construir la sociedad sin clases que tanto soñaban los marxistas. Dicho planteamiento era la demostración del triunfalismo que los apologistas del modelo sintieron por aquellos años, pues creían que el futuro del mundo sería de leche y miel, ya que todas las naciones del globo adoptarían la democracia liberal como forma de participación política, ya no serían necesarios los postulados éticos o ideológicos -pues todos hablarían el lenguaje universal de los derechos humanos- y la movilización de las personas estaría sintonizada exclusivamente con las necesidades económicas individuales.

Estas tesis fueron ampliamente difundidas, especialmente en América Latina, porque encontraron una sólida aceptación entre diversos sectores dada la ausencia de una alternativa viable, situación que se profundizó ante la escasa resistencia de algunos sectores de la izquierda sumidos en un desmedido pesimismo debido a que su sustento teórico, las aspiraciones políticas y banderas de lucha que siempre orbitaron en la esfera del comunismo soviético habían desaparecido. Con esto se produjo una migración masiva a posiciones más moderadas o, en algunos casos como el del escritor peruano Mario Vargas Llosa, reaccionarias y legitimantes con los planteamientos de las derechas.

Cualquiera que fuera la posición asumida, el mensaje que podía percibirse era claro: ante la debacle del proyecto comunista soviético era imposible plantear una alternativa distinta, el capitalismo se erigía como la única vía factible. No obstante, pasados treinta años de esta transformación geopolítica ha quedado demostrado que dichas tesis son simples especulaciones y justificaciones de un modelo incapaz de realizar en la vida de los pueblos sus propias premisas, pues la violación constante de los derechos humanos en países defensores de la libertad, los múltiples escenarios de estallido social casi simultáneo en diferentes regiones del globo, así como las recurrentes amenazas de guerras e intervenciones militares unidas a las posibilidades siempre latentes de crisis económicas, demuestran que el modo de producción y sus apologistas defendieron siempre un enorme tigre de papel.

La debilidad estructural, que se demostró gracias a la pandemia desatada por el COVID-19 - o con la inminente debacle ambiental que se avecina-, se ha tratado disimular con la exaltación de valores de carácter comunitario como la solidaridad, el compañerismo, la ayuda mutua, etc., todos estos valores abstractos en un sistema cuyas condiciones estructurales impiden siempre su práctica plena. Ante esta situación se hace más urgente que nunca pensar alternativas que logren contrarrestar los efectos lesivos que han producido la exaltación de la competencia y el individualismo como modo de vida. Sin embargo, es preciso aclarar que a pesar de los múltiples intentos por imponer la visión unilateral del capitalismo ante la ausencia de una alternativa real, dicha unicidad ha sido puesta en cuestión numerosas veces en las últimas décadas gracias a la irrupción en el escenario político y social de distintos actores que demuestran la lucha constante de los pueblos por vencer la lógica unidimensional del sistema con el objetivo proponer modelos alternativos a través de luchas colectivas cuyo propósito final es claro: un orden civilizatorio distinto.

Lo mencionado anteriormente significa que ante el agotamiento del modelo comunista del siglo XX y el riesgo que supone para la vida en su concepción integral el actual capitalista, la actividad teórico-crítica tiene una tarea imperativa y es la de constituirse en herramienta que se articule a la acción para potenciar la transformación del mundo material a través de las prácticas concretas que realizan los pueblos para construir una alternativa. Por esta razón, es urgente analizar los fundamentos éticos que existen al interior de las distintas formas de

organización social para encontrar elementos de resistencia ante la dominación total que pretende imponerse. Es gracias a esto que en la actualidad ha habido un desacostumbrado retorno a la comunidad como forma organizacional que posee en su interior maneras de resistir y existir a partir de la construcción de nuevos modos de relacionamiento humano, los cuales brindan herramientas centrales para hacer frente a la depredación desahogada que plantean las actuales relaciones de producción.

Por tal motivo, múltiples movimientos sociales y políticos Latinoamericanos, que es el caso que nos compete, han recurrido nuevamente al análisis de la forma comunidad como una alternativa viable a través de la cual se recuperen las potencialidades propias de la acción comunitaria de los seres humanos. Tal es el caso del levantamiento zapatista en México en el año 1994 o las comunidades campesinas, afros e indígenas en Colombia que en medio del conflicto armado que vive el país desde hace más de 60 años logran construir formas de resistencia comunal. También hay que destacar la resistencia heroica de los Tojolabales en Centroamérica, los Mapuches en Chile y los distintos pueblos aimaras andinos, principalmente en Bolivia, que luchan por el reconocimiento de sus derechos, pero también por poner en escena su comprensión de una forma organizativa comunitaria. De acuerdo con esto, el propósito del presente apartado es analizar la reflexión teórica de la experiencia boliviana cuyos logros resultan ser un hito en las movilizaciones sociales y políticas del siglo XXI, pues la idea de la esencia humana como esencia comunitaria que emerge de la teoría marxiana y su articulación con dicho proceso despliega un horizonte de posibilidad que preciso analizar.

Así las cosas, el punto de partida del presente análisis es la premisa que se ha sostenido a lo largo del trabajo, a saber: toda la vida humana es esencialmente comunitaria, lo que significa que la existencia de la humanidad sólo se garantiza toda vez que la estructura comunal se constituye como una condición de posibilidad de la vida individual y colectiva. Según esta posición, la esencia humana ligada a lo comunitario es tanto una condición natural -puesto que permite reemplazar aquellos mecanismos biológicos que poseen otras especies para sobrevivir al lograr con Otro el cuidado y abrigo- como un modo de vida exclusivamente humano que logra constituirse a partir de su potenciación, o sea, es una característica

desarrollada gracias a procesos histórico-sociales. El ser humano siempre ha sido comunidad y no individuo, y la premisa de la que partimos se contrapone a aquella que expone que los logros humanos son el resultado del impulso de individuos que usan las facultades de la razón para buscar su propio beneficio y en ese proceso contribuir con el desarrollo colectivo. Esta es la columna vertebral de la teoría marxiana y la práctica organizativa sustentada en principios comunitarios que es desarrollada por cientos de pueblos a lo largo de toda América Latina.

Dicha premisa ha estado presente tanto en procesos revolucionarios dentro del mundo occidental, como en las diversas comunidades campesinas, indígenas, afros de Latinoamérica que desde los tiempos de la colonia han luchado por la construcción de un modo de vida comunal con el que se consolide otro orden civilizatorio. Este planteamiento no es posible concebirlo desde la lógica que plantea la actual racionalidad capitalista porque la construcción relacional que elabora se sustenta en la fetichización de las relaciones centrales en la producción de la vida misma, convirtiéndolas en mercancías que nada tienen que ver con la existencia individual. La visión que plantean los pueblos indígenas *aimara*, cuya apuesta política ha intentado articularse con la visión marxista y quienes en su lucha por el reconocimiento han disputado la hegemonía a las clases más poderosas, resulta ser un caso ilustrativo para entender la concepción de vida comunitaria y el impacto político que tiene en la batalla contra el statu quo de raigambre colonial que aún impera en la región.

De acuerdo con el análisis del pensador boliviano Rafael Bautista (2017), para comprender la visión de los pueblos indígenas que se enfrenta a la impuesta por el mundo capitalista occidental, es fundamental una comprensión diferente de la *producción* en tanto actividad humana creadora. La producción como actividad que expresa la esencia comunitaria del ser humano permite crear en todos los contextos la subjetividad de los individuos y determina el escenario de relaciones a través de la toma conciencia de ellas, es así como es posible lograr proyectos de vida comunes. Las relaciones en las que emerge un sujeto son resultado de la dicha actividad *poiética* y sólo a partir de su resignificación o transformación es posible pensar alternativas reales. En esto hay una enorme coincidencia con el pensamiento de Marx, especialmente el 1844 que expone la teoría de la producción alienada. Si el fin que se persigue

con la actividad productiva es la satisfacción de necesidades básicas individuales y colectivas, todo el sistema de relacionamiento estará orientado a la creación de equilibrios que permitan garantizar la vida.

Caso contrario sucede bajo las relaciones capitalistas en las cuales la producción está determinada por la creación de mercancías que condiciona las relaciones entre los sujetos y su finalidad es garantizar la acumulación. Esta supeditación refleja el uso de la extraordinaria capacidad comunitaria de los seres humanos para ponerla al servicio de la acumulación de riqueza en manos de reducidos grupos. Al ubicar la producción como un medio para satisfacer las necesidades de la acumulación, entonces el producto de la creación humana resulta ser un objeto que pierde su característica cualitativa, su función principal, y pasa a ser valorada en un sentido cuantitativo, alejado del mundo concreto de los sujetos que han creado. Se pone al humano al servicio de la producción cuando debería ser al contrario. Los criterios normativos que se imponen al acto mismo de la producción resultan deshumanizantes porque por un lado se convierte a la actividad humana (producción) y el resultado de su creación al servicio de la rentabilidad, el crecimiento, la acumulación, y por el otro dicho aumento no garantiza que exista una plena satisfacción de las necesidades que deberían ser completamente satisfechas.

De lo anterior se deduce que la comprensión de la visión comunitaria está determinada por la concepción de producción que determina el horizonte de posibilidad existencial de todo el conglomerado de productores y consumidores, así como la relación establecida con la proveedora de recursos, la tierra. La transformación de la naturaleza para garantizar la supervivencia debe ser una actividad que propenda la creación y postergación de la vida, no su aniquilación como sucede con las actuales relaciones, para transitar a esa construcción comunitaria que se ha sintetizado como “buen vivir”. Según esta perspectiva, recuperar las visiones de los pueblos indígenas supone pensar las relaciones comunitarias de producción como un conglomerado complementario que garantiza la vida porque:

[...] El “vivir bien” se deduce de un horizonte siempre latente como desiderátum humano, como un “vivir en plenitud”, que se debate al interior del propio desequilibrio, como el grito que *clama una plenitud ausente*. “Vivir bien” no es

un añadido teórico inventado académicamente, sino la necesidad práctica de transformar las condiciones de vida, de situarse en ese *más allá* para impulsar una transformación del sentido mismo del vivir (Bautista, 2017, p. 165).

