



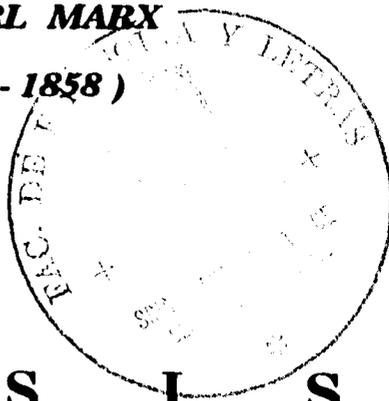
9
ZES
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

CORPORALIDAD Y DERECHOS HUMANOS

EN KARL MARX

(1835 - 1858)



T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:

LICENCIADO EN FILOSOFÍA

P R E S E N T A :

JOSÉ CARLOS GARCÍA RAMÍREZ



FALLA DE ORIGEN

CIUDAD UNIVERSITARIA, MARZO DE 1995

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A mi Madre y Hermanos

**A la Casa del Jubilado Democrático.
A Don Roberto, Fily, Adriana, Wendy
y Javier.**

Agradecimiento:

Al Dr. Enrique Dussel, quien con sus ideas despertó en mí el amor al vuelo y el odio a las jaulas y por la ayuda brindada desde el momento en que aceptó asesorarme en este trabajo.

**" El hambre es una necesidad natural, exige
pues una naturaleza fuera de sí, un objeto
fuera de sí para satisfacerse, para calmarse
(. . .), es derecho de todo trabajador exigir
el cumplimiento de sus necesidades para
reproducir su vitalidad "**

(KARL MARX).

I N D I C E

INTRODUCCION..... 1

PRIMERA PARTE

CONCEPCION PRELIMINAR SOBRE LA CORPORALIDAD Y LOS DERECHOS HUMANOS (1835-1843)

1. El conflicto: principio físico y principio espiritual (la experiencia empírica de la persona y la cuestión del derecho)..... 8
2. De lo cósmico a la subjetividad autoconsciente.....12
3. De la subjetividad a la objetividad histórico-social (crítica a la concepción burguesa del hombre y los derechos humanos)..... 16
4. De la crítica político-religiosa a la fundamentación antropológica del proletariado.....20

SEGUNDA PARTE

TRANSITO DEL "YO PIENSO" AL "YO TRABAJO" (1844)

5. Hacia una proximidad de la corporalidad humana.....28
 - 5.1 Corporalidad, trabajo y autogeneración..... 29
 - 5.2 Trabajo corporal, naturaleza y producción..... 31
 - 5.3 Las necesidades corporales, el derecho y la enajenación..... 35

TERCERA PARTE

CRITICA POLITICO-IDEOLOGICA DE LA CORPORALIDAD Y LOS DERECHOS HUMANOS (1845-1856)

6. El nexo corporal de los hombres y las relaciones sociales de producción.....47
7. Crítica a la propiedad privada burguesa (inversión ideológica de los derechos humanos por derechos de propiedad)..... 54
 - 7.1 El proletariado como sujeto corporal revolucionario.....60
 - 7.2 Esbozo sobre la contradicción capital-trabajo corporal (el dilema vida-muerte).....62

CUARTA PARTE

CRITICA POLITICO-ECONOMICA DE LA CORPORALIDAD Y LOS DERECHOS HUMANOS (1857-1858)

8. La contradicción entre trabajo corporal y los caprichos del dinero..... 68
 - 8.1 De la forma universal fetichizada a la corporalidad sustancial creadora (consideración abstracta).....74
 - 8.2 Del cara a cara y la venta corporal (consideración concreta).....79
9. Contradicción entre derechos burgueses y derechos humanos fundamentales: crítica a la teoría del contrato..... 83
10. Subsunción de la corporalidad y negación de los derechos humanos fundamentales en el capital.....88
 - 10.1 El plusvalor como vida y muerte: como realización del capital..... 95
 - 10.2 Como desrealización de la corporalidad y los derechos humanos..... 98

CONCLUSIONES

11. Pertinencia y determinación del problema.....104
12. Liberación: Afirmación del derecho al trabajo y reproducción de la vida corporal..... 116

BIBLIOGRAFIA..... 124

INTRODUCCION

A más de cien años del deceso de Karl Marx se sigue cuestionando la pertinencia de su pensamiento. En la hora actual se proclama el fin de la historia y se anuncia la eternidad del capitalismo: tiempos de gloria y desprecio. Lugar histórico donde la pobreza masiva asesina cuerpos por hambre y en donde a nadie se le prohíbe el derecho de mendigar las sobras. Momento actual donde el precario equilibrio del planeta rueda al borde de su agonía y donde crece cada vez más el otro "muro", el que separa el mundo pobre del mundo opulento: un apartheid universal que castiga impunemente a los que saltan ese muro en búsqueda de hacer realidad la propaganda del desarrollo y bienestar. En este orden de cosas podemos preguntarnos lo siguiente: ¿en qué mundo vivimos?, ¿quién ha escrito esta obra que estamos obligados a representar? o preguntar con aquella desgarradora interrogante que hace Paulo, uno de los tantos millares "niños de la calle" y que escribe: "¿Soy ciudadano de qué país? ¿Soy personaje de qué historia? ¿Qué benditos han robado mi derecho a ser niño?".

Crónicas que, en efecto, son el pan cotidiano y que no podemos acobardar o negar como de ninguna manera tampoco podemos descalificar, sea por ignorancia o desconfianza, la vigencia del pensamiento de Marx, ya que, nos guste o no, creemos que es el horizonte teórico y práctico más idóneo para denunciar este sistema de hambre y de fealdades.

Por tal motivo, nuestra investigación parte de un volver a su pensar, de ir hacia ese Marx "desconocido" del que nos hablan M. Nicolais** y E. Dussel***. En ese sentido creemos que el plantearse nuevas estrategias argumentativas en la interpretación del pensar mismo de Marx, e incluso, secudrirar los presupuestos fundamentales, los horizontes no desarrollados sistemáticamente de su propio discurso, es tarea legítima que él autoriza.

* Revista Proceso: "Niños de Brasil: vivir, sufrir y morir en la calle", artículo de Ximena Ortuzar, México, 1983, No. 877, p. 44.

** Nicolais, M.: *El Marx desconocido*, ed. Sigama, Barcelona, 1972.

*** Dussel, E.: *Hacia un Marx desconocido*, ed. Siglo XXI, México, 1988.

Por ello, este análisis tiene como finalidad plantear, a manera de hipótesis, dos horizontes esenciales que tocan de fondo la problemática ético-filosófica contextualizada en el marco antropológico-económico de su evolución intelectual. Se trata, pues, del tema de la corporalidad y de la cuestión de los derechos humanos. La ubicación contextual de la problemática de dicho análisis se inscribe en una revisión detallada del complejo de su discurso. Por ello, queremos seguir aquella fórmula que sirve para comprender el desarrollo entre épocas y circunstancias que caracterizan la evolución de su pensamiento. En efecto, nuestra revisión de lecturas parte del Marx joven al Marx maduro. Con esto no queremos señalar rupturas irreconciliables o contradictorias entre ambas épocas. Por el contrario, nuestro interés radica en compatibilizar o alternar la secuencia lógica de los horizontes que animan esta investigación.

Debido a la dispersión de las múltiples citas y referencias textuales respecto a la problemática de la corporalidad y los derechos humanos, por un lado y, por el otro, las escasas investigaciones hermenéuticas sobre los temas de este trabajo, nos obliga a recurrir a una especie de labor arqueológica de ir reconstruyendo sistemáticamente la problemática planteada, así como también nos obliga, como hemos dicho, a realizar una lectura estricta sobre los principales textos de Marx sin pretender agotar posteriores análisis interpretativos.

En efecto, hoy en día el tema de los derechos humanos y la imposibilidad creciente de que millones de personas no satisfagan sus necesidades elementales a falta de un trabajo seguro y digno debido, también, a un precario ingreso social per-capita, representan, indudablemente, al igual que el problema de la hecatombe ecológica, los temas centrales en foros nacionales e internacionales aunque, lamentablemente, los responsables de las instituciones encargadas de la planificación de las riquezas ocultan las exigencias de vida de las mayorías (trabajo, alimento, vivienda, etc.). Consecuentemente, la reproducción de la vida humana es el criterio desde donde Marx plantea su crítica radical a la ciencia económica clásico-político-burguesa. Por tanto, el interés directo de este análisis es responder a la pregunta: ¿bajo la lógica del capital es posible garantizar la reproducción de la vida material del sujeto humano?

Responder esta cuestión es saber sobre las posibilidades de vida o muerte de los hombres y por tanto sobre el libre ejercicio de sus derechos.

Ahora bien, el orden de esta investigación ha sido estructurado de manera cronológica. Esto se debe a la exigencia misma del análisis, ya que "es importante revisar sus obras para comprender el programa de su investigación". Por tal motivo, ubicamos este orden de investigación entre los años de 1835-1858.

El punto de partida que hemos asumido inicia desde aquellas "Reflexiones de un joven al elegir profesión" en 1835 y, donde podemos descubrir, ciertos elementos rudimentarios que al parecer son solamente inquietudes intuitivas tales como los conceptos de "hombre", "servicio a la humanidad", etc., que poco a poco se irán puliendo y perfeccionando al paso de su evolución intelectual.

Posteriormente descubriremos horizontes interpretativos de corte filosóficos como el de "vida material", "autoconciencia", "subjetividad", "personas" y "derecho de las personas". A pesar de ser categorías aún abstractas, sin embargo, constituirán el horizonte o criterio que Marx nos estará recordando constantemente hasta al tercer tomo de los *Grundrisse*.

En todo el programa de análisis de sus obras a estudiar observaremos la prioridad absoluta de la corporalidad o "sujeto corporal" y los derechos de ésta como derechos humanos; derechos a la vida. Para Marx es más importante lo subjetivo que lo objetivo. Lo objetivo es cósmico, lo subjetivo es humano. Por ello nos dirá en aquel 1844: "Ser radical es atacar el problema de raíz. Y la raíz para el hombre, es el hombre mismo"^{*}. Para saber cuál es el papel que juega el hombre concreto, material, con necesidades corporales, en determinada situación histórico social, pero en especial en el modo de producción capitalista, es necesario elucidar algunos puntos fundamentales que iremos desarrollando:

a) Para iniciar un balance programático sobre la concepción de la corporalidad y los derechos humanos, es necesario partir de la afirmación del sujeto humano en tanto que sujeto material, empírico. Plantearse la cuestión por el sentido del ser del hombre significa partir de dos horizontes esenciales;

^{*} Schaff, A.: *Mendamus und das menschliches Individuum*, Wien, 1965, p. 39.

^{**} Marx, K.: "En torno a la crítica de la filosofía del derecho" (Introducción), en *Escritos de juventud*, 1977, p. 487.

a.1.) En primer lugar, indicar los condicionamientos históricos y epistemológicos con que arranca la modernidad en Europa occidental y, por ende, elucidar la fundamentación filosófica de la constitución ontológica del sujeto burgués como constitución propia del idealismo alemán.

a.2.) En segundo lugar, aprehender el movimiento de ruptura y superación que hace Marx respecto a la antropología idealista de su época. Ahora lo central es concebir al sujeto corporal como sujeto de necesidades y con fines específicos: comer, beber, dormir, vestir, etcétera y que sólo es posible gracias a la esfera del trabajo. Estos aspectos son claramente esbozados en los *Manuscritos de 1844*.

b) De lo anterior se desprende la crítica al sistema de producción capitalista como axiomatica basada en el agenciamiento del trabajo corporal del obrero, del producto de su trabajo (la cuestión de la alienación), de la confiscación de los derechos del trabajador y de la explotación en general de la naturaleza humana y de la naturaleza en general.

c) Los derechos humanos burgueses, basados en la propiedad privada y en la dialéctica histórico-social de acumulación de riquezas-acumulación de miseria, no pueden seguir rigiendo el presente, ni mucho menos pueden ensarbecerse como criterios absolutos y únicos.

Este agenciamiento de los seres humanos por parte del capital, es el centro de toda ideología burguesa. La subeunción del trabajo corporal y la negación de los derechos humanos fundamentales, es la afirmación del propio capital.

Si bien es cierto que el trabajo corporal humano, la subjetividad misma de la persona o, como también suele llamarse, el trabajo vivo, positivamente, es la actividad creadora, la sustancia universal de la riqueza objetiva, sin embargo, para la lógica del capital es sólo un instrumento de trabajo, una cosa perteneciente al capital, es decir, negativamente es objeto para la producción, es despojamiento radical de toda riqueza universal, es simplemente una corporalidad viviente y sufriente en su misma subjetividad es, por tanto, pobreza absoluta. Entonces estamos ubicados en los años de 1857-1858 cuando Marx desata su crítica radical contra la política económica burguesa.

El trabajador sufre su pobreza en su cuerpo, el capitalista goza en la ganancia. El derecho a reproducir su vida el obrero y a gozar libremente del producto de su trabajo, le es alienado y confiscado según el derecho de propiedad y en la relación intercambiaría o de compra/venta entre el poseedor del trabajo corporal y el poseedor

del dinero. Esta relación o determinación concreta es lo que justifica de entrada la subeunción de la corporalidad y los derechos humanos del trabajador. De otra manera, si el trabajador no acepta la relación de sujeción contractual se queda en la calle sin trabajo y si se queda en la calle sin trabajo es un pobre que tiene que pedir limosna y desprovisto de cualquier derecho.

Marx nos da a entender que la verdadera "miseria" de la filosofía es la que produce realmente el capital. Sus leyes son leyes irrevocables, poderes "divinos" que actúan contra la naturaleza y las personas. Su misterio idéológico es su propia valorización: su vida es la muerte de la humanidad. Se trata, pues, de una ideología que hoy es presentada en su forma más radical y cínica por ideólogos que se inspiran en la ideología neo-liberal elaborada por la Escuela de los Chicago *boy's* con maestros como un F.A. Hayek, M. Friedman y, por supuesto, su gran maestro clásico Adam Smith. Para éstos el ser humano de carne y hueso ya no es un sujeto con determinadas necesidades las cuales tiene que satisfacer para vivir, ni los derechos humanos tampoco tienen que ver con la legitimidad de que el sujeto asegure los medios para reproducir su vida, ni mucho menos la economía es vista como el ámbito general de la actividad del hombre, por el contrario, esta Escuela, expresión última y reciente del capitalismo, sustituye, inverte, el sujeto corporal necesitado por un sujeto con finalidades arbitrarias y así cambia la definición y orientación de los derechos humanos y de la economía. Esta última ya no es el lugar donde el hombre trabaja para satisfacer sus necesidades, sino que ahora todo se reduce a un simple proceso de gustos y elecciones. El interés de esta Escuela estriba en la reposición de capital o, en términos de Marx, en la valorización del capital y ya nunca más en la reposición de la vida humana. Para estos ideólogos es más importante mantener y conservar el dinero, por ejemplo, a costa de la pauperización y muerte de las personas. Veamos de manera general la profesionalización asesina de esta Escuela en letra del propio Friedman. "No es muy difícil obtener una unanimidad casi absoluta sobre la proposición de que hay que sacrificar la libertad de un hombre (...) para preservar la libertad de otro a vivir". La libertad que anuncia el capital, es la libertad de sacrificar: libertad basada en la confiscación de los medios para que otros no puedan reproducir su vida.

* Friedman, M.: *Capitalismo y libertad*, edil. Tusquet, Madrid, 1986, pp. 43-44.

En ese sentido y ante ese carácter alienante y negativo que impone a escala mundial el capital, es necesario contraponerlo, nos indica el propio Marx, a un nuevo orden de vida comunitario histórico real en el que el producto material del trabajo objetivado y cuya subjetivación del objeto producido por el hombre en comunidad, implique el consumo material del producto en el goce de la satisfacción. Por tal motivo, los derechos humanos no deben ser concebidos unilateralmente como meros juicios de valor -como pretende M. Weber- o estipulaciones meramente etológicas, sino por el contrario, son modos de vida que no pueden concebirse fuera de la vida humana concreta, corporal y material.

Por ello, la originalidad propuesta por Marx desde sus escritos juveniles hasta el tercer tomo de los Grundrisse, nos mostrará una imagen del ser del hombre corporal concebido como sujeto de derechos concretos a la vida y a la reproducción de ella misma.

Estos derechos fundamentales, contrapuestos a los derechos burgueses, tienen que impregnar la sociedad entera para la realización fáctica e histórica de la comunidad de hombres libres (momento de la negación de la negación, es decir, de la afirmación positiva de la liberación de los derechos del trabajador).

Por tal motivo creemos que Marx antes de plantear la cuestión sobre el salario, por ejemplo, presupuso que la base de todos los derechos a la vida es, ante todo, el derecho a un trabajo digno y seguro. Esto es importante para la hora actual donde la mayoría de la población está desempleada: el sujeto de trabajo sin trabajo.

A partir de este derecho al trabajo se deben derivar otros derecho a la vida como el de la satisfacción de las necesidades básicas en el marco de un ingreso social per-capita justo que le permita al trabajador reproducir sus facultades físicas y espirituales al igual que las de los suyos. Ante tales circunstancias, podemos afirmar que estos horizontes anteriormente esbozados, constituyen la estrategia argumentativa nodal del pensamiento de Marx en su crítica al capitalismo hoy en crisis, aunque nos lo hagan pasar como triunfante y supremo soberano.

Todo esto indica la complejidad, como veremos, de incursionar en uno de los pensadores más fecundos en la historia de la filosofía mundial. Por tal motivo, esperamos cumplir, cabalmente, con los propósitos de este modesto trabajo, aceptando, en efecto, los posibles límites interpretativos existentes en dicha investigación.

PRIMERA PARTE

**CONCEPCION PRELIMINAR
SOBRE LA CORPORALIDAD
Y LOS DERECHOS HUMANOS
(1835-1843).**

1. El conflicto: principio físico y principio espiritual (la experiencia empírica de la persona y la cuestión del derecho).

Realizar un análisis cronológico sobre la evolución intelectual de Marx, facilita comprender dos aspectos sustanciales: 1) nos permite de-construir, analíticamente, las categorías, los espacios o especificidades en los cuales se desarrolla el orden del discurso, además, porque nos ayuda a descubrir nuevos horizontes o presupuestos "clave" (1) muchas veces no explícitos pero implícitos en su pensamiento; 2) contribuye a poner en cuestión la ya "tradicional" dialéctica binominal: la obra o el discurso, por un lado, y la vida del sujeto que la produce, por el otro. En síntesis, la especie de labor "arqueológica" que se pretende, es conciliar dichos aspectos en una unidad orgánica, permitiéndonos acceder al acervo universal conceptual de su pensar.

Indiscutiblemente, Marx demuestra su preocupación por los grandes temas de su época: el sentido del ser humano, del servicio a la humanidad y de la vida en general. El joven nacido en la ciudad prusiano-renana de Tréveris, presentó en 1835, cuando sólo tenía dieciocho años de edad, un breve trabajo escrito para su examen de bachillerato titulado "Reflexiones de un joven al elegir su profesión". En esa cortísima exposición de apenas cuatro hojas, carente de todo sentido crítico y como colegial pequeño burgués en cuanto a su extracción familiar, puso de manifiesto su inquietud (que siempre conservó como "intelectual orgánico" hasta los últimos años de su vida) sobre las grandes ideas pragmáticas. Al respecto nos dice lo siguiente:

"(...) la meta general al servicio de la cual todas las profesiones son solamente un medio (...), si somos capaces de sacrificar la vida y todas nuestras aspiraciones (...), debe ser la de servir a la humanidad" (2).

Como puede observarse de la anterior cita, la conciencia moral del joven de Tréveris, refleja rudimentariamente sus anhelos intelectuales pero también, un claro compromiso ético en el cumplimiento real y no meramente formal de un sólido estatuto moral, producto de la formación educativa y religiosa estricta de sus padres.

(1) El mismo Engels menciona en algunas correspondencias con Marx, la importancia interpretativa a través de ciertas "claves", como aquella fechada el 21 y 28 de marzo de 1868. Refiriéndose al *Capital* Engels dice: "¿Cómo puede interpretarse esto? La clave está (...) bajo el régimen social vigente". Cfr., por Engels en *El Capital*, Karl Marx, edic., FCE., trad., W. Roces, México, 1964, p. 747.

(2) Marx, K. y Engels, F.: *Obras Fundamentales*, trad., W. Roces, edic., México, 1962, pp. 3-4.

En esas reflexiones y como estudioso que era de la literatura y filosofía greco-latina, con un instrumental interpretativo retórico y lírico (aún no "científico" como lo veremos en sus escritos de madurez), acertó sobre la eseción fundamental del discurso filosófico: el problema del "ser (*Sein*)" y la naturaleza (*Natur*". Marx señala que esta visión dualista es el "origen (*Ursprung*)" de que "toda nuestra vida sea un conflicto desaventurado entre el principio físico y el principio espiritual" (3)

Radicalizando la afirmación anterior, podemos presuponer ciertas premisas necesarias para los fines de este trabajo, por ejemplo, en las lecturas que hizo sobre Aristóteles, comprendió perfectamente la concepción antropológica dualista, por ello, ese "conflicto desaventurado" del que nos habla, no es más que la ancestral dicotomía entre el "alma (*psyché*)" y el "cuerpo (*sóma*)" (4).

Este "presupuesto ontológico (*ontologische Voraussetzung*)", propio del pensamiento clásico indoeuropeo, llevó a Marx a ir perfeccionando en los años posteriores su instrumental crítico conceptual respecto a lo que será el cuestionamiento radical de la antropología idealista alemana.

Pero veamos cómo Marx nos invita a ir articulando progresivamente los presupuestos esenciales de su pensar sobre la problemática de la "corporalidad (*Leiblichkeit*)" y los "derechos humanos (*Menschenrechte*)".

Para comprender cómo se van construyendo paulatinamente, es decir, cronológicamente, dichos presupuestos, partamos de la carta dirigida a su padre el 10 de noviembre de 1837 en la cual se pone de manifiesto la importancia de la *materia* en cualquier juicio, ya sea filosófico, antropológico o político. En esa carta se observan dos aspectos formativos de su carrera: La gestación de la influencia hegeliana y la formalización de sus estudios en jurisprudencia y filosofía.

Por esas fechas convivió con jóvenes graduados en teología y escritores universitarios hegelianos en el Club

(3) *Ibidem.*, p. 2.

(4) Creemos que el problema de la concepción dualista de la vida humana constituyó la piedra angular del pensamiento filosófico de la Grecia clásica. Aristóteles, por ejemplo, fue el que mejor captó la dualidad entre el alma y el cuerpo, entre forma y la materia. A pesar de que él nos habla del principio hímérico (unión entre materia y forma), sin embargo, privilegia a la "forma (*morfé*)" como atributo esencial del *Nóos* (intelecto) o del alma (ver Aristóteles: *Metafísica*, 12a. ed., edit. Espasa-Calpe, México, 1983, pp 143-173).

de los Doctores de Berlín, entre los que destacaban los hermanos Bauer (Bruno y Edgar), K. F. Köppen, Rulenberg, entre otros. Con respecto a las catedras de Bruno Bauer, Marx comenta satíricamente lo siguiente:

"(...) no hace más que inclinarse en su sillón para tratar de ver claro y penetrar espiritualmente en su propia carrera, en la carrera del espíritu"(5)

Si para los filósofos griegos el "alma", desornada de las condiciones empíricas de la experiencia humana se identificaba con la "forma divina (*morfé theod*)" de la *Ousia* (ser, sustancia o esencia), para el idealismo alemán de principios del siglo XIX, es el "espíritu" que ahora coincide con las determinaciones o principios puros de la razón. Es el orden de los conceptos lo que determina el orden la realidad.

En esa misma correspondencia, nuestro joven pensador manifiesta su desconfianza, principalmente, ante el formalismo kantiano y contra el orden de los conceptos puros:

"En mi estudio, todo adoptaba la forma científica del dogmatismo matemático y en el que el espíritu ronda en torno a la cosa, razonando aquí y allá, sin que la cosa se encargue de desplegarse ella misma como algo rico y vivo, sino presentándose de antemano como un obstáculo para comprender la verdad" (6).

Marx nos da a entender que el "espíritu" o la actividad del sujeto pensante no puede ser criterio incommensurable de verdad, sino que hay que esperar también el criterio de la realidad empírica. El *factum* de la existencia real es el punto de partida sobre cualquier juicio acerca del ser humano, de sus relaciones entre ellos mismos y de la vida en general, pues:

"(...) me he dedicado a buscar la idea en la realidad misma (...). Quise sumirme una vez más en este mar proceloso, pero con la decidida intención de encontrar la naturaleza espiritual tan necesaria, tan concreta, tan claramente definida como la naturaleza física".(7)

Esta problemática binomial entre "naturaleza física" y "naturaleza espiritual", entre "cuerpo" y "alma", entre *ratio* (razón en latín) y *factum* (hecho empírico), marca la crítica contra el discurso filosófico y el discurso jurídico(político).

(5) Marx, K. y Engels, F.: *Obras Fundamentales*, op. cit., p. 5.

(6) *Ibidem.*, p. 7.

(7) *Ibidem.*, p. 10.

En esa misma carta pone de relieve la importancia por recobrar el nivel *material* o empírico (físico como él lo llama) de la concepción del ser humano, pero también, muestra su preocupación por elucidar el desarrollo filosófico de la teoría del derecho. No sólo basta señalar el aspecto material de la concepción del hombre, sino también, es importante explicar el contenido material de las relaciones jurídicas. En efecto, no debemos de olvidar que estamos en una fase donde él ha terminado sus estudios en jurisprudencia (8).

¿Por qué Marx nos habla conjuntamente en dicha carta de la concepción dualista del hombre y de la teoría del derecho?, ¿qué relación guarda la reflexión filosófica sobre el ser humano y la práctica jurídica? Aunque en estos escritos juveniles no encontramos una respuesta explicativa, sí podemos afirmar que sus incipientes reflexiones sobre dichos horizontes no son más que para recuperar lo "olvidado", es decir, los contenidos empíricos, concretos. Es importante y sugerente hacer notar que Marx no nos habla ni de "sujeto empírico" ni de "sujeto intelectual", pero sí nos habla de la persona humana (9), concreta, real, como referente absoluto de toda concepción antropológica o jurídica.

Este concepto lo retomaremos en lo que serán sus escritos de madurez. Es elocuente la comparación aliteramente que realiza sobre la categoría de persona y de su interpretación filosófico-jurídica. Para ello nos hablará de:

"a) Derecho de las personas; b) Derecho de las cosas; c) Derecho reales de las personas" (10).

Aunque no es lo suficientemente explícito al respecto, podemos deducir su estrategia argumentativa a partir de la influencia del pensamiento de Hegel. Para éste, por ejemplo, la esfera del "derecho" encierra la idea de la persona (11).

(8) En octubre de 1836 Marx se matriculó en la Facultad de Derecho de la Universidad de Berlín. Ahí convivió con juristas intelectuales como F.K. von Savigny, E. Gans y H. Steffens, entre otros.

(9) Podemos ver que el concepto formal de "persona" comienza a ser "clave" en la antropología marxista. Con esto salvamos a Marx de pretender acusarlo de "materialista ingenuo" o "empirista". J.P. Sartre en su obra *Crítica de la razón dialéctica*, ed. Losada, Buenos Aires, 1963, T. 1, p. 83, nos dice por ejemplo que toda "relación humana" (...) es una relación de persona a persona (...), por ello Marx nos habla de persona en términos de su real existencia".

(10) Marx, K. y Engels, F.: *Obras Fundamentales*, op. cit., p.8.

(11) Hegel nos dice que "la personalidad encierra, en general, la capacidad jurídica (...): "se personifica y respeta a los demás como personas" (...). El Derecho, primeramente, es la existencia inmediata de la persona" (Hegel, G. F.: *Filosofía del derecho*, ed. Juan Pablo, México, 1980, pp. 66-67).

Para Marx, en efecto, el concepto de "derecho" (12) es un ámbito intrínseco a la naturaleza humana, es decir, concomitante a la existencia de la persona. Otro término interesante que menciona es el de las "cosas" y el de "realidad" o "real" como sinónimos (después observaremos algunas distinciones en lo que será su análisis económico). Marx toma prestado el concepto hegeliano de "realidad efectiva (*Wirklichkeit*)" para referirse a la realidad de las "personas" (ámbito humano). En ese sentido, el interés por rescatar la nota real o material de la existencia clásica es, en efecto, para redescubrir la base material de la existencia de las personas:

"Todo parece plagado de tricotomías y escrito con fatigosa prolijidad, violentando del modo más bárbaro las ideas romanas para hacerlas encajar en mi sistema. Pero por otra parte, ello me permitió, por menos en cierto modo, cobrar amor por la materia". (13)

¿Qué sentido tiene indagar sobre el significado de la materia?, ¿qué relación existe en el plano antropológico y jurídico el sentido de los llamados "contenidos materiales"? Indiscutiblemente podemos afirmar que en esta primera etapa juvenil de sus estudios lo importante en primera instancia, es saber que toda concepción de la persona o del ser humano y de sus relaciones consigo misma (en el nivel moral o jurídico) son, por así llamarlas, relaciones materiales humanas.

2. De lo clásico a la subjetividad autoconsciente.

Ahora bien, con el fin de ajustar cuentas con el pensamiento clásico postaristotélico no olvidando, por ende, sus anteriores bosquejos sobre la importancia del "principio falco" o de la materialidad de la persona humana, hasta este momento como fundamento formal o abstracto aún, lo

(12) Más allá de la definición común de "derecho" como un conjunto de normas, leyes o imperativos de una sociedad determinada, nos abocemos a su sentido derivativo general o abstracto, es decir, a su raíz latina *iure* y dícese a los atributos intrínsecos de la naturaleza humana. En la misma "Carta al Padre", Marx realiza una revisión esquemática sobre la concepción tradicional de derecho. A diferencia Hegel y en coincidencia con el humanismo clásico (Aristóteles, Justiniano y el propio Tomás de Aquino), la primera determinación "real del derecho de las personas" no es el acto de apropiación de una "cosa" sino el "uso" de ésta para beneficio común, por ello declan los *medievalis communis omnium possessio*.

(13) Marx, K. y Engels, F.: *Obras Fundamentales*, op. cit., p. 9.

llevó (a Marx) a la preparación de su tesis doctoral *Sobre la filosofía de epicuros, estoicos y escépticos*. En la primavera de 1841 logra su titulación doctoral descubriendo un "nuevo" estatuto antropológico, que ya no tiene que ver con el *noús* aristotélico ni mucho menos con las "determinaciones conceptuales (*Begriffsbestimmen*)" propias de la antropología idealista alemana, ni tampoco con el materialismo mecanicista o vulgar, sino que ahora con la radicalidad absoluta de la persona es decir, la "subjetividad (*Subjektivität*)" humana. Aunque resulte sorprendente y novedoso este horizonte interpretativo, lo es aún más el significado de la persona humana interpretada desde la esfera subjetiva y sensorial, porque;

"Es precisamente lo subjetivo el soporte espiritual de los sistemas filosóficos lo que hasta ahora han olvidado, casi por completo, para considerar sólo sus determinaciones abstractas" (14).

En estas tesis estrictamente filosóficas y con un instrumental explicativo aún hegeliano, Marx plantea nuevamente el dualismo de la ontología clásica: aquellos sistemas filosóficos que afirman la fundamentalidad absoluta de las condiciones apodícticas de la razón por encima de la actividad sensorial o material del sujeto empírico. Sin embargo, nos recuerda y afirma lo siguiente:

"Todos los sentidos son heraldos de la verdad. Nada puede refutar a la percepción sensible (...) ni tampoco el concepto puede refutarlo porque este depende por entero de la percepción sensible" (15)

Dicha cita contiene sus especificidades que ameritan ser aclaradas. Primeramente, se retoma la canónica epicureana para demostrar que la experiencia sensible es el punto de partida de toda idea de la persona humana y de toda concepción de la naturaleza empírica; segundo, lo que no se acepta por completo de la teoría del conocimiento de Epicuro es su determinismo mecanicista, es decir, la manera en que la percepción subjetiva depende, en última instancia, de la existencia de los objetos empíricos (esta visión epicureana sobre la existencia fenoménica de las "cosas" es refutada por Marx).

Es importante señalar que en este mismo trabajo, utiliza por vez primera el término de "corporalidad (*Leiblichkeit*)". Este concepto aún no contiene un significado antropológico-económico

(14) Marx, K.: *Sobre la filosofía de epicuros, estoicos y escépticos*, ed. Progreso, México, 1974, p.16.

(15) *Ibidem.*, p.22.

estricto, sólo juega un papel de referente ubicacional en las coordenadas espacio-temporales, pues "los átomos no son más que cuerpos puros (...), corporalidades que se oponen al vacío (...), son la epidermis de la naturaleza, representan el espacio y el tiempo"(16).

El papel que juega la idea de corporalidad bajo la atomística de Epicuro, es para enfrentarse a tres aspectos fundamentales: a) el teorema del ser pensante de la cultura de la polis griega; b) como presupuesto crítico contra el idealismo de su época; c) como *médium fáctico*, real o material para argumentar a favor de la importancia de la subjetividad, es decir, de la "autoconciencia (*Selbstbewusstheit*)" del sujeto o la persona humana.

Por tanto tenemos los términos de "subjetividad", "corporalidad", "autoconciencia" y ahora el término que incluye en ese mismo trabajo con el rótulo de "individualidad (*Persönlichkeit*)" como momentos equidistantes de la vida inmediata del hombre (17). Veamos lo que afirma Marx al respecto:

"En efecto, la individualidad existente inmediatamente sólo se realiza, según su concepto, en tanto que ella se relaciona con otra realidad, que es ella misma cuando la otra se opone en la forma de una existencia inmediata. Así sólo el hombre cesa de ser producto natural cuando el otro que se relaciona con él no es una existencia diferente sino él mismo (como) un hombre individual (...). Para que el hombre devenga como hombre para sí mismo su único objeto real debe haber enriquecido en él su ser relativo, la fuerza del deseo y de la misma naturaleza. El rechazo (*Repulsion*) es la primera forma de autoconciencia que se aprehende como ser inmediato, como individualidad abstracta" (18).

Esta cita recoge dos notas esenciales: primero, Marx empieza a utilizar el concepto de "hombre" como ser natural, inscrito en una red de relaciones intersubjetivas o humanas. En el nivel óntico el ser del hombre es lo inmediatamente concreto pero también lo *mediatamente* abstracto. A diferencia del mundo animal y de lo que pensaba Aristóteles, el hombre no es sólo un "animal racional" que sólo se despliega en los límites estrechos de la razón o del *Eidos*. Sin embargo, lo abstracto puede ser lo más general pero también lo

(16) *Ibidem.*, pp. 37-40.

