



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO**

FACULTAD DE ECONOMÍA

**ÉTICA Y SUBJETIVIDAD EN LA
CRÍTICA DE LA ECONOMÍA
POLÍTICA**

TESIS

**QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:
LICENCIADO EN ECONOMÍA**

**PRESENTA:
DAVID ELÍAS GARCÍA MADRID**

**DIRECTOR DE TESIS:
DR. DAVID ÁNGEL LOZANO TOVAR**



CIUDAD UNIVERSITARIA SEPTIEMBRE DE 2015



Universidad Nacional
Autónoma de México



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.

DEDICATORIA:

A mis papás y mis hermanos, por su amor incondicional y paciencia.

A Mimí, por todo el amor.

A las bases de apoyo del EZLN y al EZLN, mis hermanos mayores, quienes
iluminan mi corazón.

AGRADECIMIENTOS:

A mi familia: mis papás Con y Loli, y mis hermanos Maly, Con, Hugo y Dulce, por el amor y el apoyo que me han brindado en todo momento.

A los profes titulares y adjuntos de la Facultad de Economía, especialmente a David Moreno, quien fue mi mentor, y a todos aquellos profes y amigos que contribuyeron con mi formación crítica: Andrés, Alfredo, Jorge, Nashelly, Ana Alicia, Gonzalo, Juan Vicente, Juanita, Rolando y muchos más.

A mis carnalazos del CAM, David, Javier, Güero y el querido profe Luis, por la camaradería y la complicidad.

A todos los amigos y compañeros de viaje con los que he crecido, y con los que me ha tocado vivir momentos cruciales en mi vida, como la huelga del 99-2000 y la militancia en el FZLN.

A mis carnalitos de Permaciudad, Juan, Andrea e Isma, con quienes cultivo la esperanza.

A Mimí, por todo lo que me dio y me sigue dando.

ÍNDICE

| | |
|---|----|
| Introducción..... | 9 |
| Capítulo I.- Pensadores Marxistas en las definiciones básicas de la Ética y su relación con la Subjetividad: los casos de Adolfo Sánchez Vázquez, Karl Kautsky y Erich Fromm..... | 11 |
| I.I Adolfo Sánchez Vázquez y los dos planos de la moral..... | 15 |
| I.I.I El plano ideal y la estructura lógica de los juicios morales..... | 16 |
| I.I.I.I Los juicios morales en su carácter de juicios de valor..... | 16 |
| I.I.I.II Los juicios morales en su carácter teleológico regulatorio..... | 21 |
| I.I.I.III Los juicios morales en su carácter regulatorio de la vida social..... | 27 |
| I.I.II El surgimiento de la ética y sus corrientes y los problemas de la reflexión teleológica..... | 29 |
| I.II. Kautsky y la necesidad histórica social de la moral..... | 34 |
| I.II.I Biología de la vida moral..... | 34 |
| I.II.II Lo específicamente humano de la moral..... | 37 |
| I.III Erich Fromm: Moral y coerción en la conformación de la subjetividad..... | 42 |
| I.III.I Crítica a la noción abstracta de lo específicamente humano en Fromm y recuperación de sus aportaciones al psicoanálisis desde el marxismo.. | 45 |
| I.III.II Orientación del carácter, subjetividad y moral..... | 51 |
| I.III.III La praxis como el quid de la orientación productiva e improductiva del carácter..... | 55 |
| Capítulo II.- Subjetividad y Ética en el discurso crítico filosófico de Marx y Engels y en los fundamentos de la Crítica de la Economía Política..... | 63 |
| II.I La moral en el discurso crítico de Marx..... | 69 |
| II.I.I Moral, pasión y razón..... | 71 |
| II.I.II La moral en los fundamentos de la CEP y en el desarrollo histórico...76 | |
| II.I.III Moral, organización y conciencia de clase en Marx y Engels: crítica al escolasticismo leninista..... | 92 |

| | |
|--|-----|
| II.II ¿Marx determinista?..... | 102 |
| II.III Rechazo aparente de la moral por parte de Marx y Engels..... | 106 |
| Capítulo III.- Subjetividad y Ética en la Crítica de la Economía Política, vista desde el <i>Bernstein-debatte</i> , hasta la <i>zusammenburchstheorie</i> de Grossmann..... | 113 |
| III.I Subjetividad, voluntarismo y mecanicismo en los epígonos de Marx, antes de Grossmann..... | 118 |
| III.II La Teoría del Derrumbe de Grossmann como corolario de la CEP, en tanto discurso <i>ad hominem</i> | 133 |
| III.III La Teoría del Derrumbe y la Teoría de la Revolución: producción de la Subjetividad Revolucionaria..... | 138 |
| Conclusiones..... | 145 |
| Apéndice.- Subjetividad y Ética Sartreana: falso desarrollo del discurso crítico de Marx..... | 147 |
| El Problema..... | 148 |
| Exposición..... | 150 |
| Bases del existencialismo sartreano..... | 150 |
| Sobre el conocimiento del ser en sí..... | 152 |
| Refundación del marxismo en el cogito cartesiano: el conocimiento del ser-para-sí y el para-otro..... | 153 |
| Con Marx y contra Engels..... | 156 |
| Sartre y la Moral..... | 158 |
| Crítica..... | 161 |
| A las bases del existencialismo..... | 161 |
| Sobre el conocimiento del ser-en-sí..... | 168 |
| Sobre la refundación del marxismo en el cógito cartesiano..... | 169 |
| Sobre la moral sartreana..... | 174 |
| Bibliografía..... | 181 |
| Hemerografía..... | 185 |

INTRODUCCIÓN

Hablar de subjetividad y ética, parece un asunto vedado dentro de la Crítica de la Economía Política (CEP). Pareciera que el espacio de los sujetos y del sistema de valores que regulan sus acciones sólo se pudiera encontrar fuera del análisis económico; análisis donde incluso no pocos marxistas asumen que los objetos definen actos y conciencia de los sujetos, desplazando así las facultades propias de la subjetividad hacia el objeto. Ello me parece inaceptable; de tal modo que en este trabajo pretendo rastrear y dar seguimiento a la subjetividad y su sistema de valores en todo el discurso crítico de Marx, hasta llegar a la gema del mismo, es decir, la CEP. Los límites de este trabajo se inscriben dentro de las fronteras de la obra filosófica económica de Marx en su juventud, y su trabajo de crítica de la economía política; primordialmente, “El Capital”. La incorporación de otros autores, es vital en tanto desarrolladores de la integridad del discurso, y también en la medida en que han sido generadores de desviaciones que han extraviado al pensamiento crítico y a su impacto en la subversión del sistema mediante la praxis revolucionaria.

El objetivo de este trabajo es el de entender desde la crítica de la economía política, el status de la subjetividad y su proyección teleológica-moral en la producción de su historia: ¿realmente somos los sujetos quienes producimos nuestra historia, o la subjetividad como potencia productora de historia es sólo un proyecto a realizar después de la hipotética subversión del sistema capitalista?, ¿Cuál es el papel de la moral en la conciencia y actos de los sujetos, para la subversión del sistema?, ¿es posible generar un proyecto universalista donde ya no exista la explotación sin el desarrollo previo de una conciencia y praxis moral?

Para ello me propongo como objetivos específicos, entender qué es la moral, y su posible papel en la conformación de la subjetividad, en tanto consiste en un sistema de valores que orientan nuestros actos, es decir, nuestra postura teleológica frente al mundo, desde una perspectiva humana-genérica que se desarrolla en nuestra interacción con el mundo exterior social y material. En segundo lugar, pretendo comprender el papel de la subjetividad y la moral en los fundamentos del discurso crítico de Marx; para en tercer lugar, apreciarlo desde el

análisis crítico que hace de la economía política, donde se parte de la relación esencial de los sujetos con los objetos y con los otros sujetos. Lo anterior, conformará el contenido de los capítulos I, II y III respectivamente.

Se trata de un trabajo teórico que busca indagar desde sus raíces el papel de la subjetividad y la ética en la construcción del discurso crítico de Marx. Es un trabajo que pretende entender la vinculación entre los trabajos filosóficos de juventud de Marx y Engels; donde se habla sin empacho del papel de los sujetos en la producción de su historia; y sus trabajos económicos, donde a algunos pensadores marxistas les parece que ocurre una ruptura o discontinuidad. Se espera entender pues, en primer lugar, el papel de la subjetividad dentro de la metodología marxista; y a través de esta, indagar sobre el papel de la subjetividad en todo su discurso crítico, culminando en la CEP.

CAP. I.- PENSADORES MARXISTAS EN LAS DEFINICIONES BÁSICAS DE LA ÉTICA Y SU RELACIÓN CON LA SUBJETIVIDAD: LOS CASOS DE ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ, KARL KAUTSKY Y ERICH FROMM.

Para hablar del tema elegí, en primer lugar, el libro de Adolfo Sánchez Vázquez, *Ética*, por dos consideraciones fundamentales: 1) Al tratarse de un libro de texto, destinado a estudiantes de nivel medio superior, aborda de manera sintética el amplio abanico de elementos y características que conforman la vida moral, así como sus diferentes interpretaciones a lo largo de la historia; destacando el análisis lógico de la estructura de los juicios que subyacen a las normas, principios y valores morales, es decir, del plano ideal de la moral. 2) Este trabajo se elaboró desde la óptica del marxismo, por lo que analiza críticamente los diferentes aspectos de la vida moral y sus interpretaciones en la historia.

En segundo lugar, elegí el libro de Karl Kautsky *Ética y concepción materialista de la historia*, porque se trata de un trabajo emblemático de la dualidad discursiva con la que se ha abordado el tema de la moral entre marxistas, desde los debates con los revisionistas de fines del S XIX, y principios del XX: por un lado, está la reflexión histórica, la cual además de mostrar el surgimiento, contenido y evolución de las diferentes corrientes éticas, así como el fortalecimiento o debilitamiento de la vida moral y sus transiciones en la historia; permite comprender que la génesis de la moral se remonta más allá de lo específicamente humano, ubicando sus raíces en el terreno de lo biológico instintivo de la vida animal. En otras palabras, hace comprensible además de su despliegue histórico, el fundamento transhistórico de la vida moral. Por otro lado, está el posicionamiento que el *marxismo ortodoxo* abanderado por Kautsky, guarda frente al revisionismo sobre el papel que juega la moral en la lucha proletaria contra el *statu quo* capitalista; con el cual busca frenar la influencia de la ética neokantiana en la definición del programa de lucha de la socialdemocracia, que en los hechos desplazaba a la CEP en su papel de guía¹.

¹ En el capítulo III, hablo *grosso modo* de los términos y circunstancias históricas del *Bernstein Debate*, donde el revisionismo propugnaba por un retorno a Kant. Para una reseña más amplia, Cfr. Ernesto Ragionieri, *Op. Cit.*

Desafortunadamente, la justificada preocupación por restituir el estatus de la CEP en la definición de la agenda socialdemócrata, provoca en Kautsky una respuesta reactiva más que crítica; donde se opone al eticismo abstracto neokantiano, desde una postura relativista y pseudoconcreta, que no es sino la imagen inversa del primero. La denostación de Kant, y de su aporte sustantivo a la filosofía en general, y al marxismo en lo particular; se acompaña en Kautsky con el quiebre en la coherencia de su discurso, donde lo específicamente humano, móvil y cambiante de la vida moral, queda desarticulado de aquello que es perenne y que le otorga sentido y justificación histórica². De tal suerte, lo transhistórico de la moral, desvinculado de sus expresiones concretas, se reintegra al discurso Kautskiano en la sospechosa calidad de *instinto social*, el cual recibe el trato de un vestigio de nuestra herencia animal, que puede ser útil para inflamar voluntades subversivas, pero que también perturba y obnubila la conciencia, y con ella, los objetivos de la lucha de clases; en la medida en que el ideal moral que produce “no deriva de algún profundo conocimiento científico... sino de una profunda **necesidad social**, de una cálida aspiración... de algo opuesto a lo que existe” y que en el fondo “sólo es algo puramente negativo, nada más que oposición a la moralidad dominante”, pero que “se convierte en fuente de errores cuando pretende querer indicarle” a la ciencia “sus fines”.³

La reducción en Kautsky de la moral a lo meramente instintivo, y la falaz identificación de lo instintivo e irreflexivo con lo irracional, tiene su remate en la desacreditación a toda pretensión de proyección positiva de la vida moral para la lucha de clases, desde la razón. Expresiones lapidarias como “la ciencia está por encima de la moral”⁴, condensan este espíritu, donde se pretende que ciencia-razón y moral, discurren por caminos escindidos e incluso contrapuestos, de tal

² El fracaso por parte de Kautsky, para asimilar consistentemente los aportes de Kant y de su método trascendental –en el que se abstrae el contenido concreto de la experiencia acumulada socialmente para poder obtener reglas o leyes formales universales–, es señalada de paso por Franz Mehring, y sin concesiones por Otto Bauer; en los artículos que dedicaron respectivamente a su ensayo, y que están en la bibliografía. De acuerdo con la advertencia de Editorial Pasado y Presente para este ensayo, el tema de la relación entre el pensamiento de Kant y Marx, inspiró por esos años, la elaboración y publicación de muchos otros trabajos, por parte de autores que buscaron restituir los méritos científicos de ambos clásicos, y colocar el debate con los revisionistas en sus justos términos.

³ Karl Kautsky, *Op. Cit.*, p 130, 135

⁴ Karl Kautsky, *Op. Cit.*, p 135

suerte que debe haber un forzamiento o sometimiento de la moral bajo la ciencia. Sin embargo, lejos de garantizarse de ese modo la supremacía de la razón y la ciencia, se la abduce de su función humana-vital, idiotizándola.

Sobre la base de esta dualidad discursiva es que en este capítulo me propongo recuperar el aspecto sustantivo del análisis kautskiano sobre el carácter histórico y transhistórico de la moral, con el fin precisamente de encontrar su justificación racional en la historia. Quedará como tarea pendiente para los próximos capítulos profundizar la crítica hacia el modo en que Kautsky plantea su digresión frente al eticismo revisionista.

En tercer lugar, incluyo el libro de Erich Fromm, *Ética y Psicoanálisis*, pues su trabajo establece el papel fundamental que juega la moral en la conformación de la propia personalidad y carácter de los individuos que integran la sociedad; es decir, en los elementos constitutivos de la propia *subjetividad*. De acuerdo con Fromm, la vida moral, lejos de ser sólo un hecho exterior a los individuos, y constreñirse a la regulación de los actos humanos de acuerdo a un conjunto de reglas socialmente establecidas, de las cuales se puede incluso prescindir; es la base sobre la que se conforma y orienta el propio carácter, el cual se forja a temprana edad en los individuos, cuando interiorizan activamente el sistema de valores morales aprendidos en su experiencia social concreta, desarrollando cualidades y defectos socialmente modelados que conducen sus actos en sus relaciones de socialización y asimilación. De tal suerte, es imposible entender la conformación de la estructura caracterológica que subyace a la toma de decisiones de los sujetos, orientando su voluntad, ni tampoco las afectaciones a la salud psíquica, al margen de la vida moral social que la contextualiza y de la que se nutre. La afirmación marxista de que *“no es la conciencia de los hombres la que determina la realidad; por el contrario, la realidad social es la que determina su conciencia”*⁵ se desarrolla así de modo consecuente en el trabajo de Fromm, en el que el desarrollo psíquico de los sujetos es explicado por la calidad de la argamasa moral que cohesiona a la sociedad en sus relaciones de socialización y asimilación concretas. Por ello, a continuación será fundamental para el análisis,

⁵ Cfr. Karl Marx, *Aportación a la Crítica de la Economía Política*, Op. Cit., p 7

retomar las dos grandes expresiones contrapuestas entre sí de la vida moral en las que Fromm condensa las influencias ejercidas por la estructura social sobre la vida psíquica de los sujetos; hablamos de la *ética Autoritaria* y la *ética Humanista*. Si bien para conceptualizarlas no recurre explícitamente al desglose histórico de las condiciones sociales y materiales que las hacen posibles –carencia que procuro subsanar con el esbozo de elementos generales para este capítulo, y de manera más puntual en el capítulo II–, establece en términos generales como fundamento de las mismas a las relaciones sociales autoritarias y libres respectivamente; las cuales producen subjetividades adecuadas para reproducirlas; y que afectan en sentido opuesto la formación y orientación del carácter: mientras que en el primer caso se desarrollan rasgos patógenos ínsitos al carácter improductivo, donde las relaciones autoritarias atentan contra la capacidad del individuo para entablar *motu proprio* sus relaciones vitales de asimilación y socialización, dado que pugnan por subsumir la voluntad de este a la figura de autoridad, lesionando su libre albedrío y degradando con ello la calidad de la argamasa moral y la estabilidad de la propia cohesión social; en el segundo caso se desarrollan los rasgos saludables del carácter productivo, que permite a los sujetos hacer de su libre albedrío una potencia para establecer y desarrollar exitosamente sus relaciones de socialización y asimilación, lo que los coloca en posición de constituir con los demás un sujeto social, capaz de producir su propia historia de acuerdo a la voluntad colectiva.

Para comenzar, expongo una definición de lo que es la moral; a partir de la cual haré, una reflexión sobre la estructura lógica de los juicios de valor, propios de las normas, principios y valores morales, y que conforman el plano ideal de la misma. Comienzo este trabajo indagando en el terreno lógico de los juicios de valor, debido a que ahí se presentan las primeras y no poco importantes confusiones, que han enturbiado la comprensión sobre el tema; para lo cual, retomaré principalmente el texto de Adolfo Sánchez Vázquez referido. Concluyo este análisis lógico, siguiendo la genealogía de la ética de Kautsky, para observar cómo el carácter teleológico de la moral y sus juicios de valor, es una de las características que mayor confusión ha ocasionado en las diferentes corrientes

éticas de la historia, que por esa causa suelen no encontrar el modo de definir con precisión en qué consiste la moral, ni fundamentar objetivamente su existencia.

I.I ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ Y LOS DOS PLANOS DE LA MORAL

Partamos de la siguiente definición que hace Sánchez Vázquez sobre la moral, con el fin aproximarnos al tema desde el nivel lógico de los juicios morales:

“La moral es un sistema de normas, principios y valores, de acuerdo con el cual se regulan las relaciones mutuas entre los individuos, o entre ellos y la comunidad, de tal manera que dichas normas, que tienen un carácter histórico y social, se acaten libre y conscientemente, por una convicción íntima, y no de un modo mecánico, exterior e impersonal.”⁶

Lo primero que habrá que notar es la existencia de dos planos que conforman la vida moral; el primero es el normativo o plano ideal, constituido por normas, principios, valores, que regulan la conducta moral de los sujetos; y el segundo es el de los hechos morales o plano fáctico, que es propiamente el de los actos morales. La ética por su parte, es la ciencia que estudia ambos planos de la vida moral. El comportamiento humano práctico–moral, nos dice Sánchez Vázquez, se remonta a los orígenes mismos del ser humano como ser social. En él, los integrantes de la comunidad son capaces de adoptar de modo libre y consciente, las normas, principios y valores morales; pues parten de una perspectiva humana genérica, donde la capacidad de ponerse en el lugar de los demás les permite retomar esta clase de juicios que van más allá de sus intereses inmediatamente personales.

Pondremos pues por un momento entre paréntesis, lo concerniente al contenido histórico y social de la vida moral, para hablar de los elementos lógicos de su plano ideal o normativo.

⁶ Adolfo Sánchez Vázquez, *Ética, Op. Cit.*, p 73.

I.I.I EL PLANO IDEAL Y LA ESTRUCTURA LÓGICA DE LOS JUICIOS MORALES

I.I.I.I Los juicios morales en su carácter de juicios de valor

El plano ideal o normativo de la moral está conformado por *juicios de valor*; en los que ciertos actos humanos son valorados, siéndoles otorgado el carácter de correcto, bueno, malo, debido, etc., en un sentido moral. La base de estos juicios morales, es decir de toda la normatividad moral en general, se encuentra pues en el acto propiamente moral, sin el cual el juicio simplemente pierde su sentido al no contar con el objeto que le es inherente. Sin entrar en detalles sobre el análisis de los actos morales, lo que hay que resaltar en este punto, es el hecho de que el origen de la normatividad moral en general, no puede ser comprendido más allá de los propios actos morales de los sujetos en la historia, como un origen metafísico de los juicios, valores, normas, etc., establecido a priori del acto. Descartar el apriorismo metafísico, permite rechazar la noción de la existencia de normas, principios y valores morales que, por existir fuera del propio desarrollo histórico de la sociedad, son absolutamente válidas en todo lugar y momento. Antes bien, se observa que la normatividad moral, en cuanto perteneciente al plano de las ideas, se convierte a su vez en objeto de valoraciones que la modifican, refrendan, perfeccionan, descartan, etc.; no porque la idea sea generadora de ideas en sí y para sí, sino solo en la medida en que el propio movimiento del desarrollo histórico social lleva a los sujetos a revalorar los actos morales de acuerdo a una realidad diferente; y con esto, a cuestionar y revalorar la normatividad moral vigente en un determinado momento. Por ello, se pueden reconocer como objetos de la valoración moral, tanto a los actos morales como a los diferentes elementos de la normatividad moral (dicho de manera llana, las normas morales) que conforman el plano ideal de la misma⁷, sin que ello implique ubicarse siquiera parcialmente en el horizonte de la metafísica, o de los juicios apriorísticos.

Por otro lado, habrá que rechazar las nociones que atribuyen a los valores – sean morales o no– una naturaleza meramente objetiva, o meramente subjetiva, es decir, las posiciones del objetivismo y subjetivismo axiológico; pues en ellas se

⁷ *Ibid.*, Cap. VII, p 127.

subraya unilateralmente uno de los dos elementos en que se basa todo valor: o en el objeto a valorar –en el caso de la moral, los actos y normas morales–, o en el sujeto que valora. En el caso de la moral, el objetivismo hace énfasis en el valor inherente de los actos y normas morales, sin tomar en cuenta para ello al sujeto que valora. En este caso se encuentra Platón y su doctrina metafísica de las ideas, que sostiene que “lo bueno y lo bello existen idealmente como entidades supraempíricas, intemporales, inmutables y absolutas, que existen en sí y por sí, independientemente de cómo se plasmen en las cosas empíricas, temporales, mudadizas y relativas, e independientemente también de la relación que el hombre pueda mantener con ellas conociéndolas e intuyéndolas.”⁸. En Platón, como vemos, se combina la noción trascendental de las ideas con el objetivismo axiológico, en cuanto el objeto, a pesar de su mutabilidad, encarna los valores con independencia de los sujetos. Por su parte, en el subjetivismo se soporta todo el peso de la valoración en factores psicológicos y personales, independientemente del objeto valorado. Si bien el subjetivismo afirma correctamente que no existen objetos valiosos en sí, se equivoca al irse al extremo de plantear que los valores existen solo en la cabeza de las personas, independientemente de las características del objeto valorado, en este caso, del acto y la norma moral⁹.