La concepción del “buen vivir” aparece entonces como un principio derivado de la comprensión del ser humano como una comunidad que establece una nueva organización en las formas de producir y reproducir la vida, así como un impulso para la transformación radical en las formas de vida desde su base material, que es una de las más importantes. Este tipo de concepciones son las que se enfrentan constantemente al modelo de desarrollo que plantea el sistema capitalista y su lógica de producción destructiva, la cual se ha desplegado gracias a la defensa a ultranza de valores cuya premisa es la exaltación de los deseos subjetivos, la racionalidad individualista y la lógica del beneficio personal; es el resultado de todo el andamiaje constituido por diversas teorías políticas, filosóficas y económicas surgidas de acuerdo con las necesidades históricas particulares del mundo europeo, cuna del modo de producción capitalista, e impuestas como universales a través de los diversos procesos de sometimiento de los pueblos periféricos.

Es por tal motivo que en el presente se ha hecho fundamental la recuperación de la perspectiva que asume la esencia humana como comunitaria, pues el triunfo e imposición de la racionalidad moderna²⁵ -impulsora del individuo como sujeto aislado de una comunidad determinada- desplegó toda una visión del mundo (en el sentido alemán de *weltanschauung*) y asumió las relaciones comunitarias como un rezago de irracionalidad que era preciso

²⁵ Cuando se habla de la racionalidad moderna, se refiere a todo el sistema de pensamiento y reflexión (científico-filosófico) mediante el cual Europa se asumió como el centro del mundo en relación con una periferia gracias a la expansión colonial de las grandes potencias a partir del siglo XV. Esta racionalidad permitió la construcción de una visión de mundo sustentada en criterios raciales, étnicos, antropológicos y geográficos que justifica incluso hoy en día la dominación, el control mundial del trabajo y las relaciones geopolíticas desiguales. Gracias a esta, el proyecto de la modernidad se convierte en un proyecto civilizatorio que niega formas distintas de ver y entender el mundo, así como las posibilidades alternativas de organizarlo. No significa esto que todo lo producido dentro de este esquema de pensamiento deba ser negado o desconocido pues existen en su interior dos vertientes que nos permiten analizar el problema e ir más allá de sus propios presupuestos: la primera es la que pudiéramos llamar su núcleo emancipatorio, donde emergen todas las críticas hacia sus propios presupuestos (tal es el caso de la obra de Marx y toda la teoría crítica subsiguiente); la segunda es el componente de dominación, encubrimientos y destrucción que se convierte en irracional toda vez que niega la posibilidad de alternativas. Por lo tanto, al hablar de racionalidad moderna, nos referimos a todo el núcleo irracional que una vez puesto en práctica con los procesos de dominación [...] produce víctimas (de muy variadas maneras), violencia que es interpretada como un acto inevitable, y con el sentido cuasi-ritual de sacrificio; el héroe civilizador inviste a sus mismas víctimas del carácter de ser holocaustos de un sacrificio salvador (el indio colonizado, el esclavo africano, la mujer, la destrucción ecológica de la tierra, etcétera) (Dussel, 1993, p.49).

superar por todos los medios posibles. A partir del siglo XV las diferentes construcciones teóricas tuvieron como propósito la superación de las limitaciones que mil años de un comunitarismo totalizante habían dejado en las sociedades de la aislada Europa. La tarea necesaria en aquel momento histórico fue la superación de lo que tradicionalmente conocemos como la Edad Media, es decir, aquel tiempo en donde primó la idea deformada de lo comunitario que la cristiandad latina (luego de que el cristianismo fuera asumido como religión oficial del Imperio Romano) impuso.

La búsqueda por superar las limitaciones de la vida individual coincidió plenamente con los nuevos avances económicos y políticos de los siglos posteriores, creando el caldo de cultivo necesario para el surgimiento de ese nuevo modelo civilizatorio que requería de la abolición de todas las formaciones anteriores para postular una nueva. El proyecto del nuevo orden civilizatorio encontró una prolongación trascendental con la anexión colonial de América, la apertura al Atlántico del mundo europeo y la sistemática eliminación de formas comunales de organización social, o lo que Dussel (1992) llama el origen del mito de la modernidad. La apertura que tuvo Europa al Atlántico permitió superar las limitaciones económicas que las formas de producción medieval imponían, sobre todo a la emergente clase burguesa y comerciante, pues la localización de colonias, puntos comerciales y rutas marítimas dio las bases a una nueva comprensión del mundo: ya no sería necesaria obediencia al castigador Dios medieval de la cristiandad latina sino los sacrificios al Moloch del mercado (Dussel, 1993b).

Heredera de todos los procesos históricos desde el siglo XV, la visión del mundo que surgió con la modernidad situó en la cúspide al ser humano individualizado, abstracto, como *ego cogito* que se desprende de la realidad material y sus relaciones prácticas inmediatas para interpretar el mundo desde un lugar distinto, privilegiado, racional. El individualismo moderno cobra vitalidad con la filosofía cartesiana y va fortaleciéndose con todos los sucesores hasta la ilustración y el liberalismo clásico que, aunque difieren en los métodos de acceso al conocimiento y postulados filosóficos centrales, hacen parte del mismo proyecto: la modernidad capitalista. Resultado de este proceso son las ideas de la libertad, la igualdad, la propiedad privada y demás elaboraciones ilustradas, las cuales serán las que se impartan

por el mundo y fundamenten la concepción de los hombres como seres individuales, pues para desarrollar el proyecto económico-político que se venía gestando era necesario partir de individuos libres, racionales, conscientes, cuyos vínculos están mediatizados exclusivamente por fines económicos-utilitarios, tal como expresa Hume (2008) en su disertaciones económicas: “Uno nunca puede ser satisfecho sino a expensas de otro” (p.66).

El liberalismo (como teoría filosófica, política y económica) surgido en los siglos XVII al XIX en Europa, fue el encargado de enarbolar las banderas en defensa del individuo sobre la comunidad y con ello dar guía a todos los procesos de transformación definitivos que requería el naciente capitalismo industrial, lo que significa que construyó toda una concepción ética que facilitó los procesos de eliminación definitiva de todo rastro precapitalista. Si bien las revoluciones científicas dieron los pasos más importantes para iniciar la metamorfosis hacia el modelo tal como lo conocemos hoy en día, fue con las revoluciones políticas burguesas inspiradas en el liberalismo durante el siglo XVIII que definitivamente se liquidó el mundo medieval para dar comienzo a la consolidación de la nueva forma de vida centrada en individuos libres, iguales y fraternos o lo que podríamos llamar la *forma valor*.

Aunque en estas concepciones se menciona al “hombre” como universal abstracto, y además hacen un llamado a la unidad de todos ellos para lograr vivir en plenitud, en realidad no se referían a la totalidad de los seres humanos sino al hombre – porque cuando la mujer lo interpeló fue sometida a la guillotina, como en el caso de Olimpia de Gouges-, burgués, blanco y europeo. Estos procesos revolucionarios, fundamentalmente la Revolución Francesa en el campo de lo político y la Industrial en el campo de lo económico, son

“[...] el triunfo no de la “industria” como tal sino la industria “capitalista”; no de la libertad y la igualdad en general sino de la “clase media” o sociedad “burguesa” y liberal; no de la “economía moderna”, sino de las economías y estados en una región particular del mundo (parte de Europa y algunas regiones de Norteamérica), cuyo centro fueron los estados rivales de Gran Bretaña y Francia (Hobsbawm, 2011, p.9).

De acuerdo con lo anterior, es posible inferir que este triunfo revolucionario no sólo permitió la transformación del mundo, sino que tuvo un impacto tal que logró garantizar una división efectiva de los países de acuerdo con las necesidades de las potencias dominantes, lo que

permite comprender el modo en que los valores del liberalismo se expandieron por los distintos lugares del globo, en el juego de dominio que representó el colonialismo e imperialismo europeo, y se constituyó en el horizonte de sentido en los diferentes grupos humanos incluidos a la fuerza en el nuevo sistema mundial. La defensa a ultranza del individualismo económico condujo a que los distintos ámbitos de la vida humana fueran permeados por dicha concepción y los pensamientos filosóficos lo sustentaran teóricamente. Para los pensadores liberales, de Hobbes a Friedman, resulta fundamental la idea de un hombre en *Estado de Naturaleza* que presupone una existencia individual previa a la interacción social, esto es, todo ser humano está dotado con capacidades-habilidades para garantizar su propia supervivencia sin necesidad de recurrir a otros, y en caso de necesitarlo es tan sólo en un sentido utilitario.

Ante esta perspectiva, la crítica desde las orillas opuestas al liberalismo, es decir, desde las distintas posiciones socialistas, se utilizó satíricamente la figura de Robinson Crusoe como representación de dicho estado pues el personaje de Defoe logra representar al hombre que en ausencia de cualquier forma de relacionamiento social adecúa el mundo según su necesidad inmediata, combinando de manera óptima el tiempo destinado a cada actividad básica para la propia supervivencia. Así pues, es posible percibir la manera en que la exaltación del ser humano como individuo busca sustentar todo un proyecto de vida humana que, según Fukuyama (1992), triunfó definitivamente luego de la Guerra Fría y se viene desarrollando en estos años sin oposición alguna. La invención de un individuo abstracto es parte de la legitimación del desarrollo capitalista que se ha sustentado en la eliminación de todo aquello que se considera atrasado, salvaje, primitivo o bárbaro, clasificación que fue impuesta siempre a todas las formas de vida comunitarias. Dentro de esta concepción, como símbolo de occidente, es recurrente asumir las formas organizativas distintas como sinónimo de resistencia al progreso, de ahí que lo comunitario precapitalista, anterior a los procesos de colonización o que perviven hoy en día, sea visto como el tropiezo al desarrollo.