(17) El *Joven de Tréveris* aún refleja el instrumental conceptual de corte hegeliano. Veamos. Para Hegel la autoconciencia "es el devenir para ella en la unidad de sí misma en su ser otro; el yo que es el objeto de su concepto, no es en realidad objeto, sino objeto del concepto del espíritu" (Ver *Fenomenología del espíritu*, trad. W. Roca, edic. FCE., México, 1973, pp. 112-113). En cuanto a la individualidad nos dice que es "lo determinante e inmediato de la persona (...) en cuanto subjetiva" (ver *Filosofía del derecho*, op. cit., p. 67). Mientras que "se llama subjetivo al punto de vista de su autoconciencia, de la individualidad (...) es la forma pura, la unidad absoluta de la autoconciencia consigo misma (...), es una simple existencia en sí misma, interna y abstracta" (*Ibidem.*, p. 58).

(18) Marx, K.: *Sobre la filosofía de epicuro: estoicos y escépticos*, op. cit., p. 42.

más individual. Para pasar al nivel real de lo concreto, es necesario que lo individual se recupere en lo general, porque "lo importante es ver cómo se despliega el en sí en el para sí" (19); segundo, este momento de superación o "rechazo" es posible si y sólo si el sujeto humano es autoconciente de los diferentes momentos que acompañan su existencia:

" (...) la autoconciencia abstracta (...) sólo es autoconciencia empírica objetiva e individual, y ésta lo sensible. Los sentidos son pues, los únicos criterios de la naturaleza concreta" (20).

De la cita anterior se desprende que no es el orden apodictico de los conceptos puros el criterio que determina la realidad del mundo material, ni mucho menos el juicio absoluto sobre la experiencia del sujeto empírico, por el contrario, es la subjetividad real "autoconciente" el criterio fundamental. Lo "objetivo" es cósico, lo "subjetivo" es humano.

En el "Fragmento del apéndice a la tesis doctoral" se señala claramente que para acceder al nivel de la comprensión de la subjetividad o autoconciencia, es necesario partir de la "praxis" entendida como "actividad (Tätigkeit)" crítica de la realidad específica (21).

3. De la subjetividad a la objetividad histórico-social (crítica a la concepción burguesa del hombre y los derechos humanos).

Hasta este momento nos encontraremos con toda una estrategia argumentativa orientada a fundamentar la importancia de la realidad material del hombre y de sus múltiples relaciones en el plano de la "vida" material o empírica. En la dimensión de la "subjetividad inmediata", de su autoconciencia y de la fundamentalidad de la "praxis" o actividad crítica, nuestro joven pensador nos invita ahora a penetrar, críticamente en el nivel de las relaciones intersubjetivas a partir de la concepción del "hombre" concreto, "real", en su situación histórico social específica.

(19) *Ibidem.*, p 62.

(20) *Ibidem.*, pp. 54-55

(21) Es importante aclarar el significado de "praxis" en su tesis doctoral. La praxis puede ser definida en tres momentos: a) como actividad consciente del hombre (por tanto puede referirse a la relación hombre-hombre); b) como actividad "natural" con la cual el hombre supera el círculo animal a partir del trabajo; c) como actividad reflexiva por la que es es consciente de ambos momentos (*Ibidem.*, pp 61-63 ss.).

Preocupado por la problemática de la autoconciencia o de la subjetividad *concreta* en relación consigo mismo, pero abstracta, en relación con la *realidad objetiva*, decide realizar su reflexión crítica a partir de las condiciones mismas de la realidad material.

En 1842 Marx decide incursionar en la realidad material de su época al dedicarse, profesionalmente, al periodismo (22). Leyendo asiduosamente a L. Feuerbach y a Debrosses, publica en ese año su primer artículo en la revista *Anekdoté* y en 1843 afirma radicalmente que toda crítica de la realidad material ha de ser crítica a la religión y, en efecto, toda crítica religiosa ha de ser crítica política. En ese mismo año le dice a Ruge lo siguiente:

“ Si queremos influir en la gente de nuestro tiempo (...) dos hechos son innegables: de una parte, la religión y, luego la política, constituyen los temas que atraen el principal interés de la Alemania actual” (23).

Es importante señalar que para Marx el tener clarificada la concepción del hombre y de sus múltiples relaciones prácticas (jurídicas, políticas, etc.), permite ir articulando los temas de ... la corporalidad y los derechos humanos. Para ello es necesario, al igual que lo es para nuestro autor, revisar los dos horizontes problemáticos: la cuestión religiosa y la cuestión del Estado (de la política) y, por ende, descubrir el papel que juegan los temas de nuestro análisis.

En abril de 1843 es suprimida la *Gaceta Renana* y en marzo de ese año, junto con sus amigos Ruge y Herwegh, buscan la publicación en Zurich, Alemania, de una nueva revista radical llamada *Anales franco-Alemanes* (finalmente saldría en París). A mediados de ese año, comienza a trabajar sobre la *Crítica a la filosofía del Estado de Hegel* y, con ella, su crítica religiosa al Estado.

(22) A mediados de abril se traslada a Colonia. Redacta varios trabajos sobre la censura, sobre el sistema de Feuerbach, etc. e inicia su colaboración en la *Gaceta Renana* fundada el 1 de enero de 1842. En octubre de ese mismo año, asume la dirección de la *Gaceta* y la convierte en un órgano de crítica, confrontación discusión socio-económica, de artículos "radicales" sobre la miseria de los viñadores de Mosela, la institución corporativa del Estado prusiano, reforma sobre la ley de divorcio, etc. A finales de este año, el Estado prusiano intensifica la represión y la censura contra este órgano.

(23) Marx, K. : *Obras Fundamentales*, op., cit., p. 458.

Vemos con detenimiento. "La religión es el fundamento del Estado" (24). ¿De qué religión nos habla? ¿A qué tipo de sociedad política se refiere? Se refiere al cristianismo luterano y al Estado prusiano de su época. El joven de Tréveris critica la identidad del Estado con la religión (o a lo que se le llama *Cristiendad*). El Estado se ha tomado irracional por fundarse en la religión y la religión se ha vuelto pagana, ya que la religión consiste en Prusia en práctica o "culto de vuestro poder absoluto de vuestra sabiduría de gobierno" (25).

Para Marx, lo mismo que para Hegel, el Estado es la universalidad o generalidad de lo particular. La suma de los individuos o sujetos empíricos es la encarnación del "Estado como generalidad".

Es importante mencionar que en ese trabajo introduce un sinnúmero de términos propios del discurso político, por ejemplo, "comunidad política (*politischen Gemeinschaft*)" contrapuesta al término hegeliano de "sociedad civil (*Bürgerliche Gesellschaft*)" o sociedad burguesa más exactamente. Esta oposición marca la contradicción entre lo público y lo privado. Lo público es referente al ser comunitario, mientras que lo privado es privativo del "hombre privado". Nos dice al respecto:

"El hombre lleva una doble vida no sólo en sus pensamientos, en la conciencia, sino en la realidad, en la vida: una vida celeste y una vida terrena, la vida de la sociedad burguesa, en la que actúa como hombre privado" (26).

Este condena el tema de la visión dualista de la "vida (*Lebens*)" "real" (alma-cuerpo, principio físico-principio espiritual, hombre comunitario-hombre privado, lo individual-general, etc), es lo que ha desajustado la "vida real" de la persona humana, de su vida corporal, del individuo de carne y hueso como usual referirse (27).

En este anudamiento del hombre y de sus relaciones materiales (jurídico-políticas), así como de sus relaciones "espirituales" (la cultura, la religión, etc.), es el punto de conflicto entre:

(24) *Ibidem.*, p. 157.

(25) *Ibidem.*, p. 458.

(26) Marx, K.: *Crítica a la filosofía del Estado de Hegel "crítica de la política y del derecho"*, edit. Paulinas, Madrid, 1975, p. 51.

(27) "Al hombre (...) su vida real individual le ha sido arrebatada, sustituida por una generalidad irreal" (*Ibidem*).

"La diferencia entre el hombre religioso y el ciudadano, es la diferencia entre el comerciante y el ciudadano, entre el *jornalero* y el *ciudadano*. La contradicción que se encuentra en el hombre político es la misma que se encuentra en el *bourgeois* con el *citoyen*, el miembro de la sociedad burguesa con su *piel de león política*" (28)

En ese conflicto, pero también en esa identidad, el Estado se ha tomado religioso, lo religioso profano y ambos, en su vínculo material, han hecho de la "realidad humana" una realidad inhumana, una "negación (*Vernichtung*)" rotunda del "transfondo humano", una especie de "Estado de oculto (*Verborgenkais*)" de su miseria real y espiritual.

Al parecer, a Marx le interesa no sólo tener presente los contenidos materiales de la experiencia del sujeto humano, sino también la manifestación real, política del sujeto humano burgués. Entonces tenemos que en ese trabajo la crítica religiosa de la sociedad civil burguesa es, por ende, crítica al hombre burgués y en efecto, a los derechos que se desprenden de éste.

Por vez primera nos hablará de los "derechos del hombre (*Menschenrechte*)" o como también suele llamarnos *Les droits de l'homme*. En ese mismo análisis se pregunta:

"¿Quién es ese *homme* distinto del *citoyen*? Ni más ni menos que el miembro de la sociedad burguesa. ¿Por qué se llaman sus derechos derechos humanos? ¿Cómo explicar este hecho?" (29).

El propio Marx responde:

Los derechos humanos (...) son derechos burgueses, es decir del hombre egoísta, separado del hombre y de la comunidad y de todo interés común" (30).

Para el joven pensador, los derechos humanos son reducidos a las exigencias e intereses de la sociedad burguesa. Y los intereses de dicha sociedad son "*la igualdad, la libertad, la seguridad, la propiedad*" (31).

(28) *Ibidem*.

(29) *Ibidem*., p. 54.

(30) *Ibidem*.

(31) *Ibidem*.

Para explicar estos hechos y teniendo en cuenta algunos presupuestos históricos (32), retoma la *Constitución Francesa* de 1791, 1793 y 1795 sobre la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*. En el plano práctico (político) dichos intereses no son más que idealizaciones del hombre burgués:

"La libertad es el derecho de hacer y deshacer lo que no perjudique a otro (...) en el derecho humano de la libertad no se basa en la vinculación de hombres sino al contrario en su aislamiento (...) es el derecho del individuo restringido, circunscrito a sí mismo La seguridad es el concepto social de la sociedad burguesa, el concepto del orden público (33)

Pero "libertad" y "seguridad" ¿para quién? Libertad para el burgués que vive como moneda aislada y replagada en la mezquindad de sus intereses. ¿Cuáles intereses? La seguridad o conservación del "derecho del propietario (*Eigentumersrecht*)".

Este es el problema político fundamental que bifurca las relaciones comunitarias del hombre y de la tergiversación o subeunción de los derechos humanos como "derechos de propiedad", claro, del hombre burgués.

Entonces tenemos que la idea de hombre y la definición de derechos humanos o derechos del hombre en la sociedad civil o burguesa son jerarquizados a partir del estatuto absoluto, idólatrico o divino de la propiedad. Es la propiedad el nuevo órgano regulador que abstrae y empobrece la realidad inmediata, sensible del sujeto empírico y, por ende, de sus derechos inmediatos (34). Dice, pues, Marx lo siguiente:

(32) Históricamente la teoría de los derechos del hombre cobra fuerza en Occidente en el siglo XVII exactamente cuando se efectúa el tránsito de un estado de servidumbre a un estado de ciudadanía. El hombre europeo reacciona contra los estados absolutistas y trata de afirmar ciertas pretensiones mínimas de reconocimiento a su individualidad. El joven Marx se concierne de estos supuestos histórico-filosóficos, pues ha realizado lecturas sobre J. Locke, I. Kant, J.J: Rousseau, Montesquieu, entre otros, de las ideas de los liberales ingleses y de los ilustrados franceses, así como del idealismo alemán. Tiene en cuenta, también la Declaración de Independencia de los Estados Unidos (1776) y la Declaración de los Derechos del Hombre en Francia (1789).

(33) Marx, K.: *Crítica a la teoría del Estado en Hegel*, op. cit., pp. 54-55.

(34) En esta etapa es notable el distanciamiento de Marx con Hegel. Para el joven de Tréveris la problemática sobre la propiedad tiene su punto de partida político en Locke, filosófico en Hegel. Para éste último, por ejemplo, la primera determinación de la voluntad libre es la "propiedad de la cosa" es decir "la persona tiene, para su fin esencial, el derecho de poner su voluntad en cada cosa, la que, en consecuencia es *mi* (...), retiene su determinación y anima *mi* voluntad; el absoluto derecho de apropiación del hombre sobre todas las cosas" (ver *Filosofía del derecho*, op cit., p. 71).

" El hombre en su existencia sensible, individual inmediata es (...) abstraído ahora como hombre político (...), abstracto, artificial, el hombre como una persona alegórica (...). El hombre real no es reconocido más que en la figura del individuo egoísta; el hombre verdadero en la de ciudadano abstracto" (35).

Dicha "abstracción" de la que nos habla toca dos temas centrales. Primero, en esta etapa de su formación y como crítico de la sociedad política burguesa de principios del siglo XIX, es comprensible la preocupación de Marx sobre el "contenido vital" de la corporalidad del hombre y de la negación de los derechos que le asisten como persona humana y que la sociedad burguesa se ha encargado de abstraer y empobrecer en función de sus intereses fundamentados en el sentido de la existencia real de la propiedad; segundo, Marx plantea la inversión, por así decirlo, ideológica nominativa de llamar o confundir al sujeto humano genérico con el sujeto humano burgués; a los derechos del hombre con los supuestos derechos naturales de propiedad; a las personas con las "cosas (*Dinge*)".

4. De la crítica político-religiosa a la fundamentación antropológica del proletariado.

Para fines de 1843 Marx deja Alemania y se traslada a París (36), ahí se pone a trabajar la *Crítica de la Filosofía del derecho del Hegel* y *La cuestión judía*. Esta última obra no fue publicada hasta febrero de 1844 bajo el título de *Los anales franco-alemanes* (37). Ambas obras siguen respondiendo a la crítica programática de la religiosidad y la política del Estado confesional prusiano y del empobrecimiento real de la persona humana. En ese sentido nos dibuja el panorama en los siguientes términos:

(35) Marx, K.: *Crítica a la teoría del Estado en Hegel*, op. cit., p 59.

(36) El 17 de marzo de ese mismo año ya había pensado la posibilidad de emigrar de Alemania debido a las presiones del gobierno prusiano y del zar de Rusia contra la *Gaceta*. El 21 de marzo le escribe a Ruge: "En Alemania no puedo comenzar nada nuevo; aquí uno está siempre obligado a falsificarse" (Marx, K. Engels, F.: *Obras fundamentales*, op., cit., p. 460).

(37) Los manuscritos de *La cuestión judía* o *Los anales franco-alemanes* se divide en dos grandes apartados; el capítulo primero que es de corte religioso político y tiene que ver con la situación de Alemania, mientras que el segundo es económico y se refiere a París. Creemos que esta obra marca la transición del análisis político al análisis económico.

"La crítica ha deshojado las flores imaginarias de la cadena (...), ha permitido desenmascarar el enriquecimiento de la persona humana en su aspecto profano, luego de haber sido desenmascarada la forma sagrada de la negación de la persona humana. La crítica del cielo se cambia así en la crítica de la tierra, la crítica de la religión en la crítica del derecho, la crítica de la teología en la crítica de la política" (38).

En efecto, dicha cita contiene diversos momentos de interpretación. Veamos: primero se nos habla del "enriquecimiento (*Verreichern*)" "sacrificial" del hombre, es decir, de la manera en que la vida del ser humano ha quedado "invertida (*Verkehrt*)" por una vida ficticia. Esta doble personalidad (la de un mundo imaginario y la de un mundo real) del ser humano ha sido gracias a la religión; segundo, las múltiples relaciones reales que entablan los hombres, han quedado reducidas a relaciones irreales, a monólogos interiores del hombre con Dios, en esta intercomunicación se afirma una relación ficticia-abstracta mientras que se niega la relación real-concreta de la vida humana; tercero, en este acto de "negación (*Verneinung*)" de la existencia real de la persona se desprende, por ende, la negación de sus derechos reales o como suele llamarse también "derechos universales de la sociedad" (39).

Pero Marx aún va más en su reflexión. El "revestimiento religioso (*religiöse Verkleidung*)" que es considerada "una irreal universalidad" (40), ha provocado que la idea de Dios, por ejemplo, adquiere una vida independiente en relación a su creador: la mente humana (es sumamente importante retener esta postura crítica de Marx contra la antropología religiosa pues de ahí ha de desprenderse en los años venideros de sus análisis la crítica radical contra la economía política burguesa). Estos productos de la mente -después los llamaré productos del trabajo humano- adquieren una extrañeza total respecto al hombre mismo. La religión bifurca la vida material humana. Nos dice al respecto:

"Dado que la religión es la existencia de un defecto (...) no podemos seguir buscándola en la esencia (...), sino simplemente en el fenómeno de la limitación terrenal" (41).

(38) Ver "Introducción para la crítica de la filosofía del derecho de Hegel" en G. W. Hegel: *Filosofía del derecho*, op. cit., p. 8.

(39) *Ibidem.*, p. 18.

(40) Marx, K.: *Los años franco-alemanes*, ed. Sigüme, Barcelona, 1975, p. 233.

(41) *Ibidem.*, p. 229. A pesar del distanciamiento que hay entre Hegel y Marx, sin embargo se encuentran algunas similitudes conceptuales, por ejemplo las categorías lógicas de "esencia (*Wesen*)", y la de "fenómeno" o apariencia (*Schein*)" (Ver G. W. Hegel: *Prolegómenos filosóficos*, trad. E. Vásquez, ed. Universidad Simón Bolívar, Caracas, 1984, pp. 87-89 ss.).

Es importante aclarar que el joven Marx no critica arbitrariamente la religiosidad de un pueblo, pues la vida religiosa es constituyente de la vida humana en general tal como nos lo dice en la *Crítica a la filosofía del Estado en Hegel* (op., cit., pp. 50-51); lo que pone en cuestión es la alianza de poder y dominio que establecen el Estado clerical y el Estado político. Por tanto, "la expresión de la miseria real" no hay que buscarla en la religiosidad de un pueblo (nivel de esencialidad), sino en la cotidianidad profana (nivel fenoménico), es decir, en las relaciones materiales de la sociedad. Es necesario liquidar las estaturas terrenales (expresión de la miseria real) para liquidar, por ende, las estaturas religiosas (expresión de la miseria espiritual) (42).

Por tanto, la "realización (*Verwirklichung*)" de la vida humana corporal y del reconocimiento de los derechos universales, no reside en las promesas de un paraíso celestial, ni en el cumplimiento ciego del deber moral kantiano, ni mucho menos en los ejercicios puros de la razón absoluta, sino más bien, en la facticidad y reconocimiento ante todo de las "necesidades prácticas (*praktische Bedürfnisse*)". Por vez primera se nos habla de que el sujeto humano es un sujeto de necesidades reales (43). Por ello nos dirá lo siguiente:

"Las necesidades de los pueblos son las supremas razones de su contentamiento (...) La teoría de un pueblo alcanza a realizarse, en tanto en cuanto se trata de la realización de sus necesidades (...) ¿Las necesidades teóricas constituyen inmediatas exigencias prácticas?" (44).

Estas necesidades son tan fundamentales y reales como lo es la existencia corporal de las personas.

En ese sentido podemos afirmar que el interés antropológico de Marx estriba no sólo en afirmar que el primer derecho humano es el reconocimiento de su "existencia" (*Existenz*) "fáctica, material, subjetiva o corporal, sino también, en el reconocimiento absoluto de sus propias necesidades reales (aún no podemos indagar quién

(42) "Por tanto, la estatura religiosa (...) nos la exploremos por sus estaturas terrenales (...), acabarán con sus limitaciones religiosas en cuanto destruyan sus barreras terrenales" (Marx, K.: *Los anales franco-alemanes*, op., cit. p. 229.)

(43) No debemos olvidar que Marx fue un asiduo lector del pensamiento aristotélico. El problema de "las necesidades (*ta-anankata*)" encierra un aspecto más del "hombre (*anthropos*)" en general. En el caso de Aristóteles por ejemplo, define a la "necesidad" como una carencia fisiológica (sea en el hombre o en el animal): "Se llama necesario aquello que es la causa cooperante sin la cual es imposible vivir" y esto sólo es a través del acto de "la respiración y los alimentos" (Aristóteles: *Metafísica*, 12a. edit. Espasa-Calpe, México, 1983 p. 105).

(44) Marx, K.: "Introducción para la crítica de la filosofía del derecho de Hegel", op., cit. pp. 11, 16-17 (subrayado nuestro).

será el portador material prioritario. en tanto que social y del problema de la teoría de las necesidades pues esto lo veremos más adelante).

Hasta el momento sólo nos hemos referido a una serie de adjetivos en lo que respecta al ser humano corporal y a sus derechos "universales" que se derivan de él mismo. Sin embargo, cabe señalar la manera en que nuestro pensador va construyendo el sujeto histórico de dichos adjetivos.

En sus mismas investigaciones llega a invertir el concepto de "universal" por el de "histórico (Geschichtliche)" para referirse al devenir concreto de la clase universal que es el "proletariado (Proletariat)". En efecto, el joven Marx empieza a señalar conceptos claramente socioeconómicos ("Clase", "Proletariado", "histórico") que aún no serán explicados sistemáticamente (45).

Sólo basta señalar que, por el momento, esa subjetividad escindida, esa corporalidad humana desajada, aniquilada, esa persona humana estrafada en sus relaciones intersubjetivas, esos derechos del hombre abstraidos, negados y sacrificados en nombre de la propiedad es el proletariado y la negación histórica de sus derechos. Pues dice Marx:

"Somos contemporáneos filosóficos del presente, sin ser sus contemporáneos históricos (...), reconocer sus derechos históricos (...); de una esfera que obtiene sus sufrimientos universales un carácter universal y no alega un derecho especial porque ella no padece una injusticia especial (...) no puede apelar sólo a un pretérito histórico ajeno humano (...). Ese estado especial en la cual va a disolverse es el proletario" (46).

Es a partir de este momento en el que se observa la contradicción entre proletariado y la causa de su negación; la propiedad privada en su situación histórica específica, pues:

"Cuando el proletario reclama la negación de la propiedad privada, no hace más que elevar a principio de la sociedad, lo que ya está personificado en él, sin la intervención suya, como resultado negativo de la sociedad" (47).

(45) Marx descubre el significado de proletario, en especial del proletariado alemán, analizando la situación socioeconómica política, principalmente, de Alemania y París a mitad del siglo XIX. Mientras que Francia e Inglaterra, habían pasado, según Marx, de la monarquía feudal a la monarquía burocrática, de la monarquía absolutista y autocrática a una monarquía constitucional y democrática, Alemania seguía anclada en el antiguo régimen despótico. Por ello era fundamental que el proletariado alemán anunciara la "disolución de todo orden hasta ahora existente". (*Ibidem.*, pp. 19-21).

(46) *Ibidem.*, pp. 107, 111-115 (subrayado nuestro).

(47) *Ibidem.*, p. 118.

Nuevamente nos recuerda el sentido negativo y antihumano de la propiedad privada, que es ésta el origen de que "el pueblo muera de hambre en medio de la abundancia; entre dorados muros y graneros llenos, pues nadie se siente seguro o satisfecho" (48). He aquí el "desapeje (*Lichtung*)" reflexivo de lo que será su crítica antropológica del sistema económico capitalista.

La completa escasez en medio de la superproducción de la sociedad industrial en auge (Inglaterra y Francia, principalmente) le abre los ojos a Marx para descubrir la base de todo el sistema capitalista: la negación y el aniquilamiento sistemático de la corporalidad y los derechos del ser humano, es decir, del proletariado por parte de una minoría injustamente propietaria.

En cuanto al carácter social de la existencia real de la burguesía, nos dice en los *Los años franco-alemanes*, ha sido ésta la que ha desposeído al proletariado de todo vínculo comunitario de participación sumiéndolo en la creciente pobreza y en la derrealización de su derechos y vida corporal.

(48) *Ibidem.*, p. 197.

SEGUNDA PARTE

**TRANSITO DEL "YO PIENSO" AL "YO
TRABAJO" (1844).**

6. Hacia una proximidad de la corporalidad humana

En efecto, en esta etapa de desarrollo intelectual de Marx respecto a su concepción antropológica y la cuestión de los derechos del hombre, nos encontramos en un momento de su reflexión de análisis socioeconómico y también ético en relación a dicha concepción. *Los ensayos franco-alemanes* son el *medium* expositivo del momento de transición a lo que será el desarrollo y estructuración de los famosos *Manuscritos del 44*.

Podemos decir que el año de 1844 representa para el joven de Tréveris un período de enriquecimiento teórico al nutrirse de obras de corte filosófico-económico (49) y, también una etapa fundamental en la ruptura antropológica con sus predecesores (Descartes, Kant, Hegel, etc.).

En sus comentarios, escritos y confesiones, le gustaba siempre recordar que "nada humano me es ajeno", ¿obsesión?, quizás, pero en el fondo de sus convicciones y pensamientos reflejó su preocupación ético-antropológica.

En efecto, la lógica argumentativa por el sentido de dicha preocupación siempre fue evidente desde los primeros años de adolescente hasta sus últimos años de vida. Por tal motivo, su interés por elucidar el problema del ser humano no sólo fue un ejercicio intelectual de su respectiva situación socio-histórica, sino también, planteó toda una programática ético-antropológica, futura, de ahí la vigencia de su pensamiento y la pertinencia de esta exposición.

Pero, ¿cuál es la estrategia discursiva que nos propone para ir comprendiendo el desarrollo de dicha programática? *Los manuscritos del 44* y *La Sagrada Familia* son, en un primer momento, las respuestas sistemáticas intuidas ya desde su adolescencia.

(49) La creciente persecución del gobierno prusiano, su precaria situación financiera y los desacuerdos continuos con su amigo Ruge, fueron conllevando a Marx a padecer una situación emocional bastante conflictiva. No obstante, su interés por comprender la situación sociopolítica económica de Alemania y Francia nunca declinaron. En esas fechas intensificó sus lecturas económicas de obras de Smith, Ricardo, Mill, etc., gracias también a que Engels le envió el libro *Elements of économie politique* de James Mill, sus colaboraciones con múltiples artículos en *Vorwärts*, su intercambio de ideas con Proudhon y Bakunin, etc., contribuyó a que ajustara cuentas con el teólogo de Bonn, Bruno Bauer, de ahí decide publicar un folleto conjunto con Engels rotulado *La Sagrada Familia*. Finalmente en los meses de abril y agosto redacta unos "manuscritos" de temática filosófico-económica llamados *Manuscritos del 44*, editados por vez primera por Rjazanov en 1932.

Veamos. Nuevamente nos habla en dichas obras de "la vida (*das Leben*)" humana en general y nos propone como presupuesto absoluto de interpretación la dimensión de lo "corporal (*Körperlich*)" como referente esencial a la existencia inmediata de la persona humana. En efecto, para obtener un panorama claro de dicha interpretación, consideremos importante señalar algunas líneas generales de la antropología idealista la cual Marx pone en cuestión.

Primeramente veamos al precursor del idealismo moderno europeo al que Marx alude "indirectamente". Su nombre es René Descartes. De manera general reflexionemos en torno al núcleo proposicional de la antropología de este filósofo francés del siglo XVII.

Partamos de la idea de la vida humana. Para Descartes la vida en general es vida reducida a la acción de la vida espiritual del sujeto (50), vida proyectada a la interioridad intelectual y al orden de la razón. Por tanto, la identidad subjetiva de la visión antropológica cartesiana aparece justamente ahí donde el "verdadero hombre (*un vrai homme*)" es solamente un "yo pienso (*ego cogito*)", un "yo" intelectual separado, radicalmente, de la sensibilidad y vida corporal humana.

Para Descartes la corporalidad del ser humano representa el orden de la angustia, el error y el dominio de lo caótico súbitamente gobernada por el demonio (51) (con esto queremos indicar que para Descartes, lo mismo que para la tradición greco-latina, el cuerpo humano era considerado como el "origen del mal" y del "error")

(50) Procleemos nuestro lenguaje. Por "vida espiritual" según el pensamiento cartesiano, entendemos la introyección del sujeto humano por aprehenderse como yo pensante apodictico y universal aislado de todos los momentos empíricos. Es una especie de recogimiento del alma (racional); "Emplear toda vida en cultivar la razón (...), no conozco otras cualidades (...) que sirven para la perfección del espíritu" (Descartes, R: *El Discurso del Método*, edic., Lindipo, Bogotá, 1979, pp. 34-37).

(51) La filosofía anticorporal cartesiana consiste en una especie de *discursive therapie* cuyo cometido es curar al hombre común, empírico, de los prejuicios culturales, del estado patológico, del error y las necesidades corporales, donde no experimente la sensación o "imaginación" como él dice, de tener hambre, sed o frío, sino que viva en estado de purificación y ejercicio edictico del alma en su más íntima privacidad, dice: "Dios creó un alma racional (...) enteramente independiente del cuerpo (...) siendo el asunto del alma lo más importante (...) sin olvidar el estudio del cuerpo humano y los espíritus animales que habitan dentro de él (...); como el hambre, la sed y demás pasiones interiores" (*Ibidem.*, pp. 59, 60, 74).

La filosofía cartesiana es un discurso orientado a la negación de la sensibilidad humana. Veamos lo que nos comenta el joven Marx al respecto:

“ El aislar al hombre del mundo exterior de los sentidos, el empujarlo a su interior abstracto, para corregirlo -la ceguera- es una consecuencia necesaria de la doctrina cristiana, según la cual la realización, el puro aislamiento del hombre reducido a su “yo” espiritualista, es el bien mismo” (52).

Esta crítica de nuevo contra Descartes y la antropología religiosa (cristiana), en su versión greco-latina (53), radica en el dualismo o separación del hombre mismo de su “yo” espiritual y sus sentidos corporales, e incluso de la bifurcación del hombre y la naturaleza. Esta desvirtuación de la especie humana (en cuanto a su concepción dualista) es lo que también ha provocado el sentido de la “individualidad (*Persönlichkeit*)” abstracta y aislada de la vida empírica.

En los *Manuscritos* y en *La Sagrada Familia* asistimos a un nuevo concepto antropológico fundamental que es el de la “sensibilidad (*Sinnlichkeit*)”, de la piel del cuerpo humano. En efecto, este concepto Marx lo retoma del filósofo y teólogo costárico a él y del cual se habla mucho pero se lee muy poco; él es Ludwig Feuerbach.

Marx retoma algunos aspectos positivos de su antropología para atacar al idealismo europeo y el concepto de “hombre” de Descartes (54).

Ilustrándonos un poco más, dice el joven de Tréveris lo siguiente:

“ Ser sensible, es decir, ser real es ser objeto de los sentidos, ser objeto sensible, en consecuencia, tener objetos sensibles fuera de él, tener objetos de su sensibilidad (...), la sensibilidad debe ser la base de toda la ciencia” (55).

(52) Marx, K., Engels, F.: *La sagrada familia*, edit. Sigüeme, Salamanca, 1978, p. 244.

(53) Sin temor a equivocarnos, creemos que la visión antropológica de Marx es unitaria, quizás igual a la hermenéutica hebraica que afirma la unidad de la carne y el espíritu.

(54) Descartes diseña su discurso filosófico contra la comunidad de cuerpos y hegemoniza la comunidad de espíritus. Sin embargo, para Feuerbach los principios cartesianos son un ridículo melodrama, ya que “el hombre se da sólo por los sentidos (...) A través del objeto el hombre se vuelve consciente de sí mismo: la conciencia del objeto es la conciencia de sí del hombre (...) el objeto es su esencia revelada, su yo verdadero objetivo. Lejos de ser válido sólo para los objetos espirituales lo es también para los objetos sensibles” (Ver Feuerbach, L.: *Das Wesen des Christentums*, Akademie-Verlag, Berlin, 1956, pp. 40-41).

(55) Marx L.: *Manuscritos económico-filosófico de 1844*, edit. Paulinas, Madrid, 1970, pp. y 152.

Contra lo que pensaba Descartes sobre la sensibilidad corporal del ser humano y de la vida empírica Marx lo refuta diciendo:

" Si el hombre forma todos sus conocimientos, sus sensaciones, etc., a base del mundo de los sentidos, y de la experiencia de este mundo, de lo que trata es, consiguientemente, de organizar el mundo empírico de tal modo que el hombre experimente y se asimile a él lo verdaderamente humano, que se experimenta a sí mismo en cuanto hombre" (56).

Esta cita contiene dos notas esenciales que ameritan su explicación: todo postulado científico o epistemológico exige, en sus fundamentos; primero, una orientación práctico-utilitarista que promueva el libre desarrollo del ser humano tanto en su vida material y espiritual; segundo; nuestro joven pensador exige una recta comprensión o autoconciencia de la existencia de la inmediata objetividad, es decir, de la subjetividad corporal, de la integridad de la persona humana.

Esta exigencia de la autoconciencia corporal implica, en efecto, el reconocimiento en el nivel de sus relaciones prácticas y de los derechos que le asisten en tanto que persona consciente (este aspecto de los derechos del hombre será aún mejor detallado por nuestro pensador en sus escritos posteriores).

6.1 Corporalidad, trabajo y autogeneración.

Ahora bien, hasta este momento el joven de Tréveris ha señalado que la vida corporal del hombre no sólo es reductible a sólo una faceta de su existencia; la del pensamiento, sino ante todo, a la existencia real de su yo corporal "sensible (*Sinliche*)" y que el sentido práctico de su existir no es el monólogo con su "yo" espiritual lo que proporciona sentido a la vida humana en general, sino es el encuentro y el diálogo humano corporal del "yo y el "tú". Es este diálogo el "objeto sensible" del que nos habla Feuerbach y del cual Marx parte para romper con toda la antropología idealista de su época. Sin embargo, no todo queda empantanado en la afirmación del "ser sensible", sino que también descubre un nuevo estatuto antropológico-económico, en otras palabras, el ser humano

(56) Marx, K., Engels, F.: *La Sagrada Familia*, op., cit., p 197.

corporal en sus múltiples relaciones prácticas de sentido a su existencia a partir de la "actividad vital (*lebenswichtige Tätigkeit*)" y a partir de esta actividad descubre que las "fuerzas esenciales (*Wesenkräfte*)" del hombre no es sólo la actividad del pensamiento, como afirmaban Kant y Hegel, sino también "actividad objetiva (*gegenständliche Tätigkeit*). Esta actividad objetiva la denomina "trabajo (*Arbeit*)".

En este sentido, el ser humano no sólo es actividad teórica que "produce" conceptos, sino actividad práctica que transforma y produce "objetos esenciales" a partir del trabajo.