En resumen, tenemos que los valores de cualquier tipo tienen un soporte objetivo, si bien no se agotan en el objeto, pues los objetos en cuestión solo pueden ser considerados valiosos *para* los sujetos; es decir que los objetos solo pueden ser *valorados* en la medida en que los sujetos requieren incorporarlos en su vida práctica; y como esta práctica varía en el tiempo y espacio, varían con la misma los parámetros de la valoración; es decir, en el terreno moral, la consideración de los actos morales como *buenos o malos*.

Cabe hacer aquí una observación importante sobre la forma lógica de los juicios morales, pues debido a esta se han presentado un sinnúmero de errores y confusiones que llegan a poner en entredicho la importancia que juega la moral en la historia, presentándola como una forma de conciencia mistificada, y por ello –en la misma medida en que la razón gana terreno en la conciencia de los sujetos–,

⁸ *Ibid.*, p. 120.

⁹ *Ibid.*, p. 118 a 123.

superflua: el carácter de juicio de valor y no de juicio fáctico de los juicios morales, pone en entredicho la posibilidad de *justificar* su existencia de manera racional y objetiva, pues los juicios de valor se establecen a partir de la consideración de lo que *debe ser*, y no propiamente de lo que es o del *ser*, como en el caso de los juicios fácticos¹⁰. La dificultad de justificar racionalmente los juicios de valor, se suele considerar por muchos como una imposibilidad cuando lo miran desde la óptica del célebre argumento de David Hume, conocido como “la guillotina de Hume” por el carácter demoledor que se le atribuye; en el cual se establece que en el terreno de la lógica, no se puede derivar un juicio de valor normativo de un juicio fáctico, es decir que no se puede derivar de algo que *es*, lo que *debe ser*¹¹. De tal modo a los juicios de valor, y con ellos a la forma *debe ser*, se les considera tácitamente metafísicos, dado que su carácter formalmente apriorístico da la apariencia de anteponer la idea –en cuanto deber ser– al ser. Pero si aceptamos este argumento, tendríamos que aceptar además la imposibilidad de justificar racionalmente la propia existencia de la moral en la historia, de la misma manera que la imposibilidad de justificar racionalmente la existencia de dioses ha traído consigo la imposibilidad de justificar racionalmente la existencia de la religión. Esta aparente imposibilidad ha sido la base para el surgimiento de nuevas teorías, las

¹⁰ Valga la siguiente nota para ilustrar brevemente algunas consideraciones sobre la forma lógica de los juicios morales. Las normas, principios, valores, etc., no son otra cosa que juicios morales expresados en diferentes formas lógicas. Así, por ejemplo, la forma lógica imperativa o normativa “debes ayudar a tu compañero”, es propio de las normas y principios morales. Los valores morales, por su parte, son expresados en juicios morales cuya forma lógica es la enunciativa. Así, por ejemplo de la expresión “Pedro es bueno”, se deriva lo “bueno” como el elemento valorativo o el valor moral en el enunciado. En el primer caso, la forma lógica del enunciado es directamente la de juicio de valor, pues el *deber* y su exigencia de realización está intrínsecamente ligado a lo que se considera valioso. La sentencia “debes ayudar a tu compañero” supone de esta manera, que ayudar a tu compañero es valioso. No existen pues juicios normativos o imperativos en los que no exista este elemento de valoración. Por otra parte, se aprecia en el segundo ejemplo que detrás de un juicio que por su forma lógica se podría considerar fáctico o de hecho, existe el elemento valorativo propio del primer caso, de tal manera que lejos de expresar efectivamente un hecho o un *ser*, expresa un juicio de valor ubicable en la forma lógica del juicio normativo o imperativo *deber ser*. En este sentido, decir que “Pedro es bueno”, equivale a hacer una valoración moral del comportamiento de Pedro, en la cual, ser bueno es considerado como lo valioso, lo *correcto* o lo *debido*; por lo que, esta forma lógica enunciativa no hace otra cosa que dejar asentado o dar por hecho que Pedro *es* como *debe ser*, es decir *bueno*. De esta manera, se puede afirmar que la forma lógica enunciativa *ser* corresponde en rigor a la de los juicios fácticos, y que la forma lógica imperativa o normativa *debe ser*, corresponde en rigor a la de los juicios de valor, en la que se engloban todos los juicios morales, en cuanto normas, principios, valores, etc.; y con ellos, a todo el plano de las ideas morales. *Ibid.*, p. 193-196, 203-204.

¹¹ *Ibid.*, p. 203 a 206.

cuales, más allá de algunos aportes, han intentado justificar en última instancia la existencia de la moral con planteamientos metafísicos. Este es el caso de la teoría emotivista y la intuicionista, en las que se asume como estéril o superfluo el intento de justificar racionalmente los juicios morales, entrando de lleno en la justificación trascendental de los mismos. Así, en la primera, estos juicios se comprenden como recursos “expresivos” y “prescriptivos” del sujeto que se deja llevar en última instancia por sus emociones. Sin embargo, aquí no hay una explicación de fondo, racional ni histórica social de las emociones; apareciendo estas como la explicación última, demiurgo de todas las explicaciones. En el segundo caso, los juicios morales se captan de manera inmediata, estableciéndose como algo evidente de suyo, sin necesidad ni posibilidad de tener prueba racional u objetiva alguna. El intuicionismo abre así dos esferas mutuamente excluyentes de la conciencia: la intuitiva y la racional, y en tanto que los resultados de la intuición no se pueden explicar racionalmente, la misma se convierte en la conciencia trascendental de los sujetos¹².

Vemos pues que para poder justificar racionalmente la existencia de los juicios morales y con ella la de la propia moral, debemos responder en primer lugar si es posible justificar racionalmente los juicios de valor. La respuesta es sí¹³: si bien, siguiendo a Hume, no se puede derivar lógicamente de un juicio fáctico *ser*, un juicio de valor *debe ser*, pues el deber ser como conclusión no está contenido lógicamente en la premisa del ser; de lo que se trata en los juicios de valor, tal y como lo señalamos arriba, no es de obtener una conclusión directa del objeto valorado, como en el caso de los juicios fácticos, sino sólo en función de la necesidad de incorporación práctica de los mismos por el sujeto; es decir del

¹² *Ibid.*, p. 197 a 202. La famosa “falacia naturalista” del intuicionista G. E. Moore, en la que se muestra que no se puede definir una propiedad no natural como “lo bueno” a base de propiedades naturales; no hace otra cosa que expresar de diferente modo el argumento de la guillotina de Hume. Si bien, en el caso del intuicionismo de Moore –a diferencia de Hume– se parte del reconocimiento de la existencia de propiedades no naturales; al darlas por sentadas sin justificación alguna, les da erróneamente el carácter de propiedades únicas, indefinibles, y, añade Sánchez Vázquez, sobrenaturales. En ambos autores –como en las dos caras de una misma moneda– se evidencia la impotencia propia del pensamiento positivista, de pensar a los objetos más allá de sus propiedades intrínsecas, físicas o naturales.

¹³ *Cfr.* G. Lukacs, *Op. Cit.*, pp. 158-161. Si bien Sánchez Vázquez coincide en afirmar que es posible justificar racionalmente los juicios morales, retomo en este punto los argumentos de Lukacs al analizar críticamente el concepto de *cosa en sí*, pues su razonamiento se refiere a la forma lógica del juicio de valor; mientras que Sánchez Vázquez se refiere en concreto al juicio moral.

objeto *para* el sujeto. La valoración por parte de los sujetos, lejos de responder a un tipo de voluntarismo arbitrario de los mismos, evidencia más bien la necesidad de incorporación práctica de los objetos valorados a la vida material y concreta de los sujetos; presentándose la propia valoración como una necesidad del sujeto para guiar su comportamiento en la incorporación práctica de dichos objetos, o en otras palabras, para tomar *decisiones* sobre sus actos.

Tenemos entonces que los criterios de justificación racional no se pueden reducir al criterio de lógica formal de naturaleza unívoca o positivista, en el que los objetos solo se pueden observar desde afuera o a distancia, y sin ninguna conexión con el sujeto observador, el cual se limita a verter juicios fácticos sobre los mismos, de acuerdo a sus propiedades intrínsecas. En el caso de los juicios de valor, antes bien se manifiesta la existencia de necesidades vitales objetivas de los sujetos, que son imposibles de observar desde esa perspectiva positivista que escinde al objeto del sujeto. De esta manera, no será el *ser* del objeto valorado el que justifique el *deber ser* del juicio de valor, como la existencia de alimento no justifica el deber de comerlo. El juicio de valor *debe ser* solo se justificará racionalmente corroborando la existencia objetiva, práctica material de la necesidad vital que el mismo expresa –en el ejemplo, la confirmación de la existencia de la necesidad práctica material del alimento por parte del sujeto justificará de manera racional y objetiva el juicio “el sujeto debe comer alimento”–¹⁴. En el caso de los juicios morales, encontraremos su justificación racional, en tanto que se corrobore la necesidad práctica material de los actos y normas morales para la vida de los sujetos; lo cual, a su vez, nos dará razón sobre el papel y la importancia de la moral en la historia de la humanidad.

¹⁴ El lindero existente entre los juicios fácticos y los juicios de valor se desdibuja en la medida en que se comprende que el propio hecho de nombrar y conceptualizar el mundo exterior, es resultado de la necesidad práctica de relacionarnos con él; por lo que afirmar que “la mesa es azul” no sólo equivale a hablar de un objeto que tiene una existencia propia e independiente del sujeto que la nombra; sino a atribuirle significación práctica *para* los humanos. Por ello, la pretendida objetividad de los juicios fácticos, en tanto la misma se entiende como libre de toda influencia humana, no es más que la quimera sobre la que se basa el pensamiento positivista.

I.I.I.II Los juicios morales en su carácter teleológico regulatorio.

Tenemos pues que los juicios de valor se diferencian de los juicios fácticos, en que los segundos son relativos a los objetos observados desde el exterior, mientras que los primeros son relativos al metabolismo objetivo que los sujetos guardan con su mundo. A su vez, la exterioridad formal de los juicios fácticos, nos permite comprender las relaciones que se establecen en la naturaleza desde la lógica causal, donde a un hecho—causa le sucede un hecho—efecto; no obstante que, paradójicamente, la experimentación y la intervención humana sean medulares para la adquisición de ese conocimiento. Sin embargo, como ya avanzamos, para justificar lógicamente los juicios de valor, no es apropiado valernos del pensamiento causal, exterior y unívoco, pues la premisa de estos no es la exterioridad de los *hechos*, sino la necesidad ínsita a la constitución material de los sujetos de volcarnos al exterior para incorporar e incorporarnos a nuestro entorno material y social, siendo su perspectiva totalizante. Los juicios de valor pues, surgen como expresión de esta necesidad humana, y su racionalidad descansa en que su finalismo exprese correctamente las necesidades concretas que nos impulsan a actuar¹⁵. Por ello no es la causalidad de hechos pasados, sino la *finalidad* proyectada hacia el futuro, o el *para qué* apuntado en el propio juicio, el que le otorga sentido lógico. Esta clase de planteamiento lógico se conoce como *teleológico*; y de modo análogo al desdoblamiento de la lógica causal en causa—efecto; en la teleología, los juicios de valor se desdobla en una exigencia de realización o *deber*; estableciéndose esta dualidad en la relación *juicio de valor—deber*¹⁶. Por ello, para el caso de los juicios morales, la obligatoriedad que es

¹⁵ En el estudio de las motivaciones y del *télos* de los actos humanos, existe una tendencia presente incluso entre intelectuales marxistas, a explicarlas en última instancia por relaciones causales unilaterales dadas en una corporalidad destotalizada. Así por ejemplo, el hambre como motivación que nos impulsa a la acción, puede ser explicada en última instancia desde la causalidad de la fisiología humana, sin reparar en que esa fisiología está determinada por la relación del sujeto con el mundo exterior.

¹⁶ Cfr. Karl Kautsky, *Op. Cit.*, p 8-9, 39-40. Kautsky identifica dos mundos vividos simultáneamente por los humanos: el pasado y el futuro. El pasado como el mundo de la experiencia, del conocer que antecede cualquier decisión, marca definitivamente la situación presente de los humanos, por lo que se identifica como el mundo de la necesidad. En cambio, el futuro se presenta abierto, y aunque se ejerza una constricción sobre la acción humana, este siempre podrá elegir si se somete a ella, o se sustrae incluso mediante el suicidio.

inherente a su enunciación imperativa o normativa, no hace sino expresar esa exigencia propia del carácter teleológico de los juicios de valor.

Afirmamos pues, que la finalidad le da sentido lógico a los juicios de valor, de los cuales se desprende una exigencia de realización o deber que está alineada con el fin perseguido, y en ese sentido es una obligación teleológica. Sin embargo, para el caso de la moral, la ética contemporánea reconoce, además de esta, la existencia de otra teoría, en la que el *deber* y la *obligación* encarnadas en normas preestablecidas, revisten por sí mismas una importancia tal, que su cumplimiento es más importante que la realización de los fines. Las teorías orientadas por el primer razonamiento reciben el nombre de *teleológicas*, mientras que aquellas que enfatizan el cumplimiento del deber, se denominan *deontológicas* de la obligación moral¹⁷. Si bien, se puede decir en favor de las teorías deontológicas que las normas fijadas en mayor o menor medida, por la costumbre, la ley, etc., pueden orientar eficazmente los actos para lograr fines que dadas ciertas circunstancias, llegan a ser difusos para una persona; bajo ninguna circunstancia ello significa que la consecución de los fines que les dieron origen adquiera un carácter irrelevante o secundario. Sólo en la medida en que las normas estén orientadas a la consecución de estos, es que las mismas cobran sentido. Si por alguna circunstancia, las normas dejan de ser adecuadas para la consecución de los fines, las mismas perderán su vigencia. A su vez, la modificación de los fines, traerá como consecuencia la creación de nuevas normas y obligaciones alineadas a los mismos.

De modo análogo, podemos afirmar que en la congruencia habida entre los fines y las normas o juicios que rigen los actos que apuntan a la consecución de los mismos, estriba el que efectivamente se logren realizar los primeros. Por ello, es irracional considerar que los *medios* para conseguir los *fines* propuestos puedan ser incongruentes o incluso contrarios a los mismos. Paradójicamente, esta clase de pensamiento es enarbolado por la ideología pragmatista expresada en la frase “*los fines justifican a los medios*”¹⁸, y que es propia del “realismo político”. En ella, se sacrifica la congruencia –que es entendida como purismo– en

¹⁷ Cfr. Adolfo Sánchez Vázquez. *Op. Cit.*, p 156, 157.

¹⁸ Cfr. Erich Fromm, *Op. Cit.*, p 207 a 213; y Adolfo Sánchez Vázquez, *Op. Cit.*, p 68.

pro de una pretendida eficacia, o camino corto; aunque el resultado nunca llega a ser el deseado, y los fines terminan desdibujándose, manteniéndose en ciertos casos sólo como fines ideológicos. Sensatamente se puede decir que los adeptos a esta ideología, en realidad no pretenden llegar a determinados fines mediante actos incongruentes con ellos, sino adecuar sus actos en la consecución de fines diferentes, menos ambiciosos, o más “realistas” si se quiere; sin embargo, de igual manera hay que notar que el establecimiento de fines intermedios debe guardar la misma congruencia con respecto a un fin último, que la congruencia establecida entre medios y fines; si es que se quiere evitar que los actos se diluyan en la ineficacia.¹⁹

Otra reflexión necesaria a propósito de la obligatoriedad teleológica que acompaña a los juicios de valor, y particularmente a los juicios morales, es su relación con el *libre albedrío*. Pareciera que el deber y la obligatoriedad constitutiva de los juicios de valor, anulara toda libertad para el caso de las

¹⁹ Maquiavelo es sin duda el autor emblemático del “realismo político”, donde las aspiraciones morales son desplazadas por una actitud realista en la búsqueda y preservación del poder. De modo sensato hay que decir que este desplazamiento ocurre solamente en la medida en que el poder se convierte en un fin en sí mismo, para lo cual, los medios que él recomienda son perfectamente congruentes: “...muchos han visto en su imaginación repúblicas y principados que jamás existieron en la realidad. Tanta es la distancia entre cómo se vive y cómo se debería de vivir, que quien prefiere a lo que se hace lo que debería de hacerse, más camina a su ruina que a su consolidación, y el hombre que quiere portarse en todo como bueno, por necesidad fracasa entre tantos que no lo son, necesitando el príncipe que quiere conservar el poder estar dispuesto a ser bueno, o no, según las circunstancias.” Nicolás Maquiavelo, *Op. Cit.*, p 37.

Otro tanto se puede decir de Sartre, en cuya obra de teatro “*Las Manos Sucias*”, afirma como Maquiavelo que “*no se puede gobernar inocentemente*”. De esta forma, asevera que no es posible dar pasos en política sin mancharse, y por ello el “purismo” es para los que no quieren hacer nada. Lo que no distingue, es que la política de la que habla, en cuyo horizonte queda reducida la capacidad de acción, es esa misma política regida por el proceder de quienes buscan como fin el poder por sí mismo. En este caso, como en Maquiavelo, y muy a su pesar, los medios “sucios”, son determinados por los fines. J. P. Sartre, *Las Manos sucias*. Una crítica interesante a Maquiavelo, Sartre, Hobbes, y otros autores emblemáticos de la *realpolitik*, la hace C. A. J. Coady en el artículo referido en la bibliografía. En él, hace notar que la idea de que la política tiene cierta exención especial respecto al orden moral, es cuando menos desconcertante. Para la *realpolitik*, la moral queda supeditada a otros fines que no son los suyos, como lo son la supervivencia personal o del estado –ya sea principado, estado burgués o ‘proletario’–. Esta moral acomodaticia es en realidad una moral suprimida de facto y condenada a la ineficacia; y al igual que la doble moral cristiana, es expresión y ocasión de la fractura en su seno de la vida social. Abundaré más adelante sobre esta idea, cuando analicemos la necesidad histórica social a que responde la existencia de la moral, y su ulterior desarrollo. Sobre ‘*Las Manos Sucias*’ de Sartre, véase además el artículo homónimo reseñado de José Pablo Feinmann. En el apéndice de este trabajo se puede ver cómo el ‘realismo político’ de Sartre, es resultado de un desafortunado esfuerzo por darle al sujeto su lugar en la filosofía, y cuyo fruto fue el Existencialismo, también nombrado ‘filosofía de la ambigüedad’ por sus propios autores.

acciones regidas por un *télos* concebido conscientemente por los humanos. Lejos de ello, la elaboración de juicios de valor que anteceden a la acción, se presenta debido a la necesidad de tomar decisiones vitales, en situaciones concretas, complejas y cambiantes; y por ende su elaboración es la expresión misma del libre albedrío. En otras palabras, el libre albedrío se puede definir como la capacidad que tenemos para tomar nuestras propias decisiones, elaborando juicios de valor propios en la definición del *télos* de nuestros actos; capacidad que se desarrolla a partir de la propia necesidad de entrar en metabolismo con nuestro entorno material y social siempre cambiante; y la obligatoriedad y el deber es tan fuerte como la voluntad del sujeto por lograr llevar a cabo los fines que él mismo se propuso, independientemente de que los fines y medios elegidos se alineen con la satisfacción cabal de las necesidades vitales que les subyacen, o que incluso lleguen a atentar contra esta. Como se ve, el ejercicio de la libertad incluye el apremio o intensidad de la obligatoriedad, y también la posibilidad de que las decisiones que tomamos no sean congruentes con respecto a las necesidades que les subyacen; sin embargo, ello no significa que se puedan tomar decisiones más o menos congruentes y comprometidas, sin consecuencias para el propio despliegue de la libertad; lejos de ello, las condiciones socio históricas que delimitan el abanico de decisiones posibles pueden darle mayor amplitud o estrechez en función de la clase de decisiones que tomamos en el pasado. De las consecuencias de nuestras decisiones libres en la eventual modificación de las condiciones que las posibilitan, se deriva la existencia de *responsabilidad* por parte de los sujetos sobre nuestros actos, la cual a su vez, es delimitada por las propias condiciones en las que se presenta la decisión. Al respecto, Sánchez Vázquez apunta las dos condiciones propuestas por Aristóteles, para matizar y delimitar la responsabilidad, que son 1.- que el sujeto ignore y no tenga modo de conocer las circunstancias y/o las consecuencias de sus acciones, y 2.- que la causa de sus actos no esté en él mismo, sino en otro agente que le obligue a actuar en cierta forma, como pueden ser la escasez y la esclavitud. A ellas, añade una tercera condición, la cual es que el sujeto actúe bajo una coacción interna

irresistible, producto de un desorden psíquico²⁰. Si bien se puede estar de acuerdo con las tres condiciones propuestas, es necesario decir que ninguna de ellas nos exime en forma absoluta de la responsabilidad sobre nuestros actos, como tampoco es posible considerar que los márgenes que acotan nuestra libertad la limiten de modo absoluto. Antes bien, es necesario decir que dentro de esos límites se expresan tanto la libertad como la responsabilidad, aunque ambas estén constreñidas al mínimo. Así, por ejemplo, podemos decir que un sujeto que se adentra en una cueva desconocida con el fin de explorarla, está exento de la responsabilidad de haber sido atacado por una serpiente que habitaba en ella, de la cual ignoraba su existencia, y no tenía modo de saber; pero ¿está exento de toda responsabilidad? No, pues asume un riesgo implícito al decidir enfrentar lo desconocido. Entonces, no puede decirse que sea responsable directo de haberse lastimado, pero sí de haberse puesto en peligro potencial. Lo mismo puede decirse del cleptómano que le roba el reloj a un amigo: tal vez no sea responsable del hurto provocado por una compulsión que no controla; pero sí puede serlo de no advertir de dicha condición a su amigo, con el fin de que tomara las precauciones necesarias para no verse afectado. Tenemos pues que tanto el libre albedrío como la responsabilidad, se acotan pero no se extinguen; o dicho de otro modo, siempre habrá un cierto grado de libertad para poder decidir el curso de nuestros actos, así como un cierto grado de responsabilidad en las consecuencias de los mismos. Por ello, si bien esta permanencia de ambas no significa que su existencia sea absoluta, como propone Sartre²¹, sí podemos decir con justicia que la libertad de decisión y la responsabilidad, son elementos constitutivos e irrenunciables de la orientación de los actos humanos y sus consecuencias; y dado que esas consecuencias en términos generales, son el aumento o reducción de la capacidad humana para entablar exitosamente su metabolismo con el mundo exterior, diversificando y facilitando la satisfacción de sus necesidades vitales; tenemos que la propia ampliación o reducción de las fronteras de nuestra libertad y responsabilidad, es consecuencia del despliegue en sus límites de

²⁰ Cfr. Adolfo Sánchez Vázquez, *Op. Cit.*, p 93 a 101.