Este proyecto intentó sepultar la esencia comunitaria del ser humano a partir de la idea de progreso que acompañó el impulso de su visión de mundo, pues se hizo latente la idea de que el desarrollo solo se alcanzaría si se lograba romper definitivamente con formas de mediación entre los individuos que entorpecían las nuevas relaciones mercantiles edificadas como

todopoderosas. Con este proceso, el sentido de la vida humana transmutó al simple ejercicio del intercambio monetario que tenía como propósito final lograr la construcción de un sistema cuyo andamiaje era la destrucción de la forma comunidad. No obstante, cabe aclarar que la expansión del proyecto de la racionalidad moderna a través de la dominación no se ha llevado a cabo de manera pasiva y contado con la aprobación apacible de aquellos que han sido sometidos, cómo se indicó líneas más arriba; por el contrario, las resistencias han sido permanentes y constantes, demostrando así que la esencia comunitaria de la humanidad enfrenta siempre a su contraparte impulsada por el proyecto moderno que requiere de un determinado ser humano constituido según sus leyes de funcionamiento.

En este punto del análisis, resulta pertinente señalar las enseñanzas históricas que demuestran que con cada creación aparece su opuesto para negarla, dando paso así a las condiciones de posibilidad de las grandes transformaciones. Tal es el caso de la esclavitud que siempre tuvo a su opuesta, la idea de libertad, que logró imponerse en el siglo XVIII con los procesos revolucionarios como el de Francia o Haití, para dar comienzo a un nuevo ciclo de la historia humana en donde se hizo más que necesario luchar por construir una verdadera comunidad. Con esta nueva apertura, la lucha que condujo a los esclavos a liberarse de sus cadenas impuestas por los amos sufrió una metamorfosis en la cual renacieron los valores que habían permanecido ocultos, la necesidad de una comunidad donde todos los seres humanos vivieran en bienestar colectivo.

La libertad conquistada, que en realidad era la anhelada libertad de la burguesía, se convirtió en negativa cuando el esclavo liberado, proceso que en América Latina se prolongó a lo largo del siglo XIX, fue convertido en obrero y sometido a las cadenas del salario y la propiedad privada; así como la esclavitud gestó en su seno la libertad, el nuevo sistema comenzó a gestar en su interior las bases para esa nueva sociedad comunal que permitiría la definitiva emancipación humana, por la cual en el presente se sigue luchando. Dentro de las luchas por la emancipación real y efectiva de la humanidad, han estado presente siempre las intenciones por lograr construir un nuevo orden civilizatorio a partir de la potenciación del *ser comunitario*. Este es el ejemplo que brindan las rebeliones indígenas y negras en el siglo XVII y XVIII, o las experiencias de las misiones en el nuevo mundo, y ni que hablar de las

guerras campesinas en Alemania durante en el siglo XVI. Aunque es importante destacar que se hace referencia a los “esclavos” como un concepto general que abarca todos los pueblos que, con matices identitarios distintos y procesos históricos diferentes, fueron víctimas de la imposición de formas de organización contrarias a la dignidad humana y por lo tanto la reivindicación fue, por un lado, el reconocimiento y por el otro la construcción de una forma organizativa diferente.

Tantas y tan variadas son las experiencias en la historia que han buscado hacer de la esencia comunitaria de la humanidad un proyecto universal que requeriríamos todo un largo trabajo historiográfico. Pero para efectos de la presente reflexión, es preciso citar tan solo el ejemplo del cristianismo, por ser el símbolo de occidente y poseer en su interior los núcleos emancipadores que enriquecen la creación de pensamiento, además del enorme impacto que ha tenido en diversos proyectos de construcción comunal. En sus orígenes todos los seguidores de esta religión sufrieron un asedio despiadado por parte del Imperio Romano y en su intento por sobrevivir encontraron, gracias a los fundamentos semitas de su creencia, la comunidad como una manera de resistir ante la persecución y negación. Así queda relatado en las narraciones aportadas por el nuevo testamento:

Y la multitud de los que habían creído era de un corazón y un alma; y ninguno decía ser suyo nada de lo que poseía, sino que tenían todas las cosas en común. [...] Así que no había entre ellos ningún necesitado porque todos los que poseían heredades o casas las vendían, y traían el precio de lo vendido, y lo ponían a los pies de los apóstoles; y se repartía a cada uno según su necesidad (Hechos de los apóstoles capítulo 4, versículos 32,34 y 35. Biblia, 2013, p. 789).

Esta necesidad histórica de reconocer la esencia comunitaria del ser humano leída desde el cristianismo ha sido clave en las luchas por la emancipación que se han impulsado desde occidente mismo, pues ha permitido situar otro horizonte de sentido en el que se busca transitar hacia nuevas creaciones puestas al servicio del bienestar conjunto. Con esto se abre la visión a una posibilidad que atraviesa la lógica del dominio cuyas banderas son la defensa de un sujeto predeterminado a la individualidad. La potenciación de la mentada esencia permite ubicar las coordenadas para las acciones concretas que conduzcan a transformar las

relaciones sociales vigentes que impulsan la lucha de todos contra todos para transitar a formas colaborativas y realmente humanas.

En el presente, el concepto de comunidad ha tenido un inusitado florecimiento gracias a su los efectos lesivos que tiene sobre la vida humana los valores enunciados propios del sistema capitalista, razón por la cual se ha usado también como parte de la construcción ilusoria de una vida conjunta sustentada en principios abstractos, desplegados en la teoría política, el derecho, los medios de comunicación, etc.²⁶ En este sentido, es preciso aclarar que en el presente trabajo se define a la comunidad tomando como referencia la propuesta conceptual del pensador boliviano Álvaro García Linera (2009), quien desde su posición activa en el proceso político que puso al primer presidente indígena en Bolivia la asume como una forma de organizar la vida colectiva constituida a partir de un sistema de relaciones recíprocas que determinan la existencia de los individuo de acuerdo con ciertas relaciones de producción conjuntas, fuerzas productivas asociativas, maneras distintas de realización del proceso de trabajo y las formas particulares de división del trabajo; en dicho modo de vida no existen vínculos compuestos por características cuantitativas como en la forma valor que impulsa el capitalismo, sino que hay un ordenamiento en torno a rasgos cualitativos.

La anterior definición es clave pues el citado pensador hace parte de la línea de pensamiento que busca una revitalización de la obra de Marx a partir de las condiciones propias de la América Latina tomando como punto de reflexión los procesos sociales y políticos

²⁶ Esta confusión es preciso destacarla pues en la actualidad el concepto se usa por los más diversos sectores para crear la ilusión de una unidad fundamentada en principios abstractos que ocultan los verdaderos fines que se proponen y que resultan altamente lesivo para las verdaderas comunidades de base como lo son las actividades económicas ligadas al monocultivo o extractivismo, hechos lesivos como los abusos de la fuerza pública o el financiamiento de grupos ilegales, así como las profundas afectaciones que produce el deterioro ambiental, entre muchos otros. Tal es el caso, por citar un ejemplo, del Plan Nacional de Desarrollo de Colombia promulgado y ejecutado durante los años 2006-2010 donde se afirma que: “El Estado Comunitario es participación ciudadana en la toma de decisiones públicas, en su ejecución y supervisión. La participación ciudadana es, a su vez, connatural al Estado Comunitario: es garantía de transparencia, eficiencia y equidad en el resultado de la acción oficial. La exigencia ciudadana permanente impone un sincero afán de los funcionarios, prudencia en el compromiso, diligencia en la acción e imaginación para explorar opciones y superar obstáculos. La presencia continua del funcionario de cara a la comunidad facilita el acceso a la información, el conocimiento de las cifras, la conciencia sobre las posibilidades y las limitaciones, la reflexión sobre las obligaciones y la confianza en las instituciones” (Departamento Nacional de Planeación, 2007, p.18). Aquí es fácil percibir el uso ilusorio que se hace de lo comunitario unido a conceptos como instituciones o ciudadanía, bien sabido es que la comunidad planteada por el Estado nunca se desarrolló y en cambio cobró la vida de 6402 jóvenes en el marco de la política de seguridad. Esto es lo que una verdadera ética comunitaria debe contrarrestar y combatir.

impulsados por comunidades de raigambre campesina e indígena que se vienen gestando en una combinación significativa para una nueva lectura del marxismo. En este sentido, la comunidad que define García Linera es central porque parte de un desbloqueo del significado estático de la categoría y la orienta sobre la práctica organizativa concreta de los distintos pueblos indígenas a partir de la conjugación de los análisis etnográficos, sociológicos y antropológicos, dejando claro que entre las distintas comunidades existen múltiples variaciones, pero demostrando que los principios éticos que subyacen a dichas formas organizativas pueden convertirse en generalidades fundamentales para la construcción de una forma comunidad como un desiderátum humano.

La comunidad es una forma organizativa que está situada en las antípodas del capitalismo por su constitución interna y es la que ha permitido el avance de los distintos pueblos a lo largo de historia humana, cuando no el desarrollo mismo de la humanidad; hoy en día la apuesta por su construcción perdura al presentarse como una manera de resistencia a la totalizante forma valor porque, a diferencia de esta, representa una integración entre los sujetos y la producción de aquello que permite su existencia cotidiana. Las relaciones construidas bajo formas comunitarias también determinan maneras distintas de otorgarle un sentido a la vida colectiva porque plantean la necesidad de construir equilibrio relacional entre los seres que la componen, demostrando de este modo que el horizonte que determina el criterio existencia de cada individuo es de carácter cualitativo.