En efecto, estamos en el nivel económico y es a partir de este momento en que se realiza la superación de la antropología idealista del "yo pienso (*ego cogito*)" a través del "yo trabajo (*ich arbeite*)". (57)

En su expresión "positiva" el trabajo humano es el motor y causa primera de la autogeneración humana. El sentido de la vida humana es resultado de la actividad transformadora de la naturaleza, es decir, del trabajo. Dice Marx:

" Toda la llamada historia universal no es otra cosa que la producción del hombre por el trabajo humano, del trabajo de su ser propio (...) El hombre tiene así la prueba evidente, irrefutable de su nacimiento, de sí mismo, de su proceso de originación" (58)

(57) Sería demasiado ahondar sobre la cuestión del trabajo en el joven Marx, ya que es tema para otro análisis. Mencionemos, por el momento, algunas interpretaciones sobre dicha cuestión. En la filosofía kantiana por ejemplo, se habla de "actividad" en un doble sentido: en un sentido epistemológico y en un sentido moral, en ese sentido, la *Crítica de la razón pura* identifica la actividad del sujeto como conciencia intelectual (ver a Kant, I.: *Crítica de la razón práctica*, ed. Porrúa, México, 1984, pp. 34-179 ss.). Sin embargo, esta doble experiencia de una misma realidad, es muy distinta a lo que será su concepto de "trabajo". Para Kant la actividad es una cosa y el trabajo es otra. La primera sirve para equivar y desentenderse del fastidioso y cansado mundo del trabajo, dice al respecto: "La actividad del pensar ayuda a despertar el deseo de un pensio (...), en el que la existencia pudiera soñar y retozar en tranquila holganza y en constante paz (...), la razón impulsa (al hombre) a soportar con paciencia las fatigas que, sin embargo, odia a perseguir el brillante cropel de trabajos que detesta" (Kant, I.: *Comienzo posible de la historia humana*, ed. Losada, Buenos Aires, 1977, pp. 11-12). En el mismo sentido escribió Fichte que "la idea de sí mismo no es otra cosa que la idea de esta actuación (...), que Yo y la actividad de volver a sí mismo son conceptos completamente idénticos", es decir, para Fichte el trabajo o la actividad práctica es irrelevante, pues la "fuente de la vida" radica exclusivamente en la actividad teórica (ver la obra de Fichte en *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, en *Fichtes Werke*, Berlin, 1971, t. I, pp. 452-463). Por su parte, Hegel fue el que mejor captó la esencia del trabajo, según la interpretación de Marx que afirma, "Hegel capta la esencia del trabajo y conoce al hombre objetivo, verdadero como resultado de su propio trabajo" esto en cuanto al aspecto positivo, sin embargo, este trabajo es, fundamentalmente, actividad especulativa del espíritu absoluto, pues "el espíritu es la verdadera esencia del hombre (...), y la verdadera forma del espíritu es espíritu pensante, lógico, especulativo" (Marx, K.: *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, op., cit., pp. 189-190).

(58) *Ibidem.*, pp. 155, 157.

De la cita anterior se desprende la hipótesis siguiente; para Marx desde que el hombre es hombre, ya sea desde el paleolítico, las sociedades primitivas, esclavistas, feudales y el propio capitalismo, es decir, sujeto productivo, se enfrenta a la naturaleza y la constituye como materia (59) en la que no solamente produce relaciones con otros, sino también se produce a sí mismo (la autogeneración hegeliana).

El aspecto autogenerativo del ser humano es positivo para nuestro joven pensador, porque ahí Hegel rompe con la tradición de la antropología religiosa. Esta capacidad autogenerativa del ser del hombre se opone a aquella concepción que afirma que el hombre es producto de una mano invisible divina o que procede *ex nihilo*; por el contrario, y como nos lo ha explicado desde aquella *Introducción a la filosofía del derecho del Hegel*, la "esencia" autogenerativa del hombre es él mismo en sus relaciones objetivas, es decir, histórico-concretas.

Marx reconoce que Hegel planteó acertadamente el problema del proceso autogenerativo del trabajo humano, sin embargo al pretender superar el carácter "extraño" de la religión cae nuevamente en una especie de círculo vicioso, pues dicho proceso se identifica único y exclusivamente con el devenir de la autoconciencia, de la razón, del espíritu absoluto que se autosatisface como "laboriosidad esencial" (60).

6.2 Trabajo corporal, naturaleza y producción.

Si para el Hegel de la *Fenomenología del espíritu*, la autoconciencia o el espíritu absoluto parte desde la "experiencia sensible" para alcanzarse a sí mismo como objeto de pensamiento: "autoconciencia para una autoconciencia" (61), para Marx esta autoconciencia hegeliana no es otra cosa que libre actividad espiritual. Por ello, "el único trabajo que Hegel conoce y reconoce es el trabajo abstracto espiritual" (62).

(59) El concepto de "materia" en el análisis filosófico-económico de Marx es distinto al que le da Feuerbach en tanto que objeto de los sentidos, más aún, se entiende por materia todo aquel producto resultado del trabajo humano que hace cambiar "la forma (die Formen)" de la "materia natural (Naturstoffe)" para hacer uso de ella.

(60) Dice Hegel: "La conciencia, aunque renuncie a la apariencia de la satisfacción de su sentimiento de sí mismo, adquiere, sin embargo, la real satisfacción de su sentimiento, ya que ella ha sido potencia, trabajo y goce (...) cuya verdad es ser en sí y para sí" (Hegel, W. F.: *Fenomenología del espíritu*, trad. W. Rocas, edit. FCE, México, 1988, pp. 135-136).

(61) *Ibidem.*, p. 112.

(62) Marx, K.: *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, op. cit., p. 196.

Por tanto, si Hegel inaugura el concepto de "extrañación (*Entfremdung*)" y/o de "alienación (*Entäußerung*)", que el propio Marx retomará para sus estudios filosófico-económicos aplicándolos en la relación de la actividad teórica del sujeto con la actividad empírico corporal (63), es decir, momento en que la conciencia intelectual experimenta el retorno a la inmediatez de la existencia empírica y no a la actividad autoconsciente (racional), es cuando se produce el carácter de extrañación de la conciencia, entonces Marx deduce que todo el desarrollo del espíritu absoluto hegeliano no es más que "negación (*Negation*)" de la experiencia del trabajo corporal concreto y "afirmación (*Bejahung*)" del trabajo abstracto espiritual:

"La negación no es confirmación de la esencia verdadera mediante la negación del ser aparente, sino la confirmación del ser aparente o del ser extraño de sí en su negación" (64).

Indiscutiblemente, en la cita anterior se observa la preocupación del joven de Tréveris por recuperar lo olvidado y excluido por el idealismo: el trabajo corporal concreto, la vida corporal del hombre. Sin embargo, cabe recordar lo que en *La sagrada familia* nos comenta al respecto;

"El enemigo más peligroso del *humanismo real*, en Alemania, es el *espiritualismo* y el *individualismo* especulativo, que suplanta al *hombre individual y real* por la '*autoconciencia*' o el '*espíritu*', dice con el Evangelista: '*el espíritu vivifica, la carne embota*'" (65)

Esta cita es sumamente importante para los fines de esta exposición. Veamos por qué. Primeramente, todo idealismo desemboca en un imaginario religioso y viceversa. Ambos se oponen a una completa realización del hombre real. Ambos no solamente abstraen y empobrecen la realidad concreta del sujeto empírico, sino también, sus propias relaciones materiales, es decir, sus derechos reales; segundo, se pone en cuestión la vieja concepción antropológica dualista que se desprende de la tradición judeo-cristiana y de su categorización realizada por el helénismo (66) y en la cual, nuevamente, encontramos y recordamos aquella expresión de la adolescencia de Marx

(63) En la *Fenomenología del espíritu*, op., cit., pp. 165-167, Hegel utiliza ciertos sustantivos para referirse a la corporalidad humana como "corazón", "labios", "intenciones", que representan el origen de la extrañación y la negatividad para la razón absoluta.

(64) Marx, K.: *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, op. cit., p. 198.

(65) Marx, K-Engels, F.: *La Sagrada Familia*, op., cit., p. 73.

(66) Para ampliar el marco histórico del proceso de la tradición judeo-cristiana y a manera de referencia colateral a este trabajo, recomendamos la obra del teólogo contemporáneo A. Harnack: *Lehrbuch der dogmengeschichte*, Friburgo-Leipzig, T. 1, 1934.

de aquel "origen desventurado" entre "el alma y el cuerpo". Por vez primera nos habla de la importancia de la "carne (Fleisch)" dándole un sentido antropológico de corte hebreico (67) y dice a este respecto:

" El que el hombre sea un ser carnal, con fuerzas naturales, vivo, real, sensible, objetivo, significa que tiene como objetivo de su ser, de su exteriorización vital, objetos reales, sensibles, o que sólo en objetos reales, sensibles, puede exteriorizar su vida" (68)

Estamos, pues, en el nivel de una especie de subjetividad productiva, donde la realización de la exteriorización vital, carnal, corporal del hombre, es gracias a su trabajo concreto.- Es a partir del trabajo desde el cual el ser humano se interrelaciona entre sí, tanto comunitariamente como históricamente, pues;

" Cuando se habla de trabajo nos lo tenemos que ver inmediatamente con el hombre mismo. Esta nueva formulación de la pregunta es ya incluso su solución" (69)

Ahora bien, cabe preguntarse: ¿desde dónde parten las capacidades subjetivas de exteriorización y transformación? El "dónde" se refiere, innegablemente, al lugar material, natural desde el cual es posible el acto transformador. Los Manuscritos señalan continuamente que el hombre no es una *res cogitatum* exclusivamente. Por buena o mala suerte, el hombre, en tanto que existencia fáctica, es un ser objetivo cuya racionalidad se efectúa a partir del mundo "natural (*naturliches*)". En ese sentido, afirma la categoría de "ser natural (*naturliches Wesen*)" como lo opuesto al *Wesen* especulativo hegeliano, pues por ser natural se entiende la exteriorización de la "vitalidad (*Lebenskraft*)" del hombre para transformar, en un primer momento, la naturaleza:

" Un ser que no tiene su naturaleza fuera de sí no es un ser natural, no participa de ser de la naturaleza" (70)

(67) No hay que olvidar que los estudios teológicos de Marx y su crítica a la vez se desprenden de la convivencia que tuvo con teólogos del *Dóloréus* liderado por Bruno Bauer en los años de 1834-1835. Creemos también que la influencia de Feuerbach fue vital, primordialmente en lo que se refiere al uso hermenéutico de ciertas categorías bíblicas como lo es el de "besar (carne)" en la lengua hebrea y que alude a la unión indisoluble del alma y cuerpo de la persona humana.

(68) Marx, K.: *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, op. cit., pp. 112-113 (subrayado nuestro).

(69) *Ibidem.*, p. 104.

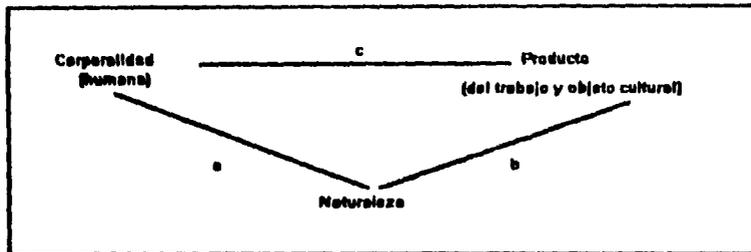
(70) *Ibidem.* p. 194.

El hombre es parte de la naturaleza y necesita constantemente de ella para realizar su propio ser (71):

"La universalidad del hombre aparece en la práctica justamente en la universalidad que hace de la naturaleza todo su cuerpo inorgánico" (72).

Por "cuerpo inorgánico" no se refiere a una materialidad inerte y estéril, sino a la base natural por medio de la cual se posibilita la "autogeneración" (*Selbsterzeugung*) y manutención del ser corporal humano. En estos escritos juveniles encontramos una importancia referente al sentido de la "producción (*Produktion*)" del "objeto natural (*naturlicher Gegenstand*)" o de lo que se denomina *poiesis* (73) que se refiere indiscutiblemente, a la relación de la corporalidad viviente de la persona y la naturaleza. Esta relación de trabajo "corporalidad-naturaleza-producto" es una acción por excelencia productiva, fabricativa, propia del trabajo, ya que existe un tercer término: el producto. Entonces tenemos una tricotomía cuyos elementos se articulan

Esquema 1



(71) El concepto de "naturaleza" en el joven Marx es simétrico al de Aristóteles. Para el Estagirita la "naturaleza (*physis*)" es concomitante a la capacidad de acción o movimiento: "La naturaleza propiamente dicha es la esencia de los seres, que tienen en sí y por sí mismos el principio de su movimiento" (Aristóteles, *Metafísica*, op. cit., p. 104). Este aspecto de "movimiento (*Kinesis*)" Marx lo traduce como "actividad material (*materielle Tätigkeit*)" transformadora de la naturaleza. Por ello terminará diciendo que "el hombre es naturaleza humana" (*Manuscritos económico-filosóficos*, op. cit., p. 183).

(72) *Ibidem*. p. 111.

(73) Sobre la interpretación del sentido de *poiesis* en la obra de Marx nos encontramos con una serie de precisiones que ameritan ser esbozadas. Para el filósofo Sánchez Vázquez el término *poiesis* es distinto al de *praxis*, sin embargo, el primero en su traducción del griego significa "poesía", "poeta" o "poético";, por ende, prefiere, finalmente, utilizar el término de *praxis* como referente a lo "práctico" y que se circunscribe a toda "actividad humana" en sus diferentes modalidades o niveles de conceptualización (ver Sánchez Vázquez, A.: *Filosofía de la praxis*, 4a. ed., ed. Orizaba, México, 1980, pp. 19-21). Por otro lado, para el filósofo Enrique Dussel, el significado de la *poiesis* significa lo producido, lo fabricado a través del trabajo humano, por ello, significa una relación inmediata entre "hombre-naturaleza", mientras que "praxis" se refiere a la relación "persona-persona" (ver Dussel, E.: *Filosofía de la liberación*, 4a. ed., ed. Contraste, México, 1980, pp. 146-160).

La relación "corporalidad-naturaleza" puede ser mera abstracción, contemplación admiración (flecha a), como lo fue en su momento cultural las viejas teogonías presocráticas. Sólo cuando esta relación es mediada por el trabajo transformador de la naturaleza (flecha b) se obtiene el "producto del trabajo (*Arbeitsprodukt*)". Por tanto, nos dice Marx, que el tránsito de la naturaleza al producto es un "proceso inmediato de producción (*unmittelbaren Produktionsprozess*)" (flecha c). Por ende, tenemos que la primera condición del ser corporal del hombre parte de la condición objetiva de su trabajo transformador de la naturaleza.

5.3 Las necesidades corporales, el derecho y la enajenación.

Pero no sólo basta con señalar dicha tricotomía relacional, sino ahora es menester ahondar en las condiciones necesarias para que el ser corporal del hombre obtenga y transforme el medio exterior posibilitando su subsistencia y reproducción de su vida. En efecto, estamos situados en el paradigma económico, por tal motivo. Marx nuevamente retoma el concepto de "necesidades (*Bedürfnisse*)" mencionado ya en aquella *Introducción a la filosofía del derecho de Hegel*.

Cierto está que el ser humano no solamente es capaz de transformar la naturaleza a partir del trabajo y producir producto para su uso (valores de uso) y de los demás (valores de cambio) para la satisfacción de sus necesidades, sino que también los objetos o instrumentos que se requieren para el trabajo muchas veces no los proporciona la naturaleza sino que es necesario producirlos, trabajarlos (nivel tecnológico). Con ello llegamos a la premisa fundamental de corporalizar (en el sentido de humanizar) la naturaleza y naturalizar la corporalidad: "todo es prolongación del cuerpo del ser humano" (74).

Por estar dotados de una corporalidad viviente, que sufre, que ama, que come, que viste, etc., es por eso que se trata de una corporalidad necesitada. Pero es obvio que el ser humano es un ser de necesidades, el problema estriba en saber cuáles son las condiciones materiales para satisfacer o cumplir con dichas necesidades. Entonces Marx presupone que la importancia de la vida y la reproducción de la misma es un "derecho (*Rechte*)" fundamental inalienable. Dice al respecto:

(74) Marx, K.: *Manuscritos económico-filosóficos de 1844, op., cit.* p 164.

"El hambre es una necesidad natural, exige pues una naturaleza fuera de sí, un objeto fuera de sí, para satisfacerse, para calmarse (...), es derecho de todo trabajador exigir el cumplimiento de sus necesidades para reproducir su vitalidad" (75).

Por primera vez se nos habla en los *Manuscritos* de "derechos del trabajador (*Arbeiterrechte*)", del "hambre (*Hunger*)" " como necesidad (de *Bedürfnisse*) " para satisfacer y reproducir la vida. Entonces, pues, se vislumbra el "giro copernicano" radical de la antropología marxiana al enfatizar que el acto de pensar no sólo es la "fuerza esencial (*Wesenskraft*)" del hombre, sino ante todo, son las fuerzas o "capacidades subjetivas (*subjektive Fähigkeiten*)" el motor fundamental que anima las relaciones intersubjetivas, de transformación de la naturaleza y obtener de ella los medios y derechos inalienables para reproducir su vida material y espiritual.

Por tanto, Marx sostiene que, en la relación de "corporalidad (*Leiblichkeit*)" y "derechos del hombre (*Menschenrechte*)" o también como suele llamarnos derechos del trabajador, se desprende el núcleo ético-antropológico fundamental de la crítica a la economía política burguesa. Respecto a la teoría de las necesidades nos dice;

" Un ser paciente, condicionado y limitado; esto es, los objetos de sus impulsos existen fuera de él pero estos objetos son objetos de su necesidad indispensables y esenciales para el ejercicio y afirmación de sus fuerzas esenciales" (76).

El joven de Tréveris piensa que no basta con señalar y fundamentar el sentido de la necesidad como carencia ontológica y de la capacidad del ser humano concreto por superar el estrecho círculo del reino animal a través del trabajo y del producto. En tanto que "objeto social (*Gegenstand*)" o cultural, señala también que el hambre, el vestido y el sustento son las primeras necesidades fundamentales de todo ser humano y que, por ende, todo derecho humano parte o se fundamenta en atender dichas necesidades. El problema estriba en elucidar cuáles son las condiciones necesarias para contribuir al cumplimiento y satisfacción real de tales exigencias.

(75) *Ibidem.*, pp. 113,119.

(76) *Ibidem.*, p. 194.

Ante tales circunstancias, descubrimos en los *Manuscritos* el concepto de "alienación (*Entfremdung*)" prestado de la filosofía hegeliana pero ahora contextualizado en el análisis económico-filosófico. Por ello se observa que la problemática de las necesidades es concomitante a la problemática de la alienación y viceversa. Veamos por qué:

"(Ahora) partamos de un hecho económico, del extrañamiento entre el trabajador y su producción (...), del trabajador enajenado, extrañado" (77).

Es importante tener en cuenta las implicaciones de esa afirmación. Si la economía política describe la sociedad presente y el estado en que se encuentran las necesidades del ser humano en esa sociedad, Marx está seguro que los temas de corporalidad viviente y los derechos humanos del trabajador, son claves para comprender la relaciones histórico-sociales de producción. Por tanto, detrás de los hechos económicos, así como de cualquier otra relación social (las jurídicas, por ejemplo), se encuentra la persona humana y los derechos que le asisten. Solememente analizando estos presupuestos podemos encontrar la clave para los hechos económicos, por ello, "tenemos que comprender la conexión de toda esa enajenación con el sistema monetario (...) de un hecho económico, actual" (78), es decir, del sistema capitalista.

Como resultado de sus investigaciones económicas y contra lo que pensaban los ideólogos y economistas burgueses, Marx desata su crítica real contra el desarrollo histórico del capitalismo en relación inmediata con la situación alienada y miserable en la que viven los obreros.

Es importante recalcar la concreción de los términos que se ven empleando; por ejemplo, "corporalidad humana" es interpretado como "trabajador" u "obrero", "derechos humanos" como "derechos del trabajador" y "derechos abstractos" como "derechos concretos" o fundamentales, etcétera, esto significa el grado de reflexión preciso que va abordando Marx. En ese sentido dicha concreción posibilita el análisis, por ende, de la sociedad capitalista.

Sin tener aún los instrumentos conceptuales estrictos para la crítica radical del capital (como lo veremos en su época de madurez), sin embargo, se dibujan de manera general, pero clara, sus inquietudes por develar los mecanismos antihumanos del sistema de producción capitalista.

(77) *Ibidem.*, p. 114.

(78) *Ibidem.*, pp. 105, 107.

Los economistas burgueses (79) ven al trabajador solamente como una parte más de los "costos de producción". Lo tienen en cuenta como tienen en cuenta el aceite necesario para engrasar una máquina o el número de animales que se requieren para arar el campo. Y el trabajo sólo aparece en la economía como una actividad lucrativa propia del *business world*, siendo la ganancia o la rentabilidad la única medida universalmente válida. En ambos casos la economía política olvida deliberadamente que esa riqueza de la que nos habla A. Smith proviene de su única fuente material que no son las "fuerzas naturales", como él creía, sino el trabajo corporal y espiritual humano. No le interesa si el hombre se realiza como hombre (aspecto positivo del trabajo) o si, por el contrario, queda allí degradado, mutilado, deshumanizado, rebajado al nivel de un animal útil (aspecto negativo del trabajo). La economía política burguesa constata cínicamente que el obrero;

"Como un caballo cualquiera, debe ganar lo suficiente para poder trabajar" (80)

Por vez primera Marx nos habla del término económico de "el salario (*der Lohn*)" y nos habla en ese capítulo del teatro de la crueldad y miseria en el que es arrojado el obrero.

En un sentido narrativo, tal y como años anteriores había realizado el enciclopedista francés, Diderot, al visitar los talleres artesanos de París para investigar los diferentes procesos de producción tal y como nos muestra en la "Introducción" a la *Enciclopedia*, de la misma manera Marx también nos narra la situación empírica del obrero en las fábricas:

(79) La economía política del siglo XVIII sustentaba dos opiniones sobre el trabajo y la fuente del valor. La primera opinión versaba sobre la interpretación de los fisiócratas al considerar que la única fuente de valor importante era aquella que proporcionaba los elementos naturales (la tierra, el agua, etcétera) que era considerada como la "Industria productiva", mientras que en la segunda, el trabajo artesano, por ejemplo, sólo era capaz de crear "falsos productos", porque el valor que añade a la materia prima, transformándola, está ya representado por el valor de sus medios de subsistencia durante el acto de la producción. Adam Smith en su obra *Riquezas de las Naciones*, edit., Serpe, Madrid, 1984, t. 1, cap. V, p. 98, dice respecto al trabajo del trabajador: "el trabajo es la medida de todo valor (...), éste no es posible sin el concurso de las fuerzas naturales". Por ende, el trabajo es sólo una medición.
(80) Marx, K.: *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, op., cit., p. 59.

"Incluso en la situación social más favorable para el obrero, la consecuencia necesaria para éste es el exceso de trabajo y muerte prematura, degradación a la condición de máquina, de esclavo del capital que se acumula peligrosamente frente a él, renovada competencia, muerte por inanición o mendicidad de una parte de los obreros" (81).

Pareciera ser que el fantasma de la muerte es la personificación real del "capital (*das Kapital*)" que se ensaña sobre la corporalidad viviente del trabajador, cuya muerte en vida (del obrero) refleja las peores escenas de su mendicidad:

"Incluso la necesidad del aire libre deja de ser en el obrero una necesidad; el hombre retorna a la caverna, envenenada ahora por la mofeta pestilenta de la civilización (del desarrollo industrial capitalista) y que habla sólo en precario (...) Tiene que pagar por esa casa mortuoria. La luz, el aire, etc., la más simple limpieza animal, deja de ser una necesidad para el hombre. La *besure*, esta corrupción y podredumbre del hombre, la cloaca de la civilización se convierte en él en un elemento vital" (82).

Después de esta cita y con un tono irónico, puede comprenderse que ante todo el obrero, el trabajador, el creador de la riqueza, es un "hombre (*Mensch*)" a pesar de que su vida es peor que la de los animales. En esta situación empírica se constituye toda una dialéctica de "vida/muerte" y donde la inversión es tan burda que la miseria/muerte, la enajenación total pasa a ser, como dice Marx, un "elemento vital".

Sobre la función de la "actividad objetiva (*gegenständliche Tätigkeit*)" o del trabajo, la alienación obrera o de su ser corporal respecto a la producción de objetos que representan el fruto del trabajo y parte esencial de sí mismo y en cuanto que es trabajo y productos para otros, dichos productos se transforman en algo extraño, ajeno, independiente de su creador, el trabajador. Pues esto se debe a que:

"Claramente el trabajo produce maravillas para los ricos, pero produce privaciones para el trabajador. Produce palacios, pero para el trabajador chozas. Produce espíritu, pero origina estupidez en el cuerpo del trabajador" (83).

Esta cita anterior contiene dos notas esenciales: primero, "si el producto del trabajo no pertenece al

(81) *Ibidem.*, p. 53.

(82) *Ibidem.*, p. 158 (paréntesis nuestro).

(83) *Ibidem.*, p. 108 (subrayado nuestro).

trabajador, si es frente a él como un poder extraño, esto sólo es posible porque pertenece a otro hombre que no es trabajador. Si su actividad es para él dolor, ha de ser goce y alegría vital de otro" (84); segundo, el desarrollo mltificante y absoluto del espíritu es, en realidad, el devenir histórico del hombre burgués, que en las relaciones sociales de producción, es ni más ni menos que "el capitalista", mientras que el desarrollo contrario al "devenir" (a la manera de Hegel) del espíritu es, fícticamente, la corporalidad viviente del obrero. El primero goza y se autosatisface en el éxtasis de la ganancia, el segundo sufre en su "propio pellejo" o existencia inmediata.

Es importante señalar cómo en los *Manuscritos* se recuperan aquellos pasajes clásicos de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel en lo que respecta a la dialéctica del "señor y el siervo" pues:

"(...) el no trabajador (*Nicht Arbeiter*, refiriéndose al propietario de los medio de producción) hace contra el trabajador todo lo que éste hace contra sí mismo, pero no hace contra sí lo que hace contra el trabajador" (85).

¿Qué hace el obrero contra sí mismo? Enajena su vitalidad, su existencia corporal, enajena los productos de su actividad y convierte la vida humana en un medio de angustia y pesadez para la sobrevivencia de su existencia física.

Precisamente lo que hace el propietario contra el obrero es mantener a éste en una situación de dependencia y alienación en una situación inhumana, privándolo de sus derechos de gozar los productos de su propia actividad. El capitalista como persona arrebatada el obrero, también "como persona (*als Person*)" -aunque a los ideólogos del poder y del capital no les agrade- los productos de su trabajo y dispone de su actividad vital y lo reduce mediante un "salario" a la pura existencia de mendicidad. Para el capitalismo el obrero no es más que "una actividad abstracta y un vientre" (86), es decir, un ser -ya ni siquiera humano- carente, desprovisto de todo, excepto de su propia corporalidad que en el acto de producción tampoco le pertenece. Acota Marx:

(84) *Ibidem.*, pp. 116.

(85) *Ibidem.*, p. 125 (paréntesis ruso).

(86) *Ibidem.*, p. 54.

"En la economía política el proletario, es decir, aquel que, desprovisto de capital y de rentas de la tierra, vive sólo de su trabajo, de un trabajo unilateral y abstracto, se considera únicamente como obrero. Por eso puede la economía asentar la tesis de que aquél, como un caballo cualquiera, debe ganar lo suficiente para poder trabajar" (87).

Las bonanzas que concedía Aristóteles en su *Física* al referirse a la primacía y diferencia radical entre el género humano y el reino animal, al señalar que el mundo de los seres vivientes pensantes está por encima del reino animal y vegetal, en Marx la diferencia se hace semejanza en cuanto al modo de vida que impone el desarrollo de la sociedad capitalista:

" El hombre (el trabajador) sólo se siente libre en sus funciones animales, en el comer, beber, engendrar y todo lo demás tocante a la habitación y al alivio y, en cambio, en sus funciones humanas se siente como animal. Lo animal se convierte en lo humano y lo humano en animal" (88).

Entre la semejanza del animal y el ser humano prevén las necesidades fisiológicas fundamentales que son obvias. El problema estriba en que "la economía política sólo conoce al obrero en cuanto animal de trabajo, como una bestia reducida a las más estrictas necesidades vitales"(89).

Por vez primera, el joven de Tréveris se refiere a las "necesidades corporales (*Körperliche Bedürfnisse*)" en un sentido negativo. En el nivel de la positividad, las necesidades corporales son aquellas que comprenden las condiciones materiales y espirituales para la reproducción de la vida humana en general (como el comer, el beber, el alojamiento, el vestido, la educación, la atención médica, tiempo libre, trabajo, etcétera), mientras que en el nivel de la "negación (*Vernichtung*)" o alineación, nos dice Marx;

"No desarrolla una libre energía física y espiritual, sino que mortifica su cuerpo y arruina su espíritu. Por eso el trabajador sólo se siente en sí fuera del trabajo y en el trabajo fuera de sí" (90).

Es importante resaltar el énfasis con que Marx se refiere al trabajador o la persona humana como unidad entre el cuerpo y espíritu. Por ello podemos dar una definición tentativa de "corporalidad" viéndola como *totalidad orgánica, espiritual, autoconsciente, libre*.

(87) *Ibidem.*, p. 178.

(88) *Ibidem.*, p. 100.

(89) *Ibidem.*, p. 61.

(90) *Ibidem.*, p. 100 (subrayado nuestro).

Los diferentes momentos de la alienación, como podemos ver, recorren todos los intersticios de las relaciones intersubjetivas, sin embargo, donde se pone mayor énfasis es, como hemos dicho anteriormente, en la problemática de las necesidades. ¿Por qué en las necesidades y no en el salario, por ejemplo? Las respuestas pueden ser múltiples, pero creemos que aún Marx no cuenta con un sólido aparato conceptual de la teoría económica, pues sólo entiende que el salario "es una medida en dinero (...) y el dinero un vínculo social" (91), sin embargo no es suficiente esta escueta reflexión pues es necesario que conforme avanzan sus estudios en economía, vaya descubriendo las mediaciones internas del capital (esto lo veremos en el adulto Marx). Por tal motivo, la teoría de las necesidades es el punto de partida para comprender la problemática ético-antropológica y descubrir las triquiñuelas del sistema capitalista.

La economía política burguesa invierte ideológicamente la "realidad por la irrealidad" y viceversa. La realidad que nace de la existencia de satisfacer las necesidades reales, en el sistema capitalista se esfuerza por crear necesidades irrales, falsas. Este tipo de sociedad manipula de tal modo la producción, que deforma al hombre mismo, fomentando en él falsos deseos, falsas apetencias, exhortándolo a consumir desenfrenadamente todo tipo de necesidades superficiales, ya que;

"Cada individuo especula sobre el modo de crear en el otro una nueva necesidad para obligarlo a un nuevo sacrificio, para sumirlo en una nueva dependencia, para desviarlo a una nueva forma de pleacer y con ello hacia una nueva forma de ruina económica y degenera" (92).

Nadie ve en la necesidad ajena una necesidad humana, es decir, el medio por el que puede destinar su producto a la realización de otro y con ello realizarse a sí mismo como hombre. Por el contrario, el que dispone de los medios necesarios explota la necesidad de los demás, les crea falsas necesidades como instrumentos para someter a todos a su propio interés. Todo es un círculo de empobrecimiento para el productor y el consumidor que paga las angustias y la multiplicación abstracta del trabajador. Señala Marx;

(91) *Ibidem.*, p. 182.

(92) *Ibidem.*, p. 156.

"Cada producto es un reclamo con el que se quiere ganar el ser de los otros, su dinero; toda necesidad real posible es una debilidad que arrastrará las moscas a la miel (...). El productor se aviene a los más abyectos caprichos del hombre, hace de colestina entre él y su necesidad, le despierta apetitos morbosos y acoscha toda debilidad para exigirle después la propina por estos buenos oficios" (93).

De la cita anterior se localiza la contradicción inconfundible entre los poseedores del dinero y los poseedores del único medio fáctico de su inmediata existencia. También se detecta que en la civilización de la codicia y del despilfarro (el capitalismo) es más libre el dinero que las personas. La mayoría de los trabajadores y de las personas en general están a la postre de la nueva divinidad, el Moloch de ayer, de hoy y siempre: "el dinero (*das Geld*)". "El dinero como dios (*das Geld als Gott*)". define el rumbo de la sociedad y proyecta infinitamente qué tipo de necesidades son las supuestamente importantes:

"Lo que puedo pagar, es decir, lo que el dinero puede comprar, eso soy yo, el poseedor del dinero mismo. Mi fuerza del dinero. Las cualidades del dinero son mis cualidades y fuerzas esenciales. Lo que soy y lo que puedo no están determinados de modo alguno por mi individualidad" (94).

El dinero en tanto que absolutización mesiánica de la sociedad capitalista corrompe no sólo los intereses más íntimos de la individualidad de la persona, sino también corrompe todo vínculo comunitario. Como dice un adagio mexicano: dime cuánto dinero tienes y te diré quien eres. Tanto tienes, tanto vales. Tanto compras, más tienes y más vales. Más aún:

"Si tengo vocación para estudiar, pero no dinero para ello, no tengo ninguna vocación para estudiar. Por el contrario, si realmente no tengo vocación alguna para estudiar, pero tengo la voluntad y el dinero, tengo para ello una efectiva vocación" (95).

Con esta cita Marx alude tanto al obrero, campesino, marginal, etcétera, que no significa nada para los ideólogos de la economía política burguesa y que a la vez son portadores de la ignorancia, la estupidez y la brutalidad (tanto el obrero y campesino). Entonces queda claro la perfecta coartada de elevar el reclamo a categoría económica.

(93) *Ibidem.*, p. 157.

(94) *Ibidem.*, p. 178.

(95) *Ibidem.*, p. 180.

Los ideólogos del capitalismo no solamente se dedican a justificar el "sacrificio (*Opfern*)" del cuerpo y del espíritu del trabajador, a liquidar cualquier tentativa mínima que exija el cumplimiento conforme a derecho a satisfacer sus necesidades corporales, sino también se dedican, como buenos sofistas, a enseñar las virtudes del dinero. Su culto oficial despierta en las personas la sed general de tener, incluso arrancándose de las necesidades más urgentes. Marx ridiculiza las exhortaciones morales de los economistas para que el obrero, que apenas puede sobrevivir con el salario, ahorre una parte de éste para así "tener dinero" (96). Estas enseñanzas tienen como finalidad estimular el capital y que el "dinero genere más dinero" (97). Marx menciona especialmente el alcoholismo y la taberna como algo creado por el propio sistema cuyas diversiones que ofrece al obrero lo mantienen a éste en un perpetuo estado de "embrutecimiento (*Verlierung*)" mental y en una constante obsesión por temas ridículos.

Pareciera ser que estas reflexiones de Marx no pertenecen al siglo pasado, sino que tocan aún puntos sensibles de este mundo de hoy y precisamente cuando los ideólogos de ayer y ahora afirman cínicamente que el capitalismo ha triunfado.