²¹ Al detectar que el libre albedrío y la responsabilidad están presentes siempre, incluso en situaciones límite; Sartre concluye erróneamente que la condición humana es absolutamente libre, y que somos absolutamente responsables de nuestros actos.

nuestra libertad de decidir y actuar, y por tanto, somos responsables de este hecho.²²

Por último, otro aspecto de la vida moral que se transparenta parcialmente gracias a la comprensión del carácter teleológico regulatorio de los juicios morales, es el de la *conciencia moral*; es decir, aquella *voz interior* que nos dice qué hacer bajo determinadas circunstancias en ese ámbito de la vida. Su presencia resulta enigmática para más de uno, y su carácter imperativo llega a ser considerado como una prueba de que en cada ser humano habita un mandato divino ajeno a la voluntad personal. Pero, independientemente de que su contenido se justifique racionalmente bajo determinadas circunstancias, o de que se le atribuyan a sus imperativos carácter absoluto, para abrazarla religiosamente o renegar de ella como de un mal hábito; formalmente, la conciencia moral no es otra cosa que la memoria de valores asumidos por los sujetos, los cuales regresan en su carácter imperativo a regular de manera más o menos afortunada nuestros actos bajo nuevas circunstancias; y el apremio con que nos sentimos aguijoneados por esta conciencia, corresponde a la mayor o menor fuerza con que asumimos los valores y su exigencia de realización u obligatoriedad; lo cual depende del modo y circunstancia en que los hayamos aprendido. Más adelante en este capítulo, veremos que más allá de los juicios morales expresables con palabras y que son constitutivos de la conciencia moral, existe un nivel instintivo y prerreflexivo de la misma, que al no precisarse en palabras, enfatiza su halo de misterio.

²² Sobre la dialéctica entre la libertad y la necesidad, *Cfr.* Adolfo Sánchez Vázquez. *Op. Cit.*, p 101-112. Además, la tesis de que la necesidad subyace a la libertad está ampliamente desarrollada en el libro de Joseph Ferraro, *Libertad y Determinismo en la Historia según Marx y Engels* de la bibliografía. Es imposible comprender esta tesis para quienes entienden las necesidades materiales desde la lógica causal, como efecto de procesos físicos unilaterales, perdiendo de vista la dialéctica existente entre los sujetos y el mundo exterior. Para ellos, hay dos alternativas generales: o asumir que no existe libertad, que es la posición que sostiene el determinismo absoluto; o negar que la libertad tenga relación alguna con la necesidad, que es la posición del libertarismo. Al ser Sartre representante del segundo caso, tocará hacer la crítica a su libertarismo en el apéndice. Sobre este punto, Kautsky tiene una posición intermedia, en la que trata de conciliar lo irreconciliable: el determinismo con el libertarismo. Para él, existen por un lado, el actuar en el que las necesidades físicas derivadas de la relación del sujeto con las fuerzas naturales –cuyo movimiento es predecible por relaciones causales–, le *imponen* un querer y un actuar determinado; mientras que por otro lado, está el actuar social en el que el sujeto no tropieza con fuerzas naturales a las que deba someterse, sino con factores iguales a él, es decir, otros sujetos, frente a los cuales se siente libre y también ellos se manifiestan libres. *Cfr.* K. Kautsky, *Op. Cit.*, p 41 y 42.

I.I.I.III Los juicios morales en su carácter regulatorio de la vida social

Para concluir con el análisis de los juicios morales, hay que aclarar ciertas confusiones lógicas derivadas del carácter social de la regulación moral. Si bien la regulación y la consiguiente emisión de normas generales, son aspectos inherentes a la vida social; existen posiciones que cuestionan la validez de estas normas generales, pues consideran que las mismas se desdibujan ante el carácter singular y concreto de cada situación en la que se tendrían que aplicar.²³ Una segunda confusión es que la existencia a priori de normas, principios y valores, presentadas a los integrantes de la sociedad desde su infancia, se suele rechazar por posiciones que identifican esta clase de apriorismo con el de la metafísica. Ambas posiciones son sostenidas por Sartre, entre otros autores, y son discutidas en el apéndice. Sin embargo, cabe adelantar aquí, que el carácter de validez general de las normas es posible porque los sujetos más allá de nuestra singularidad, pertenecemos a un organismo social donde compartimos características e intereses comunes que nos cohesionan. Por ello, si bien lo general no agota lo singular, tampoco lo singular anula lo general que sustenta la validez social de las normas. A su vez, el apriorismo es consustancial a la regulación, y es absurdo rechazar la propia existencia de normas por identificar erróneamente el apriorismo en el que se presentan con un apriorismo absoluto y metafísico. Antes bien, se entiende que son un producto humano, derivado de la observancia de sus actos, y que son perfectibles o modificables por los propios humanos.

Complementando lo anterior, hay que decir que las normas validadas socialmente no siempre expresan las necesidades sociales que les subyacen de manera racional, lo cual no afecta que efectivamente sirvan para regular la vida social de modo más o menos eficaz. En este sentido determinados valores reconocidos socialmente pueden ser absolutizados o revestir carácter religioso. Así, por ejemplo, de acuerdo con Marvin Haris²⁴, el misticismo existente en lo sagrado-religioso y en los tabúes, tanto en las sociedades primitivas como en las modernas, responde a necesidades prácticas materiales de adaptación de

²³ Cfr. Adolfo Sánchez Vázquez. *Op. Cit.*, p 60, 156 y 157.

²⁴ Cfr. Marvin Harris, *Op. Cit.*

acuerdo a determinadas condiciones tecnológicas, demográficas y ecológicas. El carácter místico, sagrado-religioso y/o de tabú que adquieren ciertas normas morales, logra el objetivo de hacer énfasis en la necesidad de cumplir con las mismas, sin lo cual corre peligro una forma determinada de organización social, o bien la propia existencia de la comunidad. Una tesis semejante sostiene el sociólogo James C. Scott, que en controversia con Lenin y otros pensadores que ven en la adopción del pensamiento religioso por parte de los oprimidos sólo enajenación de masas y sometimiento, afirma que al amparo del mismo se desarrollan valores eficaces para su organización y resistencia²⁵. Sin embargo, el costo social por adoptar este tipo de preceptos llevados al absoluto puede ser alto, como se puede constatar en los casos de supremacismo fascista y nazi de la Italia y Alemania de preguerra. En todos estos casos, como vemos, la expresión mistificada, no racional de los juicios de valor socialmente reconocidos, determina el comportamiento teleológico de la sociedad, y la consiguiente producción de su realidad, con todas las dificultades que ello acarrea. No obstante, la adopción y reconocimiento social de ciertos juicios de valor, no es un criterio que los pueda justificar²⁶; y antes bien, se hace necesaria la justificación racional de los mismos, para que sean una guía eficaz en la satisfacción de las necesidades que ellos expresan²⁷.

²⁵ Cfr. James C. Scott, *Op. Cit.*

²⁶ Para recuperar la riqueza congnotiva y cosmogónica de los diversos grupos o pueblos en el pasado y presente, es necesario desbrozarla de mistificaciones; pero también es necesario reconocer el grado de funcionalidad de estas mistificaciones en sus sistemas organizativos. En términos generales, el pensamiento occidental ha sido incapaz de realizar esta recuperación comprensiva; privilegiando la denostación a propósito de su supuesta superioridad intelectual o racional. Sin embargo, si comparamos, hay que decir que en muchos casos el pensamiento de los grupos y pueblos referidos está más libre de elementos mistificantes que el de las sociedades occidentales contemporáneas, presas del racionalismo cosista. Para poner un ejemplo, la noción de lo sagrado, a través de la cual reivindican la relación vital que tenemos los humanos con la tierra, está muy viva y presente en varios pueblos originarios y comunidades agrícolas en el mundo, cosa que es prácticamente invisible para los actuales promotores de la modernidad y el progreso, que impulsan desarrollos industriales que depredan los recursos naturales y acaban con ecosistemas enteros, contaminando agua, tierra y aire.

²⁷ El ejemplo obligado para ilustrar las situaciones en que las valoraciones socialmente reconocidas expresan de manera mistificada la existencia de necesidades sociales, y que por tal motivo no son satisfechas a cabalidad, es el caso del valor mercantil. La necesidad que subyace al otorgamiento fetichista de valor mercantil a los valores de uso en la sociedad capitalista, es la de regular la producción y distribución social de bienes. Sin embargo esta asignación de valor a las cosas y no a las relaciones sociales, enajena a los sujetos de su potencia regulatoria, y termina imponiendo la ley del objeto mercancía sobre ellos, del mismo modo en que se impone un terremoto o cualquier

Como hemos visto, muchas de las confusiones en la comprensión del tema de la moral, se relacionan más con el carácter teleológico regulatorio de los juicios de valor morales, que con su propio contenido. Por ello, la Ética, en tanto pionera de la reflexión del *télos* de los actos humanos, ha tenido un desarrollo penoso y ambiguo, donde con mucha dificultad ha conseguido establecer niveles metodológicos adecuados para reflexionar por un lado, sobre ese carácter teleológico regulatorio, y por otro, sobre aquello que define la propia vida moral y lo que justifica su existencia. Echemos un vistazo a continuación, al devenir histórico de la Ética como ciencia, según Sánchez Vázquez y Kautsky, con el fin de ilustrar las dificultades referidas.

I.I.II EL SURGIMIENTO DE LA ÉTICA Y SUS CORRIENTES Y LOS PROBLEMAS DE LA REFLEXIÓN TELEOLÓGICA

La Ética, o ciencia de la moral, nace en la antigüedad clásica. Curiosamente, surge no para explicar a qué necesidad objetiva respondía la existencia de los impulsos y actos morales, donde los sujetos actuamos de acuerdo a valores reconocidos por y para la sociedad; sino para buscar la propia finalidad de la existencia humana. Es decir, para los filósofos de la antigüedad, no se trataba tanto de comprender un comportamiento humano verificable en los hechos, incluido su *télos*; como de encontrar a través de la propia reflexión ese *télos* más o menos general. De este modo, para la ética materialista de Epicuro, el fin de la existencia humana es la obtención del placer y la felicidad, siendo los placeres espirituales superiores a los físicos. Esta ética de egoísmo o de la aspiración de la felicidad del Yo singular, tenía un flanco vulnerable, pues no explicaba la existencia del deber moral de índole social. Esta debilidad abonó el terreno para el arribo de la ética metafísica y del idealismo Platónico, que identificaba lo malo con los instintos propios de la naturaleza material de los humanos, mientras que lo bueno y sublime, relativo a su capacidad de renuncia

fenómeno natural que responde a sus propias leyes. De esta manera, en lugar de que haya gestión social de la producción y reproducción de riqueza, se abre paso la producción y reproducción compulsiva de riqueza social, cuyo fin es ser acumulada en unas cuantas manos.

personal, se identificaba con su lado espiritual. Los humanos siendo medio animal y medio ángel, oscilábamos por eso entre el bien y el mal. Posteriormente viene la filosofía estoica, en una posición intermedia entre Epicuro y Platón. Ellos reconocían como naturales los impulsos que empujaban a los humanos a acciones que les podían ocasionar sufrimiento e incluso la muerte; pero explicaban esa naturaleza desde un punto de vista moralista, como desprecio por el placer y los bienes del mundo, mediante las que se consigue la paz espiritual del individuo. Con el fin de la antigüedad y el arribo del cristianismo medieval, estas oscilaciones entre egoísmo materialista y desprendimiento idealista y posiciones intermedias permanecieron, alimentando planteamientos eclécticos como el de la doble moral cristiana que exigía desprendimiento y humildad a los pobres, dejándoles el reino de los cielos, como modo de apaciguar su encono y reforzar su dominación, justificando por otro lado el placer y la alegría que brindan los bienes materiales en los ricos. Con el eventual ascenso del capitalismo, se presenta un renovado interés por la ética, derivado de la disolución de las organizaciones sociales y de las concepciones morales feudales. Sin embargo, y a pesar de los progresos, la ética no logra superar su escisión entre tres grandes corrientes: la idealista, la materialista, y la que es intermedia entre ambas. Aunque el precursor de un nuevo epicureísmo fue el inglés Thomas Hobbes, este fue representado principalmente por los materialistas franceses D'Holbach, Lamettrie y Helvetius que actualizan la ética del egoísmo, de lo útil o del placer. La corriente intermedia es representada por los pensadores ingleses del siglo XVIII, entre quienes destacan Hutcheson y Adam Smith, que procuraron establecer un compromiso entre materialismo y cristianismo. De esta forma, distinguieron con exactitud, junto a los impulsos egoístas del ser humano, los de la simpatía, reconociendo un sentido moral que induce a los humanos a la actividad en pro de la felicidad de su prójimo, y que está en línea con el cristianismo. En tercer lugar, se presenta la ética Kantiana de origen alemán, equiparable con el idealismo platónico, donde la ley moral proviene del mundo inteligible o noumenal de la cosa en sí, que no es otro que el incognoscible mundo tal cual es, independientemente de las dimensiones de espacio y tiempo, y del concatenamiento de las causas y los efectos introducidos por la perspectiva humana. Ello es posible, pues según

Kant, los humanos somos simultáneamente fenómeno y cosa en sí; y en esa medida estamos, por un lado, sometidos a la cadena de causa y efecto, que Kant identifica con la necesidad; y por otro lado, como cosas en sí, somos libres, es decir que nuestras acciones no están determinadas por las causas del mundo sensible, sino por la ley moral ínsita en nosotros²⁸.

Como se observa, en la búsqueda del *télos* de la existencia humana por parte de los filósofos de la antigüedad, se proponen fines más o menos abstractos, como son la obtención de placer, felicidad, etc., para los individuos que forman parte de una sociedad; mientras que por otro lado, se empieza a identificar el *bien* como *télos* deseable de los actos humanos, con la renuncia de lo personal en abstracto. Pasaría un tiempo antes de que esa renuncia abstracta se ligara con la obtención de beneficios colectivos, en donde el bien común se concibe como precedente y condicionante del bien meramente individual; no obstante, es justo decir que el intento por determinar el lugar de lo personal frente a lo más o menos desdibujado colectivo en el *télos* de nuestros actos, ha sido un tema implícito para la ética desde sus inicios. A su vez, la enorme dificultad para comprender la necesidad objetiva o materialista, que subyace a la adopción por parte de los sujetos de un punto de vista genérico y moral, el cual guía sus actos trascendiendo el punto de vista del interés individualista, está en la base de las mayores controversias históricas en el terreno de la Ética, propiciando en última instancia la escisión fundamental entre las dos vertientes de la ética y filosofía; es decir, entre el materialismo, que adoptaba el punto de vista del interés material del individuo, y el idealismo, que renunciaba a lo personal en aras de un interés superior e intangible. Es en el seno de esas controversias, donde los filósofos comienzan a poner más atención a la definición explícita del estatus de lo social en la determinación de los actos y decisiones de los individuos. El verdadero foco de interés de la Ética empieza de este modo a definirse: explicar no tanto el *télos* de la existencia humana, como la vida moral de los seres humanos, donde regulamos voluntariamente nuestros actos y decisiones de acuerdo a un *télos* colectivo, que hace a los individuos adoptar la óptica del bien común. Este nuevo

²⁸ Cfr. K. Kautsky, *Op. Cit.*, p 7 a 38.

foco, se presenta de modo natural, y contiene las viejas preocupaciones de los filósofos, pues la reflexión sobre la vida moral regulada por un *télos* colectivo, no se puede realizar exitosamente si no se incluye la reflexión sobre el propio *télos* de la existencia humana.

Por último, hay que señalar que entre las aportaciones determinantes para destrabar la controversia sobre el estatus de lo individual frente a lo colectivo, destacan las realizadas por el Humanismo de Aristóteles en la antigüedad y de Spinoza en la ilustración, que consideraban al ser humano y su felicidad, el *télos* de la propia existencia humana; pero más allá de identificar a la felicidad con la consecución de determinados fines individualistas o como mero desprendimiento, veían en el propio despliegue y desarrollo racional de las potencias del sujeto – equivalente para ambos al despliegue y desarrollo de sus virtudes–, la realización misma de su felicidad. Es pues de la mano de estos filósofos que se esboza el concepto fundamental de *praxis* en la Ética y la Filosofía, como potencia vital que permite vincularnos con nuestro entorno material y social; haciéndolo de modo protagónico, como el *télos* mismo de nuestra existencia. Si bien no se trata de un concepto acabado, ya el simple esbozo explica desde un enfoque materialista, que más allá de la utilidad de ciertos objetos o del placer inmediatamente individual que nos proporcionan, está la relación práctica que los individuos sostenemos con la totalidad material y social, y que gracias al ejercicio y desarrollo de esa potencia práctica vinculante con lo otro y con los otros, es que podemos en última instancia vivir y ser felices.²⁹ Sobra decir que es esta veta esencial de la filosofía, la que desarrollan Marx y Engels hasta las últimas consecuencias en su *filosofía de la praxis*, superando desde el materialismo, el mecanicismo que impedía a los filósofos adeptos a esta corriente, explicar aquellas relaciones de apariencia etérea que ensalzaba el idealismo.

Dejo aquí el vistazo al tema de la aparición y desarrollo de las diferentes corrientes éticas desde la antigüedad hasta la ilustración, para avanzar en el análisis histórico social de la necesidad que subyace a los juicios y actos morales, de modo que se pueda ponderar su importancia o superfluidad en la historia

²⁹ Cfr. E. Fromm, *Op. Cit.*, p 37 a 50 y 97 a 110.

humana; ya que como sabemos, siguen proliferando entre los pliegues de las antiguas controversias, diferendos más o menos importantes debidos a la dificultad para comprender la racionalidad lógica e histórica concreta detrás de los juicios y actos morales; lo cual se refleja también en aquellas interpretaciones dentro del marxismo, que consideran que la moral es una forma de conciencia idealista-abstracta, que en última instancia obstruye la generación de un cambio revolucionario en el orden social. Hasta este punto, he procurado establecer la racionalidad lógica de los juicios morales, en tanto juicios de valor con características específicas, que regulan la vida social de los sujetos; discutiendo las posiciones que han inducido a error a varios filósofos en este nivel. Ahora, es momento de hacer una última reflexión sintética sobre el carácter teleológico regulatorio de los juicios morales, para poder dar paso, al análisis de los elementos histórico-concretos que dotan de racionalidad a la vida moral.

He dicho que el finalismo inherente al carácter regulatorio de la moral es de índole social. En otras palabras, la moral como una forma de regulación de la sociedad, supone su propia integración teleológica, donde los sujetos se unen para lograr determinados fines comunes. Esta regulación moral se basa en el reconocimiento general de los valores y normas, lo cual sólo es posible en tanto los fines perseguidos son compartidos por los integrantes de la sociedad. Por ello, la profundidad con la que los individuos organizan su actividad y su propia vida en el seno de la sociedad, define la trascendencia que la moral tiene en sus vidas. En segundo lugar, tenemos que los objetos de la valoración moral, son determinados actos humanos considerados buenos o malos *para* la sociedad y el logro de sus fines colectivos; de tal manera que los individuos regulan sus acciones personales a partir de esta valoración de índole social. Por último, esta regulación es producida, modificada y apropiada de modo voluntario por los individuos integrantes de la sociedad. De esta manera, el sujeto se hace de una perspectiva genérica donde trasciende fines meramente individuales; ajustando su voluntad personal con la voluntad colectiva, para lograr fines comunes.

Pero, ¿es realmente necesaria la moral para la vida de los sujetos?, ¿por qué?, ¿qué tan profundamente estamos ligados los individuos a nuestra sociedad?, ¿cómo se presenta la vida moral a lo largo de la historia?, ¿qué

cambia?, ¿qué permanece?, ¿es posible que deje de existir?, ¿en verdad la falta de vida moral puede poner en peligro la existencia de la propia sociedad?, ¿cuáles son los actos valiosos, buenos o virtuosos en términos morales?, ¿cuál es el estatus de lo individual frente a lo colectivo en la determinación del *télos* de los actos humanos? Para responder las preguntas anteriores, es necesario ir más allá del análisis formal de los juicios morales, y de su carácter teleológico regulatorio, para indagar sobre la naturaleza histórica concreta de los actos y normas morales a lo largo del desarrollo histórico de la humanidad. Ello lo haremos, siguiendo en lo general la propuesta que Kautsky hace al respecto.

I.II KAUTSKY Y LA NECESIDAD HISTÓRICA SOCIAL DE LA MORAL

Dado que la vida moral es una expresión de nuestra vida social, parece relevante contestar en primer lugar qué tan profundamente estamos ligados a nuestra sociedad; para a continuación sopesar su importancia histórica. De tal modo, de acuerdo con Kautsky, la exploración histórica del carácter social de la vida humana, nos lleva necesariamente al terreno biológico de la socialidad, que forma parte de la vida de los animales y otros seres vivos. Este punto de partida se justifica además, dado que es en las sociedades animales donde se puede ubicar el germen de la vida moral que se desarrolla posteriormente en las sociedades humanas. Más adelante se rendirá cuenta acerca del carácter específicamente humano de la misma.

I.II.I BIOLOGÍA DE LA VIDA MORAL

Cuando Kautsky reseña el trabajo de Darwin, en donde demuestra que los sentimientos altruistas propios de la moral no son una característica exclusiva de la naturaleza humana, dado que también se encuentran en el mundo animal³⁰; parte de la comprensión de que la socialidad es, en primer lugar, un hecho biológico. Los instintos sociales se desarrollan de manera natural en los animales, ya que la convivencia de individuos de la misma especie, es de hecho, la forma

³⁰ Cfr. Karl Kautsky, *Op. Cit.*, p 59-69.

original de la vida en general; y la separación de los mismos se presenta en un momento posterior. Esta separación es mayor o menor, de acuerdo a la estrategia de supervivencia de cada especie, pero hasta en los casos de los animales más independientes, se conserva un cierto rango de socialidad. Paradójicamente, donde se puede observar con mayor nitidez el principio biológico de la socialidad, es en el propio organismo de los animales, donde un conjunto de células que nacen, se reproducen y mueren de forma individual; se organizan, vinculándose en los tejidos y órganos, de acuerdo a una división interna del trabajo adecuada para conseguir los fines de autoconservación del animal, y donde la procreación y perpetuación de la especie es posible, gracias a la fecundación a nivel celular de un óvulo y un espermatozoide provenientes de diferentes organismos. De modo análogo a lo que sucede a nivel celular, en las sociedades animales existe una división del trabajo gracias a la cual la unión de los individuos produce un cuerpo con distintos órganos para una colaboración conforme a un fin, que es la conservación del cuerpo social. Pero a diferencia del organismo de los individuos que está constituido por células sin movimiento autónomo ni conciencia propia, la sociedad se constituye por individuos con movimiento autónomo y conciencia propia; y a la inversa: mientras que el individuo en cuanto totalidad posee movimiento autónomo y conciencia propia, la sociedad carece de ambos. No obstante los individuos que forman las sociedades confían a cada uno de sus miembros funciones mediante las cuales someten las fuerzas sociales a una voluntad unitaria. Por otra parte, el individuo puede desprenderse de una sociedad y unirse a otra, sin que para ello medie ningún metabolismo; además de que a diferencia del organismo individual, los individuos pueden modificar los órganos y la organización de la sociedad. Todas estas diferencias, hace que los intentos por explicar al organismo social, retomando de forma cruda las leyes del organismo animal, deriven en una visión simplista y esquemática de la sociedad. Sin embargo, existe una similitud esencial entre ambos, y es que entre más unitarios sean sus movimientos, mayores serán sus oportunidades de éxito en la lucha por la existencia. Pero dado que las sociedades no tienen un esqueleto que coherente sus tejidos, ni una conciencia única que decida el sentido de sus actos, como en el caso del organismo animal; es necesario que sus miembros con

conciencia propia y movimiento autónomo desarrollen la capacidad de poner su *voluntad* y sus acciones, al servicio de la integración y la preservación social, así como de la consecución de los objetivos colectivos, para garantizar su unidad y efectividad. De esta forma, la necesidad de cohesión hace que se desarrollen instintos sociales en los animales, que los motivan a integrar voluntariamente el cuerpo social y a cumplir determinada función. Estos instintos a su vez, se potencian en la medida en que la cohesión social se manifiesta como un arma eficaz en la lucha por la vida. El ejemplo más claro de esta clase de instinto, es el amor que desarrollan las madres por su descendencia, y que puede llevarlas a dar la vida por sus cachorros, en oposición a su instinto de autoconservación, haciendo de esta manera posible la renovación del organismo social y la preservación de la especie.