El rescate de la forma comunidad en la actualidad latinoamericana, junto con sus postulados esenciales, no significa de ningún modo una pretendida vuelta melancólica y abstracta sobre un supuesto pasado idílico que existía entre los habitantes de las tierras americanas antes de la llegada de los europeos, sino una recuperación de los sustentos éticos que permiten diversas maneras organizativas cuyo legado está vigente en tanto potencia que permitirá crear asociaciones en las que se garantice un vivir mejor, una forma social distinta. Esta es la visión que sostiene la movilización indígena que en los últimos años se ha hecho gobierno y sitúa en el escenario la necesidad de comprender sus principios organizativos para luchar por la emancipación real de la humanidad. El principio comunal desde esta perspectiva presupone entonces comprender los planteamientos éticos de los pueblos indígenas que pueden y deben

establecerse como principios de acción en la disputa por crear un orden civilizatorio distinto, tal como lo expresa Bautista Segales (2017) en la misma línea de García Linera:

Un “vivir bien” es sólo posible, reconstituyendo el sentido del vivir como reconstitución de la racionalidad que presupone la vida en y como comunidad: “... el que ‘vive bien’, vive por una cualificación del sentido de la vida; no vive ‘mejor’ en comparación a indicadores cuantitativos sino vive ‘bien’ con respecto a criterios éticos del vivir; por eso camina ‘el camino de los justos’, lo que en quechua se dice: *qapaq ñan*. Lo ‘bueno’ de la vida es lo verdadero, porque lo ‘bueno’ es lo que produce justicia. Caminar ‘el camino de los justos’ es un caminar recto, digno de ejemplo, por eso se hace modelo y prototipo de la acción del sujeto mismo. La transformación estructural es también transformación personal: tener la capacidad de ser y comportarse como sujeto. Por eso: se es sujeto relacionándose con el otro como sujeto, en el reconocimiento absoluto de la dignidad absoluta del otro. Esto significa la responsabilidad como contenido ético del hacerse sujeto” (p.194).

Dentro de estos análisis es claro que el rescate de los principios éticos que componen una comunidad es imperativo para plantear una crítica al modelo vigente junto con el despliegue de las distintas posibilidades y nos sirven toda vez que parte de la premisa de que la ética en tanto crítica tiene como punto de partida la vida humana práctica, lo que significa que para la presente disertación lo esencial es la manera en que exponen la importancia que cobra en la forma comunidad la cercanía de un ser humano con otro ser humano en la cotidianidad y la manera en que logra distinguirse a las personas de las cosas. Este es el elemento central a la hora de hablar de principios comunales.

Pero como no es posible postular principios éticos sin una comprensión total del problema que supone para la vida la imposición de un sistema de relacionamiento como es el capitalismo, el cual ha arrastrado a su órbita a los diferentes pueblos para cumplir con el objetivo de la acumulación dejando como consecuencia que toda la vida en forma integral haya caído presa de la lógica del mercado, se hace preciso reconocer que la fuerza comunitaria de la humanidad ha sido traspuesta con el propósito de perseguir fines opuestos a la preservación de los ciclos vitales, lo que supone una clara afrenta ética pues contraría el fundamento material primigenio de esta: la vida. El punto de partida de todo principio ético es la vida y su preservación en todas las formas, lo que significa su postulación debe emerger de la visión crítica de la realidad y de la experiencia concreta que aportan las luchas cuyo

horizonte es la construcción de un modelo de organización comunitario que representan el núcleo de la oposición a la subsunción formal y real de todas las fuerzas comunitarias que han permitido la existencia a la humanidad.

Uno de los principios comunales más importantes que se derivan de las reflexiones anteriormente citadas, así como de los procesos de luchas y movilizaciones sociales, es la apuesta por recuperar no sólo la comunidad en términos de una organización social o política, sino como constitución intersubjetiva que se apropia de todas las creaciones que sólo son posibles en relaciones de tipo comunal. Es decir, se hace necesario reconocer que los diferentes pueblos que han sido arrastrados al capitalismo en el proceso de expansión y acumulación mundial del capital, son contribuyentes fundamentales en la creación del conocimiento que ha permitido un desarrollo tan avanzado en las fuerzas productivas, lo que significa entonces que es preciso centrar la lucha en la recuperación y apropiación de todas las formas de conocimiento (en tanto fuerza comunal de la humanidad) que han sido expropiadas por el capital para sus propios fines para ponerla al servicio de las necesidades de los propios pueblos. Una ética comunitaria sólo se construye cuando los grupos logran apropiarse de la fuerza que posee el conocimiento como creación humana para luchar contra la extinción generalizada de la vida planetaria.

De acuerdo con esto, los principios comunales en tanto principios éticos requieren para su existencia de un combate directo contra el desprecio que hace el capitalismo de las fuerzas productivas de carácter asociativo para imponer las suyas y contra la apropiación de los elementos más esenciales de las distintas comunidades para impulsar de manera ilimitada e irracional el crecimiento de la tasa de ganancia, dejando como consecuencia la degradación de todo el sistema orgánico del planeta. En este sentido, el principio comunal que articula a esta visión estaría enfocado a la necesidad urgente de reapropiación de las capacidades técnicas y científicas para combatir el colapso de la vida, que se hace cada vez más inminente ante el desaforado crecimiento de las fuerzas productivas de forma irracional.

De igual forma, se deduce que el posicionamiento ético está ligado a las apuestas políticas y sociales por revertir los efectos lesivos del sistema económico actual, así como construir un

sistema distinto, lo que significa que la exposición de criterios éticos no puede partir de premisas románticas, idílicas o abstractas, sino de concreciones materiales que demuestran los pueblos en sus luchas y contradicciones que se constituyen en la base de una ética crítica²⁷. Es por tal motivo que en el desarrollo de unos criterios éticos comunales la obra de Marx se abre ante nosotros como una propuesta metodológica que brinda las bases científicas²⁸ para abordarlos y comprenderlos a la luz de las tensiones actuales de los pueblos latinoamericanos. Y es que como ya quedó expuesto en el segundo capítulo, la creación teórica de Marx parte de una preocupación central que atravesará el núcleo de toda su teoría desde sus más tempranas obras, a saber, la de aportar las bases necesarias para la construcción de un orden civilizatorio que garantizará a la mayoría el disfrute de una vida mejor.

En este contexto, aparece ante nosotros la preocupación central de la obra de Marx, heredada en cierta parte de Hegel y toda la tradición alemana, por el carácter individual o social del ser humano junto con las maneras de aportar en ese proceso de humanización que se requiere para lograr un mundo social diferente. Gracias a la revolución teórica que significó en su formación intelectual Ludwig Feuerbach, logra delinear los primeros fundamentos de una ética comunitaria a partir de la noción del hombre como “ser genérico” (*Gattungswesen*), un criterio normativo que le permite acentuar la dimensión comunitaria del ser humano y criticar la “alienación” y la “deshumanización” que conlleva el trabajo a destajo y la propiedad privada. Si se analiza con detenimiento la propuesta del joven Marx no contradice los elementos esenciales de las posturas indígenas que hablan del “buen vivir” como un horizonte de posibilidad que sólo se alcanzará mediante la construcción colectiva de una sociedad comunitaria. Aquí emerge una visión de Marx que permite el diálogo filosófico con las visiones comunales del mundo indígena que se disputan la hegemonía con las clases dominantes herederas de las relaciones coloniales y aportan un enriquecimiento teórico en un lucha que supone hacer parte del sistema capitalista.

La visión que construye Marx desde sus tempranos textos expresa la necesidad fundamental de crear una nueva sociedad basada en los principios más elementales de una comunidad de

²⁷ Véase la exposición frente a la fundamentación ética desarrollada en el capítulo 1.

²⁸ Véase la definición de ciencia en Marx expuesta en el capítulo 2.

vida. Esto queda en evidencia al analizar el desarrollo intelectual del autor en el cual la edificación del comunismo se aleja de la utopía (en tanto realización posible en la ideas) para acercarse a la posibilidad de realización en la vida concreta y material de los pueblos. El contacto con el mundo de la precarización y pauperización que el capitalismo ha irradiado entre los obreros de las ciudades europeas le permite comprender el impacto del movimiento de la historia y la necesidad imperativa de superar esta condición a través de la lucha política y social. Lo más importante de esta visión es que la posibilidad de un orden civilizatorio distinto no deriva de dogmas de fe ni vanas ilusiones, sino de investigaciones críticas que ponen ante las necesidades de los pueblos la posibilidad de alcanzarlos por su propios medios.

La construcción de una comunidad la dilucida Marx una vez logró superar la visión del socialismo “utópico” que marcó decididamente su evolución intelectual, porque es gracias a esta corriente, alimentada en gran medida de las experiencias comunitarias acaecidas en América y expandidas por grandes utopistas como Moro o Campanella, que la visión comunal del pensador germano logra consolidarse para evolucionar a su aspecto científico. En este sentido, es necesario comprender la exhortación realizada en el manifiesto como un llamado a construir la comunidad universal que restituya la humanidad de los millones de personas que son agobiadas y marginadas a causa de la pauperización que impulsa el capitalismo. La grandeza de esta visión reside en que como teoría crítica del modelo logró comprender la vital importancia que cobra para la supervivencia de la humanidad provocar romper con un modelo que impide a los sujetos reconocerse menesterosos ante la interpelación de un Otro que demuestra la dependencia vital trascendente a las artificiales divisiones económicas.

De acuerdo con lo anterior, la visión de Marx despliega una enorme posibilidad de lectura en sintonía con la visión propias de las comunidades latinoamericanas que expresan necesidades particulares y permiten una renovación vigorosa de la teoría científica que sentó las bases para pensar que una civilización comunitaria es posible. Esto significa que la búsqueda de alternativas reales implica superar los dogmatismos que impusieron un marco limitado de interpretación de Marx, para las cuales la llegada del comunismo no sería producto de circunstancias específicas sino un advenimiento natural e irremplazable del curso de la

historia, para darle cabida a su pensamiento según las propias circunstancias que viven los actores sociales del presente contra el gran capital.

Así se construye el camino para hablar de una lectura latinoamericana de dicha visión que aparece ante nosotros como un llamado que exige tomar como referente la realidad en la cual el reconocimiento de las propias necesidades de los pueblos hace imperativo la construcción de una unidad enunciada cuyo propósito sea dar el salto cualitativo de lo particular-local a lo general-mundial. El camino hacia esa lectura en clave de una ética comunitaria en América Latina será el asunto del siguiente apartado.

3.2 UNA ÉTICA COMUNITARIA EN AMÉRICA LATINA: HACIA UNA NUEVA COMPRENSIÓN DE LA OBRA DE MARX

... Karl Marx, que no fue sólo movedor titánico de las cóleras de los trabajadores europeos, sino veedor profundo en la razón de las miserias humanas, y en los destinos de los hombres, y hombre comido del ansia de hacer bien. Él veía en todo lo que en sí propio llevaba: rebeldía, camino a lo alto, lucha.