A modo de complementación sobre la reflexión de nuestro pensador durante el año de 1844, observamos que sus categorías, tanto antropológicas, como filosófico-económicas, van tomando precisión y su plan de estudio poquito a poco va siendo más radical. Es importante recalcar que tanto en las obras de *La sagrada familia* y en los *Manuscritos*, Marx nos demostrará incansablemente que el concepto antropológico de la corporalidad subjetiva y objetiva de la persona humana concreta es prioritario al concepto sociológico de "clase social (*soziale Klasse*)" (98). Estos de ninguna manera son contradictorios sino complementarios en el plan de su investigación. Veamos lo que nos dice sobre el concepto de "clase" en su relación con el problema de la enajenación:

(96) *Ibidem.*, p. 159.

(97) *Ibidem.*, p. 161.

(98) Sentimos que Marx muestra un profundo amor por la corporalidad de la persona concreta. Por ejemplo, el 21 de junio de 1856 sintetiza esta preocupación en una de sus cartas a su esposa Jenny; "Aber die liebe, nicht zum Feuerbechenden Menschen, nicht zum Molechottschen Stoffwechsel, nicht zum Proletariat, sondern die liebe zum Lieben und namentlich zu Dir, macht den Mann Wieder zum Mann" (ver MEW 29, Berlin, 1970, p. 535).

"La clase poseedora y la clase del proletariado representan la misma autoenajenación humana. Pero la primera clase se siente bien y se afirma y se confirma en esta autoenajenación, sabe que la enajenación es su propio poder y posee en él la apariencia de una existencia humana; la segunda en cambio, se siente destruida en la enajenación, ve en ella la impotencia y la realidad de una existencia verdaderamente inhumana (99).

Subsumidos en un mundo (el sistema capitalista) de apariencia que "enseña" que la mediocridad y enajenación son producto desde siempre ya de la naturaleza humana y en la que si los obreros en su actividad alienante lo son así por naturaleza y en la que no tienen por qué "quejarse", los propietarios por su parte, que también comparten dicho estado de alienación, no tienen de qué "arrepentirse". Ante esta coartada cínicos Marx se opone rotundamente y nos recuerda que el problema de la alienación no es algo biológico sino histórico. El obrero se aliena en su actividad, el propietario en su "no actividad (*nicht Tätigkeit*)". El primero es alienado porque el sistema en el que se encuentra le obliga a realizar un trabajo asalariado; el segundo también se encuentra en la misma situación (alienante) porque no realiza ningún trabajo estrictamente productivo. su pasividad es su alienación. Marx compara a los propietarios con los parásitos. Estos seres viven a expensas de la vida y de la actividad de otros. Comen y se reproducen gracias al cuerpo y la sangre de su víctima: el obrero.

¿Qué papel juega hasta este momento la cuestión del salario? Marx sólo nos deja comprender la descripción general de tal cuestión, sin embargo, su insistencia al respecto la enfoca en una insuficiencia que en términos reales significa un mero garante de sobrevivencia del trabajador. El salario y la explotación del trabajo del obrero siempre irán de la mano. El salario, bajo las exigencias del capitalismo, nunca será suficiente para reproducir la vida material de las personas trabajadoras; nunca será medio de vida sino medio de sobrevivencia. Por ello nos dirá: "abajo el sistema de salarios"(100).

(99) Marx, K.- Engels, F.: *La sagrada Familia*, op. cit., p. 101.

(100) Marx, K.: *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, op. cit., p.184.

TERCERA PARTE

**CRITICA POLITICO-IDEOLOGICA DE LA
CORPORALIDAD Y LOS DERECHOS
HUMANOS (1845-1856)**

6. El nexa corporal de los hombres y las relaciones sociales de producción

Ahora bien, al correr de los años el pensamiento del joven de Tréveris va alcanzando grados de precisión y elocuencia respecto a la problemática de la corporalidad del obrero y de la cuestión jurídica de los derechos. Para 1845 Marx se instala en Bruselas (101) junto con su amigo Engels, ahí redactaron *La ideología alemana* y al que ellos mismos denominaron "el nuevo materialismo". Lo importante de esta obra, según los objetivos de nuestra investigación es el siguiente: enfatizar, nuevamente, "el soporte material (*die stofflichen Träger*)" de la vida en sus "formas históricas (*geschichtlichen Formen*)" del proceso de autogeneración y negación de la corporalidad viva del obrero y de sus derechos fundamentales circunscritos en ciertas "relaciones de producción (*Produktions Verhältnisse*)" del sistema capitalista principalmente.

¿Por qué nuevamente se parte de "la base material (*der materiellen Basis*)" en esta obra de 1845? Desde el punto de vista del método, es el inicio de su materialismo científico; desde el punto de vista antropológico-económico es el "terreno", como él lo llama, desde donde parte su estrategia argumentativa. Primeramente dice lo siguiente:

"No se trata de buscar una categoría en cada período, como lo hace la concepción idealista de la historia, sino mantenerse siempre sobre el terreno de la historia, de no explicar la práctica partiendo de la idea, de explicar las formaciones ideológicas sobre la base de la práctica material" (102).

Esta cita nos muestra que entre el idealismo y la ideología existe un común denominador que los unifica: la reducción del movimiento de la "historia (*Geschichte*)" al movimiento puro de las "determinaciones conceptuales (*Begriffsbestimmen*)". El idealismo alemán ha desembocado en una ideología en tanto que la producción de sus conceptos e ideas es consecuencia irrevocable de una determinada práctica material alienada y, por ende, produce una falsa concepción de la corporalidad humana y los derechos del hombre. El aspecto ideológico de todo idealismo en su nivel negativo promueve la apatía y la irresponsabilidad social y política de los individuos en general, haciendo creer (dimensiones que ocultan un nivel de esencialidad) que el conocimiento acerca de la realidad es patrimonio exclusivo de una minoría intelectual despótica y soberbia. Se jactan de ser eruditos, cuando son esclavos de la

(101) Bajo la presión del gobierno prusiano se ordena la expulsión de los colaboradores del *Vorwärts* en el que participa Marx. En consecuencia, se instala en febrero en Bruselas e intensifica sus lecturas sobre la economía política.

(102) Marx, K.; Engels, F.: *La ideología alemana*, W. Rocas, ediciones FCP., México, 1978, p. 40.

ideología y encubren la realidad real. Afirma Marx;

"Todas las formas y todos los productos de la conciencia no brotan por obra de la crítica espiritual, mediante la reducción a la 'autoconciencia' o a la transformación en 'fantasmas', 'espectros', 'visiones', etc., sino que sólo pueden disolverse por el derrocamiento práctico de las relaciones reales" (103).

Este derrocamiento práctico no es sino la actividad revolucionaria. Todo es transformación; los cuerpos celestes, las partículas del universo, los átomos y las células de todo ser viviente y, por qué no, también el cuerpo social. Si la naturaleza como cualquier fenómeno cósmico se transforma, cambia, revoluciona, por qué no también la historia humana. Los ideólogos del poder y la impotencia enseñan que *nada* es posible de cambiar o transformar; todo debe seguir estando como está. En síntesis, la gran lección didáctica que nos enseña Marx al respecto es que la actividad o *praxis* corporal de los hombres está orientada a transformar y *hacer* la historia. Ese es el desafío de todas las sociedades existentes. La historia real de las sociedades por más desdichada que sea no proviene de los dioses o de los diablos, proviene de una historia que hicieron los seres humanos y que los seres humanos *pueden* deshacer.

Profundizar en la *praxis* humana, llegar hasta el nexo corporal de los individuos reales, supone descubrir la sociedad de la que forman parte. Y el estudio de la historia y de la sociedad nos pone en contacto con el papel transformador de la naturaleza por el hombre. Ninguna definición del ser humano corporal puede olvidar esa implicación de la *praxis* humana; los individuos o el nexo corporal de éstos es ante todo un "producto histórico".

Pero el sentido de la *poiesis* como transformación activa de la naturaleza no debe limitarse al estudio de los instrumentos de producción o de los productos realizados por el hombre. Debe partir, indiscutiblemente, de los condicionamientos fisiológicos y espirituales de esa actividad. Hay que comenzar, según el Marx de *La ideología alemana*, por "la organización corporal (*die Körper organization*)" del ser humano para poder explicar los diferentes momentos de la relación con la naturaleza (nivel *poético*) y consigo mismo (nivel de la *praxis*):

(103) *Ibidem*.

"El primer estado de hecho comparable es, por tanto, la organización corporal de los individuos y, como consecuencia de ello, su comportamiento hacia el resto de la naturaleza. No podemos entrar a examinar aquí, naturalmente, ni la constitución física de los hombres, ni las condiciones naturales con que los hombres se encuentran: las geológicas, las oro-hidrográficas, las climatológicas y las de otro tipo. Toda historiografía tiene necesariamente que partir de estos fundamentos naturales y de la modificación que experimentan en el curso de la historia *por la acción* de los hombres" (104).

Todo presupuesto social e histórico parte, indudablemente, del nexo corporal de los hombres. Es la corporalidad humana la que permite entender la relación hombre-naturaleza; que en esencia todo es producto de la actividad humana. Esta concepción general y positiva de la actividad corporal del ser humano también ha sido ya expuesta por Engels en su obra *Dialéctica de la naturaleza* en la que recoge algunos presupuestos de corte biológicos de la relación cuerpo humano-naturaleza:

"Cuando, al cabo de una lucha que dura miles de años, la mano se diferencia por fin del pie y surge la locomoción erecta, el hombre se separa definitivamente del mono y se sientan las bases para el proceso del lenguaje articulado y para el formidable desarrollo del cerebro (...) del cuerpo humano" (105).

Tanto Marx y Engels nos hablan, como también lo hizo en su momento Feuerbach, de la importancia de la "mano", los "labios", el "corazón", el "estómago", etc., para referirse ambos pero con distintos procedimientos y enfoques, a la fundamentalidad del cuerpo humano.

En *La ideología alemana* existe una modificación interpretativa en relación a los *Manuscritos del 44* y en lo que se refiere al aspecto de "la actividad vital consciente" del hombre y de su diferenciación con el animal. En esa primera obra nos dice lo que distingue la actividad humana de la actividad animal es el nexo u organización corporal de los hombres circunscritos en el "proceso de trabajo (*Arbeitsprozess*)".

(104) *Ibidem.*, p. 19 (subrayado nuestro).

(105) Engels, F.: *Dialéctica de la naturaleza*, edición FCP., México, 1961, p. 15.

Esta organización corporal no es sólo una "actividad consciente" sino ante todo es "una determinada actividad productiva encaminada a un fin (*eine bestimmte zweckmäßige produktive Tätigkeit*)". Dice Marx.

"Podemos distinguir al hombre de los animales por la conciencia, por la religión o por lo que se quiera. Pero el hombre mismo se diferencia de los animales a partir del momento en que comienza a producir sus medios de vida, pero éste que se halla condicionado por su organización corpora. Al producir sus medios de vida, el hombre produce indirectamente su propia vida material" (106).

Con esta cita concluimos, parcialmente, que en esta obra se une inequívocamente la praxis humana corporal con el proceso histórico de la producción y "reproducción (*Reproduktion*)" material, tanto en la transformación y producción de los "objetos (*Gegenstände*)" como también en "la producción de las ideas, representaciones (*die Produktion der Ideen, Vorstellungen*)" de la conciencia.

La conciencia o como también Marx la llama "producción espiritual (*geistigen Produktion*)" está ligada de manera inmediata y fundamental a la actividad material. Es en este nivel donde se manifiesta el lenguaje, la política, las relaciones jurídicas, etcétera; nivel de la "ideología (*Idologie*)" por excelencia. Contra lo que pensaba la antropología religiosa e idealista, "la conciencia no es la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia" (107). Y esta vida es en esencia actividad material humana.

Entonces tenemos que la vida del ser humano en general no es posible concebirla al margen de la existencia corpórea. Esta existencia física y también espiritual, es el punto de partida de todo postulado jurídico, puesto que toda relación jurídica tiene como referente fundamental (práctico y formal) a la persona. Los derechos humanos, por tanto, parten de la elucidación de la persona.

Ahora bien, señalemos algunas variantes encontradas en los años de 1844 a 1845. En los *Manuscritos* se observa toda una influencia feuerbachiana en lo que se refiere al ámbito de la sensibilidad y la importancia de la proximidad sensible del "yo" y "tú" en tanto que experiencia primigenia de todo ser humano, sin embargo, en *La ideología alemana* el aspecto sensible del hombre feuerbachiano es importante pero aún sigue

(106) Marx, K., Engels, F.: *La ideología alemana*, op., cit., p. 19.

(107) *Ibidem.*, p. 22.

interpretándose en un nivel abstracto. Para el joven de Tréveris el hombre alienado de Feuerbach no es ni obrero ni capitalista, no tiene historia real ni está ligado a ninguna sociedad determinada. Su relación con la naturaleza es intemporal y abstracta. Tiene sujeto pero no predicado: simplemente es el *hombre carnal*. Dejemos que Marx sea el que nos ilustre al respecto:

"Feuerbach no nos ofrece crítica alguna de las condiciones de la vida actual. No consigue nunca, por tanto, concebir el mundo sensible como la actividad sensible y viva total de los individuos que lo forman, razón por la cual se ve obligado, al ver por ejemplo, en vez de hombres sanos, un tropel de seres hambrientos, escrofulosos, agotados por la fatiga y tuberculosos (...) al estar sometidos al tropel indómito del trabajo asalariado" (108).

Más aún, si para Marx la naturaleza es un producto del trabajo humano y en la que cada fase histórica de ese trabajo posee características especiales como lo es el desarrollo técnico, por ejemplo, en Feuerbach es todo lo contrario, ya que la existencia del hombre y de su relación con la naturaleza es meramente contemplativa y no transformadora como lo exige desde la más diminuta neurona cerebral, la semilla del trigo o el jujco, hasta la compleja organización social. He ahí la diferencia y semejanza entre ambos.

Por tanto, Marx pone en práctica aquel lema de Engels que habría de guiar los trabajos de ambos acerca de la historia, el neo corporal de los hombres y, por ende, los derechos humanos:

"El verdadero camino para llegar al hombre es el opuesto. Debemos partir del individuo empírico, vivo, corpóreo, no para quedarnos clavados allí como Stirner, sino para elevarnos desde ahí hasta el hombre" (109).

Por ello insistiré que el primer hecho comprobable, fáctico, empírico, absoluto e irrevocable, no es la constitución de un alma racional (Descartes), ni de un "yo" absoluto (Fichte) o de un espíritu soberbio y universal (Hegel), sino más bien, es la existencia material y espiritual de la organización o vínculo corporal de los individuos. Es el encuentro o proximidad sensible, carnal, productiva, sensual, creadora, espiritual, lo que define la corporalidad humana.

(108) *Ibidem.*, pp. 49-50.

(109) *Ibidem.*, p. 477 (subrayado nuestro).

Todo sistema filosófico especulativo o aparatos ideológicos propios del idealismo alemán, han hecho caso omiso de la realidad corporal positiva del hombre. Y es precisamente en este nivel donde se fragua y se complementa lo siguiente: Si toda antropología religiosa e idealista presuponen la negación y el desprecio por la vida corporal, entonces, la economía política burguesa sirve como perfecta coartada para desatenderse y negar el "poder vivir (*müssen zu leben*)" reproductivo de la vida corpórea y también espiritual de los obreros o marginales. Entonces podemos entender por qué Moses Hess, amigo judío de Marx, decía que toda teología es una economía y viceversa: si una determinada concepción teológica o idealista, también niega la existencia corpórea humana, por ende, una práctica política económica específica - tal es el caso del capitalismo- se justificará en su injusticia al negar el pan a las masas paupérrimas.

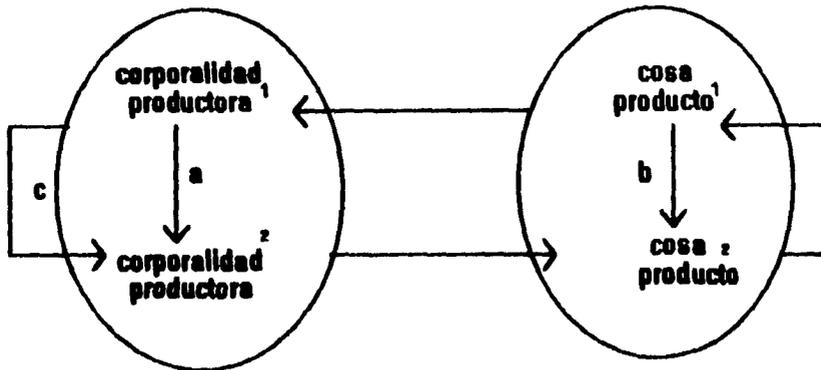
Por ello, desde los *Manuscritos* ya nos advertía que la sociedad capitalista trata al obrero no como persona humana sino como obrero. Y éstos en su actividad alienada (negativa) perpetúan "no la humanidad" o la naturaleza corporal positiva "sino la clase esclava de los obreros" (110), es decir, el yugo y la mendicidad de sus cuerpos.

Es importante mencionar las distintas acepciones acerca de lo corporal, pues Marx empieza a manejar, en alguna parte de *La ideología alemana*, varias semejanzas en los términos pero que no pierden su significado original, por ejemplo, del "individuo (*Mensch*)" en sentido neutro y que significa "hombre", también nos habla de "persona (*Person*)" como referente a lo corporal o carnal (*Leiblich*) y la "subjetividad (*Subjektivität*)" con el trabajador (*Arbeiter*) u obrero.

Ahora bien, el análisis histórico-social que nos presenta el joven Marx en 1845 no se contrapone al análisis de la corporalidad humana, por el contrario, es el punto de partida para develar los mecanismos positivos y negativos de dicho presupuesto. Este presupuesto parte, por ende y, como hemos dicho anteriormente, de la capacidad productora o transformadora del hombre. ¿Qué produce? Objetos sociales que constituye el "objeto universal (*allgemeine Gegenstand*)" del trabajo y que contribuye a "producir sus medios de vida (*Lebensmittel zu produzieren*)":

(110) Marx, K.: *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. op., cit., p. 57.

Esquema 2



Conocer unilateralmente la relación corporalidad productora-corporalidad productora (flecha a) es una relación práctica abstracta. De la misma manera la relación producto-producto (flecha b) es una relación político abstracta. Mientras que la relación real o concreta es la relación de la corporalidad productora del hombre con la cosa o producto a transformar por mediación del trabajo (flecha c) y es lo que Marx denomina en este proceso de transformación de la naturaleza "modo de producción (*Weise der Produktion*)", es decir, la manera en que la actividad corporal humana es un modo de objetivar la vida material y espiritual:

"Modo de producción es ya, más bien, un determinado modo de manifestar su vida, un determinado modo de vida" (111).

Entonces tenemos una premisa fundamental para el materialismo histórico en el sentido de que el devenir de la historia no es el devenir del espíritu absoluto, sino más bien, es el despliegue y devenir de las capacidades subjetivas o corporales objetivadas en la naturaleza histórico-social.

(111) Marx, K., Engels, F.: *La ideología alemana*, op., cit., p. 19.

"Es Stirner, pues, el que hace abstracción de estas leyes históricas específicas de los movimientos de la población, leyes que son, en tales circunstancias, la historia de la naturaleza del hombre; leyes naturales, pero que sólo son leyes naturales del hombre en determinado proceso histórico (...) y que brotan del proceso de vida de determinados individuos" (112).

No debemos de olvidar que *La ideología alemana* es una severa crítica no sólo contra B. Bauer, sino también contra Max Stirner y su obra célebre *El único y su propiedad*. De esta obra se desprende la crítica fundamental a las relaciones jurídicas, la existencia del Estado, la crítica a la propiedad privada y en suma a los derechos humanos burgueses.

Para los fines de esta investigación, sólo reflexionaremos sobre los puntos en que convergen la cuestión de la corporalidad y los derechos del hombre. Pues es llamativo que hasta el momento las obras mencionadas contienen estos dos horizontes interpretativos fundamentales que, en efecto, no constituyen el marco analítico conceptual explícito pero como hemos señalado anteriormente, sí constituyen el horizonte implícito desde donde el joven de Tréveris pensó la totalidad de su pensamiento.

7. Crítica a la propiedad privada burguesa (inversión ideológica de los derechos humanos por derechos de propiedad).

Pareciera ser que la lógica argumentativa de Marx contra la economía política clásica burguesa, presenta grados de reflexión distintos, es decir, utiliza ciertas mediaciones que poco a poco le sirven para efectuar su crítica radical. Entonces tenemos que *La ideología alemana* aparece como una mediación más en el desarrollo teórico de nuestro pensador, cuya finalidad es hacer una crítica ideológica a la política burguesa del siglo XIX.

Existen dos conceptos mediatos que nos permiten comprender la relación indisoluble entre la antropología y la política; entre el trabajo humano corporal y el problema de las relaciones jurídicas: "la base material (*der materiellen Basis*)" de toda organización específica de la sociedad y la categoría "modo de vida (*Lebensweise*)" propio de la vida material. Dice:

(112) *Ibidem.*, pp. 25, 308.

"Un determinado modo de vida (...) coincide (...), con el cómo producen. Lo que los individuos son depende, por tanto, de las condiciones materiales de su producción" (113).

El modo de vida es un modo de producción propio de la actividad corporal humana en el que no sólo se transforma la naturaleza y se producen bienes o productos, sino que también en dichas condiciones materiales "se forman todos los productos de la conciencia (...), las representaciones y todas las relaciones reales" (114). En efecto, estas relaciones reales no sólo son económicas, sino también políticas, religiosas y jurídicas. Es a partir de estas últimas de donde se desprenden ciertas relaciones intersubjetivas institucionalizadas o específicos modos de vida que posibilitan, en efecto, la organización real de los individuos. Marx parte de ese presupuesto general y considera que la primera forma histórica de la institucionalización del modo de vida o de la organización socialista es el derecho, el Estado y la propiedad, pues;

"La primera forma histórica de la propiedad es, tanto en el mundo antiguo como en la Edad Media (...), la propiedad del Estado y el derecho del individuo a disfrutarla como simple poseedor" (115).

Por su parte, en la sociedad burguesa la relación entre Estado y propiedad aparecen como complementos y el derecho de los individuos reales aparece como excluido y conceptualizado abstractamente.

Marx supone que así como la vida humana corporal ha sido abstraída y empobrecida por toda antropología religiosa e idealista, lo mismo sucede con los derechos humanos que también han sido abstraídos, conculcados y jerarquizados en beneficio de una minoría, es decir, de la clase burguesa.

Hemos señalado anteriormente que la problemática del derecho arranca desde los años de adolescente de Marx, habiendo intuido la bifurcación entre derecho abstracto y derecho concreto. También había señalado el carácter negativo de la "propiedad privada (*Privatbesitz*)". En esta obra de 1845 va más allá de su tratamiento y nos ofrece todo un rico panorama de crítica en la conceptualización del derecho.

(113) *Ibidem.*, p. 20.

(114) *Ibidem.*, p. 42

(115) *Ibidem* p. 71.

Para Marx toda conceptualización al margen de la realidad efectiva es "toda una serie de estúpidas ideas" (116). Las ideas abstractas son como "corporalidades fantasmales" que niegan la "corporalidad real" (117) viva, es la pura actividad cognoscente, lógica, espiritual, que en las relaciones materiales de producción, ocultan la realidad del dominio material. En la misma *Ideología alemana* dice:

"Quienes tienen el dominio espiritual tienen el dominio material" (118).

¿En qué consiste el dominio material?, ¿qué papel juega la teoría del derecho respecto al desarrollo de las fuerzas productivas? Antes que nada desata toda una destrucción, primeramente, contra el solipsismo stimeriano del "yo (*ich*)" y sus múltiples determinaciones. Stimer al igual que Hegel, sostienen y creen -como buenos filósofos burgueses- que la primera "determinación (*Bestimmung*)" de "la voluntad (*Der Wille*)", de la individualidad, es la propiedad. Citando Marx a Stimer dice: "Tomo el mundo como lo que para Mí es, como lo Mío, como Mí propiedad" (119). La propiedad es lo perteneciente a uno, lo ajeno de otro. La propiedad es el primer dominio material que se legitima a través del derecho.

Por lo tanto así aparece la primera determinación general del derecho; la canonización de la propiedad. Así nos plantea la ecuación:

"El derecho es no Yo	= no mi derecho
	= el derecho ajeno
	= el derecho existente.
Todo derecho existente	= derecho ajeno
	= derecho de otros (no de Mí)
	= derecho dado por otros.
	= (derecho que se Me da a Mí, al que Yo Me enfrento) (120).

(117) *Ibidem*.

(118) *Ibidem*, p. 675.

(119) *Ibidem*, p. 138.

(120) *Ibidem*, p. 389.

Más adelante Marx agrega lo siguiente :

- * Propiedad privada o propiedad burguesa = no Mi propiedad
 - = propiedad sagrada
 - = propiedad ajena
 - = propiedad respetada
 - o respeto a la propiedad ajena
 - = propiedad *del hombre* (121)

Es significativo señalar que en la historia del derecho , vemos cómo , en las épocas precapitalistas , el *nexo* corporal de los individuos circunscritos en ciertas relaciones materiales constituye , en sus formas de organización , ciertas formas o expresiones jurídicas ;

"Las relaciones jurídicas cambian y civilizan su expresión con el desarrollo de la sociedad civil, es decir, al desarrollarse los intereses personales como intereses de clase (...). Al mismo tiempo, la división del trabajo confiere la salvaguarda de los intereses encontrados de los diferentes individuos a unas cuantas personas" (122).

Observemos entonces que las relaciones jurídicas son concomitantes a las relaciones de producción y que si bien la existencia del derecho , en cuanto a su concepción formal , garantiza la igualdad y libertad, por ejemplo ,

(121) *Ibidem.*, pp. 411-412.

(122) *Ibidem.*, p. 403.

en su realización real, justifica la desigualdad, oculta la contradicción entre las clases sociales y diviniza la existencia de la propiedad privada y del sujeto burgués que la detenta (123).

El sentido real de la existencia de la propiedad privada promueve una especie de jerarquización en la escala de los derechos humanos. En la sociedad capitalista el acto de apropiación de las cosas es directamente

(123) Para estas fechas de 1845 Marx desarrolla su crítica ideológica y filosófica contra la teoría del derecho, del Estado y la sociedad liberal burguesa de la Europa del siglo XIX. Marx tuvo presente dos paradigmas de referencia en su crítica: el jurídico-filosófico (J. Kaspar Bluntschli, jurista y profesor en Munich de 1845-1861 y Hegel) y por otro lado, el político-económico (Locke, Rousseau, David, Ricardo, etc.), sin olvidar también, el pensamiento teológico-especulativo de Bauer y Stirner). Es significativo para nuestro interés saber los supuestos filosófico-políticos de Marx en lo que respecta a la figura jurídica de la propiedad privada y de su sentido antihumano. En ese sentido creemos que nuestro pensador de Tréveris alude en sus comentarios al filósofo burgués Locke y dice al respecto: "Locke representaba a la nueva burguesía bajo todas sus formas (...) y en una de sus obras llegaba incluso a presentar el entendimiento burgués como el entendimiento humano normal" (*ibidem.*, p. 716). En 1674, en *Port royal*, Inglaterra por ejemplo, Henry Morgan o Almirante Corsario, se convirtió en el caudillo de los piratas y supo sin más que no hay más fortuna que no tenga el crimen por padre y por madre la infamia. Participó infinitamente en los despojos del Caribe y fue designado por la corona inglesa lugarteniente general de Jamaica. En esa época el filósofo inglés J. Locke redactó las instrucciones para el buen gobierno de esa isla y sugirió que nunca faltasen "biblias ni perros" para cazar negros fugados (para mayor referencia colateral ver Parry, J. H. y Philip Sharlocke: *Historia de las Antillas*, edit., Kapeluz, Buenos Aires, 1978). Este mismo filósofo propuso en su filosofía-política a la propiedad privada como ley natural, ley de Dios y del género humano. Concibió que todo acto en contra de esta nueva ley divina era un acto contra La humanidad y contra Dios mismo (la canonización de la que nos habla Marx). El acto de apropiación es justo y legítimo por parte del propietario burgués y por tanto toda aspiración humana ha de ser interpretada según las exigencias de la "voluntad burguesa (*Bürgerlich Wille*)". Sin embargo el despotismo absoluto de éste aún llega a los extremos al concebir que las personas son también objetos de apropiación o peor aún, son como "lobos", "fieras" o "criaturas peligrosas y dañinas", en especial los "pobres", el "populacho" o los "esclavos" ante el cual, no se les puede conferir ningún derecho a excepción de lo que al "amo" o burgués decida: "al amo del esclavo le concede la propiedad absoluta sobre la vida del esclavo, la que puede terminar en cuanto le plazca" (Locke, J.: *Tratados sobre el gobierno civil*, edit. Serpe, Madrid, 1986, pp. 45, 68). No es obvio que Locke haya afirmado que todos los hombres son libres e iguales por naturaleza y que sin embargo haya sido un ferviente partidario de la esclavitud. Tampoco era obvio que en Estados Unidos de Norteamérica en 1776 hubiese una declaración de los derechos humanos cuando 500.000 esclavos negros nunca se enteraron de dicha declaración. Mucho menos es obvio que la Inglaterra liberal conquistó a comienzos del siglo XVIII el monopolio del mercado de esclavos que lo mantuvo por cien años y reduciendo el desarrollo industrial de ese país, gracias al comercio y sacrificio histórico de los esclavos.

proporcional al de las personas . Para esta sociedad fundamentada en el "asesinato" ,la "propiedad" y el "robo" - como decía Proudhon- los derechos del hombre en general son subsumidos e interpretados según la propiedad privada y estas exigencias son introyectadas en la vida cotidiana y moral de los individuos que hacen de "la propiedad como lo sagrado , lo respetado (, , ,) propiedad en el sentido burgués significa propiedad sagrada " (124)

Por ello diré que el Estado confesional alemán solo funciona como regulador y legitimador de la clase "pequeño propietario" actuando como guardián e instrumento de poder . En efecto , tenemos el siguiente resultado :

"La propiedad privada se convierte (...) en la propiedad del Estado o bien, respectivamente, en la propiedad del derecho" (125).

Marx considera que en el mundo de las relaciones materiales de producción de la sociedad capitalista la "misión" , como él dice , de los derechos humanos esencialmente en tanto que universales como lo son el " vivir " , el " comer " , el " dormir " , el " amar " el " trabajar " y en general toda manifestación de la vida , han quedado jerarquizados por la figura mística de la propiedad privada , de la voluntad despótica burguesa y del guardián de media noche que es el Estado liberal alemán del siglo XIX . Afirma Marx :

"Porque los burgueses no permiten al Estado intrmiscirse en sus intereses privados y sólo le confieren el poder necesario para su propia seguridad y para la salvaguardia de la competencia (...) los burgueses sólo actúan como ciudadanos del Estado en la medida en que su situación privada se lo ordena así" (126).

La coartada o la invención ideológica de la propiedad privada llega a los extremos del cinismo cuando llega a confundirse como lo " humano " . Con tono irónico dice :

"Un perro ve el hueso en poder de otro y sólo se retira cuando se siente demasiado débil. Pero el hombre respeta el derecho del otro a sus huesos... Y, cuando así ocurre, se dice siempre que esto es 'humano' cuando se ve en todo algo espiritual como el derecho, es decir, cuando la gente convierte todo en un fantasma... Humano es no considerar al individuo como lo individual sino como lo general" (127).

(124) Marx, K. y, Engels, F.: *La ideología alemana*, op., cit., p. 420.

(125) *Ibidem*.

(126) *Ibidem*, p. 421.

(127) *Ibidem*, p. 420.

Nuevamente se plantea en dicha cita el carácter general abstracto del concepto del derecho identificándosele como lo espiritual y de su opuesto negado que es lo concreto, material, empírico, etcétera.

En suma tenemos que la problemática de los derechos del hombre, concreto, corporal, no sólo tienen un nivel de interpretación político-ideológico, sino que Marx nos va adentrado paulatinamente en las condiciones económicas o en el nivel antropológico-económico (como lo veremos en sus escritos posteriores).

7.1 El proletariado como sujeto corporal revolucionario.

Ante tales circunstancias, la problemática planteada en *La ideología alemana* (los derechos humanos y la corporalidad) no sólo se plantea en su negatividad, sino también en su superación. La negación de la negación, por tanto es: "Revolución = santa sublevación". La única manera de superar la totalidad totalitaria de la sociedad burguesa fundamentada en la propiedad privada, el egoísmo y la explotación, es el "derrocamiento de lo existente" (128)".

Es importante señalar el carácter radical de nuestro joven pensador para estas fechas. No hay que olvidar que el 10 de diciembre renunció a la ciudadanía prusiana. Para principios de 1846 al lado de Engels acentúa su activismo revolucionario. Entran en contacto con G. J. Harney, líder cartista, jefe redactor del *Northern Star*, así como con numerosos socialistas alemanes. Fundan una red de comités de correspondencia comunista destinada a armonizar la teoría y la práctica en las capitales europeas y que sería el embrión de las futuras Internacionales Comunistas. Es la lucha constante de no seguir viviendo-muriendo en una sociedad -la capitalista- donde no se pueden garantizar los derechos básicos de la alimentación, educación, salud, vivienda, trabajo. Es un desafío a desprenderse de las máscaras; máscaras negadoras de los rostros humanos; de la individualidad soberbia; el

(128) *Ibidem.*, p. 447.

egoísmo y el afán desenfrenado de enriquecimiento y consumo. Es una invitación "a no dejar que otros nos organicen, sino a organizarnos Nosotros mismos (...) a derrocar lo existente o (...) abandonar (...) este estado de putrefacción" (129).

Por ello nos dirá en la *Tesis sobre Feuerbach* que:

"La coincidencia del cambio de las circunstancias con el de la actividad humana o cambio de los hombres mismo, sólo puede concebirse y entenderse racionalmente como *práctica revolucionaria*" (130).

En vista de que los distintos modos de producción condicionan la relación entre los hombres mismos y con la naturaleza (tierra, agua, sol, etcétera), estas relaciones se toman ajenas, hostiles, antihumanas, no se puede descartar *a priori* la práctica revolucionaria. Por ello nos dirá en aquella réplica contra Proudhon de 1847 y que será recogida y publicada en Bruselas y París bajo el rútilo de *Miseria de la filosofía* (131), obra que consagrará y será expresión real de la miseria que produce el capital o el capitalismo, en cuanto a su desarrollo histórico, finalmente que:

"El señor Proudhon ignora que la historia entera no consiste más que en una transformación de la naturaleza humana" (132).

Por naturaleza humana no se entiende una esencia o sustancialidad abstracta situada más allá de la vida corporal humana, sino por el contrario y tal como llegó a afirmar en los *Manuscritos de 1844* que "el hombre es la naturaleza humana" (133) y la naturaleza prolongación de las "fuerzas humanas". Con ello también se presupone que toda actividad humana, ya sean las relaciones jurídicas, las relaciones sociales de producción, etcétera, son producto del desarrollo histórico y están sujetas, por ende, a su transformación. Marx

(129) *Ibidem*.