Tenemos pues que los instintos sociales hacen que los animales orienten sus actos en busca del bien colectivo, que incluso llegan a anteponer al bien personal; y de esta manera desarrollan cualidades o virtudes que les permiten garantizar la prevalencia del organismo social. Estas virtudes, no son otras que las relativas a la vida moral de los seres humanos, donde el *altruismo*, la *valentía* en la defensa de intereses comunes, la *fidelidad* a la comunidad, la *sinceridad*, la *obediencia* o *disciplina* a la voluntad colectiva, la *empatía* o *amor propio*, representan lo *bueno* o lo *valioso* moralmente. Sólo quizá la *justicia* sería específicamente humana, pues solo entre humanos se presentan disparidades derivadas de las relaciones sociales, no naturales.

Como se observa, es posible identificar desde la conformación de las sociedades animales, la necesidad transhistórica vital a la que responde la existencia de la moral en las sociedades humanas, justificándola objetivamente; es decir, la necesidad de ***constituir un organismo social y mantenerlo cohesionado a través de la alineación de las voluntades de sus integrantes, para garantizar su sobrevivencia.*** Este hecho que explica el desarrollo de instintos sociales entre los animales; también explica en última instancia, el

carácter irreflexivo o de *instinto* de las pulsiones sociales en los seres humanos.³¹ De ahí el halo misterioso que revisten los impulsos morales, que nos impelen a actuar de acuerdo a un imperativo impreciso y pre-consciente; el cual fue sentido como un *daimon* o dios por todos los filósofos idealistas, y que fue escasamente visible para los hedonistas y materialistas rudimentarios de la antigüedad. Asimismo, es notable el hecho de que esta ley moral instintiva, que es considerada como el lado sublime de la naturaleza humana, comparte sustancia con aquello considerado vulgar y hasta diabólico, como lo es el instinto de reproducción. Por ello, el rechazo por principio del instinto de reproducción a nombre del instinto social, tal como sucede en la moralina cristiana, es absurdo; y contrasta con la capacidad que tienen los propios instintos para limitarse y regularse recíprocamente al prevalecer unos sobre otros sin anularse, de acuerdo a las circunstancias. Así, la fuerza de los instintos sociales no está exenta de todo tipo de oscilaciones, y pueden prevalecer sobre ellos instintos de conservación individuales. A su vez, en situaciones determinadas, un animal puede por un lado poner en juego la propia vida por salvar a los miembros más jóvenes de la comunidad, y por el otro, matar sin escrúpulos a los compañeros enfermos o viejos, respondiendo a los mismos instintos sociales que buscan la conservación de la comunidad; lo cual demuestra que esta clase de instintos están lejos de orientar unívocamente los actos de los individuos.

Habiendo esbozado el carácter biológico de los instintos sociales y la moral, podemos dar paso al análisis del carácter específicamente humano de la misma, de tal forma que podamos sopesar su importancia en el devenir histórico, y conocer aquellas características que son mutables.

I.II.II LO ESPECÍFICAMENTE HUMANO DE LA MORAL

Para comprender la relevancia histórica de la moral, es necesario ver lo que diferencia la organización social humana del resto de las sociedades animales; es decir, lo específicamente humano de la sociedad; y a partir de ello, ponderar la

³¹ La existencia de estos instintos es lo que Kautsky denomina la *ley moral*, que rige los actos humanos. Cfr. K. Kautsky, *Op. Cit.*, p 64.

profundidad de los lazos sociales, determinando la importancia que para tal efecto juega la vida moral, así como sus elementos mutables. De acuerdo con Kautsky³², lo específicamente humano consiste en la capacidad social de inventar y producir instrumentos de producción, base del progreso técnico en la historia y del desarrollo de la humanidad; pues toda invención genera efectos inesperados que dan impulso a otras invenciones y, una vez más, a nuevas necesidades y modos de vida en una cadena de desarrollo 'infinito'; donde el desarrollo de los instrumentos como órganos artificiales de los humanos es ilimitado, a diferencia del organismo animal. En ese sentido, la profundidad de la socialización alcanzada por los humanos se dispara frente a la de las sociedades animales; ya que la forma de la división del trabajo en la sociedad humana está sometida a un constante desarrollo, que al hacerla más compleja respecto a la rudimentaria que existe en la sociedad animal, estrecha de manera más acentuada los lazos sociales. Además, con la comunidad del trabajo en la que se incorporan los nuevos instrumentos, se añaden elementos nuevos socializantes que incrementan la cohesión social, como el lenguaje, que sólo se pudo desarrollar con la complejización de la división del trabajo y de las actividades realizadas que exigían mejorar la comunicación. Con el lenguaje los humanos logramos hacernos representaciones abstractas, valga decir, conceptuales, que van más allá de la representación intuitiva animal, y que nos confieren una libertad relativa con respecto al mismo; pues el animal actúa respondiendo instintivamente a los estímulos inmediatos de su entorno, mientras que los motivos de los actos humanos pueden trascender esa inmediatez, dado que ahora se pueden mediar por ideales y pensamientos llevados en la cabeza. Por esta razón, sólo los humanos podemos producir prescripciones o normas que regulan nuestros actos como exigencias establecidas a priori; las cuales prevalecerán en la medida en que nazcan de necesidades fundadas en las relaciones sociales, y no de necesidades o intereses individuales. De esta forma, se establecen las normas morales –religiosas o seculares– y el derecho, como elementos cohesionadores de la sociedad. A su vez, la moral trasciende el plano de lo meramente instintivo e

³² Cfr. Karl Kautsky, *Op. Cit.*, p 70 a 115. El análisis de Kautsky, corre en paralelo con el elaborado por Engels y Marx en el capítulo 1 de *La Ideología Alemana (Op. Cit.)*.

impulsivo, instalándose en el plano de las ideas sujetas a la reflexión y ponderación consciente.

Si bien es notoria la profundización de los lazos socializantes entre los humanos dado el desarrollo de las fuerzas productivas; es importante destacar que ese mismo desarrollo provoca la eventual modificación de las relaciones sociales que son adecuadas sólo para un nivel previo alcanzado en el desarrollo tecnológico, lo cual incluye determinados ajustes en la vida moral, como son la supresión de algunas normas, la creación de otras, los cambios de énfasis en determinados valores y principios, etc. Además, la existencia histórica de una gran diversidad de grupos humanos, que viven en condiciones naturales y sociohistóricas particulares, con rasgos e identidades únicas, donde se incluyen las relaciones que mantienen en su seno, con los otros grupos y con la naturaleza, hacen que este desarrollo se presente de forma contradictoria, y en medio de conflictos sociales internos y entre grupos; de tal suerte que todos estos aspectos, además de propiciar modificaciones en el ámbito normativo, son determinantes en el debilitamiento o fortalecimiento de los impulsos morales y en la ampliación o reducción de su ámbito social de aplicación. De esa forma, por ejemplo, la escisión de la sociedad en clases surge como un producto particular de la evolución de la división del trabajo y de las relaciones productivas y reproductivas, entre otras cosas; donde la necesidad de defenderse y posicionarse ante los peligros y hostilidades del mundo, hace que la sociedad se organice de modo verticalista; lo cual, aunado a la capacidad social de producir un excedente y a la separación entre trabajo físico e intelectual, lleva a la consolidación de los estamentos militares y sacerdotales que usufructúan con dicho excedente³³. Esta división de la sociedad en clases que antagonizan debido a la consolidación de relaciones de explotación, conlleva el debilitamiento de los impulsos morales en el seno de la sociedad escindida. También la competencia mercantil coadyuva a debilitar dichos impulsos, pues en ella se afirma quien menos se deja llevar por consideraciones sociales. Por ello, es natural que en sociedades mercantiles el egoísmo sea visto como el único instinto natural, considerando los instintos

³³ Cfr., K. Marx, F. Engels, *La Ideología Alemana*, Op. Cit., p 30

sociales como egoísmo refinado. En contraste, en la etapa de la comunidad gentilicia primitiva, cuando la división del trabajo no ocasionaba fracturas, los instintos sociales eran elevados, y la sociedad era más compacta y unitaria de lo que nunca ha sido. Por otro lado, si bien puede haber convivencia y con ella un nivel más o menos elemental de moralidad en las relaciones establecidas entre grupos gentilicios –los cuales rigen su vida interna por normas, principios y valores morales que no necesariamente son compartidos del todo por los otros–; los conflictos que se presentan entre ellos, derivados del crecimiento demográfico y la disputa por el territorio, hacen que el ámbito de validez de la moral se reduzca exclusivamente a aquel que regula su vida interna; y que la cohesión social lograda se use incluso para combatir a los otros grupos. De tal forma, los conflictos bélicos pueden desarrollar fuertemente la cohesión moral en los bandos, aunque su ámbito de aplicación se vea reducido por esta circunstancia. Esto vale no solamente para los miembros de grupos gentilicios y naciones; sino también para cualquier grupo formado al interior de una sociedad, como una clase social, una secta religiosa, o incluso un grupo criminal.

Por último, hay que apuntar que dado que las normas morales existen *a priori* para las nuevas generaciones, tienen una independencia relativa con respecto al desarrollo de las fuerzas productivas, y pueden obstaculizar la emergencia de nuevas relaciones sociales adecuadas al mismo; pues normas viejas e inadecuadas para la nueva situación se pueden conservar por hábito, por considerarse prescritas por alguna deidad, o por el deseo de no modificar un determinado modo de vida; aunque finalmente, el peso de las nuevas relaciones obligue a la sociedad a modificar sus prácticas morales, para regirse de facto por nuevas normas. También sucede que en las sociedades divididas en clases, las clases dominantes reivindiquen ciertas normas morales que tuvieron vigencia cuando eran clases en ascenso, pero que el ulterior desarrollo económico y de las contradicciones sociales, las hace inviables. De esta forma, si bien se pone en el orden del día la renovación de las relaciones sociales y de la vida moral sobre nuevas bases, las clases conservadoras se atienen a las viejas normas, con fines ideológicos; ya que esperan su cumplimiento por el resto de la sociedad aunque ellas mismas se colocan abiertamente o a escondidas por encima de ellas.

Entonces en los hechos, campea la inmoralidad en las clases dominantes, que se disgregan para defender sus intereses particulares en detrimento de los instintos sociales. La contradicción entre teoría y práctica se llega a considerar por ellos, como una ley natural de la moral, cuyas exigencias se manifiestan como deseables aunque irrealizables.³⁴ Esta clase de cinismo derivado de la imposibilidad de dar marcha atrás en la historia para restituir la vieja moral, y del interés por preservar los privilegios de clase, es propio de la *realpolitik*; la cual comparte más de una característica con la hipocresía moral cristiana heredada del Medievo, donde la moral no es aplicable para quienes ostentan el poder. Pero no sólo los representantes de las clases dominantes hacen eco de este ‘realismo’. También están quienes desde posiciones disidentes, en lugar de acompañar su crítica a la moralidad decadente, y a la inmoralidad de las clases dominantes, con una reflexión sobre la necesidad de restaurar la vida moral y la cohesión voluntaria de la sociedad sobre nuevas bases; enfrentan el clima de disolución promovido por las clases dominantes, como si se tratara de una fatalidad que evidenciara el carácter meramente ideológico de la moral en la historia, lo cual no hace sino reforzar la disgregación social conveniente a los intereses particulares de estas últimas.³⁵

Como vemos, el desarrollo histórico, lejos de ser lineal, avanza en medio de contradicciones y conflictos sociales, que hacen que la vida moral sea más o menos débil y fragmentada. Sin embargo, al final, ese desarrollo trae como resultado la integración productiva y reproductiva de la sociedad a nivel mundial, aunado al incremento de la capacidad para satisfacer las necesidades metabólicas que sostiene en su relación con el mundo exterior. En este proceso, el intercambio entre pueblos y particulares juega un papel fundamental, el cual se potencia en su momento, con la subsunción del proceso productivo a la lógica comercial del capital, donde la explotación de la fuerza de trabajo y la competencia apalancan

³⁴ Cfr. Karl Kautsky, *Op. Cit.*, p 127, 128.

³⁵ Un ejemplo de esta clase de pensamiento, se encuentra en el libro de Aurelio Sainz Pezonaga referido en la bibliografía. La base sobre la que rechaza cualquier planteamiento moral es la idea errónea de que toda obligación y todo deber –moral o de otra índole–, es por definición coercitivo. En descargo del autor, cabe señalar que propugna por una ‘ideología’ de la igualdad social, que no es sino otra forma de la moral.

tanto el desarrollo de las fuerzas productivas como la conformación de una división del trabajo a nivel mundial.

Esbozados los componentes transhistóricos e históricos de la vida moral, es momento de ver un aspecto clave de la misma, que abrirá las puertas para comprender la relación esencial de esta con la conformación de la subjetividad; es decir, la relación que guarda con las formas de coerción y de dominación social. Ello lo realizaré siguiendo en lo general el trabajo de Erich Fromm arriba referido.

I.III ERICH FROMM: MORAL Y COERCIÓN EN LA CONFORMACIÓN DE LA SUBJETIVIDAD

Como hemos visto, el avance del desarrollo de las fuerzas productivas en la historia implica por un lado la profundización de los lazos sociales; y por otro, la variación de la vida moral, que a veces es más débil y a veces más fuerte, de acuerdo a las exigencias estratificantes de la división del trabajo, entre otros aspectos. En este contexto, ¿cómo se puede garantizar la cada vez mayor exigencia de cohesión social, si la vida moral oscila tanto en el devenir de la historia social? La respuesta es simple: a través de métodos coercitivos.

Como se ha señalado, el comportamiento propiamente moral de los sujetos es aquel en el que, dada la adopción libre y consciente del punto de vista del colectivo, autorregulamos nuestros actos de acuerdo a normas, principios y valores reconocidos socialmente. Es por esta autorregulación de los propios actos, que la moral cumple con una necesidad social doble: por un lado, la regulación de los actos de los sujetos de acuerdo a normas reconocidas socialmente posibilita la propia cohesión de la comunidad, mientras que por otro lado, la adopción libre y consciente de las mismas por una convicción íntima, y no de un modo mecánico, exterior e impersonal, es necesaria debido a que, como se señaló más arriba, el organismo social funciona sólo en la alineación de las voluntades de sus integrantes; y entre mayor convicción de parte de ellos, mayor será el grado de cohesión y fortaleza del mismo. A su vez, con la complejización y profundización de los vínculos sociales, el respeto y obediencia debidos a las normas

establecidas adquiere una importancia crucial, de tal modo que la propia sociedad se impone medidas para garantizar su cumplimiento por parte de sus integrantes. Entonces los imperativos se absolutizan en religiones donde lo socialmente necesario se sacraliza, y lo lesivo se prohíbe, haciéndose tabú; de tal suerte que la opinión pública y el rechazo social a los detractores de la moral cobra mayor importancia en la inhibición de la desobediencia. Además, las normas se plasman en códigos, y el castigo se introduce para los casos de incumplimiento; delegándose en autoridades religiosas y seculares la autoridad para legislar, juzgar e imponer los castigos. La coerción se pone así formalmente, al servicio de la moral, abriendo paso al *derecho*, que en última instancia se hace valer mediante el uso de la fuerza, independientemente de que su elaboración y aplicación cuente con la participación y/o aprobación voluntaria de los integrantes de la sociedad.³⁶

Sin embargo, la introducción de los métodos coercitivos, lejos de reforzar la vida moral, abre la puerta para que comience a desdibujarse en su propia esencia. Por ello, cuando la sociedad se escinde en clases, o se introducen otra clase de relaciones de dominación –por la conquista de un pueblo sobre otro, por el ascenso de la sociedad patriarcal, etc.–, los medios coercitivos, formalmente al servicio de la vida moral, se terminan imponiendo para garantizar los privilegios de un determinado grupo social, como medios principales de cohesión social. De esta manera se invierten los papeles jugados por la moral y la coerción como medios de cohesión social, poniéndose la primera al servicio de la segunda. Lo paradójico, es que esta inversión tiene su germen en el reconocimiento social con el que surge y se desarrollan los medios coercitivos de cohesión social, los cuales, de reforzar aparentemente la vida moral, terminan corroyéndola al punto de arrebatarse su esencia y subordinarla a su propia lógica autoritaria³⁷. Se redondea así una clase de pseudomoral puesta al servicio de la coerción, en la que el máximo valor es la obediencia a la autoridad, y donde lo bueno o malo es aquello

³⁶ Cfr. Marvin Harris, *Op. Cit.*, y A. Sánchez Vázquez, *Op. Cit.*, p 83 a 87.

³⁷ Incluso en el caso del dominio de un pueblo sobre otro, las relaciones de explotación que les corresponden, se expresan en un sistema legal y de creencias donde el mestizaje es vital; es decir que, para los pueblos dominados, la dominación impuesta desde afuera, no puede ser una relación enteramente exógena, sino que debe de asimilar elementos cohesivos generados en el seno de los mismos. Por ello, la medida del éxito de estas relaciones estriba en la profundidad con la cual se consigue este mestizaje.

que esta sanciona; de tal forma que el libre albedrío de los integrantes de la comunidad para elaborar juicios es quebrantado, y su voluntad es enajenada y puesta a disposición de la autoridad. Irónicamente, las relaciones coercitivas que anulan a los sujetos, se sostienen únicamente gracias a que los mismos la aceptan de facto, permitiendo que la titularidad de su propia voluntad recaiga en otros. Sin esta anuencia voluntaria mínima, sería simplemente imposible cualquier relación de explotación; *de ahí la importancia de desfigurar y posteriormente subsumir la vida moral para cerrar el círculo de la dominación.*³⁸

Esta clase de pseudomoral, es observada y estudiada por Erich Fromm, el cual nota la tensión existente en el seno de la psique humana entre la adopción de esta que denomina *ética autoritaria*, y una moral propiamente humana, donde los sujetos somos dueños de nuestros actos y juicios, la cual denomina *ética humanista*. Por su origen, observa que se trata de un sistema regulatorio que puede compartir más o menos valores con la ética humanista, y estar en esa medida, al servicio de la colectividad; por ello, el hecho que verdaderamente diferencia a la una de la otra, se encuentra en la motivación para su aceptación, que puede ser por miedo y sumisión a la autoridad, o por responsabilidad para con uno mismo³⁹. Gracias a estas observaciones, Fromm hace ver que en las sociedades autoritarias, el despliegue del libre albedrío por parte de los sujetos está ya en disputa en el seno mismo de su vida psíquica. Pero si puede hacer estas observaciones, es debido a que sostiene en una tesis de inspiración marxista⁴⁰ alternativa a la del propio Freud, que la vida psíquica de los seres humanos –donde se incluyen el carácter y las pasiones– es determinada por el metabolismo que establecemos con el mundo exterior sensible, a través del organismo social y personal. A su vez, señala que no se pueden juzgar

³⁸ Cfr. E. Fromm, *Op. Cit.*, p 20 a 26. En el siguiente capítulo hablaré sobre los elementos que de acuerdo con Marx y Engels, caracterizan este tránsito histórico.

³⁹ En ese sentido Fromm comparte la opinión de Julian Huxley, el cual afirma que *“la adquisición de una conciencia autoritaria constituyó una fase necesaria del proceso de la evolución humana antes de que el raciocinio y la libertad hubieran evolucionado hasta alcanzar un grado tal que hiciera posible la subsistencia de la conciencia humanista”* (E. Fromm, *Op, Cit.*, p 182). Sin embargo, advierte que *“si la conciencia se basa en la autoridad irracional, rígida e inatacable, la evolución de la conciencia humanista puede ser suprimida casi absolutamente”* (E. Fromm, *Op, Cit.*, p 182).

⁴⁰ Consta en el libro de Fromm, *Marx y su concepción del hombre*, la influencia fundamental ejercida por los *Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844* de Marx, en todas sus obras y aportes al psicoanálisis.

moralmente los actos humanos de modo apropiado si se les observa al margen de la orientación del carácter definida en este metabolismo, la cual hace comprensibles los motivos que subyacen a dichos actos. De tal suerte, la propia orientación del carácter es *“tanto objeto del juicio ético como el objeto del desarrollo ético del hombre”*⁴¹; en otras palabras, en la elaboración de los juicios morales no sólo buscamos guiar y, en su caso, modificar nuestros actos y decisiones; sino, sobre todo, nuestro carácter, haciéndonos de este modo artífices de nuestra propia personalidad. De ahí que la propia salud mental de los seres humanos descansa en la validez de los juicios morales que hacemos o asumimos; por lo que *“la neurosis misma es, en último análisis, un síntoma del fracaso moral”*⁴². Por ello, concluye Fromm, la psicología no solo debe desbancar juicios éticos falsos, sino que puede ser la base para elaborar normas válidas y objetivas de la conducta.

Dada la importancia del trabajo de Fromm en la comprensión de las dos dimensiones de la vida moral –la que posibilita hacia afuera la cohesión voluntaria de la sociedad, y la que define hacia adentro la orientación del carácter y la salud mental de los individuos que la conforman–, y del impacto que representa para estas dimensiones su dislocación histórica entre dos tipos contrapuestos –la genuina humanista, y la falsa autoritaria–, creo necesario insistir en la exposición de sus resultados, no sin antes hacer unas observaciones críticas acerca de su concepción de lo específicamente humano, cuya corrección me permitirá eslabonar sus aportaciones con el curso de lo que hasta ahora he dicho sobre el tema.