JOSÉ MARTÍ, 1883

En 2016 a la edad de 90 años el histórico líder la Revolución Cubana, Fidel Castro Ruz, pronunció el que sería su último discurso ante el séptimo congreso del Partido Comunista Cubano en el que hizo un recuento de su vida como líder y dirigente revolucionario. De este pronunciamiento es preciso destacar dos elementos claves para iniciar la presente reflexión, a saber: por un lado, la influencia que la lectura de Marx y, sin duda alguna, el marxismo de corte soviético tuvo en su desarrollo teórico y político, junto con la creencia fehaciente en el proyecto iniciado en 1917 con la Revolución Rusa que, según sus palabras, representó un hito en la historia de la humanidad al plantear por primera vez una alternativa al modelo capitalista. Por otro lado, se destaca el reconocimiento que hace de los reveses e impactos sufridos por los procesos revolucionarios y las lecciones históricas que de esto se pueden aprender para lograr impulsar los cambios necesarios que conduzcan a trastocar las bases mismas del sistema económico capitalista, toda vez que hoy, más que nunca, se hace necesario un cambio de modelo que permita superar la amenaza mayor que se cierne sobre la humanidad: la aniquilación total de la especie y con ello la vida terrestre como la conocemos.

Lo fundamental de estas palabras es la manera en que expresa tanto la coherencia de la comprensión del presente como la necesidad de una lectura precisa de la realidad propia de cada pueblo para evaluar las posibilidades de cambio. Este discurso es clave pues al provenir de uno de los principales impulsores del proceso latinoamericano que tuvo tantas y tan profundas aspiraciones de cambio, señala un lugar de enunciación que exige una lectura precisa de las condiciones de posibilidad porque como es bien sabido la Revolución Cubana representa un hito en el intento de liberación de Nuestra América a partir de la comprensión

de la teoría de Marx, a pesar las desviaciones o malinterpretaciones que se hace urgente corregir.

No obstante, las disertaciones que plantea el protagonista de uno de los más representativos intentos latinoamericanos por lograr realizar en la práctica el proyecto de un orden civilizatorio que supere los límites del capitalismo y permita a los pueblos superar la miseria e indignidad que pululan por amplias regiones del globo, son centrales pues confirman que todo proyecto revolucionario es ante todo una propuesta ética que se debe constituir una apuesta por revertir aquellos valores que legitiman proyectos civilizatorios contrarios a la vida misma. De este modo, el presente apartado tiene como propósito esbozar nociones centrales que derivan de la comprensión divergente de la obra de Marx para fundamentar una ética comunitaria en América Latina y dar paso a las conclusiones que permiten continuar de manera amplia la discusión aquí planteada.

Como ya se ha señalado anteriormente, la obra de Marx es una de las propuestas teóricas más estudiadas, debatidas y deformadas en toda la historia del pensamiento occidental. Su impacto ha sido tal que logró edificarse como teoría oficial de todo un bloque de países que disputó la hegemonía durante setenta años y se expandió por el mundo estableciéndose como una teoría revolucionaria que daría a los pueblos las posibilidades de la tan anhelada liberación definitiva. En los cinco continentes hubo, y sigue habiendo, grupos de corte marxista cuyo propósito era derrocar el sistema económico a través de la lucha armada para permitir la inevitable llegada del socialismo. En el caso latinoamericano los proyectos de Cuba o Nicaragua en el siglo XX son un claro ejemplo de esto, y aún con todas las vicisitudes y críticas que puedan provenir desde diferentes sectores como consecuencia de la deformación de los postulados centrales, así como los vejámenes que en muchos casos han tenido lugar, se demuestra el impacto sin igual que la teoría de Marx ha logrado al fundamentar la propuesta de una alternativa al modelo de vida que rige actualmente el mundo.

Sin embargo, esta realidad también ha resultado problemática toda vez que la grandeza de la teoría desembocó en multiplicidad de lecturas según distintas líneas de pensamiento que asumieron la labor de interpretar e intentar aplicar, según su intención y bajo su propio riesgo, la teoría que emanaba de las obras del pensador alemán. Esto dio lugar a una construcción

diversa donde cada línea aseguraba ser la verdadera interpretación del pensamiento de Marx, delimitando así el marco interpretativo y reduciendo las posibilidades de una teoría que se postulaba como revolucionara al contener elementos que propenden por la construcción de un orden civilizatorio diferente. El consecuente efecto negativo se hizo evidente, pues se situó a este marco teórico en una especie de pedestal incuestionable que impedía cualquier crítica, debate o interpretación alternativa - acusada inmediatamente de ilegítima y revisionista; se convirtió a la teoría de la revolución en un santoral que no podía ser cuestionado y se allanó el camino para el surgimiento de una “tradicción marxista”, la cual desarrolló manuales mediante los cuales se imponían las plantillas para realizar los análisis económico-estructurales, postulando a su vez categorías que cumplían la función de verdad universal que debía expandirse por el mundo para guiar la liberación de los pueblos ante la inexorable ley del desarrollo que predecía la llegada del socialismo.

Así fue como la teoría de Marx transmutó a una tradición que impidió realizar lecturas precisas de la situación social e histórica de las diversas sociedades según sus necesidades determinadas. La realidad se convirtió en prisionera de unas categorías inexpugnables que tenían valor universal y condujo a que las lecturas de Marx se tornaran abstractas y aplicadas a contextos muy diversos que con el paso del tiempo derivaron en fracasos, fracturas o conflictos sin sentido, pues se estableció como imperativo que la realidad debía ser transformada de acuerdo con los lineamientos establecidos desde los grandes centros de “poder revolucionario” (Pekín o Moscú), ocultando los grandes aportes de la teoría en los campos de la sociología, la historia, la educación e incluso el feminismo.

Sin embargo, y para fortuna nuestra, en el caso latinoamericano, han emergido en las últimas décadas diversas propuestas teóricas que han tenido como propósito leer de manera divergente a Marx para dar un marco categorial preciso para comprender la realidad de los pueblos y la posibilidad de impulsar cambios. Esta ha sido la labor de pensadores como Enrique Dussel o Álvaro García Linera, que, aún con sus diferencias metodológicas e interpretativas, proponen una lectura amplia de Marx que incluye problemas políticos, epistemológicos y éticos, no vistos por la miopía determinista de la tradición. De este modo, el primer elemento que es necesario situar como clave para construir una ética comunitaria en América Latina a partir de una revitalización del marxismo, es comenzar a desbloquear

categorías de análisis propias de la teoría de Marx para volver la vista a la realidad de los pueblos que luchan activamente contra el sistema capitalista. Esto es clave pues permite desanclar los análisis estáticos de comprensión frente a los potenciales revolucionarios que tienen tanto pueblos como sujetos y orientar la mirada a distintos actores que en la práctica generan una resistencia efectiva.

La posibilidad de construir una ética comunitaria en América Latina parte de pensar los espacios de resistencia que tradicionalmente han sido obviados u olvidados por los encorsetados manuales y restituir, como lo enseñaba Marx, el valor fundamental a la praxis organizativa que permite la emergencia de un conglomerado de principios comunitarios. El primero de ellos es la apuesta teórica por combatir la neutralización política que han sufrido los movimientos revolucionarios y la pérdida de un horizonte claro, producto del embelesamiento que ha impuesto el orden neoliberal luego de la caída del comunismo a principios de los años noventa, para restituir los principios comunales como un contrapeso que es posible encontrar en las luchas sociales, políticas y culturales que llevan a cabo las comunidades indígenas, afros o campesinas a lo largo de nuestro contexto, y asumirlas como una expresión clara del movimiento histórico de la humanidad que debe hacerse universal. Esta reflexión es la que articula la visión de Marx y brinda las aspiraciones ocultas en su teoría crítica son un proyecto que está por realizarse antes de que la vida en el planeta colapse.

Desde esta perspectiva, la emergencia de una ética comunitaria está sujeta sin lugar a duda a las prácticas políticas que desarrollen los pueblos junto con sus procesos sociales, pero también en la necesaria renovación teórica que permita reflexionar sus pretensiones y modos de organización. En este sentido, la obra de Marx brinda los elementos claros toda vez que es una teoría que reconoce en el desenvolvimiento histórico de los grupos humanos las posibilidades de transformación, lo que a su vez implica comprender las dos posiciones a la que nos enfrentamos si se quiere realizar la fundamentación de una ética comunitaria, a saber: la primera de ellas es la lectura que brinda la tradición que asume la teoría marxista como un andamiaje teórico que muestra los pasos inevitables que recorre la humanidad antes de la llegada de un orden civilizatorio distinto, es decir, aquella difundida durante todo el siglo XX en donde la fe en el progreso de las fuerzas productivas traerá inevitablemente la revolución como resultado de una agudización insostenible de las contradicciones.

Esta posibilidad de lectura tiene en su interior varias carencias, que en una novedosa lectura de Marx hay que subsanar, como lo es la creencia en que el progreso de la modernidad y la razón será el conductor de una revolución social, manifiesto sobre todo en su juventud imbuida de hegelianismo y sus primeros acercamientos a la economía política. En esta concepción está claro el impacto directo de Hegel y todas las fuentes que permitieron su análisis acerca del surgimiento del capitalismo en Europa, lo que condujo a Marx a ser optimista con el desarrollo inevitable del capitalismo y su imponente fuerza transformadora. Este optimismo por el progreso de la razón como resultado de una síntesis dialéctica se expresa en el planteamiento de la contradicción entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de producción que traen como resultado un cambio revolucionario, con lo que se demuestra que la expansión de las fuerzas productivas capitalistas es casi que una condición sine qua non de todos los pueblos para alcanzar el socialismo. En el *Manifiesto del Partido Comunista* expresa que “La burguesía no puede existir sino a condición de revolucionar incesantemente los instrumentos de producción y, por consiguiente, las relaciones de producción, y con ello todas las relaciones sociales” (Marx&Engels, 1974, p. 114).