(130) *Ibidem*., "tesis", p. 666.

(131) Para 1847 la *Miseria de la filosofía* contenía ya la primera formulación pública y sistemática de la concepción materialista de la historia y que el propio Marx la recomendará como introducción a *El capital*.

(132) Marx, K.: *Miseria de la filosofía*, trad., Germán Vieh, edit., Linotipo, Bogotá, 1974, p. 204.

(133) Marx, K.: *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, op. cit., p. 193.

proporciona en esta última obra mencionada un carácter antropológico (134) de la práctica revolucionaria. En otras palabras, la actividad revolucionaria no sólo es una lucha de transformación ideológica, política y económica de una sociedad determinada, sino también, es una lucha y transformación que necesaria e inmediatamente, parte de la subjetividad, de la corporalidad del *sujeto revolucionario*. La transformación no sólo es *objetiva* sino también *subjetiva*.

Como podemos observar nos encontramos en la etapa en que el joven Marx va completando, conforme avanza sus investigaciones antropológicas y filosóficas, los conceptos tales como el de "subjetividad", "carnalidad", "persona" y por supuesto, "derechos del hombre". En efecto, también se observará en las obras de finales de 1840 (principalmente en la obra del *Manifiesto comunista*). En estas fechas se observa, también, su congruencia como "intelectual orgánico" -como diría Gramsci- dentro de la teoría y práctica revolucionaria. Pues bien, vendrán los años de 1848 a 1856 y donde encontramos citas muy escasas sobre la temática de nuestra investigación.

En 1848 se publica en Londres el *Manifiesto del partido comunista* (135). En esta obra nos encontramos con una terminología sociológica y económica. Por ejemplo, se nos habla de la actividad del sujeto proletariado en su desarrollo histórico y como "fuerza esencial (*Wesenskraft*)" de la sociedad y de las fuerzas productivas. Sin embargo, nos encontramos al igual que en sus anteriores escritos con los conceptos de "vida", "reproducción de la vida del obrero", "trabajo", "capital", "trabajo asalariado", "propiedad privada burguesa" y "derechos".

7.2 Esbozo sobre la contradicción capital-trabajo corporal (el dilema vida/muerte).

Sin embargo, no hay que olvidar que para estas fechas, nuestro pensador de Tréveris organiza su discurso político-económico a través de la realidad concreta, es decir, a través de la miseria y el hambre real de los obreros. Parecería ser que para Marx la realidad no corre tras los conceptos, como así lo supone el idealismo, sino son los

(134) Precizando nuestra terminología según la lectura de *Le ideologie alemans*, queremos entender por "carácter antropológico" el conjunto de relaciones materiales y espirituales que definen la existencia o el modo de ser del hombre en circunstancias específicas concretas.

(135) Debido a su activismo revolucionario el 9 de noviembre fue elegido vicepresidente de la Asociación Democrática, fundada en Bruselas. Para esas fechas viaja a Londres al lado de Engels para participar en el segundo congreso de la liga. Ahí se le encarga la redacción del *Manifiesto comunista* que verá su luz hasta febrero de 1848.

conceptos los que deben ir tras la realidad, pues esa realidad real, la de la sociedad burguesa capitalista, es la que hay que develar y desmitificar en sus fundamentos.

Es importante mencionar que en la obra del *Manifiesto* se observa un lenguaje claro y asequible pues se trata de un discurso dirigido a las masas proletarias de Europa.

Para la toma de conciencia histórica de clase, Marx pugna diciendo:

"En la misma proporción en que se desarrolló la burguesía, es decir el capital, desarrollase también el proletariado, la clase de obreros modernos, que no viven sino a condición de encontrar trabajo y lo encuentran únicamente mientras el trabajo acrecienta el capital. Esos obreros obligados a venderse en detalle, son una mercancía como cualquier otro artículo de comercio (...) hoy día el obrero se reduce poco más o menos a los medios de subsistencia para vivir y para perpetuar su linaje" (136).

Esta cita es importante porque aquí por primera vez se plantea el problema de la vendimia corporal del obrero. Se menciona también la contradicción entre "capital" y "trabajo", que en las relaciones sociales de producción se traduce entre el antagonismo de capitalistas y obreros.

Algunos lineamientos generales son resaltados por Marx en lo que respecta a la cuestión del salario y a la "creación de capital (*Kapitalzoofung*)". Vemos que en la dinámica del proceso de trabajo el salario y, bajo la lógica del capital, siempre será insuficiente para garantizar la vitalidad del trabajador y de los suyos.

"El precio medio del trabajo asalariado es mínimo del salario, es decir la suma de los medios de subsistencia indispensables para el obrero, para conservar su vida (...) siempre será insuficiente para reproducir su vitalidad" (137).

Basta con señalar, por el momento, que mientras al poseedor del capital le es prioritario invertir en costos de producción (como herramientas, maquinaria, etc.), "por consiguiente el precio del trabajo (...) es menor" (138). Y por ser mínimo el precio del trabajo (salario), es mínimo también la posibilidad de que el obrero reproduzca su vida.

(136) Marx, E. y Engels, F.: *Manifiesto del partido comunista*, edili., Roca, México, 1975, p. 60 (subrayado nuestro).

(137) *Ibidem.*, pp. 71-72 (subrayado nuestro).

(138) *Ibidem.*, p. 58.

El trabajo corporal y espiritual del obrero nunca constituirá el principio activo de reconocimiento (en cuanto a su producto producido) ni de goce, por el contrario, él es creador del capital; del desarrollo y la riqueza del capital que a la vez es también su pobreza.

"¿Es que el trabajo asalariado, el trabajo del proletario, crea propiedad para el proletario? De ninguna manera. Lo que crea es capital, es decir, la propiedad que explota al trabajo asalariado y que no puede acrecentarse sino a condición de producir nuevo trabajo asalariado para explotarlo a su vez" (139).

Entonces observamos que en el fondo de la categoría económica de capital, encontramos un trasfondo antropológico y ético fundamental: la vida/muerte del trabajador. Vida del obrero personificada en el capital, vida del capital personificada en la muerte del obrero. Esta "personificación (*Personifizierung*)" tiene como punto de partida el carácter alienante del trabajo corporal. De la apropiación injusta del producto de su trabajo por parte del capitalista y de la justificación jurídica (ideológica) de la existencia de la propiedad privada.

En esta obra nuevamente se retoma la crítica contra la política-ideológica del derecho burgués que propone un derecho de "iguales" y "libres". Por tal efecto se nos dice que los derechos del hombre son la conceptualización o formalidad jurídica de la persona burguesa. La "libertad burguesa (*Bürgerlich Freiheit*)" en las relaciones sociales se sintetizan en la "capacidad (*Vermögen*)" de "comprar". ¿Qué compra? No sólo objetos de consumo, sino en las relaciones de producción, es decir, en el mercado, "compra" personas, o mejor dicho, compra la subjetividad libre del trabajador. Por ende, la aparente libertad de la persona trabajadora (del obrero) se reduce a la necesidad de su "venta". ¿Qué vende? Inmediatamente lo único que posee, es decir, su cuerpo, su personalidad activa "como trabajador (*als Arbeiter*)":

"Por libertad, en las condiciones actuales de la producción burguesa, se entiende la libertad de comercio, la libertad de comprar y vender" (140).

De la cita anterior deducimos, hipotéticamente, que ahora la cuestión de los derechos humanos bajo las relaciones mercantiles de producción, se reduce a las relaciones humanas de compra/venta.

(139) *Ibidem.*, p. 71.

(140) *Ibidem.*, p. 72

El derecho soberano le pertenece al que tiene capacidad de compra (poseedores del capital) y, los que carecen de dicha capacidad, sólo les queda el único camino de alquilarse o venderse. Como vemos este es el teatro del absurdo que impone a escala universal el modo de producción capitalista y en el que la cuestión de los derechos del hombre son entendidos únicamente como relaciones mercantiles.

Con un talento desafiante, Marx radicaliza sus lecciones y su compromiso revolucionario se acrecienta aún más (141). En 1849 aparecen publicadas las conferencias que pronunció durante 1847 y 1848 bajo el título de *Trabajo asalariado y capital*. Tras unos ataques a la monarquía prusiana, el 16 mayo de 1849 recibe una orden de expulsión y dos días después aparece su último artículo en la *Nueve Gaceta* donde defiende y asume las fórmulas de minar los fundamentos del orden imperante y de pronunciarse a favor de la revolución. Dice;

"Es necesario acabar con la indigencia que produce la sociedad burguesa (...) derrocando por la violencia el orden social existente basado en la propiedad privada y la explotación del trabajo asalariado. Los proletarios de todos los países sólo verán perdidas las cadenas que los oprimen" (142).

Bajo esta óptica e instalado en Francia, en 1850 decide proyectar su balance sobre la cuestión de las luchas de clases bajo los textos titulados *Las luchas de clases en Francia*. En esa obra sigue la misma línea de reflexión y radicalidad en lo que respecta al binomio indisoluble entre capital y trabajo; entre la corporalidad soberbia del capitalismo y la corporalidad sufrida del obrero. En esa contradicción que salta a la vista también se pone en cuestión la existencia de los instrumentos práctico-materiales es decir, de la política. Por ello nos dirá que la existencia del Estado confesional germánico "cuyo fin confesado es sternizar la dominación del capital y la esclavitud del trabajo" (143). Es importante señalar que en esta obra de 1850 nuevamente se retoman los conceptos de "sangre (*Blut*)" y "vida (*Lebens*)" de la existencia del obrero como fundamento del capital; "pues se trata de por qué dan su sangre y su vida" (144). Este es el punto nodal no sólo para comprender la dialéctica antropológica de la

(141) Después de ser expulsado de Bruselas en 1848, es recibido por el gobierno provisional de Francia e invita a los obreros de Alemania y Francia a llevar hasta sus últimas consecuencias el movimiento revolucionario. En ese año inaugura el primer número de la *Nueve Gaceta* en el que funge como redactor jefe. Radicaliza su crítica contra la burguesía alemana y los conspiradores de la Liga Comunista dirigida por A. Gottschalk. Asume una profunda simpatía por la práctica revolucionaria.

(142) Marx, K.: *Trabajo asalariado y capital*, ed. Linotipo, Bogotá 1977, pp. 45-47.

(143) Marx, K.: *Las luchas de clases en Francia*, ed. Roca, México, 1979, p. 91.

(144) *Ibidem*, p. 12.

vida/muerte del ser corporal del trabajador, sino también para tomar conciencia de la importancia de la práctica revolucionaria como instrumento necesario para liquidar el "origen desventurado" del pauperismo, el hambre, la delincuencia, la insalubridad y los falsos derechos del hombre basados en la hipócrita igualdad y fraternidad que imperan en la sociedad burguesa, pues afirma nuestro joven pensador;

"La frase que correspondía a esta imaginaria abolición de las relaciones de clase era la *Fraternité*, la confraternización y la fraternidad universal. Esta idílica abstracción de los antagonismos de clase, esto de conciliar sentimentalmente los intereses de clase contradictorios, de elevarse en alas de la fantasía por encima de las luchas de clases, esta *fraternité* fue, de hecho, la consigna de la revolución de febrero" (145)

Para Marx resulta imposible fundamentar los derechos del hombre en la sociedad capitalista burguesa, derechos del hombre que no contemplen los derechos fundamentales de los trabajadores, campesinos, etcétera, pues estos derechos son ya una contradicción a los intereses y derechos burgueses.

(145) *Ibidem.*, p. 60.

CUARTA PARTE

**CRITICA POLITICO-ECONOMICA DE LA
CORPORALIDAD Y LOS DERECHOS
HUMANOS (1857-1858)**

8. La contradicción entre trabajo corporal y los caprichos del dinero

"Lo que determina el valor no es el tiempo de trabajo incorporado en los productos, sino el tiempo de trabajo actualmente necesario (...) el tiempo de trabajo cuyo producto es la mercancía y que se materializa en la mercancía, para generar su correspondiente contrafigura en un signo de valor, en dinero" (146).

Antes de entrar de lleno en la complejidad conceptual del discurso económico-antropológico de Marx, recordemos brevemente algunos de sus aspectos biográficos. En los años cuarenta la formación económica de Marx era claramente insuficiente para la crítica radical del sistema de producción capitalista. En los *Grundrisse* el estudio socioeconómico del capitalismo forma un cuerpo consistente permitiendo observar algunas deducciones interpretativas de corte filosófico-antropológico. En esta obra de 1857 (147) es claro que el tema de la corporalidad humana del trabajador y la cuestión de los derechos humanos son definitivos en su reflexión de madurez.

Es muy cierto que en sus escritos posteriores a los *Grundrisse* [que son como segunda redacción previa a *El Capital* los *Manuskript 1861-1863* que en castellano conocemos como *Teorías sobre la plusvalía y Progreso técnico y desarrollo capitalista; Manuskript 1863-1867*, que en castellano abarca el libro I, *El capital, libro I, Cap. VI (inédito)*, y libro III/8-9, de la edit.; Siglo XXI, México 1981-1983; y como cuarta redacción tenemos *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, que comprende el "Cap. 1" y la "forma de valor" en *El Capital*, t. I/1-3, siglo XXI, México 1980, con modificaciones de Engels de la tercera y cuarta ediciones; *El Capital*, t. I/4-5, Siglo XXI México, 1980], los temas centrales de nuestra investigación parecerían seguir inalterables con respecto a lo planteado ya en 1857-1858.

Ahora bien, el "punto de partida (*Anfangspunkt*)" general y que ya había sido elucidado en la *Ideología alemana* es el de la producción y en él el sujeto corporal o productor que produce un producto pero, ahora, lo importante es descubrir cómo lo "objetivo" se "subjetiva" y lo "subjetivo" se "objetiva": "En la producción, la persona

(146) Marx, K.: *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, trad., P. Soerón, edit., Siglo XXI, México, 1989, V.1, pp. 59,63.

(147) A pesar de los embates de la pobreza que lo tenían agobiado, no claudica en sus investigaciones económicas por el contrario, las intensifica al igual que relea la *Lógica* de Hegel. En octubre de 1857 elabora una serie de manuscritos y que son la continuación de *Contribución a la crítica de la economía política* que finalmente fueron llamados *Grundrisse* y que representan la primera redacción de las cuatro previas a *El capital*.

se objetiva, en el consumo la cosa se subjetiva" (148). Para Marx todo acto de producción, ya sea desde el paleolítico hasta la sociedad moderna, "el trabajo se ha convertido entonces, no sólo en cuanto categoría, sino también en la realidad, en el medio para crear la riqueza en general" (149).

A partir de los lineamientos generales-abstractos de la producción y en él el trabajo corporal humano, se llega a concluir taxativamente que la "producción es inmediatamente consumo" (150); un producto producido, el "zapato", por ejemplo, se convierte realmente en "zapato" a través del acto de calzarlo (consumo). Pero el comer, el beber, el vestido, etc., no son "algo" intrínseco a la condición humana, por el contrario, son necesidades universales del ser humano, por ello, "el modo de consumo como necesidad (*die Weise der Konsumtion als Bedürfnis*)" crea "los objetos de la producción (...) Sin necesidades no hay producción. Pero el consumo reproduce las necesidades" (151).

Pero para comprender cómo se reproducen las relaciones sociales de producción, el papel que juega en su interior la corporalidad del trabajador, la manera de que ciertas "leyes sociales" o relaciones jurídicas afirman ciertos derechos (burgueses) y niegan otros (derechos fundamentales del obrero) y, en suma, develar los mecanismos sacrificiales y antihumanos del sistema capitalista, es necesario partir de los fenómenos caprichosos en los que hace acto de presencia el "ser" del capital y de su relación *contradictio absoluta* con el trabajo y la corporalidad de los pobres (152).

(148) Marx, K.: *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858, op. cit., p. 9.*

(149) *Ibidem.*, I, p. 25.

(150) *Ibidem.*, I, p. 10.

(151) *Ibidem.*, I, p. 12.

(152) En esta misma obra del volumen II, p. 110 dice que todo obrero o trabajador es "*virtualiter pauper*". *Pauper* significa en latín "pobre".

A Marx siempre le preocupó la cuestión del "dinero" (153), pero no sólo por razones teóricas sino por cuestiones políticas (154), por ello decide iniciar los *Grundrisse* por dicha cuestión. Desde el punto de vista metodológico dialéctico, representa lo abstracto, es decir, una determinación interna del capital y del sistema capitalista como "totalidad (*Totalität*)" ontológico concreta.

La premisa caprichosa de la manifestación dineraria se inicia en la contradicción inherente a la mercancías, puesto que en el nivel de la circulación de las mercancías el "dinero es el representante universal" (155) de éstas, se despliega por ende, una doble existencia: "valor de uso" y "valor de cambio". Éste (el dinero) a su vez tiene una doble existencia pues es una mercancía determinada -un producto específico- y dinero. De esta escisión que separa al "símbolo" representante del valor de cambio objetivado, de su representante natural, la mercancía, se derivan las múltiples determinaciones caprichosas del dinero: "1) como medida de valor de las mercancías; 2) medio de cambio; 3) representante de las mercancías (y por ello, como objeto de los contratos); 4) como mercancía universal" (156).

Por tal motivo, para medir el valor del dinero como de cualquier otra mercancía sólo es posible gracias al *quantum* de trabajo corporal objetivado en él. Justamente es el trabajo corporal objetivado el que regula su posibilidad de intercambio. Con ello podemos señalar la siguiente ecuación:

"Si bien el valor de cambio es = al tiempo de trabajo relativo materializado en los productos, por su parte, el dinero es = al valor de cambio de las mercancías desvinculado de su sustancia" (157).

(153) Desde sus escritos juveniles se preocupó por la presencia del dinero. En su obra *Sobre la cuestión judía* se preguntó: "¿Cuál es el culto secular que el judío practica? La usura, ¿cuál es su dios mundano? El dinero" (ver *Los ensayos franco-alemanes*, op., cit., p. 79). En los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, op., cit., pp. 176-177, nos recuerda a Goethe y Shakespeare diciendo que el dinero "es la divinidad visible (...) es la ramera universal".

(154) En 1856 el proudhoniano Darimon escribe su obra *Sobre la reforma de los bancos* en París. El planteamiento de sus argumentaciones reformistas poco a poco cobra fuerza en el movimiento obrero y por ello Marx decide mostrar sus falacias.

(155) Marx, K.: *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, op., cit., I, p. 86

(156) *Ibidem.*, I, p. 31.

(157) *Ibidem.*, I, p. 87.

Entonces vemos que la primera determinación del dinero es el valor y que funciona como "medida". El "valor" en este contexto, no es una estipulación o categoría axiológica o moral, por el contrario, es sólo una manifestación inmanente de las mercancías, de los productos u objetos y que tiene como presupuesto absoluto el *quantum* de trabajo humano. Este *quantum* es traducido como "cantidad" que se expresa en la "duración" o como Marx lo denomina "tiempo de trabajo" (158). Resulta que el primer axioma demostrable de esta primera premisa que surge en el intercambio es que;

"Todo la mercancía (...) es = a la objetivación de un determinado tiempo de trabajo. Su valor, (...) es igual a la cantidad de tiempo de trabajo realizado en ella" (159).

La segunda premisa o determinación caprichosa del dinero surge en el fenómeno de la circulación en la que se expresa como medio de cambio, es decir, como medio que se deposita para obtener de él una mercancía. La función del dinero como medio de cambio es sólo de mediación del acto de la "compra y venta". Es el *medium* que sirve para adquirir una mercancía y que después desaparece como una figura fantasmagórica, que sólo deja como huella de su manifestación al "precio". De estos dos caprichos se formaliza lo siguiente:

"La mercancía es expresada, subsumida, puesta bajo el carácter determinado del valor de cambio (...) La mercancía es valor de cambio, que tiene un precio (...) El precio es una propiedad de la mercancía, una determinación en la que ella es representada como dinero" (160).

De esta cita se despliega otro momento relacional del dinero: "el dinero ha sido puesto realmente como mercancía, la mercancía es puesta idealmente como dinero" (161). Y de este proceso de interrelación surge la tercera determinación del dinero como dinero. Para entender el movimiento formal de esta determinación, Marx cree conveniente situarnos en el ámbito de la "circulación" que, en su forma más simple, debe entenderse como el espacio en donde se ponen en movimiento mercancías y dinero pero también donde se despliegan tres momentos fundamentales: primero, como un momento de apropiación a través de la enajenación y la "compra/venta"; segundo,

(158) *Ibidem.*, I, p. 56.

(159) *Ibidem.*, I, p. 65.

(160) *Ibidem.*, I, p. 123.

(161) *Ibidem.*, I, p. 124.

como ensobrecimiento (del dinero) de consagrarse a sí mismo como soberano y dios del mundo de las mercancías; tercero, como interrelación social (momento de la praxis) y cosificación de la persona trabajadora.

Vamos con detenimiento y dejemos que sea el propio Marx el que nos explique dicho primer momento:

"1) Que mi producto es tan sólo en cuanto es para otro; por consiguiente es un individual superado, un universal; 2) que es un producto para mí sólo en la medida en que ha sido enajenado y se ha convertido en un producto para otro; 3) que es un producto para otro sólo en la medida en que este último enajena su producto, lo cual implica 4) que la producción no se presenta para mí como un fin en sí misma, sino como medio. La circulación es el movimiento en el que la enajenación general se presenta como apropiación general, como enajenación general" (162).

Esta cita sencillamente nos dice lo siguiente y nos recuerda lo ya planteado en los *Manuscritos de 1844*: la alineación con respecto a los productos y a la propia actividad indica al mismo tiempo la alineación con respecto a los demás hombres y, en particular, a aquellos que se han apropiado del producto producido por el trabajador por intermediación del dinero o de los poseedores materiales de éste. Ese "aquel" o "aquellos" es el capitalista. Esta apropiación, que para nada significa como lo creía hacer Hegel, ser un impulso natural y libre de la voluntad que se determina en el acto de propiedad de la "cosa", para Marx, es por excelencia, un acto éticamente perverso: es un robo.

Siguiendo los mecanismos internos del dinero en la circulación, vemos que la mercancía se puede cambiar por dinero (M-D-D-M) y el dinero por mercancía (D-M-M-D), cuando mercancía y dinero se ponen en movimiento eterno en la circulación, la mercancía se sale de dicho movimiento y es consumida, mientras que el dinero permanece en circulación como un "perpetuum mobile" y se repliega en el ciclo de "D-M-M-D". y habiendo pasado a una etapa histórica más desarrollada, sale de la circulación con una tasa de incremento a la inicial. Por ello la ecuación es ahora "D-M-M'-D'". El dinero incrementado es un peso previo al dinero como capital. Basta con señalar que a partir de este movimiento se desprende al segundo momento donde el capricho del dinero raya en la soberbia y se convierte en representante universal de todas las mercancías; en el dios y representante material de la riqueza.

(161) *Ibidem.*, I, p. 124.

(162) *Ibidem.*, I, pp. 130-131

Con una bella metáfora bíblica Marx nos ejemplifica lo arriba mencionado:

"El dinero (...) de su figura de siervo en la que se presenta como un simple medio de circulación, se vuelve de improviso soberano y dios en el mundo de las mercancías. Representa la existencia celestial de las mercancías, mientras que éstas representan su existencia terrena" (163).

Vemos entonces que el dinero es la forma alienada del trabajo y la existencia corporal del obrero y esa forma despótica lo domina y es adorada por él. No es casual que hoy en día el billete-moneda de one dollar sea divinizado con la leyenda "*In God we trust* (nosotros confiamos en Dios)".

Idealmente el dinero es divinizado, materialmente el dinero coesifica el nexo corporal humano. Llegamos entonces al tercer momento de la interrelación social y a lo que el propio Marx denomina "voluntamiento completo (volle Entfremdung)":

"Los individuos se enfrentan a su propio cambio y a su propia producción como si se enfrentaran a una relación *material**, independiente de ellos" (164).

En efecto, nos encontramos en la teoría de la alineación y en la "relación coesificada en las personas (*versachlichtes Verhältnis der Personen untereinander*)":

"Su misma colisión recíproca produce un poder social ajeno situado por encima de ellos ; su acción es recíproca como un proceso y una fuerza independiente a ellos" (165).

(163) *Ibidem.*, I, p. 156. ¿Qué nos indica Marx con esta cita? Si uno la compara con el texto de "Filipenses" en la Biblia luterana (2,6) se nos dice lo siguiente: "Él (Cristo) a pesar de su figura de Dios, no se aferró al ser igual a Dios, sino que se alienó a sí mismo y tomó la figura de siervo". Con este pasaje bíblico y con la metáfora del dinero, nos dice que Cristo siendo Dios se alienó a sí mismo y tomó la forma de siervo; y el dinero que tiene una forma de siervo en el mercado se ensorbece y toma la forma de dios: el anticristo. De aquí que concluya Marx que el dinero sea "el carnicero de todas las cosas, como Moloch al cual todo es sacrificando, como déspota de las mercancías" (Marx, K.: *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858, op., cit., p. 133*).

(164) *Ibidem.*, I, p. 80. * En lugar de "material" habría que traducir "cósica", ya que la palabra que emplea Marx no es *materielle* sino *sachliche*.

(165) *Ibidem.*, I, p. 131.

La cosificación comprende la subjetividad o "individualidad (*Persönlichkeit*)" "cosificada (*Versachlichtes*)" en la que las "cosas" son dueñas de las "personas" y el "dinero" dueño de ambos.

Los individuos en la sociedad capitalista tienen frente a los demás una actitud de indiferencia. Esta alienación produce el aislamiento y el egotismo. Esos individuos en su nexo social chocan unos con otros, pues nunca ven en los intereses de los demás la prolongación de los propios, sino un límite ante el cual tropiezan los planes personales en la "comunidad (*Gemeinschaft*)". El concepto sociológico de "social (*Soziale*)" es intrínseco al desarrollo del capitalismo y opuesto, rotundamente, a la comunitariedad. En la relación social reina la competencia y la lucha. Los individuos no son dueños de las relaciones, sino que éstas son dueñas de los individuos. Lo social se desarrolla, la vida comunitaria es arrollada. Por ello Marx nos dirá que "el dinero es una relación social" (166).

Ante tales circunstancias, el capricho del dinero es una mediación necesaria para socializar el nexo corporal de las personas a través de la intercambiabilidad en el mercado donde, finalmente, se le pone "precio" a los productos y a las mismas personas (167).

8.1 De la forma universal fetichizada a la corporalidad sustancial creadora (consideración abstracta).

"El valor de uso, en efecto, que ofrece el obrero, existe únicamente como facultad de su constitución corporal (...) El trabajo objetivado, que es necesario tanto para conservar corporalmente la sustancia universal en la que existe la facultad de trabajo del obrero, o sea este mismo" (168).

Antes de comenzar a comentar la anterior cita, señalemos algunos supuestos implícitos:

Primero, recordemos la doble existencia del dinero; como medio de circulación deja de ser mercancía, pues

(165) *Ibidem.*, I, p. 131.

(166) *Ibidem.*, I, p. 84

(167) Marx nos recordará a este respecto el pasaje bíblico del "Apocalipsis": "Estos tienen un consejo y darán su potencia y autoridad a la bestia... Y que ninguno pudiese comprar y vender, sino el que tuviera la señal, o el nombre de la bestia o el número de su nombre" (*Ibidem.*, I, p. 173).

(168) *Ibidem.*, I, p. 225.

sus características son indiferentes para los fines de cambio y, sin embargo, por otro lado, es sólo mercancía, la mercancía universal en su forma pura. En ese sentido, "el dinero (...) es ahora el valor de cambio vuelto autónomo en su forma universal" (169). ¿Por qué Marx nos habla del concepto "forma" y de "universal" como propiedad fetichizada del dinero? No olvidemos que Marx es ya un profundo conocedor de la Lógica de Hegel y lo demuestra en la exposición de los *Grundrisse*. Recordando Marx a Hegel, la "forma(Form)" alude sencillamente, al mundo fenoménico, al mundo como manifestación, a la determinabilidad "negativa". "El dinero es la forma de manifestación necesaria de la medida de valor" (170). Su contraparte fundamental es el trabajo corporal humano: "Con el dinero se da una absoluta división del trabajo, en razón de la independencia del trabajo con respecto a su producto específico (...) de su producto de su trabajo" (171).

Para Marx el concebir la forma manifestante del dinero en las relaciones mercantiles, por ejemplo, conlleva a clarificar el proceso mediante el cual éste de su peculiaridad o particularidad en el mercado deviene universal (172).

Si bien las mercancías se presentan en su particularidad como dinero, éste, como representante de la riqueza universal, está por encima del carácter determinado y particular de las mercancías. La mercancía particular en su momento de la riqueza; el dinero es la riqueza universal concentrada en una materia particular. Este momento fetichizante y hegemónico del dinero como forma universal se sintetiza de la siguiente manera:

"El dinero es, por tanto, no sólo un objeto, sino el objeto de la sed de enriquecimiento (...), la sed de enriquecimiento en cuanto tal, como forma particular de apetito, es decir como forma diferente del deseo de vestidos, armas, joyas, mujeres, vino, etc., es posible únicamente cuando la riqueza universal (...) El dinero (...) fuente de la sed de enriquecimiento (...) producto de un determinado desarrollo social, no es algo natural, sino algo histórico (...) la sed de los placeres en su forma universal y la avaricia son las dos formas particulares de la avidéz del dinero" (173).

(169) *Ibidem.*, I, p. 154.

(170) *Ibidem.*, I, p. 70.

(171) *Ibidem.*, I, p. 134-135.

(172) No hay que olvidar que para Hegel la "universalidad" consiste en la sublimación de lo "particular". Lo particular deviene universal "en cuanto la voluntad particular tiene por contenido, objeto y fin, a la universalidad, a sí misma como forma infinita (...) es universal porque en ella se anula toda limitación y toda individualidad particular" (Hegel, G.W.: *Filosofía del derecho*, op., cit., pp. 55,57). Esta es precisamente la teoría del fetichismo; la voluntad particular (el dinero) eronada hegemónica, despótica y demoníaca.

(173) Marx, K.: *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, op., cit., p. 157.

Si consideramos al dinero o a la forma universal de la riqueza fetichizada en sí misma, resulta ser una abstracción, una sutil pantomima que en el fondo carece de sustrato o de cualidades intrínsecas o naturales que determinen su éxito e idolatría pero, sin embargo, es concreto, palpable, los placeres que produce en posesión de sus agentes materiales. Esto significa que el dinero en cuanto dinero presenta una contradicción: si cualitativamente hablando es universal, pues resume todos los valores de uso que ya en teoría puede adquirir, sin embargo, sólo aparece realmente bajo la forma de una cantidad determinada, por tanto, limitada. De ahí que su afán, capricho, tendencia, sea a convertirse en un fin en sí mismo, en "sujeto" o causa primera (Aristóteles) y a ser capaz de adquirir la totalidad de los valores de uso para, de esta manera, coincidir con su soberbia forma universal:

"Finalmente, en esta última determinación el dinero se contradice aún porque debe representar el valor como tal, allí donde en realidad representa solamente un cuanto idéntico de valor variable. Por ello se suprime a sí mismo como valor de cambio acabado (...) Negado como mera *forma universal de la riqueza*, está obligado a realizarse en la riqueza real" (174).

Es precisamente en este nivel de abstracción donde la economía política burguesa fetichiza al dinero como fuerza redentora absoluta.

Segundo, el dinero como "forma universal (*allgemeine Form*)" se contrapone a su opuesto absoluto; el trabajo corporal humano; el trabajo como "sustancia creadora (*sheopferische Substanz*)":

"En el dinero, el valor de las cosas está separado de su *sustancia*" (175).

Es sumamente enriquecedor e innovador el sentido que Marx da al concepto "sustancia". Si para el idealismo germánico y en particular para Hegel, pero teniendo presente a Spinoza o al mismo Aristóteles, por otro lado (176), ésta ya no es entendida como un *decretum mentis*, sino como algo más vital, fundamental; como

(174) *Ibidem.*, I, p. 157.

(175) *Ibidem.*, I, p. 70 (subrayado nuestro).

(176) Aristóteles define a la sustancia como una característica de los "cuerpos simples (...) que carece de atributos, (...) que es ella sujeto de otros seres" (Aristóteles, *Metafísica*, op., cit., p. 111). Por su parte Spinoza nos dice que "es la causa misma, aquello que es concebido por sí mismo o cuyo concepto implica la existencia" (Spinoza: *Ética*, trad., José Gao, "Nuestros Clásicos", UNAM, México, 1983, p. 5). Hegel afirma que "la sustancia es la esencia incondicionada en sí y para sí, en la medida en que tiene existencia inmediata" (G.W.F. Hegel: *Prolegómenos a la filosofía*, op., cit., p. 90). Esta triadomía ("sujeto", "concepto" y "autoconciencia") comparten un común denominador: la actividad racional del sujeto. Éstas, nos son más que puras determinaciones conceptuales que en el fondo se identifican con la sustancia divina.

"condición de vida (*Lebensbedingung*)" expresada en la corporalidad viviente y activa del trabajador u obrero. El trabajo es el momento o el proceso general abstracto que transforma la naturaleza para la creación de valores de uso, etcétera, sin embargo, el "tiempo de trabajo" es circunscrito en el proceso de producción específico en el que se objetiva la condición vital del obrero (trabajo objetivado); "es decir, si la mercancía es puesta de manera doble, una vez en su inmediata forma natural, y luego en su forma mediata, o sea como dinero (...) El dinero es el tiempo de trabajo como objeto universal, o la objetivación del tiempo de trabajo universal" (177).

Si la antropología religiosa ortodoxa ha separado el cuerpo del alma de la misma manera el comercio o las relaciones mercantiles lo han hecho con el trabajador y su producto. El producto, ya sea como valor de uso o de cambio (mercancía y dinero) se vuelve autónomo y, en su momento, pasa a manos de otro o es consumido por otros. Por ello la ciclicidad es la siguiente:

"El trabajo del individuo es puesto desde el inicio como trabajo social. Cualquiera que sea la forma material del producto que él crea o ayuda a crear, lo que ha comprobado con su trabajo no es un producto particular y determinado, sino una determinada porción de la producción colectiva" (178).

De la cita anterior se deduce que el concepto de "creación (*Schöpfung*)" es esencial para fundamentar de lleno la antropología creacionista de Marx. Contra lo que piensan los ideólogos de la economía política clásica burguesa (David, Ricardo, Ferrier, etc.) de que el dinero "es el creador de los valores, porque éstos no existirían sin él" (179), para Marx esto es pura ideología justificatoria del capital, es pura falacias, ya que el verdadero creador del dinero, del capital y de las demás determinaciones internas de este último es:

"El valor de uso, en efecto, que ofrece el obrero, existe únicamente como facultad, como capacidad de su constitución corporal (...) Este trabajo [corporal o vivo] mide en general la cantidad del valor, la suma del dinero, que el obrero recibe en el intercambio (...) el mismo [el trabajo] tiene la posibilidad de recomenzar ese acto, ya que su constitución corporal es la fuente de la que su valor de uso (...) surge siempre de nuevo y se enfrenta permanentemente al capital" (180).