I.III.I CRÍTICA A LA NOCIÓN ABSTRACTA DE LO ESPECÍFICAMENTE HUMANO EN FROMM Y RECUPERACIÓN DE SUS APORTACIONES AL PSICOANÁLISIS DESDE EL MARXISMO

En su definición de lo específicamente humano, Erich Fromm afirma de modo un tanto contrastante con lo que he señalado, que los humanos somos el

⁴¹ E. Fromm, *Op. Cit.*, p 67.

⁴² Cfr. E. Fromm, *Op. Cit.*, p 10.

resultado de una etapa de debilidad biológica en el proceso de evolución, en que la adaptación instintiva alcanzó su mínimo. De acuerdo a esta apreciación, el desamparo biológico hizo que en compensación desarrolláramos más el cerebro, y con él, la capacidad de aprender, de pensar e imaginar, para actuar de acuerdo a decisiones mediadas por la conciencia. La emergencia del pensamiento, derivado del debilitamiento del instinto, hace que los humanos entremos en un estado de inevitable desequilibrio: al no haber una forma establecida por los instintos de responder ante determinadas circunstancias, cada acto, e incluso la propia existencia se nos presenta como un problema que inquieta e incluso fastidia a nuestro espíritu; y dado que el ser humano *“no puede retornar al estado prehumano de armonía con la naturaleza; debe proceder a desarrollar su razón hasta llegar a ser el amo de la naturaleza y de sí mismo”*⁴³. Por ello, el ser humano *“está compelido a proseguir y, con esfuerzo constante, hacer a lo desconocido conocido, llenando con respuestas las lagunas de su conocimiento. Debe dar cuenta a sí mismo, de sí mismo y del significado de su existencia. Se ve empujado a superar esa división interna, atormentado por una sed de ‘absoluto’, con una nueva armonía que logre levantar la maldición que lo separó de la naturaleza, de sus semejantes y de sí mismo”*⁴⁴. De acuerdo con Fromm, esa nueva armonía no la conseguirá adaptándose él mismo autoplásticamente a su entorno, como el resto de los animales; sino adaptándose aloplásticamente, es decir, modificando su entorno en función de sí mismo. A su vez, la división interna que hace a los seres humanos parias y eternos peregrinos en busca del paraíso perdido, los hacen desarrollar fuertes pasiones que no se explican sólo como la expresión directa o indirecta del instinto de autoconservación y sexual, como afirmaba Freud. Por ello, *“aún cuando el hambre, la sed, el apetito sexual del hombre estén completamente satisfechos, ‘el’ no está satisfecho”*⁴⁵.

Como se ve, existen aspectos importantes no considerados en la definición de Fromm sobre lo específicamente humano. En primer lugar, se puede apreciar que no hace siquiera mención del papel decisivo que juega el trabajo en sociedad

⁴³ Erich Fromm, *Op. Cit.* p 53.

⁴⁴ *Ibid.* p 54.

⁴⁵ *Ibid.* p 59.

para el desarrollo del lenguaje, del pensamiento y del cerebro humano, como establece Kautsky o el propio Engels en su célebre *El Papel del Trabajo en la Transformación del Mono en Hombre*⁴⁶. En su lugar, afirma que lo específicamente humano se deriva de cierta etapa de debilidad biológica y de los instintos, gracias a la cual se desarrolla el cerebro y la capacidad de pensar y aprender. De acuerdo con Fromm, ello nos permite fugarnos de algo que se puede entender como la ‘tiranía de los instintos’, dando pauta a la emergencia de la duda ontológica, propia de la libertad, que se antepone a cada uno de nuestros actos, y que da lugar al nacimiento de nuevas pasiones específicamente humanas. Si bien es cierto el planteamiento de que existen etapas en que la debilidad biológica y la consecuente disminución de la fuerza de ciertos instintos nos llevan a desarrollar el cerebro y la capacidad de aprender; este hecho en absoluto constituye el punto de quiebre donde lo específicamente humano se abre camino, para diferenciarse de lo animal. Antes bien, esto es lo común en el reino animal, particularmente entre los animales dotados con un sistema nervioso central; donde el mismo impulso vital instintivo que lleva a la superespecialización de ciertas especies, explica el desarrollo del cerebro y de la capacidad de aprender en otras. En otras palabras, el complejo sistema que constituye la vida instintiva animal, lejos de determinar unilateralmente sus actos, suprimiendo su capacidad y necesidad de elegir, lo facultan para tomar decisiones vitales de modo eficaz bajo determinadas circunstancias; y son los animales los que a través de sus decisiones y actos, refuerzan o debilitan esos instintos en función de la potencia que les otorgan o dejan de otorgar para conseguir sus objetivos vitales. Por ello, no se puede entender el propio aumento o disminución de determinados instintos, si no se comprende que detrás de esta variación está la capacidad de elección por parte del animal sobre sus actos, eligiendo así entre varios caminos, que los pueden llevar a la superespecialización, y/o al desarrollo del cerebro y la capacidad de aprendizaje.

De esta manera, tenemos que la vida instintiva animal no se puede comprender como una vida regida mecánicamente por los instintos, y que en ese

⁴⁶ Cfr., F. Engels, *El Papel del Trabajo en la Transformación del Mono en Hombre*, Op. Cit.

sentido es opuesta a la vida donde los actos son mediados por la razón y el libre albedrío. Tampoco existen bases para aseverar que el desarrollo de las pasiones específicamente humanas corre por una vía opuesta a la del desarrollo de los instintos animales; pues la sed de conocimiento y de reintegración con el mundo natural específicamente humana de las que habla Fromm, no son sino una manera especial en la que se expresa este impulso vital instintivo existente en el reino animal, que nos lleva a buscar el conocimiento, y a aprender, con el consecuente desarrollo del cerebro. Por estas razones, es un error considerar como lo hace Fromm, en su crítica a Freud, que la explicación de los actos humanos por los instintos es una explicación mecánico–naturalista⁴⁷, en la que se suprime la libertad; como si la vida instintiva convirtiera a los animales en máquinas. Este error se puede comprender, dada su inquietud por establecer en controversia con Freud, su tesis principal, en la que indica que más allá del instinto sexual y de autoconservación, las pasiones humanas se explican en última instancia por las relaciones vitales de *asimilación* y *socialización* que sostenemos los seres humanos con nuestro entorno y nuestros semejantes. Pero estas relaciones –que tampoco son específicamente humanas– lejos de negar, explican el propio desarrollo de los instintos, del mismo modo que explican el desarrollo del cerebro y la capacidad de aprendizaje. En otras palabras, la vida instintiva está muy lejos de ser una especie de dato existente de manera independiente a las relaciones que sostienen los animales con su entorno, e impermeable a las mismas; al contrario, es debido a estas relaciones vitales que se desarrollan los instintos, y por ello es que de la necesidad de preservar y cuidar a la comunidad surgen los instintos sociales que subyacen la vida moral en las sociedades humanas, los cuales ni siquiera son mencionados por Fromm. Sin embargo, la importancia de destacar, tal como lo hace él y otros importantes psicoanalistas,⁴⁸

⁴⁷ Cfr. E. Fromm, *Op. Cit.*, p 59. En efecto, Freud tiene una visión mecánica-naturalista de los instintos; tal como Sánchez Vázquez refrenda en su reseña de los aportes del psicoanálisis y particularmente de Fromm, en el terreno de la Ética. Cfr., A. Sánchez Vázquez, *Ética, Op. Cit.*, p 236. Sin embargo, el problema de fondo no es la existencia de los instintos, sino su explicación en última instancia a partir de la causalidad de reacciones bioquímicas en el cuerpo humano y animal. Al desconocer a los instintos subyacentes a los actos humanos, Fromm piensa que los libera de esta relación causal. En realidad, al proceder así, no hace sino validar implícitamente la explicación mecánico-naturalista de los instintos.

⁴⁸ Como el caso de H. S. Sullivan, reseñado en el trabajo de Fromm.

que no existe nada que explique las pasiones y actos humanos, ajeno a las relaciones que establecemos con nuestro entorno social y material, es crucial ante visiones ensimismantes del psicoanálisis que pretenden encontrar motivaciones individualistas o instintos puros –valga decir, mecanicistas o biologicistas–, aislados de toda influencia externa.

En el mismo sentido, es interesante observar la crítica a Freud relativa a la posibilidad de justificar y producir racionalmente juicios morales. Si bien Fromm reconoce que el psicoanálisis Freudiano contribuyó al progreso del pensamiento ético al derrumbar juicios irracionales de valor, señala que a pesar de ello, asumió una posición relativista en relación a los valores; pues según Freud, los juicios de valor y las normas éticas son las expresiones racionalizadas de deseos y temores irracionales, a menudo inconscientes, por lo que no pueden tener validez objetiva. El psicoanálisis, de acuerdo a Freud, puede ayudar a comprender la motivación de los juicios de valor, pero no nos ayuda a establecer la validez de los mismos⁴⁹. En oposición a esta forma de pensar, Fromm afirma que es posible y necesario justificar objetivamente los juicios morales. La seguridad con la que puede hacer esta afirmación se debe a que, a diferencia de Freud que ubica en la obscuridad de la vida instintiva la explicación última de los actos inconscientes e irracionales, Fromm logra observar el motivo de los actos conscientes e inconscientes en los procesos de asimilación y socialización objetivamente justificables⁵⁰.

Por último, es importante mencionar que aquellas características específicamente humanas que Fromm señaló de modo correcto, como lo son el desarrollo del razonamiento, la sed de conocimiento y de reintegración con el mundo natural mediante la adaptación aloplástica del ser humano a su entorno vital, en contraste con la adaptación autoplástica de los animales; se deben –como vimos arriba– a que los humanos desarrollamos una praxis productiva donde logramos rebasar los límites impuestos por nuestra corporalidad, gracias a la utilización y desarrollo de instrumentos de producción y de la división del trabajo. En este desarrollo histórico “ilimitado” de nuestras potencias productivas, las

⁴⁹ Cfr. E. Fromm, *Op. Cit.*, p 18.

⁵⁰ Con tal afirmación, Fromm pone en tela de juicio no sólo lo establecido por Freud, sino también por Kautsky que les escatima racionalidad a las motivaciones instintivas.

relaciones de asimilación y socialización se amplían, profundizan y complejizan, valga decir, se *universalizan*; de modo que, el planeta íntegro y el propio universo se convierten cada vez más en objeto de nuestra potencia, sobre los que tomamos decisiones y adquirimos responsabilidades, mientras que la sociedad entera pasa de la disgregación a la integración en una dinámica común, universalizándose las relaciones establecidas en su seno. De esta manera, la historia humana de principio a fin se define por este desarrollo que está muy lejos de seguir un camino llano, libre de obstáculos, peligros y retrocesos; donde cada paso impacta nuestra conciencia, y con ella a nuestras decisiones, actos y en última instancia, nuestro propio carácter. Por ello, a pesar de que en determinadas épocas nos concibamos como sujetos aislados con intereses individualistas, o como integrantes de un clan o nación en lucha permanente con otro pueblo, etc.; en última instancia el camino hacia la universalización de las relaciones de socialización y asimilación abierto por nuestra creciente potencia productiva, nos lleva inevitablemente al punto de comprender de modo profundo que nuestro mundo—universo y nuestra sociedad universalmente integrada, es la prolongación de nuestro propio ser, o como lo expresara el joven Marx, nuestro cuerpo inorgánico; y que lo que les afecta o daña, nos afecta o daña a nosotros mismos. El desarrollo penoso pero inevitable de esta clase de conciencia holística es sin duda, clave para el establecimiento de una sociedad sin clases, donde la posibilidad de conformar un sujeto social que haga superflua cualquier forma de organización clasista, verticalista o autoritaria, se sustenta en ese sentido profundo de pertenencia mutua con el universo material y social, que permite la renovación sobre bases sólidas de la vida moral. Por ello, el tema del desarrollo de la conciencia resulta decisivo en el contexto del vertiginoso desarrollo de las fuerzas productivas y de socialización universalista de la producción, impulsado por el modo de producción y reproducción capitalista; máxime que el mismo se fundamenta en la escisión de la sociedad en clases, lo cual genera una tensión que obstruye el desarrollo de una conciencia *ad hoc* para la conformación de un sujeto social que pueda hacerse responsable de las potencias adquiridas; y que, de acuerdo con Fromm, merma en última instancia la salud psíquica de los sujetos.

Veamos pues cómo es que Fromm explica la relación existente entre la orientación del carácter de los sujetos –elemento clave del desarrollo de la subjetividad–, y el despliegue histórico de la vida moral, lo cual incluye su subsunción y falsificación en las sociedades autoritarias.

I.III.II ORIENTACIÓN DEL CARÁCTER, SUBJETIVIDAD Y MORAL

Señalamos arriba, siguiendo a Fromm, que la vida moral comprendía dos dimensiones que se condicionan mutuamente: la primera es la que posibilita hacia afuera la cohesión voluntaria de los individuos que integran la sociedad, y la segunda es la que define hacia adentro la orientación del carácter y el estado de la salud mental de los mismos. En ambos casos, la orientación del carácter de los individuos está en el centro del interés, pues en el primer caso posibilita o no la realización de la vida moral, mientras que en el segundo la salud mental es afectada por el éxito o fracaso en orientarlo de acuerdo a juicios morales objetivamente justificables. Veamos pues con mayor detalle, qué es el carácter, para comprender mejor el enlazamiento de estas dos dimensiones de la vida moral, así como las definiciones de lo bueno y lo malo moralmente.

El carácter es definido por Fromm como *“la forma (relativamente permanente) en la que la energía humana es canalizada en los procesos de asimilación y socialización.”*⁵¹ Según él, el carácter surge como respuesta al debilitamiento de la vida instintiva entre los seres humanos debido al desplazamiento de ciertos instintos por el uso habitual del razonamiento en la toma de nuestras decisiones; de tal forma que se desarrolla para cumplir una función sustitutiva de los mismos, pues nos permite responder de modo semiautomático ante determinadas situaciones, sin que haya necesidad de hacer una deliberación consciente; lo cual nos proporciona capacidad de reacción en la realización de acciones que por su naturaleza deben ejecutarse de inmediato. A diferencia del temperamento innato en los seres humanos, el carácter es resultado del aprendizaje, y se forja desde la infancia en el seno de la familia, que es la

⁵¹ Erich Fromm, *Op. Cit.*, p 72.

'*agencia psíquica*' de la sociedad⁵². Este aprendizaje temprano, logra que se conforme en las personas una estructura profundamente arraigada que antecede a toda conducta, juicio o pensamiento, y que es resistente a las modificaciones; de tal suerte que la pertenencia a una comunidad o a una determinada clase social, define a través de la familia el carácter del niño, haciéndolo compartir rasgos con los otros integrantes de esta comunidad o clase social. El carácter además antecede los juicios y las ideas de las personas; y por más objetivas, lógicas o independientes de nuestras emociones que las consideremos, estas y las acciones que de ellas derivan, siempre serán resultado del mismo. En este sentido, habrá quien considere que no existe el libre albedrío, dado que los seres humanos actuamos, ejerciendo nuestra voluntad, en función del carácter forjado desde nuestra infancia. Sin embargo, esta forma de pensar, no considera que el carácter en la persona, así como cualquier otro condicionante social o material de nuestra existencia, es la materia sobre la cual ejercemos nuestras potencias humanas, siendo el carácter y la propia voluntad susceptibles de ser modificados por nosotros mismos, para ajustarlos a nuestras necesidades vitales. El carácter es pues un producto humano, susceptible de ser modificado por el propio humano; y más aún, de acuerdo al propio Fromm "*La principal tarea del hombre en la vida consiste en dar nacimiento a sí mismo, en llegar a ser lo que es potencialmente. El producto más importante de su esfuerzo es su propia personalidad.*"⁵³

El primero en desarrollar una teoría del carácter fue Freud, cuyo interés por comprender las fuerzas que motivaban el modo de pensar, sentir y obrar de los seres humanos, lo llevaron a observar que los impulsos subyacentes a la conducta, se agrupan en un sistema arraigado en la psique humana, que

⁵² *Ibid.*, p 74. Hay que tener presente en este punto, que Fromm exagera el papel del raciocinio en su conceptualización del ser humano. Ya se aclaró más arriba que si bien existe en los humanos un desplazamiento de ciertos instintos, y un aumento en la capacidad de aprender, este aprendizaje deriva del mismo impulso vital instintivo subyacente en la configuración del aparato instintivo animal. Pero sobre todo, hay que decir que el aprendizaje en los humanos no necesariamente es reflexivo, o conceptualizado con palabras y razonamientos; como no lo es en absoluto, en los animales dotados de cerebro. De hecho, si los humanos no pudiéramos aprender sino aquello que mediáramos por el razonamiento, no podríamos aprender a hablar siquiera. Por ello es justo decir, que así como el aprendizaje modela ciertos instintos en los animales, modela también los rasgos del carácter en el ser humano, sea este aprendizaje mediado por el raciocinio o no.

⁵³ *Ibid.*, p 255.

conforma el carácter. Según Fromm, el origen de la caracterología se debió al interés primario de Freud, por estudiar los síntomas neuróticos, *“pero a medida que avanzó el psicoanálisis se hizo más evidente que un síntoma neurótico puede comprenderse únicamente comprendiendo la estructura del carácter en el cual está incrustado.”*⁵⁴ De modo que *“el carácter neurótico, más que el síntoma, llegó a ser el objeto principal de la teoría y terapéutica psicoanalítica.”*⁵⁵ En el esfuerzo por comprender este carácter, Freud estableció los elementos para elaborar una teoría del carácter, donde además de observar que síntomas y comportamientos aparentemente iguales podían responder a motivaciones diferentes, integra su hallazgo sobre la existencia de motivaciones o pulsiones inconscientes o irracionales subyacentes a los actos, donde *“no sólo lo más bajo, sino también lo más alto en el yo puede ser inconsciente”*⁵⁶; todo lo cual le da la pauta para proponer la caracterología psicoanalítica, basada en la teoría de la libido, donde la salud mental o la neurosis, dependen del modo en que es canalizada la energía libidinal en los individuos, formando el carácter genital maduro, o el pregenital inmaduro, fuente de las neurosis; siendo la infancia la etapa decisiva en la que se forma el carácter.

Si bien Fromm comparte las premisas de la caracterología Freudiana, y reconoce que hace importantes aportaciones en la comprensión del carácter neurótico, pese a no abundar en la definición del carácter genital maduro; difiere de esta –como hemos señalado– en que para él no es la energía libidinal en sí misma la que subyace a la orientación del carácter; sino la energía volcada en las relaciones de socialización y asimilación; de tal modo que la salud mental y la neurosis depende del modo en que los sujetos despleguemos nuestra energía en estas relaciones vitales con nuestro mundo exterior sensible y sociedad, de lo cual se desprenden la orientación *productiva* del carácter para el caso del carácter maduro, y las orientaciones *improductivas* para los diferentes casos en que se manifiestan las orientaciones inmaduras del carácter⁵⁷.

⁵⁴ *Ibid.*, p 45.

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ *Ibid.*, p 47

⁵⁷ Wilhem Reich –de modo similar que Fromm–, afirma que la relación contradictoria entre el yo y el mundo exterior está en la base de la explicación de los procesos psíquicos y la formación del

En términos llanos el carácter productivo es aquel que impulsa al sujeto a cuidar mediante su praxis, la integralidad del metabolismo vital establecido con su mundo exterior sensible. En esta clase de orientación, el sujeto comprende que su propio bienestar depende del bienestar de su organismo social en metabolismo con el mundo, identificable como su propio cuerpo inorgánico. A su vez, el carácter improductivo, es aquel que incapacita al sujeto para procurar en alguna o varias de sus partes el metabolismo vital establecido con el mundo exterior sensible, lo cual le puede ocasionar trastornos emocionales más o menos importantes.

En términos generales, la orientación del carácter se manifiesta en rasgos del carácter, mejor conocidos como virtudes y vicios morales, considerándose virtudes aquellos rasgos que propician las acciones mediante las cuales los sujetos procuramos la integralidad del gran metabolismo vital; y vicios, aquellos rasgos que propician acciones que obstruyen e incluso destruyen ese metabolismo. Las virtudes y los vicios morales se establecen más allá de los actos inmediatamente observables de los sujetos, o de su conducta. A su vez, la conducta se diferencia del carácter en que el segundo es el sistema de impulsos y motivaciones que subyacen a la primera. De esta manera, cierta conducta puede ser motivada por infinidad de rasgos de carácter; por ejemplo, la conducta valiente puede ser motivada por la ambición, por impulsos suicidas, por pura falta de imaginación, por genuina devoción a una idea, etc.; de tal suerte que una virtud aislada de la estructura del carácter no es comprensible y carece de valor; por ejemplo, la humildad que nace del temor o en compensación de la arrogancia reprimida. Por ello, los juicios que son verdaderamente importantes en un sentido moral, no son aquellos referentes a los actos en sí, sino aquellos que se refieren a las motivaciones subyacentes al acto; de tal suerte que el tema principal de la ética es el carácter virtuoso o bondad, y el carácter vicioso o maldad, más que las

carácter; sin embargo, ello lo hace recuperando la teoría de los instintos de Freud. Para Reich, los instintos libidinales de autoconservación y sexual, responden a necesidades de recarga de energía baja o de descarga de energía acumulada en exceso, respectivamente; lo cual obliga al yo a volcarse hacia el mundo exterior para satisfacer ambas pulsiones. *Cfr. W. Reich, Op. Cit.* Como se puede ver, esta formulación es mucho más precisa que la de Fromm. No obstante, en este trabajo se aceptan conceptos como *orientación productiva e improductiva del carácter*, formulados por él, por ubicarse directamente en la relación esencial del yo con el mundo exterior, y ser en esa medida, correctos.

virtudes o los vicios aislados; siendo la bondad el fin natural del desarrollo del humano⁵⁸.

Pero, más allá de su definición general ¿cómo se pueden caracterizar de modo concreto el carácter productivo o virtuoso y el improductivo o vicioso?, y ¿a qué se debe que el carácter se incline a una u otra orientación? Veamos a continuación las respuestas.