Sin embargo, esta perspectiva ha sido debatida por la fuerza de los hechos en los países periféricos pues la expansión de las fuerzas productivas del capitalismo han logrado una singular adaptación a las relaciones de producción de estos lugares y los ha adaptado al juego de acumulación global en tanto proveedores de materia prima, de lo que se deduce entonces, que la irrupción de fuerzas productivas capitalistas en sociedades mal llamadas “pre” capitalistas no implica una desaparición de las anteriores sino una convivencia que profundiza la marginación y miseria. Esta teoría del “primer” Marx permeó las lecturas de los distintos movimientos revolucionarios de América Latina y fue derrotada también en 1991 con la caída del bloque del este y la irrupción con fuerza de sectores campesinos, indígenas, afro que eran víctimas de los avances negativos del capitalismo y carecían de la fuerza transformadora asignada al proletariado inglés del siglo XIX.

Ante esta perspectiva, cualquier rezago de construcción con rasgos precapitalistas carece de elementos sólidos para lograr una transición efectiva al socialismo y debe pasar primero por todo el desarrollo que propone el capitalismo para alcanzar un grado de crecimiento tal que

permita crear las condiciones para el salto revolucionario. Sin embargo, la madurez intelectual y la irrupción de diversos acontecimientos en el mundo de su momento permitió a Marx ampliar la visión y comprender que los problemas de Europa irradiados hacia la periferia traían consecuencias de otro tipo. Por tal motivo, su visión comienza a replantearse una vez ha logrado estar en Londres y comienza sus estudios definitivos de economía, los *Grundrisse*, *El Capital*, y todas las obras que abarcan su madurez. Este cambio de visión es lo que permite que la lectura latinoamericana tenga relevancia y nos permita esbozar los elementos para una ética comunitaria porque según la interpretación de Dussel (2020)

[...] puede hablarse de un Marx del *primer siglo* (1883-1989, bajo la sombra que concluye con la disolución de la Unión Soviética y la reforma socialista china) o de un Marx del *segundo siglo* (desde 1989) que ocupará todo el siglo XXI, constituyéndose en un clásico de la historia, la filosofía y, sobre todo, de la economía política. Hay que escoger entre estas posibilidades [...] El crítico del capitalismo, a partir de intuiciones iniciales, legará a construir un sistema de categorías fundamentales que mantienen su validez en el presente. [...] este es el Marx más importante, porque se propuso describir al capital en su fundamento, capital que, lamentablemente hoy, todavía está vigente y se expande en todo el horizonte mundial. De tal manera que Marx se presenta, hoy más que nunca, como el crítico más pertinente, sobre todo si sabemos prolongar su pensamiento con desarrollos más necesarios hoy que nunca, y dentro de su misma metodología (p.85-86).

Este Marx del segundo siglo del que habla Dussel es la segunda opción que tenemos para asumir una renovación de la teoría que permita fundamentar una ética comunitaria en América Latina. Es un Marx cuyo avance teórico nos permite comprender los movimientos históricos de los pueblos, las tensiones propias de su devenir y las potencialidades para transformar su horizonte en tanto agrupación humana. Esta segunda opción de lectura de la obra de Marx a partir de la realidad latinoamericana del presente nos obliga a estudiar las principales categorías desarrolladas a partir de 1850 que evidencian una dedicación especial a problemas relacionados con los pueblos de la periferia mundial. Los asuntos del colonialismo, las diferentes vías al socialismo y la posibilidad revolucionaria de los pueblos no europeos comienza a ser clave en la reflexión del pensador, al punto que entrada su madurez la situación de la Rusia zarista y sus formaciones comunales lo interpelan.

Ese Marx que la tradición desconoció y pasó por alto contiene en su núcleo crítico las herramientas metodológicas para interpretar las disputas de los pueblos, sus formas

comunales y sus visiones, como parte del proyecto de la resistencia que exige la liberación universal de la humanidad. Por este motivo es preciso tomar algunos elementos que emergen de esta época y que permiten esbozar los elementos críticos que constituyen los fundamentos de una ética comunitaria. El primer hallazgo de Marx, y uno de los más importantes incluso desde los tiempos de la *Ideología Alemana*”, son los factores que permiten la existencia de todas las formas sociales como una generalidad, a saber: los medios de producción y los seres humanos. La combinación de estos factores permite analizar las distintas épocas y facilita la diferenciación entre las formas de producción social, así como el grado de organización en que se encuentran los grupos humanos.

Este hallazgo es crucial porque de allí se deriva la comprensión real de las maneras en que actúan las fuerzas de los pueblos en su movimiento interno y externo, y su desarrollo para hallar las posibilidades de transformación. La teoría de Marx no es ni un catecismo ni un esquema de verdades prefabricadas que establece la forma en que la humanidad alcanzará un orden civilizatorio distinto, sino un método que reconoce la posibilidad de una comunidad universal como producto de las potencialidades de los seres humanos asociados en su existencia histórica y no producto de un inevitable camino que se recorre gracias al desarrollo. La concepción marxista se edifica entonces como herramienta que aspira contribuir en la búsqueda de posibilidades de emancipación comunitaria al interior de los pueblos, que aparece como generalidad a toda la especie en los diversos momentos de su historia, con el objetivo de hacerlas universales – como la emancipación total y definitiva de la humanidad.

Si bien el asunto de la comunidad como proyecto humano que debe convertirse en horizonte de sentido ha estado presente desde las tempranas obras de Marx, es tratado con todo rigor en el periodo de madurez. Por tal motivo, ante la interpelación que hacen las distintas formas comunales (el estudio de la forma asiática de la propiedad, la inca o la azteca, por ejemplo), resulta fundamental la manera en que se abordan sus orígenes, disputas, tensiones y formas de propiedad y producción, para situar la importancia de las maneras de organización y las opciones de transformación que se posibilitan en el horizonte social del presente. El estudio de las comunidades de diferentes regiones del globo es la demostración de la posibilidad

concreta de superar el presente con sus contradictorias relaciones sociales de producción a partir de la potenciación de la esencia comunal para lograr la plena realización humana.

Durante décadas se pretendió que Marx fuese el arquitecto de los designios teleológicos que la humanidad debería realizar en la práctica y esto ocultó el verdadero sentido de la obra, que tenía como propósito lo ya enunciado además de señalar que todos los pueblos se desarrollan a partir de los componentes de su vida material. Esto significa que en su estudio las fuentes que le brindaron el conocimiento de las diversas comunidades tenían un sesgo que el propio autor fue superando determinaciones imposibles de comprobar sin un contraste previo. Al respecto afirma García Linera (2009) que

Él se apoya en las investigaciones históricas existentes hasta ese momento, pero sometiéndolas a una crítica metodológica, al igual que las reflexiones y generalizaciones de los autores. Estudia con acuciosidad los datos que esas investigaciones brindan sobre las características económicas y sociales de los pueblos. Toma nota de ellas, pero a la vez que coloca bajo un exigente examen las conclusiones y comparaciones que los autores realizan a la luz de sus datos, intenta, en la medida de sus posibilidades develar aspectos del movimiento interno y fundante de la sociedad estudiada (p. 235).

El propósito de este Marx maduro es encontrar las formas en que se puede construirse un orden civilizatorio distinto y por eso cobran importancia para su análisis la realidad social de los pueblos no vividas en Europa, como por ejemplo las formas de posesión de la tierra. Uno de los mayores descubrimientos, junto con el ya enunciado previamente, es que la humanidad como generalidad a lo largo de su historia ha vivido en formas comunales que señalan una característica propia de la humanidad que ha sido cercenada por el capitalismo en su despliegue pero que debe ser combatida con el potencial que reside en las fuerzas humanas colectivas, es por esta razón que

[...] Marx llama a estudiar “cada proceso histórico” particular por separado y hallar en él las fuerzas y posibilidades materiales que apuntan a su transformación en un nuevo régimen social. Decenas y hasta cientos de investigaciones sobre comunidades agrarias, sobre su vitalidad y sus transformaciones internas llevar no sólo a profundizar su comprensión de las formaciones sociales no-capitalistas, introduciendo nuevos conceptos, como la vida en hordas, la *gens*, los diversos tipos de familias, el surgimiento del Estado por división de la *gens* debido a contradicciones internas, la formación de naciones antiguas, la vitalidad de la comuna rural, etc., sino que además le permiten señalar las potencialidades contemporáneas de estas formas de sociedad comunal, para convertirse en “punto de partida” y fuerza directa para la supresión del sistema capitalista mundial y la

reconstrucción, en condiciones nuevas y superiores, de la comunidad primaria ancestral convertida ahora en una de carácter universal (García, 2009, p.238).

Aun con estos argumentos se podrá objetar que el plantear la construcción de una comunidad, o por lo menos la apuesta de una eticidad comunitaria como sustento de un orden civilizatorio distinto, resultaría igualmente una lectura determinista y teleológica que conduce necesariamente a un mismo destino a todos los pueblos de la tierra. Ante este argumento es preciso volver nuevamente sobre el Marx maduro y valorar la necesidad de ver las generalidades evidentes en la historia humana y las formas que darían lugar a la comunidad humana universal, superando la amenaza que se cierne sobre la vida planetaria en su totalidad. Es decir, la construcción de una comunidad no es un hecho inexorable que tarde o temprano habrá de llegar, más bien aparece ante nosotros como es una posibilidad latente que la historia misma muestra como evidente y que dadas ciertas circunstancias se puede potenciar para lograr construir sociedades distintas.

En esta discusión la construcción teórica de Marx, especialmente su intento por una comprensión multilíneal de la historia, cuyo componente metodológico sigue estando vigente y es más necesario que nunca, permite observar la potencialidad de los pueblos para su construcción. Es entonces labor nuestra en tanto intelectuales comprometidos con la realidad analizarla, estudiarla y actualizarla a la luz de las principales necesidades de nuestra América en la lucha contra la exclusión, la depredación ambiental y la miseria generalizada que produce el sistema capitalista. El núcleo esencial de dicha labor es extraer los presupuestos críticos que encuentran en el aislamiento humano, la cosificación de las relaciones sociales y el deterioro medioambiental una condición insostenible para el equilibrio de la vida que debe cesar para dar lugar a un momento de la historia humana en el cual los grandes avances técnicos y científicos puedan estar al servicio de la plena realización de los individuos que componen las comunidades.