(177) Marx, K.: *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858, op. cit., I, p. 97.*

(178) *Ibidem.*, I, p. 100.

(179) *Ibidem.*, I, p. 150.

(180) *Ibidem.*, I, p. 225 (corchates nuestro).

En suma, cuando hablamos de trabajo corporal, no solamente aludimos a la existencia fáctica, fisiológica, sino también a su aspecto *espiritual* que caracteriza en su conjunto a la persona humana. La espiritualidad de la corporalidad de la persona del trabajador es la verdadera "fuente viva del valor (*lebendige Quelle des Werts*)" y de la forma fetichizada del dinero, en efecto. Por ello nuestro pensador de Trévert afirma lo siguiente:

"Su sustancia (la subjetividad del trabajador) puesta como condición de trabajo vivo, se anima nuevamente. El trabajo objetivado deja de estar muerto en la sustancia, como forma exterior, indiferente, ya que el mismo es nuevamente puesto como momento del trabajo vivo, como relación del trabajo vivo consigo mismo en un material objetivo, como *objetividad del trabajo vivo*" (181).

De la cita anterior se desprende un momento fundamental para nuestra exposición: la corporalidad sustancial del trabajador desplegada, tanto en el mundo cotidiano como en el proceso de trabajo, se presenta en dos facetas de su misma existencia empírica; primero, como trabajo vivo, que coincide con la inmediata subjetividad, carnalidad del trabajador; segundo, como trabajo objetivado, muerto, que representa su "no ser (*Nichtsein*)".

En el proceso de trabajo en general e independientemente del desarrollo histórico y sin atender a ninguna forma histórica en particular, Marx nos describe el pasaje de dicha relación (trabajo vivo-trabajo muerto) en los siguientes términos:

"Cuando se dice que el capital es 'trabajo acumulado (realizado)' -hablando con propiedad trabajo objetivado- 'que sirve de medio al nuevo trabajo (producción)', se toma en cuenta la simple materia del capital y se prescinde de la determinación formal, sin la cual no es capital. Equivale a decir que el capital no es sino un instrumento de producción, pues en el más amplio sentido, antes de que un objeto pueda servir de instrumento, de medio de producción es necesario apropiárselo mediante una actividad cualquiera, aunque sea un objeto suministrado íntegramente por la naturaleza, como por ejemplo las piedras. Según lo cual, el capital habría existido en todas las formas de la sociedad, lo que es cabalmente ahistórico. Conforme a esta tesis cada miembro del cuerpo sería capital, ya que debe ser no sólo desarrollado sino también nutrido y reproducido por la actividad, por el trabajo, para poder ser eficaz como órgano. El brazo, sobre todo la mano, serían capital, pues. El capital sería un nuevo nombre para una cosa tan vieja como el género humano, ya que todo tipo de trabajo, incluso el menos desarrollado, la caza, la pesca, etc., presupone que se utilice el producto del trabajo precedente como medio para el trabajo vivo e inmediato" (182).

(181) *Ibidem.*, I, p. 306.

(182) *Ibidem.*, I, pp. 196-197.

En esta larga cita es muy claro el señalamiento de que el capital, por ejemplo, no es la única forma de manifestación del trabajo objetivado, sino también, todos los instrumentos de producción materializado al servicio del trabajo vivo, son trabajo objetivado. El trabajo objetivado, dado su carácter material, es trabajo acumulado, en reposo, es trabajo pasado. El trabajo vivo, como elemento opuesto es, por el contrario, trabajo presente, movimiento, acción, energía, es pues, la subjetividad plena del trabajador. Esta relación es puesta en marcha cuando el trabajo vivo se vale del trabajo objetivado o muerto para echar andar el proceso de trabajo. Es importante recalcar que todo trabajo objetivado presupone una dosis de trabajo vivo; el primero presupone la objetivación de la subjetividad corporal del trabajador en tiempo pasado, acumulado y materializado, el segundo, por su parte, es la energía vital o "actividad vital (*lebenswichtige Tätigkeit*)" de la existencia corporal presente del trabajador. Tanto trabajo muerto y trabajo vivo, en tanto que opuestos materiales y formales, comparten sin embargo, un mismo origen, un mismo horizonte absoluto: la corporalidad humana como sustancia creadora. Así resume Marx lo siguiente:

"Lo único diferente al trabajo objetivado es el *no objetivado* que aún se está objetivando, el trabajo como subjetividad. O, también, el *trabajo objetivado*, es decir, como *trabajo existente en el espacio*, se puede contraponer en cuanto *trabajo pasado* el *existente en el tiempo*. Por cuanto debe existir como algo temporal, como algo vivo, sólo puede existir como *sujeto vivo*, en el que existe como facultad, como posibilidad, por ende como trabajador" (183).

Es emocionante descubrir cómo se van articulando las categorías de los escritos de juventud de Marx con las circunscritas en su análisis económico para después fundamentar el carácter antropológico que está presupuesto en dicho análisis.

8.2 Del cara a cara y la venta corporal (consideración concreta).

Para acceder al enfrentamiento real del cara a cara, o en términos más propios, del choque entre sujeto poseedor de dinero y el sujeto poseedor del trabajo, bajo ciertas condiciones materiales de producción y de la manera en que el primero se apropia de los instrumentos, tierra, dinero y, el segundo, es desposeído de toda (183) *Ibidem.*, I, p. 213.

ESTA TESIS NO DEBE
SALIR DE LA BIBLIOTECA

riqueza material quedándole como única alternativa para reproducir su vida el vender o alquilar lo único que le pertenece: su cuerpo (el trabajador desposeído de toda riqueza material objetiva tiene que vender su cuerpo al poseedor del dinero, al capitalista, para que éste lo use en el proceso de trabajo de la misma manera en que, por ejemplo, la prostituta tiene que vender también su cuerpo; en el primero es para producir el placer de la ganancia, en el segundo para producir placeres de impulsos reprimidos), es necesario el análisis histórico para encontrar el sentido del por qué en la formación del modo de producción capitalista el trabajador está condenado a permanecer bajo la relación perversa de la compra/venta.

Ya desde los *Manuscritos de 1844* se dejaba ver el carácter antihumano de esa relación repulsiva, pero necesaria para el obrero. En el caso de los *Grundriss* se le da un tratamiento más científico, en cuanto histórico, a dicha relación o enfrentamiento. Se trata entonces de aprehender el proceso histórico desde la condición natural u originaria hasta la condición actual.

Marx parte de la génesis de la propiedad natural o comunitaria, pues "la historia nos muestra más bien que la forma primigenia es la propiedad común (...) ésta desempeña durante largo tiempo un papel importante" (184). Las formas pre-burguesas de la propiedad comunal y la pequeña propiedad de la tierra son los supuestos del capital. En ambas formas se sintetizan el trabajador como propietario y el propietario como trabajador comunitario. Este aspecto de participación común constituye la existencia dialéctica de la realización de la "individualidad (*Persönlichkeit*)" en la "comunidad (*Gemeinschaft*)" y viceversa, que se caracteriza como una forma de apropiación efectiva de las condiciones materiales que posibilita realmente su reproducción y objetivación.

La propiedad privada en la forma burguesa es lo antinatural, lo antihumano, donde reina la individualidad egótrica y solipsista.

El soporte material de la entidad comunal es la tierra, quizás también, el soporte espiritual o lo que es lo mismo la espiritualidad de la materis: la tierra como "el gran *laboratorium*, el arsenal que proporciona tanto el medio de trabajo como también la sede, la base de la entidad comunitaria" (185).

(184) *Ibidem.*, I, p. 8.

(185) *Ibidem.*, I, p. 434.

De la pequeña propiedad de la tierra se desprende la hipótesis de que, conforme el desarrollo de los miembros de la tribu o de la comunidad originaria y de otras más la lucha por la posesión de nuevas comarcas fue un momento que posibilitó la búsqueda y ocupación de nuevas extensiones territoriales, el aumento de la población de cada entidad comunitaria y, finalmente, la guerra entre éstas. Son las migraciones masivas que rompen con el carácter comunitario de la tribu. Esto dará origen a las condiciones formativas de los pequeños propietarios privados. Así nace la propiedad del suelo como presupuesto de la comunidad. Por tanto, la propiedad de la tierra y la agricultura son la base del origen económico pre-capitalista o de lo que es llamado en el materialismo histórico, modo de producción asiático (186) y que tiene como objetivo la producción de valores de uso y la reproducción del individuo. En resumen, para la entidad histórica comunal, al individuo las condiciones de trabajo en comunidad le son pertenecientes. La producción y reproducción le son intrínsecas al productor comunal, por ello:

"Propiedad no significa originariamente sino el comportamiento del hombre con sus condiciones naturales de producción como condiciones pertenecientes a él, suyas, presupuestos junto con su propia existencia; comportamiento con ellas como presupuestos naturales de sí mismo, que, por así decirlo, sólo constituyen la prolongación de su cuerpo" (187).

Con el peso del tiempo y de acuerdo con la madurez y desarrollo complejo de las sociedades, se culmina con la forma capitalista de producción, en la que queda expresada la bifurcación radical entre el trabajador y sus condiciones objetivas de trabajo. Esta disolución entre los productores comunitarios y los instrumentos, da origen al "trabajador libre"; libre de toda posesión, libre y sin ningún nexo comunitario. Esto es en efecto, la consolidación histórica de siervos y esclavos.

De esto se sigue que en la economía burguesa, el capital sea entendido y conceptualizado ex nihilo "como si éste hubiera acumulado y creado las condiciones objetivas de la producción -medio de subsistencia, material en bruto, instrumentos- y les hubiera brindado a los trabajadores despojados de ellas" (188).

(186) También a esta forma de organización comunitaria se le llega a identificar como comunismo primitivo en el que todo es de todos; cada miembro de la comunidad comparte el fruto de su trabajo y libremente consume lo que necesita. En ese sentido originario, la economía es planificada. No hay escasez ni miseria, tampoco se conoce el no cumplimiento de satisfacer el hambre, o sea, la miseria.

(187) Marx, K.: *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858, op., cit., p. 452.*

(188) *Ibidem.*, I, p. 471.

Pero ante los ojos de Marx, se trata de un perfecto engaño, encubridor y mistificador.

Entonces vemos que con la escisión entre los productores comunitarios y sus instrumentos pertenecientes de producción surge la experiencia histórica del trabajador libre, cuya alternativa en la irrupción del capitalismo es la disyuntiva, o bien, dedicarse a la mendicidad y robo, o , en su defecto, vender su capacidad de trabajo, su constitución corporal. En ese sentido la acumulación del dinero va unida finalmente, al despojo o exclusión de los trabajadores creadores de la riqueza universal. De este nivel histórico de análisis, Marx prosigue diciendo que la génesis del "patrimonio dinero" es la que provocó la disolución de las antiguas formas de producción. El patrimonio dinero tiene como hijos históricos menores a la usura, el comercio desigual y las medidas arancelarias, tributarias y fiscales. Nos dice lo siguiente:

"El patrimonio-dinero ayudó en parte a despojar de estas condiciones a las fuerzas de trabajo de los individuos capaces de trabajar y en parte este proceso avanzó sin él. Una vez esta formación originaria hubo alcanzado cierto nivel, el patrimonio-dinero pudo colocarse como intermediario entre las condiciones objetivas de vida así liberadas y las fuerzas de trabajo vivas, liberadas, pero también alejadas y vacantes, y así pudo comprar las unas con las otras" (189).

De esta cita se desprende el carácter concreto del enfrentamiento entre el poseedor del dinero y el poseedor del trabajo y dicha relación justifica, una vez más, la forma caprichosa y despótica del dinero como intermediario de ambos. El poder material del dinero llega al delirio en manos del capitalista cuando desprecia, humilla y domina, al desposeído. En sus escritos posteriores a los *Grundrisse* vuelve a este tema y nos escenifica brillantemente este choque desgarrador una vez que se establece la compra/venta:

"El poseedor de dinero abre la marcha convertido en capitalista y tras él viene el poseedor de la fuerza de trabajo, transformado en obrero suyo; aquél, pisando recio y sonriendo desdeñoso, todo ajetreado; éste, tímido y receloso, de mala gana, como quien va a vender su propio pellejo y sabe la suerte que le aguarda: que se lo curten" (190).

(189) *Ibidem*.

(190) Marx, K.: *El capital* "crítica de la economía política", 2a. ed., FCE. México, 1982, I, p. 129.

9. Contradicción entre derechos burgueses y derechos humanos fundamentales: crítica a la teoría del contrato.

Para Marx la cuestión del derecho en general surge a partir de la esfera del intercambio. Para estas fechas de 1857 el problema del derecho ha dejado de ser un mero análisis interpretativo de su estatuto político-ideológico para tomarse, ahora, crítica económico-política, pues bien, "el punto verdaderamente difícil que aquí ha de ser discutido es el saber cómo las relaciones de producción, bajo el aspecto de relaciones jurídicas, tienen un desarrollo desigual" (191).

Desde el punto de vista del análisis histórico de la disolución de la entidad antigua comunitaria y, como ya hemos señalado anteriormente, la escisión entre los productores comunitarios y las condiciones objetivas, ha conllevado, también, a la formulación y al desarrollo de nuevos estatutos jurídicos que contemplan no sólo la organización societaria contextualizada en el marco institucional, sino también, una determinada concepción de la persona humana. Sin embargo, esta nueva concepción que contempla el nacimiento de la economía política burguesa, tiene como referente en su definición jurídica de la persona al sujeto burgués (192), al poseedor material dueño de la riqueza. Veamos a continuación el pasaje de interrelación entre la economía y el derecho desde el punto de vista del desarrollo histórico:

"Por consiguiente, el proceso de surgimiento de las mercancías, por tanto también el de su apropiación originaria, se ubica más allá de la circulación pero sólo por intermedio de la circulación, por tanto de la enajenación del equivalente propio, es posible apropiarse de uno ajeno, el trabajo propio está supuesto necesariamente cuando menos en el ámbito de los libres (...) se hayan desarrollado las determinaciones de la persona jurídica, del sujeto del proceso de intercambio y se haya elaborado en sus determinaciones esenciales el derecho de la sociedad burguesa" (193).

(191) Marx, K.: *Elementos fundamentales para la crítica de economía política (Grundrisse) 1857-1858*, op., cit., I, p. 31.

(192) Para Kant, por ejemplo, la primera determinación del derecho estriba en el cumplimiento del deber, pues, "del mismo modo no es precisamente la noción del derecho sino una obligación mutua, universal" (Kant, I.: *Le metafísica de las costumbres*, edic., Tecnos, Madrid, 1989, p. 35). En el imperativo moral del deber, se fundamenta la moral burguesa cuya primera exigencia material es el "respeto de la propiedad ajena" (*Ibidem.*, p. 49).

(193) Marx, K.: *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, op., cit., II, p. 180.

Con el nacimiento de la sociedad capitalista se fundamenta toda una instrumentalización jurídica del derecho burgués, del "derecho del más fuerte que se perpetúa bajo otra forma de su 'estado' de derecho" (194).

Con la noción moderna de derecho se alude, necesariamente, al surgimiento histórico del trabajador libre. Por ello, el concepto de libertad es clave para comprender las nuevas relaciones jurídicas del modo de producción capitalista. Para Marx las nuevas relaciones de producción de este sistema tienen como supuesto (ideológico) el reino de la libertad. Quizás Marx deja de lado los derechos políticos por el momento, pues se enfoca, principalmente, en la cuestión económica de tales derechos, es decir, parte de la esfera del intercambio del proceso de producción en la situación de enfrentamiento del cara a cara; entre poseedores del dinero y los poseedores del trabajo. Esta es la verdadera experiencia de "libertad" que otorga el sistema donde todos libremente marchan al mercado: unos para comprar, otros para venderse. Es en este punto donde se congratula la moral burguesa: la libertad es aparentemente incondicional:

"En las relaciones monetarias, en el sistema de cambio desarrollado (...) los individuos parecen independientes (esta independencia que en sí misma es sólo una ilusión que podría designarse más exactamente como indiferencia), parecen libres de enfrentarse unos a otros y de intercambiar en esta libertad" (195).

En efecto, "en la medida en que la mercancía o el trabajo están determinados meramente como valor de cambio, y la relación por la cual las diferentes mercancías se vinculan entre sí se presenta sólo como intercambio de estos valores de cambio, como su equiparación, los individuos o sujetos entre los cuales transcurre ese proceso se determina sencillamente como intercambiantes" (196). Los economistas burgueses sólo ponen atención en la forma y no en los contenidos materiales de la relación intercambiante. ¿Qué se intercambia? Cierta cantidad de trabajo por cierta cantidad de dinero, es decir, estamos entonces intercambiando valor de uso por valor de cambio. Bajo este aspecto formal de libre intercambio ambos valores o dichas mercancías son equivalentes, equiparables, sin

(194) *Ibidem.*, I, p. 8.

(195) *Ibidem.*, I, p. 91.

(196) *Ibidem.*, I, p. 170.

diferencia alguna (197), es decir son "iguales". Como podemos ver en las relaciones jurídicas de este sistema, ahora, del reino "real" de la libertad burguesa se pasa al principio "formal" en el que todos los individuos son enteramente "iguales". Este es el reino mitificante y encubridor de la economía política, ya que;

"Considerando como sujeto de intercambio, su relación es pues la de igualdad. Imposible hallar en ellos cualquier diferencia o una contraposición, ni siquiera una desigualdad. Por añadidura, las mercancías que esos individuos intercambian son equivalentes -en cuanto valores de cambio- o al menos pasan por tales " (198).

En este acto homogéneo de igualdad entre los sujetos intercambiables, "los equivalentes constituyen la objetivación de un sujeto para el otro" (199). Esto significa que ese trabajador libre acepta la compra/venta de su capacidad de trabajo por ciertos intereses o necesidades personales, de la misma manera en que el poseedor del dinero también lo confirma. Ambos, con intereses y necesidades distintas, superan el círculo formal de la homogeneidad o igualdad y se desarrolla su contradicción inherente. De la abstracción del igualitarismo, materialmente es decir socialmente, se convierte en desigualdad en la que el trabajador tiene que objetivarse o enajenar su actividad corporal para otro (el poseedor del dinero):

"En el conjunto de la sociedad burguesa actual (...) aquella libertad e igualdad aparentes de los individuos se desvanecen. Por un lado se olvida desde un principio que el supuesto valor de cambio, en cuanto base objetiva del sistema productivo en su conjunto ya incluye en sí la coacción del individuo; que el producto directo de éste no es producto para él " (200).

Un avance más en nuestra argumentación. Los individuos en el sistema productivo establecen relaciones sociales y con ello, relaciones de intercambio diferentes, es decir, se produce la división del trabajo; "el individuo, pues, está completamente determinado por la sociedad. Se olvida, asimismo, que todo ello presupone además la división del trabajo, etc., en la cual el individuo aparece inserto en relaciones diferentes a los meros sujetos del intercambio" (201).

(197) De la crítica del paradigma económico, Marx desprende la crítica del paradigma político: "Por lo demás, en la determinación de la relación monetaria, desarrollada hasta aquí en estado puro y haciendo abstracción de relaciones productivas más desarrolladas (...) las contradicciones de la sociedad burguesa parecen borradas. Esto se convierte en refugio de la democracia burguesa, y más aún de los economistas burgueses (...) para hacer la apología de las relaciones económicas existentes" (*Ibidem*).

(198) *Ibidem*

(199) *Ibidem*, t, p. 180

(200) *Ibidem*, t, p. 186

(201) *Ibidem*

Sería conveniente preguntarnos: ¿qué es lo que da credibilidad jurídica o legitimidad a los sujetos intercambiantes en condiciones aparentes de libertad e igualdad? En este plano de la formalidad abstracta de los sujetos (el trabajador que vende su trabajo y el poseedor del dinero que lo compra) bajo condiciones de igualdad y libertad, "ambos se reconocen mutuamente como propietarios, como personas cuya voluntad impregna sus mercancías. En este punto aparece la noción jurídica de persona" (202) y por ende, la noción abstracta o formal del derecho. La economía política hace creer lo que no es. Por ejemplo, ahora argumenta que no solamente todos los individuos son iguales y libres, sino también, que todos son propietarios. Los apologistas de la economía burguesa miran ante la historia cuando afirman y pretenden fundamentar que la propiedad privada es algo *natural* y no *histórico*. Afirma Marx.

"De modo que así como la forma económica, el intercambio, pone en todos los sentidos la igualdad de los sujetos (...) No sólo se trata, pues, de que la libertad y la igualdad son respetadas, en el intercambio basado en valores de cambio, sino que el intercambio es la base productiva, real, de toda igualdad y libertad" (203).

La falacia del igualitarismo y el libertarismo son " como ideas puras, son meras expresiones idealizadas de aquí al desarrollarse en relaciones jurídicas, políticas y sociales, éstas son solamente aquella base elevada a otra potencia" (204). Esta potencia que dará legitimidad o legalidad a la relación intercambiante de los sujetos es el "contrato (*Kontrakt*)" y que pensando en Rousseau Marx denomina también "contrato social (*Gesellschaftsvertrag*)". Este contrato no significa para nada el pacto de voluntades libres cuya finalidad es la cohesión de intereses comunes, ni mucho menos el acuerdo pleno o consenso ideal de los "contratantes (*Kontrahenten*)" más allá de toda pretensión hegemónica y de dominación, por el contrario, la figura histórica del contrato bajo las exigencias del capitalismo, posee dos momentos que ponen en evidencia su legalidad ilegal. Primero, el contrato es "supuesto (*Voraussetzung*)" del derecho burgués cuyo objetivo es justificar la desigualdad social y legitimar cierta pragmática de dominación al "apropiarse (*aneignen*)", primeramente, de la capacidad del trabajo corporal subsumida, en primera instancia, por el contrato de compra/venta, es decir;

(202) *Ibidem.*, I, p. 182.

(203) *Ibidem.*, I, p. 183.

(204) *Ibidem.*

"La condición es que el trabajador, en primer término, disponga de su capacidad de trabajo a título de propietario libre, se conduzca con ella como con mercancía (...) En segundo término (...) disponga de (...) la única mercancía que tenga para ofrecer, para la venta, sea precisamente su capacidad laboral viva, existente en su propia corporeidad viva" (205).

¿Es necesario que el trabajador acepte como destino irremediable dicha relación contractual? Bajo las condiciones sociales del sistema, está obligado a aceptarla, de lo contrario, será un "fantasma" que deambulará fuera del reino de la economía política y será un desempleado o marginado o sencillamente, estará orillado a morir de hambre. Por tanto, la manifestación simulada del contrato como legalidad, bajo dichas condiciones, es una perfecta ilegalidad. Segundo, el contrato, como expresión moral del derecho, también cumple la función de imperativo categórico basado en el cumplimiento de las exigencias o condiciones que aplica. El contrato es la máxima moral burguesa que se basa en el cumplimiento, en su inviolabilidad e irrevocabilidad, en esta caso, del orden burgués y de las relaciones contractuales de los intercambiantes. En suma, Marx resuelve este binomio en los siguientes términos:

"Pero en la medida en que el dinero se presenta aquí como material, como mercancía general de los contratos, se borra más bien toda diferencia entre partes contratantes (...) De modo que un individuo acumula, y el otro no (...) Uno disfruta de la riqueza real; el otro es posesión de la forma general de la riqueza. Si el uno se empobrece, el otro se enriquece" (206).

En el "Cuaderno B" del "tomo III" de los Grundrisse, reafirma lo siguiente:

"En el acto de cambio estos se enfrentan en cuanto personas (...) por intermedio del contrato (...) cuya orientación es la tendencia hacer caso omiso de la apropiación del trabajo ajeno" (206).

Como podemos observar, toda la crítica al derecho burgués es, en el fondo, una elucidación de su negatividad. Sin embargo esta negatividad tiene su contraparte; los derechos humanos fundamentales del trabajador. Derechos humanos que son para éste el principio absoluto, la "condición de existencia (*Existenzbedingung*)", de poder reproducir su vida corporal y espiritual a través de la primera exigencia fundamental; el cumplimiento de sus necesidades básicas; el derecho a un trabajo digno, derecho a un ingreso justo y derecho a disfrutar el producto de su trabajo. Indiscutiblemente, la alternativa histórico posible para acceder al cumplimiento de tales derechos humanos del trabajador estriba en las siguientes propuestas:

(205) *Ibidem.*, II, p. 216.

(206) *Ibidem.*, I p. 185.

"El trabajador tiene el *derecho exclusivo* sobre el valor que resulta de su trabajo' (207). La producción social (...) subordinada a los individuos y controlada comunitariamente por ellos como un patrimonio (...) libre cambio entre individuos asociados sobre el fundamento de la apropiación y el control comunitario de los medios de producción (...) ella presupone el desarrollo de condiciones materiales y espirituales (208). Reducción del tiempo de trabajo necesario al cual corresponde entonces la formación artística, científica, etc., de los individuos gracias al tiempo que se ha vuelto libre y a los medios creados por todos (209) Los productores asociados regulan racionalmente este su intercambio con la naturaleza, lo someten a su control comunitario (...) bajo condiciones más dignas y adecuadas a su naturaleza humana" (210).

En efecto, las ricas argumentaciones teóricas de Marx no soslayan el carácter histórico de lo que los críticos han denominado "utopía". Utopía en el sentido de negación de la negación, en otras palabras, afirmación de un nuevo orden de vida comunitario real que permita la reproducción corporal y espiritual de sus miembros.

18. Subeunción de la corporalidad y negación de los derechos humanos fundamentales en el capital.

"El trabajo no es tan sólo el valor de uso enfrentado al capital, sino que es el valor de uso del capital mismo. Como no-ser de los valores en cuanto objetivados, el trabajo es su ser en cuanto no objetivado, su ser ideal: la posibilidad de los valores, y como actividad, lo que pone los valores. Frente al capital, el trabajo es la forma abstracta, la mera posibilidad de la actividad que pone los valores, la cual sólo existe como capacidad, como facultad, en la *constitución corporal del obrero* (...) La *transformación del trabajo* (como actividad viva y orientada a un fin) en *capital* es en sí el resultado de intercambio entre capital y trabajo, en la medida en que este intercambio otorga al *capitalista el derecho de propiedad* sobre el producto de trabajo" (211).

En la esfera del intercambio o de la compra/venta de la relación entre trabajo corporal y poseedor del dinero,

(207) *Ibidem.*, III, p. 163.

(208) *Ibidem.*, I, pp. 85-86.

(209) *Ibidem.*, II, p. 228.

(210) *Ibidem.*, III, p. 187.

(211) *Ibidem.*, I, pp. 238, 249.

se determina, a la vez, una determinada práctica jurídica, que al mismo tiempo, va alcanzando determinaciones más concretas tanto de la corporalidad, los derechos humanos y del capital. Es muy importante señalar el método dialéctico empleado por Marx; si en sus obras de juventud las categorías filosóficas desembocan en una hermenéutica económica, ésta se toma filosofía y antropología en los trabajos de madurez. Aunque en esta relación interdisciplinaria resulte difícil distinguirlas radicalmente.

Ahora bien, después del análisis del intercambio y de la manera en que es planteado el problema de la venta corporal y la contradicción absoluta entre derechos burgueses y derechos humanos fundamentales, se abre otro momento más en el cuestionamiento de la economía política clásica burguesa, en especial, en el proceso de intercambio del capital con el trabajo corporal.

Para poder determinar una definición apropiada del capital y de ir descubriendo, por ende, las mediaciones internas a éste, explicaremos tres momentos fundamentales de su proceso constitutivo e iremos descubriendo cómo se subeumida y negada la corporalidad y los derechos humanos:

Primero; en el proceso de intercambio. Después de que las reglas del contrato han sido establecidas según las exigencias del poseedor del dinero y las necesidades del poseedor del trabajo, se pasa a un doble punto de vista formal:

- 1) El trabajador intercambia su mercancía -el trabajo, el valor de uso que como mercancía también tiene un precio, como todas las demás mercancías-, por determinada suma de dinero, que el capital le cede.
- 2) El capitalista recibe a cambio el trabajo mismo, el trabajo como actividad creadora de valores; es decir, recibe a cambio la fuerza productiva que mantiene y reproduce al capital y que, con ello, se transforma en fuerza productora del capital, en una fuerza perteneciente al propio capital" (212).

Ha de notarse la claridad de los conceptos en la anterior cita y la claridad con que se plantea la disociación de ambos procesos en la relación intercambiaria. Para ello, Marx presupone que "la transformación del dinero en capital ha de desarrollarse sobre la base de las leyes iminentes al intercambio de mercancías,

(212) *Ibidem.*, I, p. 215.

de tal modo que el intercambio de equivalentes sirva como punto de partida" (213).

Vemos que el capital no surge desde la nada, ni del dinero en cuanto dinero, sino que deviene, fundamentalmente, de una mercancía cuyo valor de uso posee la peculiaridad de ser "fuente" creadora (*absoepferische Quelle*) y que existe en la corporalidad, en la personalidad viva del obrero. Pero, que en la intercambiabilidad de valores dicha "fuente creadora", "corporalidad", "subjetividad" o "trabajo vivo", es subsumida o incorporada como pura "negatividad (*Negativität*)", o como el propio Marx denomina "el ser del no ser (*des Sein ihres Nichtseins*)". El ser del capital es el no ser del obrero, de la misma manera en que el producto del trabajo objetivado o muerto es el no-ser del trabajo vivo. De esta situación deviene el carácter alienante de trabajo corporal.

En efecto, la alienación (alienación con respecto a la actividad y a los productos y, alienación con respecto a las relaciones sociales) está indisolublemente ligada a los efectos que ocasiona el modo de producción basado en las mercancías. En las mercancías los productos adquieren esa autonomía frente a los productores y se enfrentan a ellos como un poder hostil. En esa hostilidad o extrañamiento aparece, nuevamente, la suprema mercancía que es el dinero pero, ahora, en forma de salario:

"El intercambio del obrero con el capitalista es un intercambio simple; cada uno obtiene un equivalente; el uno, dinero, el otro, una mercancía cuyo precio es exactamente igual al dinero pagado por ella (...). Como regla, en efecto, el máximo de diligencia, de trabajo, y el mínimo de consumo -y éste constituye el máximo de su renunciamiento y de su obtención de dinero- no pueden llevar a otra cosa que no sea a que el obrero reciba por un máximo de trabajo un mínimo de salario" (214).

Marx toca de lleno la cuestión del salario en el proceso de intercambio en una doble función mediativa: formalmente, como instrumento que incorpora o subsume en su cumplimiento de compra al trabajador; materialmente, como "precio necesario para permitir a los obreros, por término medio, subsistir" (215). El salario

(213) *Ibidem.*, I, p. 219. Esta afirmación la proseguirá hasta la redacción última del *Capital*: "Die Verwandlung des Geldes in Kapital ist auf Grundlage dem Wareneustausch immanenter Gesetze zu entwickeln, so dass der Austausch von Äquivalenten als Ausgangspunkt gilt" (ver la edición preparada de Hans Joachim Lieber y B. Kautsky por la Wissenschaftliche Buchgesellschaft de Darmstadt bajo el título *Ökonomische Schriften*, 1975, T. IV, p. 146).

(214) Marx, K.: *Elementos fundamentales para la crítica de la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, op. cit., pp. 224, 226-229.

(215) *Ibidem.*, III, p. 60.

mínimo "sólo le proporciona al obrero, en mayor o en menor grado, medios de subsistencia, satisfacción de necesidades individuales, pero *nunca* la forma universal de la riqueza, nunca riqueza"(216). Ideológicamente, el capitalista cree ceder a la persona del obrero, a través del salario, riquezas, beneficios, comodidades, vida plena, sin embargo y más allá de este puritanismo formal, en las relaciones materiales del capitalismo el obrero está reducido con el mínimo de salario a una "bestialización pura" ya que éste debe mantenerse siempre "en un mínimo de disfrute vital" (217). Este mínimo (salarial) vital es inevitable, si el obrero quiere ahorrar un poco ha de sacrificarse para las mínimas satisfacciones elementales o para asegurarse vitalmente en caso de depresión económica o de incapacidad para el trabajo, es imposible. Todo el sistema capitalista obliga a los obreros a "reducirse a simples máquinas de trabajo y, en lo posible, pagar su propio desgaste"(218).

El obrero se contrapone al capitalista no como valor de cambio, sino que es el capitalista quien se contrapone a aquél en tal carácter: "su carencia de valor y su desvalorización constituyen la premisa del capital" (219). La subunción es la premisa de la desvalorización del cuerpo del trabajador; es la procreación del capital.

Esta desvalorización representa para el trabajador minimizar sistemáticamente su vitalidad. La desvalorización se apoya en la figura del salario y, por tanto, tenemos el siguiente adoma:

"Lo que intercambia (el obrero) con el capital es toda capacidad de trabajo, que gasta, digamos, en 20 años. En lugar de pagársela de una sola vez, el capital lo hace por dosis, a medida que el obrero la pone a su disposición, digamos semanalmente (...). La lucha por el bill de las diez horas, etc., demuestra que el capitalista lo que más anhela es que el obrero disipe, lo más posible y sin interrupción, su dosis de fuerza vital" (220).

(216) *Ibidem.*, I, p. 234.

(217) *Ibidem.*, I, p. 229.

(218) *Ibidem.*

(219) *Ibidem.*, I, p. 232. En este nivel de argumentación, por carencia no se entiende una "falta de" ontológica, sino exclusión. La miseria no es carencia sino exclusión plena de la riqueza objetiva. La desvalorización es subunción pero también minimización, desgaste, de las facultades corporales y espirituales del trabajador en su incorporación al proceso de producción.

(220) *Ibidem.*, I, pp. 233-234.

Recuérdese que en los escritos de juventud describía Marx constantemente el producto alienado del obrero como "poder ajeno", "poder extraño" o "poder independiente". Ahora utiliza una expresión similar para señalar al capital, que no es otra cosa que *beherrschende Macht, objektive Macht über die Arbeit*.

Segundo; en el proceso de trabajo. Sin temor a equivocarnos podemos indicar que Marx presupone que el proceso de trabajo se refiere al trabajo como trabajo (nivel abstracto), mientras que el proceso de producción (que es el proceso de valorización) capitalista es ya el trabajo como capital (nivel concreto). Esta distinción nos marca el segundo acto seguido del intercambio entre trabajo y capital, propiamente dicho, es decir, la manera en que el trabajo corporal le pertenece al capital. La verdadera subsumción tiene lugar entonces en el momento de la consumación del intercambio y, de esa manera, la cuestión de los derechos humanos del trabajador son ahora invertidos por el capital como "derecho de propiedad (*Eigentumrecht*)".