I.III.III LA PRAXIS COMO EL QUID DE LA ORIENTACIÓN PRODUCTIVA E IMPRODUCTIVA DEL CARÁCTER

Fromm propone las denominaciones de *orientación productiva e improductiva del carácter*, siguiendo la tradición del pensamiento aristotélico y de Spinoza, hasta llegar a Marx. De acuerdo con Fromm, Aristóteles deduce la norma de que “*virtud*” es “*actividad*”, y que la felicidad –el *télos* de la existencia humana– es resultado de la actividad. De acuerdo con Aristóteles, el ser humano virtuoso es el que por su actividad, guiado por su razón, da nacimiento a las potencialidades específicas del ser humano. Spinoza de modo análogo, apunta que en tanto que la razón señala al ser humano lo que debe hacer a fin de ser realmente él mismo, la virtud se logra por medio del uso activo que el mismo hace de sus poderes. Potencia es pues lo mismo que virtud, e impotencia lo mismo que vicio. En ese

⁵⁸ Existe un paralelismo interesante entre la *buena o mala voluntad* kantiana subyacente a los actos moralmente valorables, y el reconocimiento desde el psicoanálisis del sistema de impulsos y motivaciones que subyacen dichos actos; pues en ambos casos no es el acto en sí, objeto de la valoración moral. Sin embargo, este hallazgo que hace comprensible el carácter situacional y polivalente de los juicios morales sobre actos formalmente iguales, así como el carácter no absoluto de las normas, no pudo ser recuperado exitosamente en Kant; dado que sus definiciones no sólo eran abstractas, sino incluso metafísica; pues afirmaba que la buena voluntad era el respeto hacia la ley moral y hacia su mandato o *imperativo categórico*, cuyo carácter es *absoluto e incondicionado* (Cfr. A. Sánchez Vázquez, *Ética, Op. Cit.*, p 229 a 231). Este no es el caso de Fromm que, como hemos apuntado, encuentra en la necesidad concreta y objetiva de orientar productivamente el *carácter*, y no en una ley moral ínsita en nosotros, la motivación que subyace a los actos moralmente buenos. De tal suerte, la diferente índole de las motivaciones subyacentes a los actos, dependientes de la orientación del carácter, explica la polivalencia de los juicios morales sobre actos similares en apariencia; también explica que el apego o desapego formal a las normas –en oposición a lo postulado por las teorías deontológicas de la moral–, es irrelevante, mientras las motivaciones empaten con el *télos* de las mismas. Por otro lado, la comprensión de esas motivaciones, dota de sentido moral a aquellos actos y normas, que de otra manera quedarían como meras formas vacías de contenido y sin sentido, como propone el relativismo pseudoconcreto.

sentido, “*la felicidad no es el premio de la virtud, sino la virtud misma.*”⁵⁹ La felicidad no es pues un fin, sino aquello que acompaña a la experiencia del aumento de la potencia. En el mismo orden de ideas, Fromm afirma que la productividad es “*la capacidad del hombre para emplear su fuerza y realizar sus potencialidades congénitas*”⁶⁰; y precisa “*implicamos que debe ser libre y no dependiente de alguien que controla sus poderes. Implicamos, además, que es guiado por la razón, puesto que únicamente puede hacer uso de sus poderes si sabe lo que son, cómo usarlos y para qué usarlos.*”⁶¹ Como se puede observar, el concepto de productividad se refiere a la actividad o *praxis* humana que nos permite no sólo entrar en metabolismo con nuestro mundo exterior sensible, sino producir y desarrollar nuestras propias potencias personales –intelectuales y emocionales–, de modo adecuado al despliegue de este metabolismo. De tal suerte, ante todo, la persona productiva se produce a sí misma mediante su *praxis* en su entorno vital.

De acuerdo con Fromm, los rasgos de carácter productivo, es decir, los rasgos que subyacen la *praxis* adecuada del ser humano en el seno del metabolismo que establece con su entorno vital, son el *cuidado*, el *conocimiento*, la *responsabilidad* y el *respeto* hacia sí mismo, hacia su entorno social, y hacia su entorno material; conformando entre todos su *poder de amar*. El *amor* es pues, el poder por medio del cual los seres humanos nos vinculamos con el mundo, afirmando en la práctica nuestra vida con la afirmación de nuestro propio entorno vital, social y material⁶². A su vez, la falta de alguno de los rasgos señalados, hace imposible el amor productivo: si por ejemplo existe cuidado y responsabilidad hacia otros, pero no existe respeto, el amor puede degenerar en dominio; a su vez, no es posible conocer a una persona sin respetarla, etc.

Para Fromm, el punto de partida para el despliegue práctico de este poder, es el *amor a sí mismo*; pues de otra forma es imposible amar el mundo exterior sensible en cuanto se trata de la extensión de nosotros mismos como cuerpo

⁵⁹ *Ibid.*, p 187. Cita de la *Ética* de Spinoza.

⁶⁰ *Ibid.*, p 66

⁶¹ *Ibid.*, p 99.

⁶² Se trata, como se puede ver, de una teoría libidinal, que sigue las pautas de la teoría freudiana psicoanalítica basada en los instintos; pero sin colocar a los instintos como el eje de la argumentación.

inorgánico. Por ello, Fromm dedica especial atención a precisar su definición; sobre todo en virtud de que ha sido confundido en diferentes etapas de la historia con el *egoísmo*, dando pauta a toda una serie de planteamientos que terminan enajenando su significado. En ese sentido, se presenta la doctrina teológica de Calvino, que condenando el egoísmo, condena el amor a sí mismo; haciendo del desprecio y aborrecimiento de sí, su fundamento. Por su parte, Kant admite en oposición a Calvino, que no se deben abandonar las pretensiones a la felicidad personal; pero señala de manera análoga a él, que el esfuerzo por la propia felicidad como principio ético es el más objetable, pues en lugar de impulsar la vida moral, *“la minan y destruyen su sublimidad”*⁶³. Stirner y Nietzsche asumen la posición opuesta a Calvino y a Kant con respecto al valor del egoísmo, pero *“están de acuerdo con estos en la suposición de que el amor hacia otros y el amor hacia uno mismo son alternativos. Proclaman el amor hacia otros como una debilidad y un autosacrificio, postulando, en cambio, el egoísmo y el amor por sí mismo (...) como una virtud.”*⁶⁴. La alternativa entre amarse a sí mismo o amar a los demás, fue racionalizada por Freud en la teoría del narcisismo, según la cual el amor es un *“empobrecimiento del amor hacia sí mismo porque toda la libido se transfiere a un objeto fuera de uno”*⁶⁵. Todas las doctrinas arriba enunciadas parten de la premisa falsa de que amarse a sí mismo se contrapone al amor hacia los demás, y que el egoísmo es idéntico al amor a sí mismo; sin embargo, lejos de ser lo mismo, son –de acuerdo con Fromm– opuestos. Y es que, desde la perspectiva del individuo ampliado metabólicamente hacia su entorno social y material, el amor exclusivo hacia el yo es una forma de insensatez y automutilación. De tal suerte, según Fromm las personas egoístas en realidad se odian, y no son capaces de

⁶³ En el mismo orden de ideas, Kant afirma que la realización del principio moral es únicamente posible en el conjunto general, la nación, el Estado; aún cuando el bienestar del Estado no sea idéntico al bienestar de los ciudadanos. De esta manera, Kant niega el derecho del individuo a rebelarse en contra de un Estado tirano. La rebeldía contra el Estado en Kant, se puede entender como debida a la propensión nata hacia el mal en la naturaleza humana, *“para cuya supresión la ley moral, el imperativo categórico, es esencial para que el hombre no se transforme en una bestia”* Erich Fromm, *Op. Cit.*, p 136.

⁶⁴ Erich Fromm, *Op. Cit.*, p 136.

⁶⁵ *Ibid.*, p 141. En este tema Fromm mantiene una diferencia sustantiva con respecto a Freud. En esta, el concepto de *amor a sí mismo* del primero aventaja al estrecho concepto de *narcisismo* del segundo debido a que el primero se construye desde la perspectiva holística del marxismo, en su concepción del ser humano.

amar a los demás, por no ser capaces de amar la esencia humana en su propia persona. También se confunde con *egoísmo*, la noción de *interés propio*, y en esa medida se le ha desdeñado: Calvino y Lutero pensaban que los humanos debían suprimir su interés propio y considerarse únicamente instrumentos de Dios. Una versión secular domina la vida moderna, donde los humanos vivimos de acuerdo al principio de autonegación, al aceptar ser instrumentos de la máquina; aunque creemos que al hacerlo respondemos a nuestro propio interés, que identificamos con la obtención de dinero y éxito. La desviación del significado de *interés propio* en este sentido, según Fromm, no es sino la proyección del cambio que ha sufrido el concepto del Yo en la era moderna. En la edad media, los humanos concebían su Yo en función de la comunidad a la que pertenecían; la individualidad, no había emergido completamente del grupo. Es sólo en la era moderna que el humano se comienza a experimentar como un ente independiente, que tiene que resolver sus propios problemas. El Yo se va definiendo entonces, de maneras más o menos estrechas. De esta forma, en los siglos XVIII y XIX el individuo aprende a verse a sí mismo en función de sus posesiones. La manera de entender su Yo se expresa en la fórmula “soy lo que poseo”. El desarrollo del mercado capitalista ha modificado hasta cierto punto esa manera de entender el Yo. Dado que los humanos nos insertamos a la vida económica en calidad de mercancía que debe ser vendida, el ser deseables en el mercado define nuestro Yo. La fórmula como se expresa este hecho es “soy como tú me deseas”. Este modo deformado de entender el interés propio ha sido explotado por parte de las distintas ideologías totalitarias, que sostienen en su crítica al capitalismo, que en ellas no priva el interés propio de los individuos, sino la subordinación no egoísta de los individuos a los intereses supremos del Estado. Esta ideología del “desinterés” pretende encubrir el egoísmo de las elites que buscan conquistar o acceder al poder, y tiene por objeto engañar a quienes están sujetos a su control para facilitar su explotación y manejo. Sin embargo, el fracaso de la cultura moderna reside “no en el hecho de que la gente se ocupa demasiado en su interés propio, sino en el que

*no se ocupa suficientemente del interés de su verdadero YO; no en el hecho de ser demasiado egoístas, sino en el de no amarse a sí mismos.*⁶⁶

Como se ve, desviaciones aparentemente sutiles en la orientación del carácter productivo, pueden ser la semilla de desviaciones importantes, que afectan la salud psíquica de los individuos, orientando su carácter improductivamente. De acuerdo a su experiencia, y siguiendo en buen grado la caracterología Freudiana, Fromm establece sin ser exhaustivo, cuatro formas generales de orientación improductiva del carácter: en primer lugar está la orientación *receptiva* identificada con el masoquismo, en segundo lugar está la orientación *explotadora* identificada con el sadismo, en tercer lugar se encuentra la orientación *acumulativa* identificada con el egoísmo, y por último la orientación *mercantil* identificada con la vacuidad personal. No nos extenderemos en definir cada una de estas orientaciones; sin embargo, valga señalar que la prevalencia de alguna de ellas en la sociedad, se debe a la estructura socioeconómica y política de la misma en un momento dado históricamente. De esta forma, la orientación receptiva se encuentra predominantemente en aquellas sociedades donde el derecho de un grupo a explotar a otro está firmemente establecido, de manera que el grupo explotado tenderá a considerar a sus amos como proveedores. El carácter explotador moderno fue engendrado por el mercado libre de los siglos XVIII y XIX, donde la fuerza confería el derecho a la explotación de los recursos humanos y naturales de cualquier país más débil. La orientación acumulativa surge a lado del carácter explotador; está menos interesada en la adquisición desenfrenada de riqueza, que en la conservación de lo adquirido por este medio. El puritanismo es una expresión de esta clase de orientación, pues viene a reforzar el sentimiento de seguridad, dándole un carácter religioso de plenitud y renuncia. La orientación mercantil, es particularmente interesante por ser propia de los tiempos modernos (S. XX y actual), en que el evangelio del trabajo pierde peso y el evangelio de la venta adquiere supremacía. En esta forma, el individuo se experimenta como una mercancía que debe ser vendida. Su valor como persona depende de su valor de cambio, por lo que orienta su carácter de tal

⁶⁶ *Ibid.*, p 153.

forma que se haga de una personalidad aceptable y atractiva para sus potenciales compradores. Por otro lado, hay que notar que las diferentes orientaciones improductivas exigen su correlativo en las relaciones de socialización. De tal suerte, se establece una relación *simbiótica* entre la orientación receptiva y la explotadora (relación sadomasoquista); y la de *distanciamiento-destructividad* propias de las orientaciones mercantil y acumulativa, donde el distanciamiento guardado respecto a los demás es producto de la indiferencia en el primer caso, mientras que en el segundo caso se deriva del temor a los otros, el cual además inflama el impulso de destruirlos.

En este punto hay que aclarar que si bien en una sociedad no siempre se alcanza la madurez y la productividad plena, debido a que el contexto histórico social afecta el desarrollo de los humanos, obstaculizando ciertas condiciones vitales; tampoco se trata de situaciones que obstaculicen la vida en forma absoluta; es decir que siempre generan ámbitos de posibilidad para su desarrollo. Por ello, en términos generales, no se desarrolla entre sus integrantes neurosis y perversión, sino sólo defectos modelados socialmente, los cuales pueden pasar incluso como virtudes para esas sociedades. Esos defectos generalizados y visibles no pueden llevarnos a la equivocada percepción de que los seres humanos somos *malos* congénitamente. En el mismo sentido, hay que decir también que no existe ninguna persona cuya orientación sea enteramente productiva o improductiva, y que las cualidades de las orientaciones improductivas en una estructura del carácter predominantemente productiva no tienen el sentido negativo que las caracteriza cuando predominan, sino un sentido constructivo. Así, la sumisión, dominio, alejamiento y destructividad, se tornan en la orientación productiva en lealtad, autoridad, equidad y afirmación, respectivamente.⁶⁷

Pero ¿a qué se debe que el carácter se incline hacia una u otra orientación?, ¿será que por naturaleza los seres humanos somos buenos o malos, o ambas cosas a la vez? Si bien, desde la ética humanista enarbolada por

⁶⁷ Esta es una tesis de clara inspiración aristotélica, donde las virtudes se ubican en medio de dos vicios, que son sus extremos. Así, por ejemplo, el valor se encuentra entre la cobardía y la temeridad; de tal suerte que si uno desatina en encontrar el justo medio, cae necesariamente en alguno de ellos. De igual manera, salir del vicio, implica un corrimiento de los actos hacia un punto en el que se rebaje su cariz negativo. *Cfr.*, Aristóteles, *Op. Cit.*, p 38-41.

Aristóteles y Spinoza, se insiste en la bondad congénita del ser humano, quienes se oponen a ella, sostienen que los seres humanos estamos inclinados por naturaleza a guardar hostilidad hacia nuestros semejantes, por lo que la conducta ética consiste en la *represión* de dichas inclinaciones, lo cual requiere de un arduo e incesante esfuerzo, donde cualquier paso en falso puede ser desastroso. Sobre el punto, Freud expresa una posición dualista, donde no se concibe al ser humano ni esencialmente virtuoso, ni esencialmente malo. Independientemente de estas opiniones, lo que es un hecho insoslayable, es que en los seres humanos habitan impulsos de vida y de destrucción, que nos hacen actuar con bondad o con maldad; pero, ¿son congénitos estos impulsos? Según Fromm, sí lo son; pero no se encuentran en el mismo nivel: la bondad es el resultado del desarrollo adecuado de la vida, donde el ser humano puede desplegar sus potencias vitales; mientras que la maldad o destructividad surge dada la existencia de condiciones patógenas, que impiden el desarrollo normal de la vida humana. La destructividad, se desarrolla como resultado del bloqueo de la energía productiva; es la ausencia de lo bueno, el resultado del fracaso en la realización de la vida, o la energía de la vida no vivida. Por ello, lejos de la idea de autocastigo y sufrimiento para reprimir la maldad, Fromm sostiene que *“nada hay más conducente a la virtud (...) que la experiencia de gozo y de felicidad que acompañan a toda actividad productiva.”*⁶⁸

Pero entonces, ¿qué sucede en la historia?, ¿cómo entender que la destructividad se abra camino frente a la necesidad de orientar productivamente el carácter, desarrollando las potencias y libertades humanas? Toda la destructividad y sufrimiento habidos y generados por los propios seres humanos, conduce por lo menos a cuestionarse sobre la capacidad de los sujetos para apoderarse de su historia en el desarrollo de sus potencias. ¿Cuál es pues el papel de la moral y de la subjetividad en la producción de la misma? ¿Será la subjetividad el elemento determinante para reencausar la historia hacia un lugar donde las potencias humanas se desplieguen generando abundancia y libertad para todos, como propone el discurso crítico de Marx? Para contestar estas interrogantes, es necesario indagar sobre la importancia del papel que juega la subjetividad y la

⁶⁸ E. Fromm, *Op. Cit.*, p 248.

moral en la articulación del discurso crítico de Marx hasta su momento de mayor desarrollo, es decir, la CEP.

CAP. II SUBJETIVIDAD Y ÉTICA EN EL DISCURSO CRÍTICO FILOSÓFICO DE MARX Y ENGELS Y EN LOS FUNDAMENTOS DE LA CRÍTICA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA

No se acabará de entender la importancia de la moral para la CEP, si no se comprende a cabalidad el papel fundamental que el discurso marxista le asigna a la subjetividad, y con ella, a las motivaciones conscientes y preconscientes que animan a los sujetos en la producción y transformación de la realidad. Lo primero que hay que decir sobre el tema es que para Marx la crítica, en tanto producto de la actividad intelectual de los sujetos, responde a las motivaciones vitales que los animan; por lo que es absurda y estéril si no sirve como un arma que les ayude a definir sus acciones para abrirse paso en la vida, lo cual es posible sólo en la medida en que el sujeto se asume desde la crítica como su propio *télos*, o el *télos* –directo o indirecto– de sus actos, reflexiones y emociones. A esta idea se refiere cuando reflexiona sobre la posibilidad de que la crítica penetre en las masas para realizarse como potencia en la vida real: *“la teoría se convierte en poder material tan pronto como se apodera de las masas. Y la teoría es capaz de apoderarse de las masas cuando argumenta y demuestra ad hominem, y argumenta y demuestra ad hominem cuando se hace radical. Ser radical es atacar el problema por la raíz. Y la raíz para el hombre, es el hombre mismo.”*⁶⁹ Sin duda, este es uno de los párrafos mejor conocidos de la obra de Marx, donde expresa con puntualidad una de sus ideas icónicas; pero, ¿qué papel jugó en la construcción de su discurso crítico? Sus trabajos posteriores, no dejan lugar a dudas: en ellos, la argumentación y demostración *ad hominem* es una constante, y dan testimonio de lo fundamental que era este planteamiento para él. No en balde, en la primera edición de su obra cumbre, *El Capital*, advierte a los alemanes en particular, y en general a los lectores del mundo, que si bien ejemplifica su trabajo sobre todo de casos vistos en Inglaterra, *“De te fabula narratur! [¡A ti se refiere la historia!]”*⁷⁰; con lo cual reitera que la intencionalidad central de su trabajo es hacer de la crítica un arma capaz de seducir a las masas y de materializarse en su praxis, en la medida

⁶⁹ K. Marx, *En Torno a la crítica de la Filosofía del Derecho*, Op. Cit., p 9 y 10.

⁷⁰ Karl Marx, *El Capital, Prólogo a la Primera Edición*, T-I, p 7. Se trata de una cita de las Sátiras de Horacio.

exacta en que escarba en el centro de sus motivaciones; es decir, su propia situación.

La crítica de Marx es pues en estricto sentido *para* el sujeto; o sea, para el ser humano en tanto es inherentemente capaz de tomar decisiones materializándolas en su praxis; y que al hacerlo, decide y actúa *para sí*, es decir, siendo en tanto su causa, su propio fin. En otras palabras, la crítica de Marx reconoce que no hay sujeto sin decisión y acción, y que no hay decisión y acción si la existencia concreta de los sujetos no las motiva, dándoles un propósito o fin. Por ello la crítica sólo puede ser profunda y radical cuando reconoce que, al igual que toda actividad humana física o intelectual –incluida de modo imprescindible la actividad donde el sujeto hace del mundo exterior su objeto–; el eje de su desarrollo, su motivación y fin último, es el sujeto mismo.

El haber retrotraído la crítica a su raíz teleológica y mundana, es decir, al sujeto de carne y hueso *para sí* mismo, no fue un hecho de poca importancia, sino el gran momento donde a propósito de la crítica de la religión, Marx se desmarca de manera definitiva del pensamiento trascendental crítico y religioso, que ven en ‘dios’, la idea o el espíritu la fuente que motiva los actos, emociones y reflexiones humanas, donde se incluye todo desarrollo científico y de la conciencia humana. Se desmarca además del nihilismo, para el que la existencia humana es absurda o carente de sentido y finalidad. Pero sobre todo, se desmarca del racionalismo, que en su búsqueda obsesiva por la objetividad, termina envuelto en una tarea imposible: escindir al objeto del sujeto cognoscente, para poder captarlo en su pureza. En este caso, la diferencia no puede ser más profunda, pues en su empeño por distanciarse del objeto, el racionalismo reniega de la praxis como fuente de conocimiento –independientemente de que esta sea motivada por dios, el espíritu o el propio sujeto de carne y hueso–, haciendo de la enajenación del sujeto con respecto a su objeto, la base metafísica del conocimiento.

Como podemos ver, el sujeto es fundamental en el pensamiento de Marx; es ni más ni menos que la vara con la que se mide todo lo demás. En otras palabras, todo lo que el sujeto puede conocer, se logra en referencia a su despliegue como sujeto, es decir, en su praxis teleológica como praxis *para sí*; por lo que no conoce propiamente al objeto o a la *cosa en sí*, de la que habla Kant,

sino al objeto de su praxis, o al objeto *para* él. El sujeto pues, entra en relación práctica experimental con el objeto, nombrándolo y conceptualizándolo, y sólo así lo conoce. De tal modo, la objetividad científica correctamente entendida, no es sino una forma de praxis teleológica sobre el objeto, donde –al igual que en toda otra forma de praxis– el sujeto ejerce las potencias que le son inherentes, es decir, su capacidad de decidir con base en sus propios juicios de valor, y de actuar de modo consciente. En otras palabras, la objetividad científica como praxis, se presenta sólo en tanto es *valiosa para* el sujeto como fin de sí mismo; y los juicios fácticos que pueda hacer sobre el objeto, para ser ciertos, nunca rebasarán el horizonte de esa praxis, delimitada por sus elecciones. Por ello, para Marx, la racionalidad va más allá del descubrimiento de las relaciones objetivas y unilaterales de causa-efecto, producto de una praxis científica que abstrae al objeto de su medio, para desde esa perspectiva útil pero parcial, elaborar juicios facticos cuya apariencia no posicional o meramente objetiva, los erige en fetiches del racionalismo. Ni siquiera se agota en el descubrimiento, gracias a un enfoque diferente de la praxis científica, de la mutua determinación y multicausalidad de todos los seres-objetos que integran la naturaleza en movimiento permanente. Ante todo, lo racional para Marx es teleológico, y se define como aquella praxis en la que el sujeto es el *deber ser* del sujeto; y cualquier desviación donde el sujeto no rija sus actos de acuerdo al *deber ser* que lo anima, es equivalente a enajenarse de su esencia, o del sentido de su propia existencia; es decir, a ser irracional.