La ética comunitaria subyace a la obra de Marx toda vez que se comprende el carácter común que comparten los seres humanos y la capacidad de conducir los propios destinos para superar ese reino de la necesidad que ha impuesto el propio capital impulsado por una necesidad inventada y que deriva en el bienestar de una minoría en detrimento de las mayorías.

Para concluir, lo dicho hasta este punto nos permite comprender que una ética comunitaria construye sus fundamentos a partir del principio material que compone la vida de los pueblos y que permite su existencia concreta enfrentada a tensiones, disrupciones y transformaciones. Este principio elemental revela, apoyado en todo el desarrollo teórico que proporciona Marx, que en esencia la estructura orgánica de la vida humana es comunitaria y que de la posibilidad de su concreción depende la existencia en el porvenir, un futuro posible. Este camino de la vida social y política constituido según los principios de una ética comunitaria ya lo han asumido diferentes colectivos en América Latina y es el ejemplo de que la valorización de la comunidad es posible mediante la potenciación dialógica de las propias visiones de mundo de los pueblos con la apropiación crítica de los núcleos emancipatorios de aquello que se ha producido en occidente para enfrentar los valores propios del sistema capitalista.

Sólo en este sentido podrá realizarse plenamente la aspiración de una ética comunitaria de equilibrio entre los productores y la fuente proveedora de recursos tal como lo planteaba Marx (1973), para quien

[...] el reino de la libertad sólo empieza allí donde termina el trabajo impuesto por la necesidad y por la coacción de los fines externo [...] La libertad, en este terreno, sólo puede consistir en que el hombre socializado, los productores asociados, regulen racionalmente este su intercambio de materias con la naturaleza, pongan bajo su control común y lo lleven a cabo con el menor gasto posible de fuerzas y en las condiciones más adecuadas y más dignas de su naturaleza humana (p. 826-827).

3.3. DISERTACIONES FINALES: BOSQUEJO FUNDAMENTAL PARA UNA ÉTICA COMUNITARIA EN AMÉRICA LATINA

La labor de fundamentar una ética a partir del pensamiento de Marx no es una tarea nueva y ha sido asumida por diversos pensadores en América Latina desde las últimas décadas del siglo XX según los requerimientos históricos. Algunos de los motivos que podrían dar cuenta de este intento son la amplitud conceptual del pensador alemán, no limitada a los determinismos económicos e históricos, y el déficit que tuvo la interpretación de la obra durante los tiempos de la Guerra Fría para lograr una adecuada adaptación al contexto. En el intento por superar esta realidad, se produjo un abordaje del problema con variaciones significativas de acuerdo con la posición asumida por los pensadores en sintonía con sus aspiraciones teóricas. Dentro de la multiplicidad de propuestas destaca la conceptualización de Adolfo Sánchez Vázquez -filósofo de la praxis- y Enrique Dussel – quien construye su propuesta de la filosofía de la liberación a partir de una novedosa lectura de Marx-, cada una con su sello propio, que permite comprender la ética como teoría de la vida humana práctica y opuestos al formalismo moral o el normativismo ético abstracto, logran consolidar una interpretación de la obra marxiana con elementos críticos esenciales para la realidad latinoamericana. Desde esta perspectiva, aparecen elementos centrales que, bajo nuestra interpretación, resultan claves en la fundamentación de una ética comunitaria a partir de lo que pudiéramos llamar una “latinoamericanización”, si se permite el término, de Marx.

Así las cosas, lo primero que hay que señalar, como se ha insistido a lo largo del presente trabajo, es que la obra de Marx se sitúa como una crítica decisiva y sin precedentes del orden existente, tanto desde la perspectiva política como de la económica, cuya contundencia le ha permitido ganarse no sólo un lugar en la historia del pensamiento sino una vigencia relevante en el mundo actual, a pesar de los múltiples intentos por sepultarlo, toda vez que las principales contradicciones que en determinado momento descubrió siguen generando unas consecuencias altamente lesivas para la vida humana en particular y para la vida planetaria en general. Sus principales categorías, resultado del avance intelectual que representa la salida de la especulación para ingresar al mundo material de la humanidad, no sólo tienen como pretensión final definir una realidad determinada sino sentar las bases para subvertirla

porque tiene como propósito develar las injusticias que sostienen a los sistemas y que son ocultadas o traspuesta como verdades inamovibles.

De modo tal que el primer elemento que es necesario extraer de la teoría de Marx como fundamento para una ética comunitaria es la irrenunciable conjugación entre el conocimiento detallado de las relaciones humanas en su devenir histórico – esto es la ciencia- con la aspiración siempre inalterable de construir un mundo distinto mediante las asociaciones humanas a partir de criterios éticos bien definidos, pues la movilización fundamental para la creación teórica es la superación de las condiciones que hacen insostenible la vida de los pueblos e impide la realización efectiva de la humanidad. El llamado que hace Marx es a usar la fuerza comunitaria humana más poderosa (el conocimiento) como herramienta para superar las laceraciones de los sistemas injustos, como en el caso del capitalismo.

Asimismo, es preciso reconocer que la obra de Marx tiene vigencia tanto por su composición teórica como por el carácter ético de su crítica que brinda el sustento para comenzar a analizar la realidad latinoamericana a partir de las tensiones comprendidas para impulsar las transformaciones en los umbrales que se develan. Sin embargo, llegados a este punto de la reflexión, es preciso cuestionarnos acerca de la manera en que la ética en el pensamiento del autor contribuye en la construcción de una ética comunitaria en nuestro contexto. Para responder a este interrogante, es preciso hacer nuevamente énfasis en el hecho de que Marx no desarrolló jamás un recetario de verdades preelaboradas, ni sus postulados son un conglomerado de criterios inexorables; no es tampoco un catecismo que profetiza la inevitable llegada del socialismo pues como lo han demostrado los años posteriores al fin de la URSS, un orden civilizatorio distinto no llega por una inevitabilidad en el movimiento de la historia. Más bien hay que decir que todo este arsenal de herramientas analíticas permite encontrar en formas organizativas comunitarias las opciones de transformación que se gestan en el seno de los propios pueblos latinoamericanos.

La ética que se expresa en la obra de Marx es una exposición clara de la necesidad de la acción transformadora en combinación con la teoría. De ahí que su método nos permita transitar en todos los problemas de la realidad latinoamericana de un aspecto fenoménico (aquello perceptible a simple vista) a la develación de aquello que lo sostiene pero que es oculto (lo concreto que subyace a lo fenoménico). Aquí su crítica del capitalismo se convierte

en un eje vertebral, pues el develamiento de las formas en que el capital subsume la vida del obrero para generar plusvalor, la corporeidad del trabajo vivo o la crítica al empobrecimiento al que se ve expuesto el trabajador, por ejemplo, son categorizaciones que expresan una ética de la vida cuyo punto de partida es la pérdida de humanidad con el objetivo de acumular ganancia.

Marx no sólo un pensador económico, ni un descriptor sistemático del funcionamiento de la estructura capitalista: es, ante todo, un intelectual comprometido con la necesidad de un proyecto que logre de manera definitiva la emancipación humana, la construcción de una nueva sociedad y el disfrute efectivo de los productos de la actividad humana. Por tal motivo, sus aportes teóricos a una ética comunitaria en América Latina son fundamentales toda vez que parten de cuestionamientos éticos por excelencia como por ejemplo ¿Qué es lo bueno para una vida individual y colectiva? ¿De qué manera encuentran las comunidades la realización plena a partir de la potenciación de las capacidades individuales? ¿Por qué es deseable para el ser humano como realización final la construcción de una comunidad universal? Estas preguntas cimientan la elaboración del estudio de Marx y demuestran su preocupación por el aspecto comunitario del ser humano que, como ya se señaló reiteradas veces, es transversal en toda su obra, desde los escritos sobre el robo de leña en 1842 hasta los escritos sobre la comuna rusa de 1881.

Los cuestionamientos de Marx en torno a los problemas que plantea la ruptura de un orden comunitario son los que le impulsan a la adhesión al comunismo y su preocupación por un modelo alternativo al capitalismo fue producto del enorme impacto que causó el despliegue de la modernidad como proyecto que suponía una separación entre componentes esenciales tales como el instrumento de trabajo y el trabajador, el individuo y la comunidad o la creación y el creador. Este panorama implicó la postulación de unos principios que debían guiar aquellas acciones para construir un modelo superior y deseable, en el cual no haya una subsunción del individuo a las imposiciones comunitarias, pero tampoco donde el individuo se vea aislado, como responsable exclusivamente de sí mismo. Lo deseable, lo que se pretende alcanzar, es una comunidad de humanos libres donde sea posible desarrollar sus capacidades, disfrutar del resultado de la transformación de la naturaleza y construir el “reino de la libertad”. Al respecto, afirma Dussel (2016b) citando al Marx de los *Grundrisse* que:

La libre individualidad, fundada en el desarrollo universal de los individuos en la subordinación de su productividad comunitaria... como patrimonio social, constituye el tercer estadio... La producción comunitaria... está subordinada a los individuos y controlada comunitariamente por ellos como un patrimonio (propio)... (Es un) libre intercambio entre individuos asociados sobre el fundamento de la apropiación y del control comunitario de los medios de producción. Esta última asociación no tiene nada de arbitrario: ella presupone el desarrollo de condiciones materiales y espirituales (p.206).

Si se analiza con detenimiento estos postulados, la concepción de Marx no contraría los principios fundamentales que sostienen las reivindicaciones de los múltiples pueblos de América Latina que, desde un nivel local todavía, desafían el sistema de valores vigente a partir de sus concepciones comunitarias para garantizar el “buen vivir”. La articulación entre los postulados éticos de Marx y las luchas por la reivindicación de nuevos modos de vivir en la lucha constante que implica la realidad histórica, marcan el camino para lograr la consolidación de propuestas de larga duración y a escala global. No se trata sólo de la reivindicación local de un pueblo remoto en los Andes, en España o en África: se trata de hacer extensiva dicha posibilidad a partir de la comprensión de la vida humana en sus componentes genérico elemental como lo es la comunidad.