Veamos a continuación la dinámica de dicha consumación e inversión. Marx parte ahora de la contradicción mencionada anteriormente sobre el "ser y no ser". Ser en la relación a los valores no objetivados, pero capaz, potencialmente, de crearlos. No-ser es frente a los valores objetivados que posibilita materialmente la creación de otros valores. En ese sentido Marx identifica el no-ser con el trabajo vivo que es la identificación plena de la corporalidad subjetiva del trabajador pero a la vez, es el ser inmediato mismo, la sustancia creadora, la fuente viva que, bajo el dominio del capital, es pura negatividad; se convierte entonces en el no-ser del ser del capital. Advertimos primeramente que antes de que el trabajo vivo sea el no-ser del ser del capital, mencionemos su contradicción inicial con el trabajo objetivado o muerto:

"Mediante el intercambio con el obrero, se ha apropiado del trabajo mismo, éste se ha convertido en uno de sus elementos y opera ahora como vitalidad fructífera, sobre la objetividad del capital, meramente existente y por lo tanto, muerta" (221).

El trabajo vivo o corporal pasa a ser un elemento del capital, un elemento vivo que resucita dentro de lo muerto al trabajo objetivado. En ese sentido queda clarificada la problemática clásica entre trabajo vivo y trabajo objetivado:

(221) *Ibidem.*, I, p. 238.

"El capital, como dinero existente bajo todas las formas particulares de trabajo objetivado, entra ahora en el proceso con el trabajo no objetivado, sino vivo, existente como proceso y acto" (222).

Sin exagerar y radicalizar el proyecto antropológico que Marx a manera de intuición planteó desde su juventud sobre la importancia de la subjetividad humana, del soporte material, de la primacía de la persona humana ante las cosas, de la vida y reproducción de la corporalidad del trabajador y, ahora, de la fundamentalidad del trabajo vivo. El discurso o proyecto teórico de Marx es un proyecto tendiente a la vida humana concreta y una crítica al proyecto de muerte del sistema capitalista.

Ahora bien, "es claro que el trabajador no puede enriquecerse mediante este intercambio, puesto que, así como Esau vendió su primogenitura por un plato de lentejas, él cede su fuerza creadora por la capacidad de trabajo como magnitud existente" (223). Al ceder el trabajador su fuerza creadora a cambio de desarrollar su capacidad de trabajo, se convierte en su instrumento más de trabajo; "y el instrumento de trabajo se consume al ser desgastado, utilizado en ese proceso (...) se gasta cierta cantidad de fuerza muscular, etc., del obrero, agotándolo" (224). Esto conlleva, finalmente a un único resultado: el producto, pues "el término del proceso es el producto (...) En el producto se producen simultáneamente los momentos del proceso de producción consumidos en su transcurso. El proceso entero se presenta, por consiguiente, como consumo productivo, es decir, como consumo que no se termina ni en la nada, ni en la mera subjetivación de lo objetivo, sino que él mismo es puesto, finalmente, como objeto" (225). Este "objeto" Marx lo denomina "objeto de consumo (de la necesidad)". Esto significa que el objeto de consumo es puesto socialmente, cuyo fin es el consumo o la subjetivación misma. Por ello, el consumo "no es mero consumo de lo sustancial, sino consumo del consumo mismo" (226). Sin embargo, lo importante no es detenerse en la ciclicidad de la producción-consumo, sino en el momento imperceptible que la antecede, es decir, en el momento en que el producto del trabajo es primeramente apropiado ya no por su creador (el trabajador), sino por el capital.

(222) *Ibidem*.

(223) *Ibidem*, I, p. 248.

(224) *Ibidem*, I, p. 240.

(225) *Ibidem*, I, p. 241.

(226) *Ibidem*.

El acto de apropiación por parte del capital no sólo supone un acto constitutivo inmanente al propio proceso de trabajo, sino también, un acto jurídico regulador que lo justifica. En ese sentido, la cuestión del derecho aparece como una figura mediativa y determinante a través de la apropiación del trabajo corporal del obrero y del producto de su trabajo.

Esta instancia mediativa del derecho es clave para acceder a otro momento más de la subsunción y la negación. Antes de pasar a dicho momento, dejemos que sea el propio Marx que nos explique:

"Frente al trabajador, la productividad de su trabajo se vuelve *un poder ajeno*; en general su trabajo en cuanto no es *facultad*, sino *movimiento*, es *trabajo real* el capital, a la inversa, se valoriza a sí mismo mediante la *apropiación de trabajo ajeno* (...) el resultado del intercambio entre capital y trabajo, en la medida en que este intercambio /apropiación/ otorga el capitalista el derecho de propiedad sobre el producto del trabajo" (227).

Esta cita contiene el pasaje central del proceso de valorización y de la conceptualización por tanto, del capital. Antes debemos explicar que al ser subsumida la existencia física del trabajador por el capital, éste no sólo queda reducido a una simple máquina o animal de trabajo, sino también y que es lo fundamental de este capítulo, sus derechos humanos en tanto que derechos de trabajador como persona, son conculcados, alienados, negados e invertidos, por la lógica del intercambio y del proceso de trabajo que impone el capital.

En ese sentido, negación de los derechos del trabajador significa afirmación del derecho de propiedad. El derecho de propiedad es derecho del capital sobre la persona trabajadora, sobre su actividad (corporal) y sobre su producto. Pretender afirmar "cualquier" derecho humano bajo la lógica del capital, resulta infactible o a lo sumo, jerarquizable (pues sería el derecho de propiedad del capital la medida absoluta e irrevocable ante los otros derechos) (228).

(227) *Ibidem.*, I, pp. 248-249.

(228) Con un tono acertado Marx pone en boca de Cherbuliez al respecto lo siguiente: "Al ceder su trabajo al capitalista, el obrero obtiene un derecho sobre el *precio del trabajo*, y no sobre el *producto de este trabajo*, ni sobre el valor que le ha añadido. *Venta de trabajo=renuncia a todos los frutos del trabajo*" (*Ibidem.*, I, p. 248).

Tercero; en el proceso de valorización. Partamos del primer axioma demostrable: la antítesis entre trabajo y capital, pero el trabajo corporal humano *no es el valor, él es el creador de valor*; por su parte, el capital es sólo el valor que se valoriza. Si anteriormente el trabajo corporal se enfrentó al capital pero en forma de dinero, ahora, en el acto del proceso de autovaloración del capital, el trabajo se enfrenta al capital en cuanto tal. Acota Marx:

"El único valor de uso que puede constituir una antítesis y un complemento para el capital es el trabajo (...) lo que es efectivamente no capital es el trabajo mismo" (229).

Preguntemos un aspecto formal: ¿cómo deviene el dinero capital? "La condición para que el dinero se transforme en capital es que el poseedor del dinero pueda intercambiar dinero por la capacidad de trabajo ajena en cuanto mercancía (...) que el obrero ponga en venta su capacidad de trabajo en cuanto mercancía (...) su capacidad viva existente en su propia corporalidad (...) y de ahí proseguirán los demás procesos internos a la producción y a la consumación del capital"(230).

Sin embargo, todas estas mediaciones internas al proceso de producción, creemos que aún son insuficientes para elucidar el comportamiento correcto del capital en cuanto proceso de valorización que consiste en el o en uno de los problemas centrales de la teoría económica marxista. Por ende, es por todos conocido que se trata del problema fundamental de la plusvalía y cuyo fundamento es el plus trabajo.

10.1. El plusvalor como vida y muerte: como realización del capital.

Dice: "La autovalorización implica tanto la conservación del valor presupuesto, como la reproducción del mismo"(231). El valor presupuesto es el producto del trabajo objetivado. A esto se le denomina valor del producto. Marx comienza ahora a desfasar el proceso de autovalorización y de la consumación de la plusvalía. Veamos la siguiente síntesis:

(229) *ibidem.*, III, p. 214.

(230) *ibidem.*, III, pp. 215-218.

(231) *ibidem.*, I, p. 251.

"El valor del producto es = al valor de la materia prima + el valor de la parte destruida, o sea transmitida al producto y abolida en su forma original de instrumento de trabajo + el valor del trabajo" (232).

La combinación que resulta del proceso de producción real y total, es la producción del producto. A partir del resultado del proceso productivo que encarna en el producto final. Marx empieza a "desenmascarar" los postulados de la economía burguesa:

"Lo que al principio existía como supuesto, existe ahora como resultado (...) Es claro que los economistas no quieren decir esto, en realidad, cuando hablan de la determinación del precio por los costos de producción. De esta manera nunca se podría crear un valor mayor al existente originalmente; ningún valor de cambio mayor" (233).

Los economistas burgueses sostienen y sólo ponen atención en los costos de producción y de la inversión cuantitativa de éstos, sin embargo, ocultan la permanencia constante del capital inicial, ya que desapareciendo éste desaparece la posibilidad de vida del capitalista. Por otro lado, encubren el resultado del proceso productivo, es decir, el producto:

"Capital originario = 100 (o sea; por ejemplo materia prima = 50; trabajo = 40; instrumento = 10) + 5% de interés + 5% de beneficio. Por tanto, los costos de producción = 110, no 100" (234).

Surge así la pregunta necesaria; ¿por qué motivo la diferencia entre el capital originario o inicial de 100 y el capital final de 110?, ¿de dónde surge ese valor más?, en otras palabras, ¿cómo se produce la plusvalía de 10?

Contesta Marx:

"La plusvalía que el capital tiene al término del proceso de producción (...) significa (...) que el tiempo de trabajo (...) objetivado en el producto es mayor que la existente en los componentes originarios del capital" (235).

(232) *Ibidem.*, I, p. 253.

(233) *Ibidem.*, I, p. 256.

(234) *Ibidem.*

(235) *Ibidem.*, I, p. 262.

Vemos con la anterior cita que la plusvalía supone un plustiempo de trabajo y un plus-trabajo adicional y no vacila en decir aún más;

"Ello sólo es posible cuando el trabajo objetivado en el precio del trabajo es menor que el tiempo de trabajo vivo que ha sido comprado con él" (236).

Esto significa sencillamente que la plusvalía se desarrolla en un tiempo de trabajo objetivado menor al trabajo vivo adicional. El capital sólo paga el trabajo objetivado en un tiempo de trabajo determinado pero nunca el trabajo vivo, nunca la desvalorización corporal y espiritual del trabajador. Más aún, el trabajo objetivado es mayor a la determinación de su precio, pues si no lo fuera así, no tendría razón de ser el capital.

Para comprender esta faceta, Marx introduce el concepto de "trabajo necesario" que no es otra cosa más que el tiempo que necesita el obrero para producir el producto y reproducir su condición vital. En la jornada de trabajo, por ejemplo, el tiempo necesario de trabajo es siempre menor a la duración total de la jornada laboral.

Resume así nuestro pensador:

"La plusvalía es únicamente la relación entre trabajo vivo y trabajo objetivado en el obrero (...), si la jornada de trabajo es de 1/2 y se duplica la fuerza productiva, se reduce la parte que corresponde al obrero, el trabajo necesario, a 1/4 y el nuevo plusvalor total es ahora de 3/4. Mientras que el plusvalor aumentó en 1/4, es decir, en la proporción de 1:4, el plusvalor total = 3/4 = 3:4 ..." (237).

Después de un análisis metódico de matemáticas y cálculo diferencial nuestro pensador arriba a la conclusión parcial de sus ecuaciones:

"Se ve, pues, que por medio del proceso de intercambio con el obrero el capitalista -al pagar en realidad al obrero un equivalente por los costos de producción contenidos en su capacidad de trabajo, se apropia sin embargo del trabajo vivo- obtiene dos cosas gratis; primero el plus-trabajo, que aumenta el valor de su capital, pero segundo, y al mismo tiempo, la cualidad del trabajo vivo, que conserva el trabajo pasado materializado en los componentes del capital y, de esta suerte, el valor preexistente del capital" (238).

(236) *Ibidem*.

(237) *Ibidem*, I, p. 280.

(238) *Ibidem*, I, p. 311.

De esta suerte, la puesta de la plusvalía por el trabajo asalariado es la autovalorización, vale decir la realización del capital. El capital se convierte así en potencia hegemónica y absoluta. En efecto, si en el proceso productivo el capital sólo paga el trabajo necesario, el resto del plus tiempo es trabajo impago. Por ello dirá que el trabajo asalariado "se compone siempre de trabajo pago y trabajo impago" (239). Es este el momento constitutivo de la ética perversa del capital; "el valor realizado del capital" (240). Marx "deseamascara" de una vez por todas la figura idólatra del capital:

"El capital, conforme a esta tendencia suya, pasa también por encima de las barreras y prejuicios nacionales, así como sobre la divinización de la naturaleza; liquida la satisfacción tradicional (...) Opera destructivamente contra todo esto (...) derriba todas las barreras que obetaculizan el desarrollo de las fuerzas productivas, la ampliación de las necesidades, la diversidad de la producción y la explotación y el intercambio de las fuerzas naturales y espirituales" (241).

Pareciera ser que el capital es como una omnipotente máquina transnacional que funciona por sí sólo, sin tiempo, sin espacio y que todo lo que toca lo convierte en dinero o miseria. Enloquecido en su tropel indómito, humilla a las personas y a la naturaleza. Su derecho no es garantizar la vida de su creador (el trabajador), sino la ley de apropiación; la muerte de su creador.

19.2. Como desrealización de la corporalidad y de los derechos humanos.

El proceso de desrealización es concomitante al de la realización. En tanto se realiza el capital cuanto más se desvaloriza las facultades corporales, espirituales y los derechos fundamentales del trabajador. Esta dialéctica relacional queda consumada desde el momento en que el capital proclama sus propias leyes. Es importante

(239) *Ibidem.*, II, p. 72.

(240) *Ibidem.*, II, p. 83.

(241) *Ibidem.*, I, p. 362.

hablar sobre el sentido del concepto "ley" (242). Bajo esta estrategia argumentativa, Marx parte de la primera manifestación de la ley (o derecho) de apropiación en el proceso de la circulación, antecedido como hemos dicho del momento del intercambio. Sólo por intermedio de la circulación, por tanto de la enajenación del equivalente propio es posible apropiarse de uno ajeno, el trabajo propio está supuesto necesariamente como "proceso originario" de la apropiación y la circulación en realidad, sólo como intercambio recíproco del trabajo que se ha encarnado en múltiples productos.

El trabajo y la propiedad sobre el resultado del trabajo propio, pues, se presentan como el supuesto básico sin el cual no tendría lugar la apropiación secundaria por medio de la circulación:

"La propiedad fundada en el trabajo propio, constituye, en el marco de la circulación, la base de apropiación de trabajo ajeno" (243).

Sin embargo, si analizamos cuidadosamente el proceso de circulación, concluimos que la manera en que unos se han convertido en propietarios de todas las mercancías se presenta a espaldas de la circulación es decir, en el proceso de intercambio y que después se va desarrollando en trabajo objetivado, plus tiempo y plus trabajo. De todos estos momentos de consumación por parte de la apropiación ejercida fundamentalmente por el capital, se arriba a la manifestación originaria del reino burgués fundado en dicha ley:

(242) Quizás sea conveniente señalar algunas referencias histórico-filosóficas sobre el concepto de ley. Creemos que Marx tiene en mente la argumentación moral de Kant, ya que a partir del "valor" en la teoría económica se deriva un modo de vida y de interrelaciones intersubjetivas desembocando en ciertos comportamientos basados en determinadas estipulaciones valorativas, en efecto, se trata de ciertos "valores" morales. Para Kant "la moralidad consiste pues en la relación de toda acción con la ley" (Kant, I.: *Crítica de la razón práctica*, op., cit., p. 90). Esta concepción de la ley se basa, principalmente, en el deber o en el cumplimiento de la conciencia subjetiva. Para Kant y posteriormente para toda la ética protestante del siglo XIX, el orden legal es fruto del buen cumplimiento moral. Sin embargo no hay que olvidar que todo orden legal histórico se funda en el proyecto de ciertos grupos, clases o personas que ejercen el poder dominador. En ese sentido, se totaliza dicho orden, es decir, se fetichiza y se universaliza como único e irrevocable. Marx piensa que las leyes del capital creen ser las únicas condiciones válidas y absolutas en las cuales no hay más ley que la de su cumplimiento y permanencia.

(243) Marx, K.: *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, op., cit., III, p. 164.

"Más sea como fuera, el proceso de circulación tal como aparece en la superficie de la sociedad (...) esta ley de la apropiación originaria por el trabajo, habrá que derivarla del desarrollo del valor de cambio mismo. Una vez supuesta la ley de la apropiación por el trabajo propio (...) se deduce de suyo la vigencia en circulación de un reino de la libertad e igualdad burguesas, fundado en dicha ley" (244).

Es importante aclarar que bajo el régimen de producción capitalista, la "ley del capital (*Gesetz des Kapitals*)" determina ciertas prácticas políticas, jurídicas y axiológicas. Esto significa que bajo la estructura de los valores económicos se desprenden un conjunto de valores morales y jurídicos que determinan un sistema institucional dentro del cual se determinan a la vez los valores de intercambio que los valores de uso van a tener en el proceso de producción capitalista.

Marx expresa acertadamente que bajo las leyes del capitalismo podemos encontrar, ineludiblemente, una moral y una práctica jurídica que constituyen un sistema institucional y dentro del cual se reproducen los valores de intercambio y todas las derivaciones internas al proceso productivo. Por ello nuestro autor no deja de reiterar que para acceder a "las leyes de la economía burguesa" (245), es necesario penetrar en la esfera de lo oculto, de lo que "yace detrás del sistema" (246), lo siempre olvidado, sacrificado y negado, esto es, la persona misma; la carnalidad viviente del trabajador o lo que él mismo denomina "nuestros cameros" (247) inmolados por el capital.

Desrealización en este contexto significa "negación", "sacrificio", "muerte (*Tod*)", "empobrecimiento" del trabajador y sus derechos.

Para la economía burguesa, el trabajador *no puede ser sujeto de derechos con respecto al producto de su trabajo, ni mucho menos con la permanencia y seguridad de su propia planta en la que labora, por aún, ni siquiera de exigir un ingreso justo y sostenible que le permita desarrollar libremente sus facultades físicas y espirituales.*

(244) *Ibidem.*, III, p. 166.

(245) *Ibidem.*, I, p. 422.

(246) *Ibidem.*

(247) *Ibidem.*, II, p. 293.

El único y posible "derecho" es aquel que le confiere el capital: un mínimo de salario que lo reduce a una simple bestia que sólo malcome, malduerme y trabaja. Y eso de "trabajar" es relativo ya que en la sociedad capitalista el derecho a que el sujeto del trabajo posea un *trabajo seguro* es una ficción.

Sin embargo, bajo el régimen de producción capitalista, cuando se habla de derechos humanos se cree que se refieren a los derechos que le salten a todas las personas por igual, pero ocultando, en efecto, la primacía, la seguridad y la hegemonía del derecho y las leyes burguesas basadas en la apropiación del trabajo ajeno, en el plusproducto y en el tiempo de trabajo impago. A continuación leamos una cita al respecto:

"La propiedad de trabajo ajeno pasado u objetivado se presenta como condición única para la apropiación de trabajo ajeno presente y vivo (...) fundado enteramente en las leyes del intercambio de equivalentes, (...) y por cuanto este intercambio, expresado jurídicamente, no presupone otra cosa que el derecho de propiedad (...): del lado del capital, en el derecho al producto ajeno o en el derecho de propiedad sobre el trabajo ajeno sin entregar un equivalente; y del lado de la capacidad de trabajo /corporalidad y derechos del trabajador/ en el deber de comportarse frente a su propio producto como si estuviera ante una *propiedad ajena*. El derecho de propiedad se trastueca por un lado en el derecho de apropiarse de trabajo ajeno y por el otro en el deber de respetar, como valores pertenecientes a otro, el producto del trabajo propio y el mismo trabajo propio (...) no muestra más que la mala conciencia (...) del capital como capital y las leyes generales de la propiedad" (248).

Esta "mala conciencia" representa la moral perversa del capital. El acto de apropiación injusto del producto y del trabajo ajeno por parte del capital genera, paralelamente, empobrecimiento y desrealización de la vida física y espiritual del sujeto trabajador. Apunta Marx:

"Para A no se trata en absoluto de que se haya objetivado en el paño del trabajo en cuanto tal, cierto tiempo de trabajo, por tanto valor, sino de satisfacer cierta necesidad. Al hacer pasar su dinero de la forma del valor a la del valor de uso, A no lo valoriza, sino que lo desvaloriza. El trabajo no se intercambia aquí como valor de uso por el valor, sino como valor de uso particular, como valor para el uso. Cuanto más repita A el intercambio tanto más se empobrecerá. Para él este intercambio no es ningún acto de enriquecimiento, ningún acto de creación de valores, sino de *desvalorización*" (249).

(248) *Ibidem.*, I, pp. 418-419.

(249) *Ibidem.*, I, p. 426.

La creciente pauperización del obrero o trabajador es el precio de *su* desrealización que paga este mismo y en el que sobre sus espaldas descansa las condiciones generales de los costos de producción. Pues a mayor acumulación de riqueza del capital, mayor acumulación de pobreza y a mayor seguridad y protección de los derechos de propiedad burguesa, menor la atención y cumplimiento esencial de los derechos humanos del trabajador. Años posteriores a la obra de los *Grundrisse*, Marx siempre recordará los temas de la corporalidad y los derechos humanos. En mayo de 1875 en las "Glosas Marginales" de la *Crítica al programa de Gotha* nos recordará el carácter maléfico de la sociedad capitalista:

"En la medida en que el trabajador se desarrolla socialmente, convirtiéndose así en fuente de riqueza y de cultura, se desarrolla también la pobreza y el desamparo de la existencia corpórea del obrero, y la riqueza y la cultura de los que no trabajan. Esta es la ley de la historia, hasta hoy (...): el derecho de la desigualdad" (250).

(250) Marx, K.: *Crítica al programa de Gotha*, edit., Roca, México, 1972, pp. 109-110, 115. No hay que olvidar que esta obra fue publicada por vez primera en 1891 (con ciertas omisiones) por F. Engels en 1891 para la revista *Neue Zeit*.

C O N C L U S I O N E S

11. Pertinencia y determinación del problema.

Como podemos observar en los escritos de juventud de Marx y en aquellas "Reflexiones de un joven al elegir profesión" y sus "Cartas al padre", encontramos elementos ingenuos pero "claves" para el desarrollo posterior de su programa, principalmente, filosófico-político y antropológico-económico. Tales como las categorías incipientes de "principio material", "subjetividad" y "derechos de las personas". Estos conceptos poco a poco irán cobrando consistencia y se irán tomando argumentos determinantes para subrayar la pertinencia de la problemática de la corporalidad y los derechos humanos.

Marx comienza su labor -como la labor de un orfebre al estar puliendo y detallando pacientemente la obra- deconstructiva al señalar el dualismo antropológico religioso y la contradicción ineluctable entre sujeto empírico (corporal) y sujeto intelectual (cognoscente) propios del idealismo alemán.

La tradición filosófico-antropológica de la Grecia clásica por ejemplo, ha hecho caso omiso de la fundamentalidad de la vida humana corporal al ver en ella un resultado que sólo tiene que ver con los atributos abstractos de un alma o esencia fantasmagórica o, en su defecto, como lo ha hecho en su momento el idealismo alemán del siglo XIX al sostener de manera general que la vida del ser humano sólo es comprensible y verdadera según las exigencias de la actividad teórica y especulativa. Ambas tradiciones presuponían creer que la vida del hombre de carne y hueso es reducible al mundo de la entelequia supramundana, o bien, es un simple instrumento del orden apodíctico de la razón. Ni uno ni lo otro. Marx nos enseña que antes de cualquier discernimiento abstracto sobre la dimensión de lo humano, es necesario partir de cuatro axiomas irrenunciables:

1. La irrecusabilidad del *factum* de la existencia material, real, de la vida del ser humano en general.

2. Esta existencia real sólo es posible por la afirmación de la dimensión de lo corporal. Lo corporal no tiene que ver ya con los postulados de la canónica o atomística epicureana, sino que ahora con la inmediata subjetividad, ya que lo objetivo es lo cósmico, lo subjetivo, lo humano. Es la corporalidad humana el forjador esencial sin el cual es infactible hablar de la vida humana en general.

3. La vida humana se da por relación, en relación práctica "con". Es imposible hablar del ser humano corporal en la existencia ficticia y abstracta de un Robinson. La relacionalidad es, por tanto, real, práctica, intersubjetiva o intercorporal.

4. A partir del nexo corporal de los seres humanos surge la noción de persona. La relación de persona humana está, por ende, contextualizada en la relación de praxis y, a partir de la relación persona-persona, se desprende su noción jurídica. Para Marx la esfera del derecho, al igual que para Hegel, tiene como punto de partida a la persona humana y cuyo derecho no se despliega en el imperativo categórico del deber (Kant) ni mucho menos en la voluntad racional y libre que se determina o se cosifica en el acto de apropiación del mundo de las cosas (Hegel), sino en la exigencia de saberse, conocerse y autoconocerse como persona real. Es este su primer derecho humano real y en el cual se invierte la máxima socrática de "conócete a ti mismo" por el de "afirmarte como ser existente", por decirlo con nuestras propias palabras. Por ello nos recordará:

"Los derechos reales de la persona (251) La individualidad /la subjetividad humana/ es la primera forma de autoconciencia que se aprehende como ser inmediato (...) Sólo es autoconciencia empírica objetiva e individual, y ésta lo sensible" (252).

Cuando Marx nos habla en sus escritos de juventud de subjetividad, corporalidad [en su *Teoría doctoral* nos dirá y recordando a Epicuro que "los átomos no son más que (...) corporalidades (...) de la naturaleza" (253)], individualidad y autoconciencia, nos estará apuntando a la vida inmediata, material, de la existencia física del sujeto o la persona humana.

Estos presupuestos propios de mediados de 1830, los irá radicalizando paulatinamente. Para principios de 1840, más exactamente en 1842, de la afirmación de la subjetividad corporal decide indagar y cuestionar la objetividad histórico social de su época, en especial, la cuestión política y religiosa del Estado confesional prusiano.

(251) Marx, K., Engels, F.: *Obras fundamentales op.*, cit., p. 8.

(252) Marx, K.: *Sobre la filosofía de epicúreos, estoicos y escépticos*, op., cit., p. 42.

(253) *Ibidem.*, pp. 37-40.

Para ello asistimos a un doble proceso de contradicción o bifurcación de la naturaleza corporal humana: de la dualidad del alma-cuerpo. Marx encuentra que en las relaciones cotidianas o sociales la escisión se torna una doble realidad de la misma persona humana, es decir, "el hombre lleva una doble vida no sólo en sus pensamientos, en la conciencia, sino en la realidad, en la vida: una vida celeste y una vida terrena, la vida en la comunidad política, en la que vale como ser comunitario, y la vida de la sociedad burguesa, en la que actúa como hombre privado" (254).

Es importante recalcar que con la irrupción de la sociedad burguesa (255), el sujeto corporal se escinde entre individuo burgués y sujeto humano y por vez primera en aquella *Introducción a la filosofía del derecho de Hegel* nos dirá que este sujeto humano es aquel que reivindica las necesidades universales como aspiraciones supremas a realizarse en cualquier situación histórico social específica.

Entonces sabemos que antes de que se pretenda afirmar ciertos valores burgueses como el de la libertad, la igualdad, la fraternidad y la propiedad, subsiste su opuesto real que es la corporalidad *necesitada* del sujeto. Sin embargo, dicha escisión determina, implícitamente, su concatenación con el derecho. La figura del derecho también será sujeto de bifurcación: derecho burgués y derechos humanos, o como también suele llamarlos, derechos del hombre. Los derechos burgueses tendrán como paradigma la apropiación de las cosas, es decir, la propiedad. Los derechos burgueses serán derechos de propiedad y su contraparte serán derechos humanos basados en las exigencias del cumplimiento a satisfacer las necesidades corporales humanas. El derecho de propiedad se reviste de derecho natural y en sus extremos, como lo ha demostrado Locke, en derecho divino. El régimen de propiedad burguesa es un régimen de canonización y del cual se jerarquizan o se niegan los derechos del sujeto corporal *necesitado*:

(254) Marx, K.: *Crítica a la filosofía del Estado de Hegel*, op. cit., p. 51.

(255) Con la irrupción del capitalismo, el sujeto burgués que para Marx coincide con la figura del sujeto intelectual, se contrapone al sujeto humano *necesitado*. Este enfrentamiento aparece en la sociedad burguesa desde el siglo XIX. Esta dicotomía del sujeto concreto e individuo burgués y la búsqueda de nuevas relaciones sociales basadas en la satisfacción de las necesidades reales, permite que Marx revalore la visión de lo corpóreo, la sensibilidad o sensualidad (basada en las satisfacciones y el goce de los bienes materiales) y de los derechos humanos orientados al cumplimiento de dichos bienes. Más allá de una ética de las "intenciones" -a la manera de Max Weber-, Marx propone una ética basada en el "cumplimiento" o en términos actuales y a la manera de Karl O. Apel, de una ética de la responsabilidad histórica.

"Las necesidades de los pueblos son las supremas razones de su contentamiento (...) la teoría de un pueblo alcanza a realizarse, en tanto en cuanto se trata de la realización de sus necesidades" (256).

Corporalidad en su sentido positivo significa; totalidad orgánica, espiritual, autoconsciente, libre, del sujeto humano en general, pero también sujeto corporal significa; tener necesidades, necesidad de comer, beber, dormir, hogar, vestido, sustento, de atención médica, educación, etcétera. Para la voluntad burguesa basada en el derecho de propiedad, estos requisitos y derechos humanos representan un escándalo, un verdadero riesgo para la propiedad privada, ya que les es más importante la conservación y seguridad de la propiedad de las "cosas" que la satisfacción de las necesidades humanas. El derecho (del burgués) se reduce a la propiedad de las cosas y las personas a propiedad de ambos. Se trata, por tanto, de la inversión ideológica de los derechos humanos por derechos de propiedad; la satisfacción de las necesidades corporales del sujeto por la satisfacción y apropiación que genera la posesión privada de las cosas.

De la misma manera en que la antropología religiosa y el idealismo han despreciado la corporalidad del sujeto humano, de la misma manera la sociedad burguesa o capitalista ha relegado las necesidades corporales ¿de quién? del proletario, del obrero o trabajador. Para el capitalismo los derechos del trabajador que exige la satisfacción de sus necesidades vitales, representan una amenaza que hay que negar o erradicar. La destrucción del cuerpo del trabajador va unido a su desprecio (racismo elevado a categoría económica) : su vitalidad debe ser sacrificada en aras de la propiedad y la productividad.

Ante este acto de negación de los derechos del sujeto corporal del obrero, Marx afirma la posibilidad de los derechos del trabajador:

"Reconocer sus derechos históricos (...); de una esfera que obtiene de sus sufrimientos universales un carácter universal (...) no puede apelar a un pretérito histórico sino humano (...). Cuando el proletariado reclama la negación de la propiedad privada, no hace más que elevar a principio de la sociedad, lo que la sociedad ha elevado a principio suyo, lo que ya está personificado en él, sin intervención suya, como resultado negativo de la sociedad" (257).

(256) Marx, K.: "Introducción a la filosofía del derecho de Hegel" op. cit., pp. 11, 16.

(257) *Ibidem.*, pp. 107, 111-116.

Sin embargo, Marx aún avanza en su estrategia argumentativa en los célebres *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* al sostener lo siguiente:

"El hombre es una necesidad natural, exige pues una naturaleza fuera de sí, un objeto fuera de sí, para satisfacerse, para calmarse (...), es derecho de todo trabajador exigir el cumplimiento de sus necesidades para reproducir su vitalidad" (258).

Para un Descartes, por ejemplo, existe un desprecio para con el cuerpo humano y la sensualidad de éste y un aprecio por los valores eternos desvinculados del mundo empírico y de los gozos. Se trata de valores etéreos que coinciden con los ejercicios introspectivos y místicos de una razón intrasubjetiva. Para Descartes lo importante es la imagen angelical del sujeto pensante desprovisto de toda dimensión corpórea y sensual.

Para Marx, por el contrario y gracias a algunos presupuestos antropológicos de su coetáneo Feuerbach, lo fundamental no son las necesidades teóricas o de la fantasía sino las *necesidades del estómago*. Es pues una inversión de lo especulativo a un nivel de lo antropológico. Para esta etapa del pensamiento de Marx lo central, en el nivel de la antropología, tiene que ver nuevamente con el hombre corporal, con la persona humana y sus capacidades subjetivas o sensibles.

Contra la definición moderna de la filosofía inaugurada desde el paradigma teórico especulativo de un "yo pienso", Marx rompe con el discurso de la modernidad sustentada en la canonización del pensamiento especulativo y afirma al sujeto corporal, carnal:

"El que el hombre sea un ser carnal, con fuerzas naturales, vivo, real, sensible, objetivo, significa que tiene como objetivo de su ser, de su exteriorización vital, objetos reales, sensibles, o que sólo en objetos reales, sensibles, puede exteriorizar su vida" (259).

(258) Marx, K.: *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, op. cit., pp. 113, 119.

(259) *Ibidem.*, pp. 112-113.

Esta forma de exteriorización vital la denomina trabajo humano. Puesto que el sujeto corporal es un sujeto de necesidades tiende, por ende, a proyectarse en una naturaleza fuera de sí, en objetos reales que le permitan satisfacer sus necesidades y esto sólo es posible en la actividad transformadora, productora del trabajo. Estamos, por tanto, en una relación poética, es decir, en la relación hombre-naturaleza.

La razón no es el criterio primero y último del ser humano, sino es el trabajo corporal humano el principio y fin. El trabajo es una actividad encaminada a un fin. El "yo trabajo" o sujeto del trabajo -el trabajador o productor- es el hombre.

Este hombre es un ser natural, por ello, el hombre es prolongación de la *Nature* y ésta prolongación de lo humano y, como tal, parte de la naturaleza y dirige su actividad hacia la transformación de la misma. Esta transformación de la naturaleza por el hombre es una necesidad de él mismo porque sin ella el hombre no puede satisfacer sus necesidades corporales, siendo para él, una cuestión de vida o muerte.

Por tanto nos expresará en *La ideología alemana* la búsqueda de coordinar el trabajo corporal en relación con la naturaleza:

"El primer estado de hecho comparable es, por tanto, la organización corporal de los individuos y, como consecuencia de ello, su comportamiento hacia el resto de la naturaleza (...) tiene necesariamente que partir de estos fundamentos naturales y de la modificación que experimentan en el curso de la historia por la acción de los hombres" (260).

Entonces comprendamos que en este primer momento de la transformación de la naturaleza a través del trabajo corporal humano, se plantea la cuestión de la producción y la reproducción de la vida humana material. La producción de los objetos sociales que constituye el objeto universal del trabajo contribuye a producir los medios de vida del productor.

(260) Marx, K., Engels, F.: *La ideología alemana*, op., cit., p. 19.