Sin duda, lo anterior se aleja de las ideas de cierta clase de materialismo anquilosado –al que se han adherido no pocos marxistas–, que por no reconocer racionalidad alguna para ningún juicio de valor, niega la posibilidad de explicar racionalmente toda teleología y toda subjetividad; o busca hacerlo de modo cosificante, entendiendo al sujeto y su actividad desde la determinación causal, como efecto de la bioquímica de los instintos, por ejemplo.⁷¹ Pero el finalismo inherente a la praxis y a la subjetividad, están muy lejos de explicarse por las

⁷¹ La diferencia entre lo que Helio Jaguaribe llamó el *fiscalismo antihumanista* del positivismo, y el *humanismo naturalista* del marxismo, descansa precisamente en el afán del primero por reducir la conducta humana al resultado de los procesos causales de su naturaleza objetiva, negando con ello toda subjetividad. Cfr. Helio Jaguaribe, *Op. Cit.*, p 20.

relaciones causales; pues como sabemos, no es posible obtener de un *ser* un *deber ser*; por lo menos, no desde la lógica causal. Por ello, para entender la subjetividad, es necesario ir más allá de las relaciones parciales y objetizantes de causa-efecto, para desde una óptica totalizante, reconocer que la vida humana y la vida en general, no son sino formas en las que se expresa el movimiento autoafirmativo del universo, cuya causa no puede venir de otro lado que de sí mismo. Hablamos entonces de una totalidad fecunda y en movimiento permanente, donde no existen objetos inertes que necesiten ser animados por una causalidad exterior o metafísica. Pero si no es meramente causal, ¿será este movimiento autoafirmativo del universo, un movimiento teleológico? Lo es en tanto causa de su propio movimiento, es decir, en tanto el universo se proyecta a sí mismo hacia el futuro como su propio fin, rehuendo de la inestabilidad de su existencia hacia una nueva afirmación de la misma. Por ello, el universo en su movimiento, es capaz de producirse en vida tal como la conocemos; y particularmente en sujetos, los cuales al hacer de nosotros mismos el *télos* de nuestra existencia no hacemos otra cosa que encarnar el *télos* autoafirmativo del universo. A su vez, este desdoblamiento del universo en seres vivos y en sujetos es posible en la medida exacta en que también se desdobra en mundo exterior, o en el escenario y objeto indispensable para el despliegue de nuestra vida y praxis teleológica; donde la autoafirmación de la vida, lejos de traducirse en mero ensimismamiento, significa volcarnos en toda nuestra materialidad hacia el exterior, para extraer de él los materiales de los que estamos hechos. En palabras de Marx, *“Ser objetivo, natural, sensible y tener objetos, naturaleza, sentido, fuera de sí, o incluso ser objeto, naturaleza, sentido para un tercero son cosas idénticas.”*⁷²

Como podemos ver, la idea de que el sujeto en su actividad no hace otra cosa que obedecer mecánicamente la determinación de causa efecto propia de su condición de objeto, está tan lejos del pensamiento de Marx, como la idea de que el sujeto es el principio activo o dinámico, mientras el objeto es lo estático o

⁷² Karl Marx. *Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844. Op. Cit.*, p 654.

inerte.⁷³ Para Marx, lo esencial no se concentra en uno sólo de los polos de la relación sujeto-objeto, sino en la relación misma como relación orgánica en la que se desdobra la totalidad en movimiento para autoafirmarse. No es pues la reacción causal la que explica la actividad de los sujetos, sino la *necesidad de lo otro* que nos proyecta en actividad autoafirmativa y teleológica hacia el exterior. A su vez, como sujetos somos vida, es decir, un modo en el que se expresa la fecundidad autoafirmativa del mundo exterior que hace posible nuestra existencia. En palabras de Marx: *“El hambre es la necesidad objetiva que un cuerpo siente de un objeto que existe fuera de él y que es indispensable para su integración y para la manifestación de su ser. El sol es el objeto de la planta, un objeto indispensable para ella, que confirma su vida, como la planta, a su vez, es objeto del sol, en cuanto exteriorización de la fuerza solar estimuladora e vida, de la fuerza esencial objetiva del sol.”*⁷⁴

Tenemos pues que las necesidades nos proyectan hacia el exterior en busca de nuestra afirmación práctica; pero lejos de tratarse de una proyección fatal y/o unidireccional, se trata de una proyección esencialmente abierta, donde más allá de poder elegir entre múltiples opciones el modo de satisfacerlas, está también la posibilidad de no lograr la satisfacción de las mismas, e incluso la posibilidad de negar mediante nuestros actos, nuestra propia existencia.⁷⁵ La autoafirmación se presenta así como el imperativo o *deber ser* de nuestra praxis; *necesaria*, pero de ningún modo inevitable; y nuestra praxis adquiere racionalidad, en la medida en que se alinea con la realización de ese *deber ser*. No se trata aquí pues de la racionalidad de la lógica causal, que parte de un *ser* entendido como un objeto macizo e incuestionado, cuyas relaciones son previsibles, y del cual no se puede derivar lógicamente un *deber ser*, sino de la racionalidad teleológica de un

⁷³ Como ejemplo de este último planteamiento, véase el caso del subjetivismo sartreano en el apéndice.

⁷⁴ Karl Marx. *Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844. Op. Cit.*, p 654.

⁷⁵ Para Sartre, este hecho sustenta la idea de que los seres humanos somos *absolutamente libres*. Si bien es cierto que las necesidades no determinan de modo cosista los actos humanos, y que los seres humanos nos definimos por nuestra praxis esencialmente libre y abierta; la idea de la libertad absoluta es francamente exagerada, y no hace sino proyectar a la inversa la idea fatalista de que la ausencia de libertad para los actos humanos, es absoluta. Como se verá en la crítica a Sartre, los absolutos de cualquier orientación, redundan en la aniquilación del ser humano de carne y hueso, quien en los hechos otorga la medida de todo aquello que podemos considerar absoluto, relativizándolo.

ser cuestionado permanentemente, o que para ser, ante todo *debe ser*. De tal forma, no debe sorprender que como resultado de su crítica de la religión, Marx rechace desde esta racionalidad teleológica, por un lado, las relaciones de explotación y dominación social, las cuales, apoyadas en la enajenación del *télos* de la existencia humana, lesionan la posibilidad de autoafirmación de los sujetos al subordinar nuestros actos a fines ajenos a nosotros mismos; mientras que por otro lado, reivindique la necesidad de los sujetos por hacer de la autoafirmación el *imperativo categórico* o *deber ser* que rijan a la sociedad, el cual nos impele a erradicar toda relación de explotación y dominación: “*La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el hombre es la esencia suprema para el hombre y, por consiguiente, en el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable.*”⁷⁶

En conclusión, Marx no sólo sostiene que el sujeto es ante todo su propia esencia y su imperativo categórico, y que cualquier enajenación en su vida práctica atenta contra su existencia; sino que hace de esa idea el fundamento sobre el cual erige su discurso crítico y libertario, dotándolo de racionalidad. Por tal motivo, reprocharle que en ese punto se aleje del discurso científico para adherirse a un planteamiento eticista, equivale sencillamente a no comprender el papel esencial que juega en su trabajo el Sujeto y su praxis teleológica autoafirmativa; lo cual sucede cuando se mira la crítica marxista desde la limitada óptica de la lógica causal, que es incapaz de comprender siquiera lo que es el Sujeto.⁷⁷

⁷⁶ Karl Marx, *En Torno a la crítica de la Filosofía del Derecho*, Op. Cit., p 10.

⁷⁷ En el libro *Marx, Economía y Moral*, mencionado en la bibliografía, los autores Luis Ángel Rojo y Víctor Pérez Díaz hacen una crítica sobre el ‘sesgo moral’ de algunos de los conceptos fundamentales de Marx usados en *El Capital*, como el de *explotación*, *grado de explotación*, *trabajo impago*, etc. Aunque no objetan que de fondo el capital funciona gracias a la apropiación de trabajo ajeno por parte del capitalista, les parece que términos como los referidos conllevan una condena moral ajena a la neutralidad científica. Lo que no comprenden es que al hablar de explotación, se expresa con todas sus letras el carácter inestable y perverso de las relaciones sociales que se gestan con la desviación de la actividad de los sujetos explotados de su esencia, es decir, de ellos mismos como su propio fin. La explotación, y con ella, los antagonismos de clase propios del capitalismo, son pues invisibles desde la perspectiva deshumanizada de la ‘neutralidad científica’; para la cual, hablar de un hecho problemático *para* los sujetos, implica ‘sesgarlo’; cosa que, por cierto, nada tiene de neutral.

El marxismo es pues, un humanismo que reconoce la importancia central del Sujeto y su despliegue práctico autoafirmativo en la producción de conocimientos, de relaciones y de historia; poniéndose a su servicio. Pero, ¿será esta vocación autoafirmativa, este *imperativo categórico*, esencialmente moral? Para responder esta pregunta es necesario entender a la moral más allá de las formas en las que se osifican los diferentes sistemas de normas, principios y valores, que los sujetos pueden o no seguir para definir el rumbo de sus actos. La moral es en esencia aquella praxis que obedece al reconocimiento íntimo por parte del sujeto, del carácter vital que tiene la sociedad y el mundo exterior para su propia existencia; donde la autoafirmación como finalidad y motivación esencial de nuestros actos, pensamientos y emociones, implica la afirmación teleológica de nuestra colectividad y medio ambiente. En otras palabras, si la existencia del sujeto es idéntica a su existencia en el mundo exterior; su autoafirmación como *télos* de sus actos, pensamientos y emociones *debe tener carácter moral*, o ser igual a la afirmación práctica de su exterioridad vital social y material. No hay pues praxis ni conciencia autoafirmativa –y que en esa medida sea racional– del sujeto, si esa praxis y conciencia no es moral; de ahí la importancia esencial de la última.⁷⁸

Pero ¿cómo es que la moral, en tanto marca de la praxis autoafirmativa de los sujetos, se inserta en el discurso marxista y, de modo particular, en los fundamentos de la CEP? Veamos a continuación la respuesta.

II.I LA MORAL EN EL DISCURSO CRÍTICO DE MARX

La importancia que Marx y Engels le asignan a la moral, se puede entender en tres niveles vinculados. El primero, en su calidad de experiencia sensorial, es decir, la moral como *pasión*, o motivación prerreflexiva de los actos

⁷⁸ En los Manuscritos de 1844, Marx describe al hombre como un ser genérico en esencia “*por cuanto se comporta hacia sí mismo como hacia el género viviente actual, por cuanto se comporta hacia sí como hacia un ser universal y, por tanto, libre.*” K. Marx, *Manuscritos Económico-filosóficos de 1844, Op. Cit.*, p 599. Decir lo anterior, es exactamente lo mismo que decir que los seres humanos somos seres morales en esencia.

humanos. En este nivel, establecen la relación que guardan la pasión y la razón en la determinación de los actos humanos, es decir, en el despliegue de la subjetividad como potencia productora de la realidad. El segundo, en su calidad de sistema normativo histórico, que regula las relaciones establecidas en los diferentes modos de producción y reproducción social, y que tiene una vigencia limitada. Es en este nivel, donde Marx y Engels establecen el papel central que tiene la moral para la CEP; el cual nada tiene que ver con el carácter eterno que le atribuye el eticismo a las normas, sino precisamente con lo contrario, es decir, con su caducidad e impermanencia. Pero si esta mutabilidad tiene importancia, es porque en ella se expresa la necesidad de restituir el *télos* autoafirmativo de la vida humana, frente a su desviación productivista donde la producción de objetos se torna en el *télos* de la humanidad. Esta desviación dada históricamente genera una tensión que se expresa en la lucha de clases de las sociedades escindidas entre quienes se benefician del *statu quo* y quienes necesitan reivindicar con la vida de quienes comparten su destino, su propia vida. La restitución del *télos* autoafirmativo y de las bases cohesivas morales *ad hoc*, es pues una de las necesidades constantemente expresadas en la lucha de clases en la historia; siendo además una preocupación central articulante del discurso marxista. El tercer nivel, es el relacionado con la renovación de la vida moral en el seno de la lucha de clases en el capitalismo; donde los obreros pasan del rechazo de un orden social que es *injusto* e ilegítimo, porque niega sistemáticamente su existencia, a una praxis organizativa y de lucha que modela poco a poco su propia praxis y conciencia; permitiendo que se conformen en clase *para sí*, capaz de ir más allá del mero rechazo al sistema, para poder subvertirlo. En este proceso, la clase obrera experimenta un proceso de unificación y organización; pero no cualquiera, sino uno marcado por el desarrollo de las bases cohesivas morales que le permiten posteriormente organizar la vida social en su totalidad en un nuevo orden universalista y libre de toda relación de explotación. La *conciencia de clase* es pues ante todo, una forma de *conciencia moral* donde el *télos* autoafirmativo de carácter universal se abre paso para afianzarse en las bases organizativas de la vida social.

II.I.I MORAL, PASIÓN Y RAZÓN:

Sobre el primer nivel, Marx y Engels dejan establecida su posición en la crítica burlesca hecha contra la 'sagrada familia' de Bruno Bauer y consortes, los cuales creían poder transformar el mundo gracias a su 'privilegiada' inteligencia, siguiendo la égida de la Crítica; mediante la cual se elevaban sobre la masa inculta que, al ser víctima de pasiones mundanas, no podía ser, según este punto de vista, la autora de esa transformación.

Si bien esta forma del iluminismo es característico de todo el grupo que conformó la sagrada familia, es de particular interés para el tema que nos ocupa, la crítica que Marx y Engels hacen al 'Sr. Edgar' Bauer, pues es él quien se propone directamente trascender las pasiones en su papel de motivadoras irreflexivas de nuestros actos, gracias a la excogitada '*quietud del conocer*'. La crítica no pudo ser más radical: pretender que para obtener el conocimiento es necesario superar las pasiones humanas y entrar en un estado de quietud supraemocional, equivale a intentar trascender la propia experiencia vital en los seres humanos, enajenándonos de las motivaciones primarias que nos impulsan a relacionarnos con el todo, las cuales inflaman la propia *necesidad de conocer*. De acuerdo con Marx y Engels, la *quietud del conocer* se erige desde las alturas frente a las pasiones, erigiéndose frente a la pasión por antonomasia, es decir, el *amor*; pasión que, ironizan, "*pone rabiosa a la Crítica crítica, le revuelve la bilis y la vuelve loca.*"⁷⁹ En palabras de ellos: "*Para poder elevarse a la 'quietud del conocer', la Crítica crítica tiene que procurar desembarazarse, ante todo, del amor [pues] el amor es una pasión, y nada hay más peligroso para la quietud del conocer que los estados pasionales.*"⁸⁰ Pero, ¿por qué es peligroso el amor, y en general toda pasión? Según el Sr. Edgar, es peligroso pues se trata de "*un dios cruel que, como toda deidad, aspira a adueñarse del hombre en su totalidad*".⁸¹ La incursión nada casual en el terreno de lo divino para explicar por qué la pasión del amor se contrapone al estado de gracia de la *quietud del conocer*, no pasa inadvertida para Marx y Engels que de esta manera comienzan a indagar sobre el

⁷⁹ K. Marx, F. Engels. *La Sagrada Familia*, Op. Cit., p 85.

⁸⁰ *Ibid.*, p 85.

⁸¹ *Ibid.*

carácter ideológico, y nada científico del culto del Sr. Edgar a la misma: *“Para poder convertir al amor en el ‘Moloch’, en el demonio corpóreo, el señor Edgar empieza convirtiéndolo en un dios. Y una vez convertido en dios (...) cae naturalmente, bajo la crítica de la teología, aparte de que, como es sabido, dios y el diablo no andan nunca muy lejos el uno del otro. (...) Mediante esta sencilla manipulación, transformando el predicado en sujeto, es posible transformar críticamente todas las determinaciones esenciales, y todas las manifestaciones de la esencia del hombre en algo no esencial y en enajenaciones de la esencia.”*⁸²

Como podemos observar, la clave del falseamiento en el discurso del señor Edgar, consiste en enajenar del ser humano las pasiones que le son inherentes, es decir, que son parte de su esencia; y ya enajenadas, se las puede presentar encarnadas en un sujeto demoniaco y tiránico que nos arrebatara la libertad y capacidad de discernimiento. Por ello, por asumir que las pasiones son ajenas a los seres humanos, y que en su ajenidad nos hacen dar traspies para desviarnos del camino de la realización de la autoconciencia, es que el señor Edgar nos invita a luchar contra ellas, y más aún, nos indica que es posible vencerlas y liberarnos de las mismas, para entrar en este estado de gracia que es la *quietud del conocer*. A su vez, la supuesta naturaleza inhumana y la perversidad inherente a las pasiones en su vocación por extraviarnos, hace que la Crítica crítica extreme precauciones, y nos advierta sobre lo distorsionado de las relaciones que, motivadas por el amor, establecemos con los y lo demás: *“Finalmente, el amor convierte al hombre, incluso, en ‘ese objeto externo de la reacción afectiva’ del otro hombre, en el objeto sobre el que éste trata de satisfacer su sentimiento egoísta; sentimiento egoísta, porque busca su propia esencia en el otro hombre, y esto no debe ser.”*⁸³

Como es de suponer, Marx y Engels se mofan de esta condena al egoísmo desde la condena a las pasiones, pues son estas precisamente las que nos motivan a ir más allá de nosotros mismos para entrar en el necesario metabolismo con el mundo social y material; siendo en particular el amor a lo y los demás, la extensión del amor hacia nosotros mismos, cuando nos vemos reintegrados en la totalidad:

⁸² *Ibid.* p 86.

⁸³ *Ibid.* p 87

“La Crítica crítica se halla tan libre de todo egoísmo, que para ella toda la extensión de la esencia humana se reduce a su propio yo.”⁸⁴

Resumiendo, tenemos que el ‘apasionado’ rechazo a las pasiones por parte de la Crítica crítica, donde la grandilocuencia sentenciosa subsidia la falta de contenido; esta necesidad por arrancarlas de la vida humana como se desbroza la mala hierba; todo este afán de purificación, se debe en última instancia a la pretensión que tiene de ceñir al mundo y sus procesos bajo su égida, para poder controlar los procesos vitales de principio a fin, y volverse su demiurgo. Por ello, el señor Edgar y la Crítica crítica, lejos de hacer una aportación científica real, terminan produciendo ideología; y la pretensión por entronizar a la razón sobre la pasión, deviene en culto dogmático vuelto de espaldas a la razón, debido a que en la vida real no hay proceso vital ni pasión que responda o que se rinda al apriorismo de ningún sistema conceptual. No es la idea la que antecede a la materia viva y sus procesos, sino al revés. Así lo expresan Marx y Engels con mayor puntualidad y profundidad: *“La pasión del amor es incapaz del interés de un desarrollo interior, porque no puede constituirse a priori, porque el suyo es un desarrollo real, que ocurre en el mundo de los sentidos y entre individuos reales. (...) [De tal suerte,] el amor sólo sería acreedor al ‘interés’ de la Crítica especulativa si fuera posible constituir a priori su de dónde y su adónde. Lo que la Crítica crítica combate aquí no es solamente el amor, sino todo lo vivo, todo lo inmediato, toda experiencia sensible y, en general, toda experiencia real, de la que nunca se sabe de antemano ‘de dónde’ viene ni ‘adónde’ va. Mediante el avasallamiento del amor, el señor Edgar se estatuye plenamente como ‘quietud del conocer’.”⁸⁵*

Sobre el estatus entre el conocimiento y la pasión, ya Marx había anticipado en la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel que *“La crítica no es una pasión de la cabeza, sino la cabeza de la pasión. No es el bisturí anatómico, sino un arma”⁸⁶*. Sin embargo, a pesar de tratarse de una frase bien conocida, en

⁸⁴ *Ibid.* Una definición indispensable sobre *las pasiones* se encuentra en los Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844, donde Marx afirma que: *“La pasión es la fuerza esencial del hombre que tiende enérgicamente hacia su objeto.” Op. Cit., p 654.*

⁸⁵ *Ibid.*, p 88

⁸⁶ K. Marx, *En Torno a la crítica de la Filosofía del Derecho*, Op. Cit., p 5

la que se establece con claridad la relación orgánica existente entre el conocimiento crítico y la pasión; la misma ha sido por lo general recuperada como *slogan* o mera consigna, quedando su significado desarticulado de la integridad el discurso crítico de Marx. Sólo de ese modo se puede entender que, años después, el propio Kautsky haya contrapuesto a esta idea, su propia versión de la '*quietud del conocer*' expresada en la desafortunada frase '*la ciencia está por encima de la moral*'⁸⁷; en la que, como el señor Edgar, pretende avasallar las pasiones morales por el uso de la ciencia y la razón; aunque al hacerlo —a diferencia del señor Edgar que pretende erradicarlas sin piedad—, se muestre condescendiente y tolerante con la existencia de las mismas; siempre y cuando estas se muestren sumisas, y acepten que el lugar que les corresponde es el de bestia útil sometida al dominio de la razón. Inevitablemente, en el caso de Kautsky como en el del señor Edgar y la Crítica crítica, el afán por elevar la ciencia sobre las pasiones hace que el discurso devenga en ideología, pues al igual que la Crítica crítica, esta operación supone enajenar las pasiones morales de los sujetos que las viven, para ya enajenadas, presentarlas como un *Moloch* que pervierte la razón; o en palabras de Kautsky, que son "*fuentes de errores*".⁸⁸

Este culto ideológico-religioso a la ciencia y la razón, que se opone a las pasiones por 'irracionales' y que redundaba en el culto a los iluminados; surge como subproducto paradójico del establecimiento del discurso científico como discurso hegemónico, el cual arraiga en el contexto de las afortunadas victorias de la ciencia frente a la religión, consolidadas en la época de la ilustración. El mismo ha sido promovido principalmente desde aquel sector social que ha tenido acceso a la instrucción, es decir, los intelectuales; y en los hechos ha servido, al igual que otros cultos de la antigüedad, como instrumento de control social, donde los sacerdotes o señores del saber buscan que la masa inculta se someta a sus designios; en este caso, tratando de que se avergüencen de sus pasiones y de tener iniciativa propia, al margen de lo indicado por ellos. Este culto responde además a una concepción falsa de la propia historia, donde los iluminados se asumen como sus hacedores, mientras que la masa es relegada a un papel

⁸⁷ Karl Kautsky, *Op. Cit.*, p 135.

⁸⁸ *Ibid.*

secundario, como seguidora, y nunca como protagonista. Ello les hace sentir a los primeros, que tienen derecho de arrogarse la toma de decisiones del movimiento social, contra cualquier pretensión de la masa por ser la protagonista de su propia historia. No en vano, Bruno Bauer, imbuido en su papel de encarnación de la 'Crítica', advierte que *"en la masa (...) y no en otra parte, (...) hay que buscar el verdadero enemigo del espíritu"*⁸⁹. Este afán por suplantar a la masa, por imponerse sobre la energía transformativa de sus pasiones, por pretender hacer de la razón, no un arma de la pasión, sino el arma que la combate; lejos de propiciar dicha transformación, la entrapa, sometiendo a la energía social a procesos enajenantes, que le causan un daño importante. Por ello, la reivindicación de las pasiones como fuente genuina de toda transformación, y con ella, la reivindicación de la masa obrera en su potencialidad revolucionaria, más allá de la existencia de dirigentes intelectuales o de organizadores profesionales externos, es una reivindicación central en Marx y Engels, que en eso se diferencian de muchos de sus epígonos, incluido principalmente Lenin. Más aún, como veremos más adelante, el papel fundamental que le asignan a las motivaciones pasionales prerreflexivas en la resistencia y subversión del sistema capitalista –y que está bien definido en su obra–, excluye para los obreros la necesidad de aprender en un aula, o en algún otro lugar, algo más que lo que la propia condición de obreros y la experiencia de lucha a la que los arroja esa condición, les enseña; de tal suerte que el desarrollo de su conciencia como conciencia de clase, y de su organización, lejos de fundamentarse en el estudio libresco, nace y se desarrolla en el seno de esa existencia y de esa lucha; por lo que no tiene nada de espontáneo, a pesar de no responder a algún tipo de plan establecido a priori.