De modo tal que la fundamentación de una ética comunitaria a partir de la propuesta ética que surge de la obra de Marx debe partir de la concepción central que tiene del ser humano y su realización plena, que es la comunidad, porque

Hay un tema que vertebra la totalidad de la obra de Marx desde el tiempo de estudiante de bachillerato (cuando Marx tenía diecisiete años, en 1835) hasta su muerte. Ese horizonte metafísico y práctico de comprensión podríamos denominarlo la “*comunidad viviente*” que los seres humanos constituyen entre sí, en dos componentes: como *comunidad* opuesta a la mera socialidad de individuos aislados, y como *vida humana*, que será el juicio teórico y práctico de Marx (Dussel, 2020, p.87).

Este juicio práctico permitió todo el desarrollo categorial que hoy debemos estudiar y comprender para articular con todas las luchas comunitarias que se están gestando en América Latina como principios éticos cuyo propósito es construir un modelo de vida que garantice el equilibrio y esto sólo es realizable cuando en el horizonte se propone como utopía la realización de la comunidad. La ética comunitaria entonces es el resultado de las visiones

que tienen los pueblos que interpelan el statu quo (indígenas, campesinos, afros, etc.), articulados con los conceptos más rigurosos del análisis social que brinda la teoría de Marx y cuyo horizonte crítico es la realización de la comunidad universal, una nueva organización en la cual la individualidad tenga condiciones reales para su despliegue efectivo.

Una ética comunitaria fundamentada en la ética de Marx requiere renovar la comprensión de la utopía como horizonte crítico en articulación con la ciencia, pues durante mucho tiempo la lectura que se hizo de Marx implicó una escisión entre estos dos conceptos al atribuirle a una el papel de mito e ideología y a otra de verdad inmutable. Esto es lo que significa fundamentalmente la propuesta de una ética comunitaria a partir de la experiencia de los pueblos latinoamericanos en relación con el núcleo ético-crítico de la teoría de Marx en la actualidad, sobre todo enfrentado a un sistema que impone por doquier la fragmentación humana y el futuro de toda la estructura orgánica del planeta.

En suma, la construcción y fundamentación de dicha ética comunitaria depende de la capacidad de asumir los escenarios locales de resistencia como una posibilidad en movimiento histórico constante que puede lograr crear esa gran comunidad que permita revertir las grandes lesiones que ha causado el sistema capitalista al entorno natural y humano. De ahí que resulte tan importante comprender tanto la visión teórica de Marx y su vigencia como crítica-ética del sistema, como el despliegue práctico de los distintos movimientos sociales que han ocurrido en los últimos años en América Latina y que en Bolivia llevaron a Evo Morales junto con toda la concepción de “buen vivir” a ocupar el gobierno, sin olvidar los significativos aportes de la resistencia Mapuche en Chile o la experiencia Tojolabal en México y Guatemala. El Marx latinoamericano del siglo XXI tiene mucho que aportar en la superación del orden vigente.

Referencias bibliográficas

- Althusser, L.** (1968). *La revolución teórica de Marx*. México D.F.: Siglo XXI.
- Aricó, J.** (1983). Marx y América Latina . *Nueva Sociedad* Nro. 66, 47-58.
- Bautista, J. J.** (2014). *¿Qué significa pensar desde América Latina ?* Madrid : AKAL.
- Bautista, R.** (2014). *La descolonización de la política: Introducción a una política comunitaria* . La Paz: Plural .
- Bautista, R.** (2017). *Del mito del desarrollo al horizonte del buen vivir: ¿Por qué fracasa el socialismo lo largo del siglo XX?* La Paz: yo soy si Tú eres.
- Biblia.** (2013). *Biblia* . Bogotá : Reina Valera.
- Bueno, G.** (1973). Sobre el significado de los Grundrisse en la interpretación del marxismo. *Sistema*, 15-39.
- Dussel, E.** (1973). *Para una ética de la liberación latinoamericana I*. Buenos Aires: Siglo XXI
- Dussel, E.** (1984). *Filosofía de la producción* . Bogotá: Nueva América.
- Dussel, E.** (1985). *La producción teórica de Marx, un comentario a los Grundrisse*. México D.f.: Siglo XXI.
- Dussel, E.** (1988). *Un comentario de los MANUSCRITOS DEL 61-63*. México D.F.: Siglo XXI.
- Dussel, E.** (1990). *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*. Ciudad de México : Siglo XXI.
- Dussel, E.** (1992). *1492 el encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad*. Bogotá: Antropos.

- Dussel, E.** (1993a). Europa, modernidad y eurocentrismo. En E. Lander, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pág. 248). Buenos Aires: Clacso.
- Dussel, E.** (1993b). *Las metáforas teológicas de Marx*. Navarra: Verbo divino.
- Dussel, E.** (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Valladolid: Trotta.
- Dussel, E.** (2008). *Marx y la Modernidad. Conferencias de La Paz*. La Paz: Rincón.
- Dussel, E.** (2016a). *14 tesis de ética*. Madrid: Trotta.
- Dussel, E.** (2016b). *Ética comunitaria*. Caracas : El perro y la rana.
- Dussel, E.** (2020). *SIETE ENSAYOS DE FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN*. Madrid: Trotta.
- Engels, F.** (1961). *La dialéctica de la naturaleza*. México D.F: Grijalbo.
- Engels, F.** (1972). *El Anti-Dühring*. Buenos Aires: Claridad.
- Engels, F.** (1974). *LA GUERRA DE LOS CAMPESINOS EN ALEMANIA*. La Habana: Ciencias Sociales .
- Engels, F.** (1981). *Escritos de Juventud*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Engels, F. & Marx, K.** (1975). *Cartas sobre las ciencias de la naturaleza y las matemáticas*. Barcelona: Anagrama.
- Fazio, A.** (2013). De los Manuscritos de 1844 a El Capital: notas sobre ética y ontología en el pensamiento de Carlos Marx. *Daímon. Revista internacional de filosofía*, 95-108.
- Fazio, A.** (2018). Los conceptos de ser genérico y ser social en Marx: sobre los fundamentos ontológicos de la emancipación. *EIDOS No 29*, 40-67.
- Fukuyama, F.** (1992). *El fin de la historia y el último hombre: la interpretación más audaz y brillante de la historia presente y futura de la humanidad*. Bogotá : Planeta.

- García Linera, A.** (2009). *Forma valor y forma comunidad. Aproximación teórica-abstracta a los fundamentos civilizatorios que preceden al Ayllu Universal*. La Paz: CLACSO.
- Hegel, G. W.** (2022). *Fenomenología del espíritu*. Bogotá : Siglo del Hombre.
- Hobsbawm, E.** (2011). *La era de la revolución 1789-1848*. Barcelona : Planeta.
- Hume, D.** (2008). *Ensayos Económicos* . Madrid : Biblioteca Nueva.
- Kaustky, K.** (1980). *Ética y concepción materialista de la historia*. México D.F.: Pasado y Presente.
- Lenin, V. I.** (1974). *Las tres fuentes y las tres partes integrantes del marxismo*. Moscú: Progreso.
- Lenin, V. I.** (1974). *Materialismo y Empiriocriticismo*. Pekín : Lenguas Extranjeras.
- Lopez, J.** (1980). *El marxismo como moral*. Madrid: Alianza.
- Löwy, M.** (2014). *La teoría de la revolución en el joven Marx* . Buenos Aires : Ocean Sur.
- Marx, C., & Engels, F.** (1967). *La Sagrada Familia* . México D.f: Grijalbo.
- Marx, C., & Engels, F.** (1973). *CORRESPONDENCIA* . Buenos Aires: Cartago SRL.
- Marx, C.** (1973). *El Capital - Tomo I*. La Habana: Editorial Nacional de Cuba.
- Marx, C.** (1973). *El Capital - Tomo III*. La Habana: Editorial Nacional de Cuba.
- Marx, C.** (1974). *Cuadernos de París* . México D.F.: ERA.
- Marx, C., & Engels, F.** (1980). *Escritos sobre Rusia: II. El porvenir de la comunidad rusa*. México D.F: Pasado y presente.
- Marx, K.** (1981). *MANUSCRITOS DE ECONOMÍA Y FILOSOFÍA*. Madrid: Alianza.

- Marx, K.** (1999). *Miseria de la filosofía* . Navarra : Folio.
- Marx, K.** (2007a). *ELEMENTOS FUNDAMENTALES PARA LA CRÍTICA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA (GRUNDRISSE) 1857-1858 – Tomo I.* México D.F.: Siglo XXI.
- Marx, C., Engels, F. Lenin, V.** (1972). *Sobre el comunismo científico*. Moscú: Progreso.
- Marx, K.** (2007b). *Los debates de la Dieta Renana*. Barcelona: Gedisa.
- Marx, K.** (2008). *Contribución a la crítica de la economía política* . México D.F.: Siglo XXI.
- Marx, K.** (2012). *Acerca del suicidio*. Buenos Aires : Las cuarenta.
- Nicolaus, M.** (1972). *El Marx desconocido- Proletariado y clase media en Marx: coreografía hegeliana y la dialéctica capitalista*. Barcelona: Anagrama.
- Planeación, D. N.** (25 de 07 de 2007). *Departamento Nacional de Planeación*. Obtenido de Departamento Nacional de Planeación:
https://colaboracion.dnp.gov.co/cdt/pnd/pnd_tomo_1.pdf
- Popper, K.** (2000). *La sociedad abierta y sus enemigos*. Barcelona : Paidós.
- Rubel, M.** (1970). *Páginas escogidas de Marx para una ética socialista*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Sánchez, A.** (1978). *Ética* . México D.F: Crítica.
- Sánchez, A.** (2003a). *El joven Marx: los manuscritos de 1844*. México D.F.: Ítaca.
- Sánchez, A.** (2003b). *Filosofía de la Praxis*. México D.F.: Siglo XXI.
- Sánchez, A.** (2007). *Ética y Política*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Stalin, J.** (1939). *Sobre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico* . Moscú: Progreso.
- Uña, A.** (1977). ¿Existe una ética en Marx? *Revista de estudios políticos*, 157-178.