A través de todo desarrollo histórico, todo modo de producción implica un modo de vida. Aunque Marx en la década de 1840 aún no perfecciona ni sistematiza el marco explicativo económico, sin embargo para estas fechas sostiene algunas premisas generales del modo de producción capitalista y, en especial, la vinculación de la estructura económica con el modo de comportamiento o estructura de valores (en su sentido axiológico). Al respecto dice lo siguiente:

"Un determinado modo de vida (...) coincide (...), con el cómo producen. Lo que los individuos son depende, por tanto, de las condiciones materiales de su producción" (261).

El modo de vida es un modo de producción propio de la actividad corporal humana en el que no sólo se transforma la naturaleza sino que también, se producen los bienes y productos para la satisfacción de las necesidades del sujeto. En la obra de *La ideología alemana* cabría preguntarse: ¿si el trabajo corporal del hombre es el productor de los bienes materiales, entonces, cuáles serían las condiciones materiales para tener derecho a consumir dichos bienes?

Con esta pregunta interrelacionamos el tema de la corporalidad y la cuestión de los derechos circunscritos, ahora, en la crítica político ideológica. Tanto en la *Crítica a la filosofía del Estado en Hegel*, los *Manuscritos de 1844* y por consiguiente en *La ideología alemana*, sostendrá que en el régimen de propiedad privada del capitalismo, la realización de los derechos humanos, que serán ya derechos del trabajador, son fácticamente (políticamente) irrealizables. En el sistema de producción capitalista es imposible asegurar el derecho de las mayorías al uso y la satisfacción de los bienes de la tierra. En el sistema de propiedad se diviniza al objeto poseído y al sujeto que la detenta. En este sistema el acto de apropiación de las cosas es directamente proporcional al de las personas. Para esta sociedad fundamentada en el "asesinato", la "propiedad" y el "robo" -como decía Proudhon- los derechos del hombre y, en particular los de trabajador, son subsumidos o interpretados según el derecho de propiedad y estas exigencias son introyectadas en la vida cotidiana y moral de los individuos que hacen de "la propiedad como lo

(261) *Ibidem.*, p. 20.

sagrado, lo respetado (...) Propiedad en el sentido burgués significa propiedad sagrada" (262). La costada ideológica de la propiedad privada llega a los extremos del cinismo cuando llega a confundirse con el sujeto es decir, se le introyecta una especie de vivificación. "Y, cuando así ocurre, se dice siempre que esto es 'humano', cuando se ve en todo algo espiritual, como el derecho, es decir, cuando la gente convierte todo en un fantasma y se comporta ante este como un fantasma" (263).

Para 1847 intensifica sus lecturas sobre economía y como resultado de sus lecturas, pronuncia una serie de conferencias emotivas y teóricas frente a obreros diciendo a viva voz lo siguiente:

"Es necesario acabar con la indigencia que produce la sociedad burguesa (...) derrocando por la violencia el orden social existente basado en la propiedad privada y la explotación del trabajo asalariado. Los proletariados de todos los países sólo verán perdidas las cadenas que los oprimen" (264).

Sin embargo, a pesar del lenguaje revolucionario, político y filosófico, siempre nos recordará hasta sus escritos de madurez de la importancia absoluta de la existencia empírica del trabajador al referirse a su sangre y vida y de la manera en que es inmolado por el capital.

La postura definitiva de Marx sobre la corporalidad y los derechos humanos queda sustentada en su obra económico-antropológica de 1857-1858 (*Grundrisse*).

En las relaciones mercantiles el proceso de negación y confiscación de la corporalidad y los derechos del trabajador se despliega en tres momentos internos del proceso de producción del capital:

Primero; en la soberbia de las mercancías. En este primer momento, sin necesidades humanas y sin consumo para su satisfacción no hay producción y viceversa. El sujeto humano, ya sea empleando sus manos, sus

(262) *Ibidem.*, p. 420.

(263) *Ibidem.*, p. 429.

(264) Marx, K.: *Trabajo asalariado y capital, op. cit.*, pp.45-47.

piernas, sus ojos, su mente, su constitución corporal en general, a través de su trabajo produce objetos para su satisfacción (valor de uso) e intercambio con otros (valor de cambio). A estos productos (culturales) Marx los denomina mercancías. Bajo la lógica de las relaciones mercantiles, la relación productor-producto, se escinde, se bifurca, ya que el producto del trabajo del productor no es para afirmar su condición vital, sino para afirmar la condición vital de otro. En los *Manuscritos de 1844* hace alusión al respecto:

"Cada producto es un reclamo con el que se quiere ganar el ser de los otros, su dinero; toda necesidad real o posible es una debilidad que arrastrará las moscas a la miel (...) el productor se aviene a los más abyectos caprichos del hombre" (265).

Ese otro ser, ese otro hombre, es el "no trabajador", el propietario de los medios de producción. Es en esa misma obra de 1844 cuando retoma de la filosofía de Hegel el concepto de alienación que parte, ahora, del "hecho económico, el extrañamiento entre el trabajador y su producción (...) del trabajador enajenado, extrañado" (266). Por tanto, si las mercancías son objetos producto del trabajo humano corporal, tienen a la vez, otra dimensión "físico-metafísica" de ser ellas mismas sujetos o personificaciones de aparente vida independiente de su productor en el proceso económico. Pero, en cuanto sujetos, aparecen en competencia a muerte con la propia vida humana. Toman la decisión sobre vida o muerte en sus manos y dejan al hombre sometido a sus caprichos. Los únicos derechos enunciables son los que ellas mismas imponen.

Marx interpreta esta aparente personificación viva de los objetos como el verdadero contenido de las imágenes religiosas. Detrás de las mercancías, descubre, por tanto, las imágenes religiosas como proyecciones de esta subjetividad de las mercancías. Esta religiosidad que Marx descubre tiene que ver con la sacralización del poder de unos hombres sobre otros. Es aquella religión que canoniza el derecho de unos a decidir sobre la vida o la muerte de otros y que proyecta tal poder como un mandato divino. En efecto, el productor de las mercancías llega a ser dominado por las relaciones sociales que las mercancías establecen entre sí.

(265) Marx, K.: *Manuscritos económicos-filosóficos de 1844*, op. cit., p. 157.

(266) *Ibidem.*, p. 144.

Pero la problemática mercantil surge solamente en el contexto de una división de trabajo sobre la base de la propiedad privada. En el modo de producción capitalista es mediación dinero. Entonces el valor de uso adquiere una forma cuantitativamente cambiaria (valor de cambio) . Y en este desarrollo y despliegue de las mercancías se reproduce una doble dimensión invertida y cosificada: la relación independiente de los hombres y la relación dependiente con el mundo de las cosas.

Segundo; en el capricho del dinero. El dinero es una mercancía pero no como cualquier mercancía. El sirve como común denominador a todas las otras mercancías y éstas, a su vez, tienen que transformarse para recibir la confirmación de su valor. El dinero mediación entre el precio de cada una de ellas. En ese sentido el dinero sirve para expresar el valor de las mercancías y cumple la función de *medium* y símbolo, ya que es el equivalente general que permite la compra venta de mercancías. En el modo de producción aséptico por ejemplo, la relación M-M se reducía sólo al trueque. En el desarrollo de la sociedad capitalista y con la división del trabajo, la mercancía supera su estrecho límite en tanto que deviene dinero, es decir, en tanto que es depositaria de valor. El dinero pasa a ser el representante universal de todas las mercancías. En este acto caprichoso, el dinero se ensoberbece a sí mismo y se proclama sujeto divino de las mercancías.

La economía política burguesa fetichiza el dinero y oculta (en su aspecto ideológico) o niega la nota antropológica que presupone la existencia del dinero. En otros términos, el dinero no es más que la forma alienada del trabajo y la existencia corporal del obrero y, sin embargo, esta forma despótica lo domina y a la vez es adorada por el mismo hombre. Idealmente el dinero es divinizado, materialmente el dinero cosifica el nexo corporal de los hombres, los vacía por completo, rompe con la comunidad y corrompe las relaciones intersubjetivas. En la forma capitalista de producción, el dinero promueve entre los individuos una actitud de indiferencia y competencia. El dinero expresa una relación social: materialmente desarrolla a los que lo poseen y arroja a los desposeídos. Por ello Marx nos recordará en manera de metáforas que el dinero es el anticristo, el Moloch y el carnicero de la vida humana.

Ante la forma universal del dinero, tampoco existe la posibilidad de afirmar ciertos derechos que reivindiquen la vida de los verdaderos creadores de éste. El dinero siempre estará en oposición absoluta con su creador, es decir, el trabajo corporal humano, la sustancia creadora; la corporalidad viviente del trabajador.

En el discurso de Marx las categorías filosóficas o económicas pueden ir alcanzando grados de sumo rigor analítico, sin embargo, siempre nos recordará que los derechos humanos del obrero, siempre se verán conculcados por la lógica del sistema imperante.

Ante tales circunstancias, la vida orgánica y espiritual del trabajador estará escindida, ya sea entre trabajo vivo (que coincide con su inmediata subjetividad) y trabajo muerto (que coincide con la objetivación de su subjetividad en el producto bajo las reglas del proceso de producción).

¿Por qué o bajo qué condiciones el trabajador o la persona humana tiene que aceptar el sacrificio de su cuerpo? Porque las leyes del sistema capitalista que confisca los derechos y las necesidades humanas así lo exige. Mientras unos son poseedores del dinero, otros son poseedores de necesidades insatisfechas. Necesidades ¿de qué tipo? de comer y para comer el obrero tiene que trabajar y para trabajar tiene que venderse o alquitarse por cierta cantidad de dinero (por un mínimo de salario) en un tiempo de trabajo específico.

Bajo estas necesidades del trabajador se desprenden ciertas relaciones jurídico materiales que permiten el intercambio entre poseedores del dinero y poseedores de la capacidad de trabajo. La figura jurídica que permite este acto de compra y venta es el contrato. Si hubiera el contrato diría: ustedes poseedores de mercancías (dinero y trabajo) formalmente ante mí son libres e iguales en el libre intercambio. Por ello Marx apuntará:

"La condición es que el trabajador (...) disponga de su capacidad de trabajo a título de propietario libre (...) disponga (...) de la única mercancía que tenga para ofrecer, para la venta, sea precisamente su capacidad laboral, viva, existente en su propia corporalidad viva" (267)

(267) Marx, K.: *Elementos fundamentales para la crítica de la economía-política (Grundrisse) 1857-1858, op., cit., II, p. 216.*

Bajo la esfera del contrato se proclaman y se legitiman ciertos derechos. Derechos que de ninguna manera se inclinarán en favor de los trabajadores, sino de los propietarios de los medios de producción. Estos derechos serán derechos de apropiación del trabajo y del producto de trabajo ajeno. Entonces de la aparente igualdad y libertad, socialmente es, pues, una rotunda desigualdad y esclavitud para el trabajador.

Tercero; en la subeunción del capital y la realización del plusvalor. El dinero para que aspire a su máxima canonización tiene que devenir capital y después, a la manera del espíritu absoluto hegeliano, retomar y autovalorizarse a sí mismo: el capital como valor que se valoriza. Para que el capital se valore no lo hace desde la nada, sino nuevamente de lo oculto y excluido: la actividad vital, corpórea, viva del trabajador. Marx llamará al capital trabajo muerto que se vivifica con la vida y la muerte del obrero, del trabajo corporal o vivo de éste: "Mediante el intercambio con el obrero /el capital/, se ha apropiado del trabajo mismo, éste se ha convertido en uno de sus elementos y opera ahora como vitalidad fructífera, sobre la objetividad del capital, meramente existente y por lo tanto, muerta" (268).

El trabajo vivo o corporal pasa a ser un elemento del capital, un elemento apropiado y dominado que resucita dentro de lo muerto al trabajo objetivado, al capital. Con ello podemos atestiguar que detrás de toda la lógica y las determinaciones internas al capital se encuentra la base antropológica del creador: la sangre y la vida del trabajador.

En ese sentido, el discurso teórico de Marx es un proyecto que tiende a rescatar la fundamentalidad de la vida humana, material, corpórea y, a la vez, una crítica al proyecto real de muerte del sistema capitalista.

Finalmente, al realizarse el capital en la consumación de su proceso a través de la plusvalía como término final del proceso de producción, marcha paralelamente a éste la desrealización del propio obrero y, por ende, los derechos que le asisten no sólo como obrero sino como persona humana que también es. Desrealización en este contexto significa, negación, sacrificio, conculcamiento, empobrecimiento, etcétera, del trabajador y sus derechos. La creciente pauperización tanto de obreros, campesinos y marginales, es el precio de su desrealización que pagan

(268) *Ibidem.*, I, p. 238.

estos mismos y en los que descansan las condiciones generales de producción. Los dueños el capital especulativo, financiero y comercial, los dueños del poder y de todo lo demás, creen que la riqueza material proviene por *decretum Dei* y no del desarrollo histórico de la explotación de la capacidad corporal y espiritual de los trabajadores y del sacrificio de sus derechos humanos.

12. Liberación: afirmación del derecho al trabajo y reproducción de la vida corporal.

La cuestión de los derechos humanos y el tema de la corporalidad, si bien no constituyen el marco categorial lógico y sistemático, sí representan los criterios absolutos desde donde se desarrolla toda la estrategia argumentativa de Marx. Criterios o presupuestos fragmentarios que son los que encontramos a lo largo de la evolución de su pensamiento. Ahora bien, de dichos presupuestos se derivan una serie de problemas concretos que tocan no sólo la problemática histórico-social de la Europa del siglo XIX, sino también, determinan los instrumentos interpretativos que posibilitan un análisis profundo del mundo actual.

Concretamente se trata de afirmar al hombre real, material, de carne y hueso, en general, como persona humana cuyo derechos a la vida son inpostergables. Si bien es cierto que el centro nodal antropológico de Marx estriba en la concepción del sujeto humano como sujeto de necesidades, carente y cuya realización es a partir de la satisfacción de dichas carencias (como el comer, beber, dormir, etcétera), entonces, las fuerzas vitales del hombre se despliegan en la actividad transformadora del entorno natural. Por tanto, vemos que la esfera del trabajo es el horizonte central de todos los modos de producción y organización de la vida humana.

Sin embargo, el problema no sólo se centra en la concepción tradicional de concebir al sujeto como sujeto de trabajo, sino que ahora es necesario enfocar a este sujeto humano de trabajo *sin trabajo*, es decir, como desempleado. Este es un problema aún candente en el centro de la economía política burguesa y que refleja en

nuestro hemisferio latinoamericano el aumento incontrolable de la tasa de desempleo. No es posible hablar en primera instancia de la teoría del valor y consecuentemente de la teoría del salario si antes no se parte de cierta premisa fundamental: la base real de que el individuo esté incluido en un determinado proceso laboral. Esto es lo que Marx denomina el *ante-festum*, es decir, cuando las condiciones históricas no son aún propiamente específicas del sistema capitalista de producción, así como el que se manifiesta e diario, cuando el trabajador sin trabajo o libre se enfrenta al capital para vender lo único que posee fácticamente: su cuerpo, para que de ahí devenga la subeunción y todas las mediaciones internas del proceso del trabajo; y el *post-festum*, como trabajo corporal, vivo, subjetivo, que es liberado momentáneamente al término de la jornada de trabajo. La cuestión del desempleo parte precisamente de este proceso fracturado, pues este fenómeno confirma la sujeción o agenciamiento centrado en el trabajo que remite a una organización bipolar entre capital-trabajo, derechos humanos burgueses-derechos humanos fundamentales. Sin embargo, con el desarrollo, ya no de las llamadas fuerzas productivas (como aspecto innovador con que irrumpió el sistema de producción capitalista) o aceleración del capital constante, el trabajo parece fragmentarse en dos direcciones: a procrear masas de población entregadas a un trabajo precario (subcontratación, trabajo interino o subterráneo -que toca la esclavitud del trabajador cuando este es inmigrante o indocumentado-); y la de un trabajo serializado y homogenizado con salarios insuficientes y flotantes. Ambos promueven una tendencia de flujo paulatino basada en el abandono de los axiomas del empleo.

Este flujo extensible parte de la lógica o axiomática del flujo del capital. El capital es la personificación del déspota que actúa allí como un torrente que abarca, subsume y avasalla todo lo que encuentra a su paso. Su circulación como flujo incontrolable convierte todo lo que acaricia en dinero o miseria. El capitalismo universal en sí no existe, el capitalismo está en la encrucijada de todo tipo de formación, en búsqueda constante de nuevos campos de penetración, agenciamiento y explotación. Su axiomática, en tanto que leyes immanentes a su constitución, exige una doble determinación para su existencia: "por una parte la industria universal -es decir, el trabajo, trabajo creador de valor-, por otra un sistema de explotación general de las propiedades naturales y humanas" (269).

(269) Marx, K.; *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*, op. cit., I, pp. 351-362.

En realidad el límite de su flujo esquizofrénico raya en la búsqueda incansable de formación de nuevos capitales, en nuevas industrias con fuertes tasas de beneficio basadas en el agotamiento irracional de los recursos naturales y transferencia de industrias y capitales a zonas periféricas dependientes y explotadas. Instala en su devenir insaciable, por evitar la depreciación o la caída de la "tasa de ganancia", océanos de pauperísimos entregados a un trabajo precario basado en salarios precarios, desplazando a la vez, masas crecientes de desocupados. Veamos cómo Marx nos explica esta situación sobre el trabajador sin trabajo:

"El crecimiento de la fuerza productiva se expresa en que la parte del capital compuesto de trabajo vivo /o corporal/ disminuye constantemente con respecto a la gastada en anticipos, maquinaria, etc., (...)" (270).

Y la ecuación se presenta en los siguientes términos:

"Supongamos un capital de 100 libras que emplea 50 en anticipos, 50 en trabajo y obtiene un beneficio de 50% ya que la disminución de la tasa de beneficio es el principal caballo de batalla de Carey y parte integral de su teoría. Admitamos que cada £ de salario sea igual a una jornada laboral = 1 obrero. Supongamos ahora otro capital de 16,000 libras, que emplee 14,500 en anticipos, 1,500 en salario (o sea = 1,500 obreros) y sólo perciba 20% de beneficios. En el primer caso el producto es = 150; en el segundo (aceptamos en aras de la facilidad del cálculo, que el capital *fixe rote* en un año) = 19,200 (3,200 de beneficio). (...) La tasa de beneficio ha decrecido de 50% a 20, o sea, en 3/5 o un 60%. En el primer caso el plusproducto de 50, es resultado de 50 jornadas de trabajo vivo. En el otro caso es un plusproducto de 3,200, con 1,500 obreros. En el primer caso un producto de 1 (libra) es resultado de 1 día de trabajo, en el segundo, un producto de 2 2/15 es el producto de una jornada laboral. En el segundo caso se necesita menos de la mitad de tiempo de trabajo que en el primero para producir un valor de 1" (271).

Con esto se deduce que si bien el capitalista requiere un aumento mayor del plusproducto con la minimización de trabajo necesario, esto procrea un abismo insondeable entre el trabajo y las condiciones de su aplicación, ya que si se reduce "la tasa de trabajo necesario, o sea que en proporción a la primera situación han quedado en la calle un número de obreros que es más de 6 veces mayor que el de los ocupados" (272).

(270) *Ibidem.*, II, p. 79.

(271) *Ibidem.*, II, p. 80.

(272) *Ibidem.*, II, pp. 80-81.

La tendencia del capital constante no se orienta hacia la distribución, el estímulo y la conservación de la tasa de empleo, por el contrario, los costos de producción se orientan hacia el aumento del plusvalor relativo y la disminución del trabajo necesario. Por tanto obtenemos como resultado que el trabajador se quede en la calle sin trabajo y, si se queda en la calle sin trabajo, como no puede reproducir su vida, es un pobre que tiene que pedir limosna o vivir del pillaje. En efecto, si al sujeto de trabajo se le confiscan o se le niegan los medios para su realización (el trabajo) y reproducción de su vida corporal, se incurre en un ultraje, en un asesinato.

Ahora bien, la negación de esta negación posibilita la afirmación que subyace en la propuesta de Marx que es precisamente el derecho a la vida del trabajador, el derecho a un trabajo digno que permite la autorrealización y libre desarrollo de las facultades físicas y espirituales de éste. Dice Marx al respecto:

"Trabajo no-objetivado, no valor, concebido positivamente (...) es la existencia no objetivada, es decir, inobjetiva, o sea subjetiva, del trabajo mismo. El trabajo no como objeto, sino como actividad, no como auto valor, sino como la fuente viva del valor (...)" (273) La libre individualidad fundada en el desarrollo universal de los individuos y en la subordinación de su productividad /comunitaria/, social, como patrimonio social" (274).

En suma, la base de todos los derechos concretos a la vida es el derecho a un trabajo sostenible, ya que es una cuestión elemental de vida o muerte. A partir de este derecho al trabajo se desprende, ahora sí, el derecho vital de poder satisfacer las necesidades básicas humanas en el marco de las posibilidades de un ingreso social justo y decoroso para entonces acceder a la "actividad social y al goce social" (275), a la "asociación en que el libre desenvolvimiento de cada uno será la condición del libre desenvolvimiento de todos" (276). ¿Qué significa que el trabajo vivo sea la fuente viva del valor?, ¿qué se quiere decir con libre desenvolvimiento? Significa la positividad del trabajo en tanto potencialidad activa y como creador universal de la riqueza universal. Su libre desenvolvimiento es precisamente la realización del trabajador en el producto social de su trabajo, en el que no solamente es el creador de los medios de producción, sino también de los medios para su reproducción.

(273) *Ibidem.*, I, p. 236.

(274) *Ibidem.*, I, p. 85.

(275) Marx, K.: *Manuscritos económico-filosóficos de 1844, op. cit.*, p. 145.

(276) Marx, K., Engels, F.: *Manifiesto del partido comunista, op. cit.*, p. 54.

Ante tales circunstancias, para Marx el paradigma de lo económico no sólo representa una serie de estructuras conceptuales sometidas al análisis aritmético o diferencial de los procesos de producción, sino ante y sobre todo, es el ámbito común a los hombres y por medio del cual se les permite conseguir los medios para reproducir su existencia como derecho inalienable en tanto que persona. En este orden de cosas, el deber o derecho al trabajo es fundamental:

"Mediante el aprovechamiento y el desarrollo con arreglo a un plan de las inmensas fuerzas productivas ya existentes en todos los individuos de la sociedad e imponiendo el deber general de trabajo se dispondrá igual para todos, en proporciones cada vez mayores, de los medios necesarios para vivir, para disfrutar de la vida y para educar y ejercer todas las facultades físicas y espirituales" (277).

Precisamente en esto consiste la liberación o afirmación de los derechos humanos y la libre reproducción de la vida corporal del sujeto. Contra lo que supone la modernidad o la racionalidad económica clásica burguesa al fundamentar la futura sociedad a partir del modernismo o desarrollismo basado en el incremento de maquinarias, tecnologías, etc., Marx sostiene que esto es una pura falacia, pues el punto de partida no es la reposición del capital, sino la reposición del hombre. Para la economía política burguesa los seres humanos no tienen ningún valor, e incluso no es visto igual a la máquina sino como inferior a ella, por el contrario, "la apropiación de la realidad humana, su comportamiento hacia el objeto, es la afirmación de la realidad humana" (278). Para la economía burguesa, dicho comportamiento es completamente a la inversa: la apropiación real (histórica) del objeto, negación de la realidad humana y afirmación de la propiedad privada.

Ahora bien, nuestro interés estriba y, después de los puntos concernientes a la cuestión del derecho, al trabajo, pasar al asunto de lo que hemos denominado en estas líneas "reproducción de la vida corporal" y que toca, en efecto, la cuestión de la teoría del salario.

Es evidente que el régimen salarial bajo la óptica de intercambio del modo de producción capitalista, será

(277) Marx, K.: *Trabajo asalariado y capital, op., cit.*, p. 18 (subrayado nuestro).

(278) Marx, K.: *Manuscritos económico-filosóficos de 1844, op., cit.*, p. 148.

siempre insuficiente para garantizar un modo de vida solvente y digno en la clase trabajadora. El salario mínimo, como posibilidad mínima para vivir, es aquella cantidad de dinero que el capitalista da al trabajador para que reproduzca, en lo mínimo, los medios de vida necesarios para su subsistencia.

Sin embargo, si recordamos las lecciones de los *Grundrisse* en lo que respecta a la cuestión del salario, se nos dice que es preciso volver la atención al tiempo de la jornada de trabajo que el obrero emplea para reproducir su condición vital. El salario equivale a una parte de la jornada de trabajo durante la cual el obrero produce lo suficiente para mantener insuficientes sus necesidades físicas. A esta parte Marx la llama "trabajo necesario":

"Ciertamente, el salario expresa el valor de la capacidad viva de trabajo, pero de ninguna manera el valor del trabajo vivo, que se expresa, antes bien, en el salario + el beneficio. El salario es el precio del trabajo necesario" (279).

Efectivamente, para descubrir los mecanismos ideológico burgueses y demostrar por ende que todo trabajo asalariado es trabajo impago, es necesario descubrir el intercambio desigual entre trabajo y capital:

"Pero sobre la base del capital no se intercambian entre sí el trabajo vivo y el trabajo efectuado en cuanto valores de cambio, como si ambos fueran idénticos -el mismo cuanto de trabajo en la forma objetivada del valor, el equivalente por el mismo cuanto de trabajo en forma viva-, sino lo que se intercambia es producto y capacidad de trabajo, que es ella misma un producto. La capacidad de trabajo no es = al trabajo vivo que pueda realizar, no es = al cuanto de trabajo que puede ejecutar; éste es su valor de uso. Es igual al cuanto de trabajo mediante el cual ella misma tiene que ser producida y puede ser reproducida. El producto, pues, no se intercambia por trabajo vivo, sino por trabajo objetivado, objetivado en capacidad de trabajo" (280).

Esta cita nos ejemplifica claramente que en la relación entre lo que es el trabajo vivo y el valor de cambio, existe un intercambio desigual, ya que lo que paga realmente el capitalista al obrero es el trabajo necesario objetivado en el producto y nunca el trabajo vivo; trabajo vivo que el obrero cede de más al capitalista. Por tanto y bajo las

(279) Marx, K.: *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*, op., cit., II, p. 66.

(280) *Ibidem.*, II, p. 75.

condiciones actuales del sistema. Si en el caso de que sea factible asegurar algún empleo, ra el problema será mantener al trabajador bajo la dictadura del salario mínimo. Entonces vemos que la cuestión del salario en términos reales, es también una cuestión de vida y muerte. La lógica salarial será en definitiva mantener en un mínimo de disfrute al obrero. Del sistema salarial Marx desprende la crítica al salario mínimo en tanto que insuficiente para la reproducción existencial de la clase trabajadora:

"La capacidad del obrero de mantenerse a si mismo y a su familia no depende de la cantidad de dinero que recibe como salario, sino de la cantidad de alimentos y artículos de necesidad que ese dinero puede comprar" (281).

De esto se deduce que el termómetro social que nos permite juzgar sobre la miseria salarial no es sólo su volumen formal o numeral, sino ante todo, su capacidad real de compra, es decir, su capacidad de satisfacer las necesidades fundamentales de todo ser humano.

Marx orienta su plan de trabajo de afirmación o de liberación a partir de que la base de todos los derechos a la vida es el derecho a un trabajo sostenible y, a partir de éste, se desprenden otros derechos a la vida como son la satisfacción de las necesidades básicas humanas que permitan la reproducción y el desarrollo pleno de la corporalidad viviente del sujeto trabajador incluyendo sus necesidades culturales y espirituales.

Hoy en día, cuando el flujo del capital impone la dictadura del mercado a escala universal, cuando la axiomatica capitalista no cesa de producir y reproducir aquello que las dictaduras militares intentan exterminar: la organización del hambre que multiplica los hambrientos en la misma medida en que los mata; cuando el sistema capitalista, enemigo de las personas y de la naturaleza se siente amenazado por el desarrollo sin tregua del desempleo y el subempleo acrecentando las tensiones sociales y políticas; cuando los bienes terrenales parecerían estar reservados a una minoría entre la minoría y que exige a que la mayoría se resigne a consumir fantasías; cuando se venden ilusiones de riqueza a los pobres y libertad a los oprimidos, sueños profundos

(281) *Ibidem.*, III, p. 60.

para los vencidos y de poder para los débiles; cuando cada minuto muere un niño de hambre o de enfermedad, más y más se levanta el muro que separa a los que tienen de los que quieren tener, pues las promesas del paraíso basadas en el consumo y despilfarro están reservadas para una minoría que cada vez tiene más. Ante este "orden" irracional, es necesario afirmar un *nuevo orden de vida*, es necesario negar, por ende, la lógica de muerte que impone el capital.

Esto implica un cambio en las relaciones sociales de producción capitalista, porque ellas están basadas en una estructura que justifica los problemas anteriormente dichos y que por tanto no sirve para solucionarlos. Esto se debe a que en el capitalismo existe una constante tendencia a los desequilibrios basados fundamentalmente en la miseria y en el desempleo. El *plan de desarrollo* que propone Marx, no sólo para la situación histórica de la Europa del siglo XIX, sino también para los países periféricos y explotados como el nuestro en vísperas del siglo XXI es: que las mayorías no sean excluidas económicamente. A partir del derecho al trabajo cada persona puede derivar la satisfacción de las necesidades básicas de él mismo y de los suyos. Nadie debe vivir y satisfacer sus necesidades sacrificando la vida de otro. La satisfacción de las necesidades o la reproducción de la vida corporal de las mayorías debe ser el centro nodal de todo derecho humano y en el cual, dicha reproducción de la vida, debe ser englobada en el marco de una macroética de la responsabilidad humana -en términos de K. O. Apel- y que no excluya a nadie de la posibilidad real de reproducir su vida *dignamente*. El mandato bíblico del "no mataras" y del cual E. Levinas también nos habla, no es un juicio de valor basado en la buena voluntad e intencionalidad, sino ante todo, en la exigencia del cumplimiento y respeto a la vida del otro en el marco del derecho a satisfacer sus necesidades corporales y/o espirituales.

BIBLIOGRAFIA

1. Bibliografía básica de Marx

- Marx, K., Engels, F.: "Reflexiones de un joven al elegir profesión" y "Carta al padre", en *Obras Completas*, trad. W. Rocas, edit. FCE. México, 1882.
- Marx, K.: *Sobre la filosofía de epicúreos, estoicos y escépticos*, edit. Progreso, Moscú, 1974.
- _____ : *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, edit. Paulinas, Madrid, 1975.
- _____ : "Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel", en *Filosofía del derecho*, G. W. Hegel, edit. Juan Pablos, México, 1980.
- _____ : *Los anales franco-alemanes*, edit. Sigüeme, Barcelona, 1975.
- Marx, K., Engels, F.: *La sagrada familia*, edit. Sigüeme, Barcelona, 1978.
- Marx, K.: *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, edit. Paulinas, Madrid, 1970.
- Marx, K., Engels, F.: *La ideología alemana*, trad. W. Rocas, ediciones FCP., México, 1978.
- Marx, K.: *Miseria de la filosofía*, trad. G. Viehy, edit. Linotipo, Bogotá, 1974.
- Marx, K., Engels, F.: *Manifiesto del partido comunista*, edit. Roca, México, 1975.
- Marx, K.: *Trecho a la riqueza y capital*, edit. Linotipo, Bogotá, 1977.
- _____ : *Las luchas de clase en Francia*, edit. Roca, México, 1979.
- _____ : *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, trad. P. Scaron, edit. S. XXI, 3 tomos, México, 1971.
- Marx, K.: *El capital* "Crítica de la economía política", trad. W. Rocas, edit. FCE., tomo 1. México, 1946.
- Marx, K., Engels, F.: *Werke*, Berlín, tomo 29, 1970.

2. Bibliografía complementaria.

- Aristóteles : *Metafísica*, 12ava.ed., edit. Espasa-Calpe, México, 1983.
- Althusser, L. : *La revolución teórica de Marx*, editores Mexicanos Unidos, México, 1980.
- Bloch, E. : *Karl Marx un Die Menschlichkeit*, Reinbeck, 1969.
- Descartes, R.: *El discurso del método*, edit. linotipo, Bogotá, 1979.
- Dussel, E.: *Filosofía de la liberación*, 4a. ed., edit. Contraste, México, 1989.
- _____ : *La producción teórica de Marx*, "un comentario a los Grundrisse", edit. Siglo XXI, México, 1985.
- _____ : *Hacia un Marx desconocido*, edit. Siglo XXI, México, 1981.
- Feuerbach, L.: *Das Wesen des Christentums*, Akademie-Verlag, Berlín, 1956.
- Fichte, J. G.: *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, Fichte-Werke, Berlín, 1971.
- Friedman, M.: *Capitalismo y libertad*, edit. Tusquet, Madrid, 1986.
- Fromm, E.: *El concepto de hombre en Marx*, edit., FCE. México, 1979.
- García-Bacca, D.: *Humanismo teórico, práctico y positivo según Marx*, edit. Porrúa, México, 1985.
- Harnack, A.: *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Freiburg-Leipzig, T.1, 1934.
- Hegel, G. F.: *Filosofía del derecho*, edit. Juan Pablos, México, 1980.
- _____ : *Fenomenología del espíritu*, trad. W. Roces, edit. FCE., México, 1973.
- _____ : *Propedéutica filosófica*, trad. E. Vázquez, Universidad Simón Bolívar, Caracas, 1984.
- Hinkelammert, F.: *Las armas ideológicas de la muerte*, 2a. ed., edición del Departamento Ecueménico de Investigaciones. San José, 1981.
- Kant, I.: *Crítica de la razón pura*, trad. F. Larroyo, edit. Porrúa, México 1982.
- _____ : *Crítica de la razón práctica*, trad. F. Larroyo, edit. Porrúa, México 1984.
- _____ : *Metafísica de las costumbres*, trad. F. Larroyo, edit. Porrúa, México, 1984.

- Kosik, K.: *Dialéctica de lo concreto*, edit. Grijalbo, México, 1967.
- Locke, J.: *Tratados sobre el gobierno civil*, edit. Sarpe, Madrid, 1986.
- Lukács, G.: *Historia y conciencia de clase*, edit. Grijalbo, México, 1969.
- Marcuse, H.: *Razón y revolución*, edit. Grijalbo, México, 1969.
- Nicosius, M.: *El Marx desconocido*, edit. Sigüeme, Barcelona, 1972.
- Rubel, M.: *Karl Marx. Ensayo de biografía intelectual*, edit. Kapeluz, Buenos Aires, 1970.
- Sánchez Vázquez, A.: *Filosofía de la praxis*, edit. Grijalbo, México, 1980.
- Sartre, J. P.: *Crítica de la razón dialéctica*, edit. Losada, Buenos Aires, T. 1., 1963.
- Schaff, A. : *Marxismus und das menschliche Individuum*, Wien, 1965.
- Sherlocke, P.: *Historia de las Antillas*, edit. Kapeluz, Buenos Aires, 1976.
- Smith, A.: *Riqueza de las naciones*, edit. Sarpe, Madrid, 1984.
- Spinoza: *Ética*, trad. José Gaos, "Nuestros clásicos", UNAM, México, 1983.