Veamos a continuación en términos generales, el papel fundamental que la CEP, en tanto crítica radical o esencial, le asigna a la moral y sus pasiones en su propia estructura discursiva; hecho que como se verá, le permite ni más ni menos que posicionarse críticamente frente a la EP clásica, para superar sus candados ideológicos de modo definitivo.

⁸⁹ K. Marx, F. Engels. *La Sagrada Familia*, Op. Cit., p 148

II.I.II LA MORAL EN LOS FUNDAMENTOS DE LA CEP Y EN EL DESARROLLO HISTÓRICO

Marx establece la relación fundamental entre la moral y la CEP, en la defensa que hace del trabajo de Proudhon *Qué es la propiedad*, frente a las críticas de la sagrada familia, representada nuevamente por el ‘Sr. Edgar’; quien hace de la traducción a conveniencia un recurso para ajustar el objeto de la crítica a la crítica. La defensa de Marx se establece en primer término frente a la ‘traducción caracterizadora’ del ‘Sr. Edgar’, de quien afirma “*es más demoledor cuando traduce que cuando glosa.*”⁹⁰ Así pues, en su traducción, el ‘Sr. Edgar’ presenta un Proudhon que rehúye de los sistemas conceptuales, que sólo opina, y que hace de su exigencia moral de *justicia* algo arbitrario, un mero propósito. El Proudhon real es muy diferente: “*el Proudhon real declara que no persigue ninguna clase de fines científicos abstractos, sino que formula a la sociedad exigencias directamente prácticas. Y la exigencia que aquí formula no tiene nada de arbitrario. Se halla motivada y razonada por toda la argumentación que nos ofrece y es resumen de ella, pues ‘justicia y solamente justicia; en eso se resume toda mi argumentación’.*”⁹¹ De tal suerte, para la Crítica crítica y su traducción caracterizadora, la *justicia* en Proudhon tiene carácter de propósito vago y abstracto; por ello lo puede acusar de hacer de la justicia una dogma: “*Proudhon –prosigue el señor Edgar (...)- encuentra, por tanto, algo absoluto, un fundamento eterno en la historia, un dios que guía a la humanidad, la justicia.*”⁹² Como bien lo apuntó Marx en su defensa, nada es más ajeno a la realidad. Además de hacer notar la paradoja de criticar a Proudhon por dogmático desde la crítica dogmática trascendental; señala que Proudhon se encarga precisamente de argumentar en su trabajo la validez de su exigencia de *justicia* desde la crítica a las relaciones jurídicas y económicas concretas de la *propiedad*; las cuales producen miseria en las masas por fincarse en una concepción caduca e incompleta de *justicia* que

⁹⁰ K. Marx, F. Engels. *La Sagrada Familia*, Op. Cit, p 88.

⁹¹ *Ibid.*, p 89.

⁹² *Ibid.*, p 98.

exige su renovación. Esta crítica de la propiedad privada, en tanto crítica al régimen legal en el que se institucionaliza determinado *ideal moral* de justicia, no es asunto menor. Es, según Marx, una crítica radical que se hace al corazón de la economía política y de la jurisprudencia, sacudiéndolas desde sus cimientos; característica que soslaya o simplemente no es capaz de ver el ‘Sr. Edgar’: *“El señor Edgar, pretendiendo caracterizar el punto de vista de la obra ‘Qu’est-ce que la propriété’ no dice, naturalmente, una palabra ni de la economía política ni del carácter distintivo de dicha obra, que consiste precisamente en haber convertido el problema de la esencia de la propiedad privada en la cuestión vital de la economía política y de la jurisprudencia.”*⁹³ Para el caso de la economía política, las consecuencias del trabajo de Proudhon son revolucionarias, ya que de acuerdo con Marx, marca la pauta para su consolidación como una verdadera ciencia: *“Proudhon somete la base de la economía política, la propiedad privada, a un análisis crítico, que es, además, el primer análisis resuelto, implacable y, al mismo tiempo, científico que de ella se ha hecho. Tal es el gran progreso científico que Proudhon lleva a cabo, un progreso que ha venido a revolucionar la economía política, haciendo posible por vez primera una verdadera ciencia económica.”*⁹⁴ Pero, ¿cómo se justifica esta crítica que revoluciona la economía política? En el reconocimiento de las consecuencias negativas que en los hechos, engendra esta relación; es decir, tomando como punto de partida la miseria y no la riqueza engendrada por el régimen de la propiedad privada; efecto que pone en cuestión la funcionalidad del sistema en su totalidad: *“La economía política anterior partía de la riqueza supuestamente engendrada para las naciones por el movimiento de la propiedad privada, para llegar a sus consideraciones apologéticas sobre este régimen de propiedad. Proudhon parte del lado inverso, que la economía política encubre sofisticadamente, de la pobreza engendrada por el movimiento de la propiedad privada, para llegar a sus consideraciones, que niegan este tipo de propiedad. La primera crítica de la propiedad privada parte, naturalmente, del hecho en que su esencia contradictoria se manifiesta bajo la forma más tangible, más clamorosa, que más subleva directamente a los sentimientos humanos: del*

⁹³ *Ibid.*, p 98.

⁹⁴ *Ibid.*, p 96, 97.

*hecho de la pobreza, de la miseria.*⁹⁵ En última instancia, Marx reconoce en la demostración de la relación existente entre la miseria y la propiedad privada, y en el rechazo de la última, el aporte esencial de Proudhon; aporte que eventualmente rescataría para desarrollar hasta sus últimas consecuencias en su *Ley general de la acumulación capitalista*.⁹⁶ *“La Crítica no puede negar que también Proudhon reconoce una conexión interna entre los hechos de la pobreza y la propiedad, puesto que precisamente en virtud de esta conexión suprime la propiedad para acabar con la miseria. Y Proudhon hace, incluso, algo más. Pone de manifiesto en detalle cómo el movimiento del capital engendra la miseria.”*⁹⁷

Tenemos pues que la crítica de la propiedad privada como crítica al fundamento del sistema capitalista, no es una crítica de las cosas, sino de las relaciones sociales que son producidas por los sujetos, y santificada por el orden legal que ellos producen. La propiedad privada, como relación fundamental que la economía política considera eterna e inamovible, es pues reconocida por Proudhon y por Marx en su calidad de producto humano criticable y suprimible en virtud de su inadecuación para la satisfacción de las necesidades colectivas; es decir, en función de su inadecuación para la autoafirmación social, que es el fin intrínsecamente moral de los sujetos socializados. De tal suerte, la exigencia de *justicia* en Proudhon, se sustenta en que más allá de la forma histórica legal y religiosa en la que se osifican y dogmatizan los preceptos morales, está la necesidad transhistórica de la sociedad por autoafirmarse. Si bien para Proudhon el desajuste entre forma y contenido se debe a un conocimiento incompleto de las leyes morales –con lo cual sugiere que completando el conocimiento de esas leyes habrá armonía perenne entre estas–; tiene el mérito de ofrecer una explicación sobre la viabilidad histórica de los juicios incompletos, cosa que soslaya el Sr Edgar desde su traducción caracterizadora. De acuerdo con Marx: *“El Proudhon crítico no razona por qué un conocimiento incompleto de las leyes morales puede satisfacer al progreso moral aunque sólo sea un solo día. El Proudhon real (...) habiendo encontrado la solución de que (...) nuestros juicios*

⁹⁵ *Ibid.*, p 99.

⁹⁶ K. Marx, *El Capital*, T-I, Cap. XXIII, *Op. Cit.*

⁹⁷ K. Marx, F. Engels. *La Sagrada Familia*, *Op. Cit.*, p 100

*incompletos encierran una suma de verdades que bastan (...) para un determinado ciclo de la vida práctica, (...) más allá de cuyo ciclo conducen teóricamente al absurdo y llevan prácticamente a la decadencia, puede ya afirmar que incluso el conocimiento imperfecto de las leyes morales puede satisfacer durante algún tiempo al progreso social.*⁹⁸ Aunque como explicación, el argumento dado por Proudhon sobre el conocimiento *incompleto* de las leyes morales, es pobre; es gracias a su capacidad para reconocer no sólo la caducidad, sino también la vigencia histórica de ciertos preceptos morales y legales, así como la necesidad de superar mediante su negación práctica los sistemas caducos que se erigen sobre estos, que Marx puede rescatar positivamente su aporte como pensador protodialéctico: *“basta con llevar a cabo consecuentemente la ley establecida por el mismo Proudhon, la ley de la realización de la justicia por medio de su negación, para remontarse también sobre este algo absoluto en la historia.”* Agrega además que *“si Proudhon no avanza hasta llegar a esta consecuencia, ello se debe a que tuvo la desgracia de haber nacido francés, y no alemán.”*⁹⁹ La justicia pues se realiza en la historia *“a través de la negación del derecho positivo histórico.”*¹⁰⁰ En otras palabras, se realiza en oposición a lo que formalmente es considerado justo, o sea, en la ilegalidad e inmoralidad o maldad formal.

El reclamo de *justicia* de Proudhon, es pues en el fondo, un reclamo por el reconocimiento de la caducidad y necesidad de renovación de las formas legales en que se han osificado los preceptos morales, frente a quienes se empeñan en eternizarlos. Pero puede demostrar el carácter histórico de las formas, y así fundamentar dicho reclamo, porque las coteja con aquello que las dota de contenido y razón de ser a lo largo de toda la historia, es decir, con su adecuación o inadecuación para la autoafirmación práctica de la sociedad. Ahora bien, este modo de proceder no es un modo subrepticio de validar su exigencia cotejando las formas con alguna noción absoluta y dogmática de *justicia*, como pretende el señor Edgar. Tampoco equivale a que lo haga cotejándolas con alguna noción meramente abstracta, o relativa a un determinado código moral. Antes bien, la

⁹⁸ *Ibid.*, p 91.

⁹⁹ *Ibid.*, p 98, 99.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p 96

racionalidad y radicalidad de la exigencia moral de Proudhon descansa en que verifica la caducidad de las formas, cotejándolas con los *hechos concretos* que siendo producto de las relaciones económicas y sociales, moral y legalmente consagradas, lastiman y niegan al cuerpo social –en el caso que nos ocupa, el hecho concreto es el incremento de la miseria, producto del régimen de la propiedad privada–. Por ello, es absurdo afirmar, como se les ocurre a algunos marxistas, que una exigencia moral de este tipo sea inherentemente ajena a la racionalidad y científicidad, dado su carácter o meramente abstracto o relativo a determinado sistema moral. Quienes esto argumentan, parten de una falsa disyuntiva, en la que se presentan dos alternativas caricaturizadas de la moral que son producto de la escisión artificiosa entre sus características generales y abstractas y las históricas concretas; identificándose la moral por un lado, con preceptos vagos que no pueden aterrizar, y por otro lado, con preceptos siempre cambiantes, caóticos e inasibles –es decir, pseudoconcretos–. También es equivocado aseverar que esta clase de exigencias son en todos los casos superficiales y reformistas, ya que apuntan hacia un aspecto superestructural y secundario del sistema. Como hemos visto hasta aquí, la exigencia de justicia hecha sobre la base del incremento de la miseria, nos conduce ni más ni menos que a la crítica y eventual rechazo al fundamento del sistema, es decir, la propiedad privada.

Es paradójico que habiendo escarbado tan hondo, el trabajo de Proudhon encuentre su límite en no haber sido capaz de desarrollar hasta sus últimas consecuencias su crítica de la propiedad privada. De haberlo hecho, habría sido él y no Marx quien hubiera refundado a la economía política como Crítica de la Economía Política. De tal forma, para Marx, *Qué es la propiedad* tiene el mérito de denunciar las relaciones inhumanas y abusos del sistema capitalista, desde la crítica a la propiedad privada; con lo cual trasciende la crítica del humanismo parcial y excepcional de los economistas clásicos burgueses, expresado en las críticas a formas parciales del capital (rentista, bancario, etc.); trascendiendo en general, la indiferencia con la que los economistas escinden lo estrictamente económico de lo humano; ambos casos, formas de inconsciencia y enajenación de

la 'ciencia' económica con respecto a la *"inhumana realidad."*¹⁰¹ Sin embargo, esta crítica no alcanza a ver en el salario, el valor, el precio, el dinero, etc., otras formas de la propiedad privada. Además, en lugar de mostrar la necesidad de suprimir la propiedad privada de raíz, concluye con una reformulación de la misma, con modificaciones de carácter meramente distributivo, donde se reivindica el derecho de los individuos a la *posesión igual*. Al respecto, Marx comenta: *"El que Proudhon pretenda superar el no tener y el viejo modo de tener es algo totalmente idéntico con la pretensión de superar la actitud prácticamente enajenada del hombre ante su esencia objetiva, con la pretensión de superar la expresión económica de la autoenajenación humana. Pero, como su crítica de la economía política no logra desembarazarse de las premisas de la economía política, vemos que la reapropiación del mundo objetivo mismo se concibe aún bajo la forma de la misma posesión. (...) La idea de la 'posesión igual' es la expresión económica, y por tanto todavía enajenada, del hecho de que el objeto, como ser para el hombre, como ser objetivo del hombre, es al mismo tiempo la existencia del hombre para el otro hombre, su actitud humana ante el otro hombre, la actitud social del hombre ante el hombre. Proudhon supera la enajenación económica dentro de la enajenación económica."*¹⁰² Tenemos pues que, de acuerdo con Marx, la crítica de Proudhon lleva a la EP tan lejos como le era posible, pero sin ser capaz de rebasar su horizonte. Por ello, en el derecho a la *posesión igual* –con el que en el fondo pretende abolir la gran propiedad y consolidar la pequeña–, al igual que sucede con el derecho a la propiedad privada, el objeto sigue indicando de modo fetichista el modo en que la sociedad se relacionará con él, y no al revés. En esta aparente consagración y reivindicación de los derechos del individuo, en la que en realidad se le enajena la capacidad para gestionar directamente con su sociedad el uso

¹⁰¹ *Ibid.*, p 98.

¹⁰² *Ibid.*, p 107. Como sabemos, para Marx, la demostración de que más allá de la apariencia económica enajenada en la que el objeto aparece como rector de la vida social, está el Sujeto como el verdadero productor de sus relaciones, era una preocupación central. Por ello, *El Capital* y en general la CEP, lejos de demostrar por medio de la economía, que las relaciones sociales son determinadas por las leyes de los objetos –mercancías y dinero–, muestra precisamente lo contrario; es decir, que la aparente determinación de los objetos sobre la vida social, no es otra cosa que la expresión enajenada y cosificada de las relaciones sociales. En este sentido, es un grave error de ciertos marxistas pensar que el carácter estructural de la economía, se lo confiere esta apariencia económica enajenada en la que los objetos rigen la vida social. Abundaré sobre el punto en el siguiente capítulo.

productivo y consuntivo de los objetos; se estatuye la quimera del individualismo autosuficiente, en el cual el individuo se desconecta de su colectividad y de su entorno material, más allá de su pequeña propiedad, volcándose sobre sí mismo. Por tal motivo, en la propuesta de Proudhon, la esencia de la propiedad privada y de su régimen se mantiene intacta, como culto a los objetos y al individuo egoísta, que antepone sus intereses a los del colectivo; siendo esta incapacidad de ir más allá de lo que él mismo critica, y no su exigencia de justicia fundamentada en la crítica de la propiedad privada, lo que constriñe su producción teórica al horizonte del reformismo y de la utopía.

En suma, tenemos que la crítica de Proudhon a la propiedad privada deriva en una propuesta de modificaciones formales que dejan viva la esencia enajenante de la misma. A su favor, podemos decir que no podía ir más allá de la forma sin ser incongruente con su discurso. Desde la lógica progresista de su argumentación, los límites de la propiedad privada como reguladora de las relaciones sociales son producto del conocimiento incompleto de las leyes morales; por ello es que sólo a la luz de nueva evidencia, se manifiestan sus insuficiencias y la necesidad de hacer modificaciones pertinentes para corregirlas y perfeccionar así la forma. Para Marx, sin embargo, la crítica a la esencia de la propiedad privada; además de mostrar la necesidad de su eventual supresión; revela un hecho perturbador: que la propia existencia de la propiedad privada es la prueba de que en la historia se legitiman relaciones que niegan la esencia de los sujetos en el seno de la sociedad; más allá de que las mismas eventualmente entren en crisis y sean suprimidas. No se trata pues, sólo de relaciones imperfectas que en el transcurso del tiempo se hacen negativas para el cuerpo social; sino de relaciones que desde un principio son contrarias a la esencia de los sujetos. Por ello, para Marx, la idea de la *posesión igual* Proudhoniana, no sólo es incapaz de reivindicar al individuo y sus derechos frente al régimen de la propiedad privada, sino que lo ratifica como un ser mutilado de su esencia exterior social y material; mientras que la verdadera reivindicación del individuo sólo es posible cuando este recupera su capacidad de gestión colectiva sobre los objetos, es decir, cuando al asumir como propio cuanto le sucede a lo y los demás, puede ir más allá de su interés personal inmediato, asumiendo su naturaleza moral para

apropiarse en la práctica del mundo y de su colectividad. Por esta razón, el individuo egoísta producido en el seno de la sociedad burguesa, y refrendado por Proudhon, en tanto enajenado de su esencia, es inestable, y está sujeto a una tensión permanente entre la representación que se hace de sí mismo, y la realidad: *“El individuo egoísta de la sociedad burguesa puede, en su representación insensible y en su abstracción sin vida, inflarse hasta convertirse en átomo, es decir, en un ente bienaventurado, carente de relaciones y de necesidades, que se basta a sí mismo y está dotado de absoluta plenitud. Pero la desdichada realidad sensible hace caso omiso de su representación; cada uno de sus sentidos le obliga a creer en el sentido del mundo y de los individuos fuera de él, e incluso su estómago profano le recuerda diariamente que el mundo fuera de él no es un mundo vacío, sino lo que en rigor tiene que llenarlo. Cada una de sus actividades esenciales y cualidades, cada uno de sus impulsos vitales se convierte en necesidad, en imperativo, que incita a su egoísmo a buscar otras cosas y otros hombres, fuera de él.”*¹⁰³

Pero, ¿cómo entender que la historia, en lugar de avanzar como pretende Proudhon, mediante el perfeccionamiento progresivo de las relaciones autoafirmativas de la sociedad, dé siquiera cabida a relaciones enajenantes como las del régimen de la propiedad privada, que atentan contra la esencia misma de los sujetos? Para responder esta pregunta, veamos la crítica que hace Engels a Feuerbach en su folleto clásico *L. Feuerbach y el fin de la Filosofía Clásica Alemana*, con el fin de analizar sus reflexiones sobre la historicidad de la moral y el papel de la *maldad* en la historia más allá de la forma.

De acuerdo con Engels, la inconsistencia principal del trabajo de Feuerbach es que habiendo dado un salto fundamental del idealismo Hegeliano hacia el materialismo, sea un pensador completamente idealista en su Filosofía de la Religión y en su Ética. Para el caso de la Ética, le reclama que por un lado reivindique el carácter concreto de los sujetos de carne y hueso, y que por otro lado se atenga a una concepción meramente abstracta de la moral, la cual implica un retroceso respecto a la concepción de la Ética en Hegel, cuyo contenido

¹⁰³ *Ibid.*, p 187.

concreto contrasta con la forma idealista: *“Este Feuerbach que predica en cada página el imperio de los sentidos, la sumersión en lo concreto, en la realidad, se convierte, tan pronto como tiene que hablarnos de otras relaciones entre los hombres que no sean las simples relaciones sexuales, en un pensador completamente abstracto. (...) Para él, estas relaciones sólo tienen un aspecto: el de la moral. Y aquí vuelve a sorprendernos la pobreza asombrosa de Feuerbach, comparado con Hegel. En éste, la Ética o teoría de la moral es la Filosofía del derecho y abarca: 1) el Derecho abstracto; 2) la moralidad; 3) la Ética que, a su vez, engloba a la familia, la sociedad civil y el Estado. Aquí, todo lo que tiene de idealista la forma, lo tiene de realista el contenido. (...) En Feuerbach, es al revés.”*¹⁰⁴ De acuerdo con Engels, la incapacidad de Feuerbach para comprender el carácter histórico concreto de la vida moral, le impide ver la importancia del *mal* como forma de la subversión frente a la moral y legalidad establecida, caducas en el contenido. Pero sobre todo, le impide ver la importancia del *mal* más allá de la forma; en el apalancamiento contradictorio del progreso histórico en las sociedades clasistas, logrado gracias al impulso de las malas pasiones: *“La misma vulgaridad denota, si se le compara con Hegel, en el modo como trata la contradicción entre el bien y el mal. (...) En Hegel, la maldad es la forma en que toma cuerpo la fuerza propulsora del desarrollo histórico (...) de una parte, todo nuevo progreso representa necesariamente un ultraje contra algo santificado, (...) y por otra parte, desde la aparición de los antagonismos de clase, son precisamente las malas pasiones de los hombres, la codicia, la ambición de mando, las que sirven de palanca del progreso histórico (...) Pero a Feuerbach no se le pasa por las mientes investigar el papel histórico de la maldad moral.”*¹⁰⁵ La historia pues se presenta, en tanto producto de la actividad teleológicamente autoafirmativa de la humanidad, contradictoria: su desarrollo no sólo no es lineal, sino que se realiza también en situación de autonegación parcial, como en el caso de las sociedades escindidas en clases. En ellas, el *mal* como negación por explotación, dominación, segregación, miseria, etc., es una potencia contradictoria a través de la cual se logra la integración social, y el desarrollo de sus

¹⁰⁴ F. Engels, *L. Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Op. Cit., p 46.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p 47.

potencialidades productivas y reproductivas. Pero, ¿será esta *maldad* condición indispensable para lograr la integración social y el desarrollo de las potencialidades inherentes al progreso histórico? Más aún, ¿será esta *maldad* inevitable y/o irreductible en la historia? Contestar afirmativamente la primera pregunta, equivale a transitar de la comprensión y reconocimiento del papel de la ‘maldad’ y de los regímenes de explotación como potencias contradictorias del progreso, a ser sus apólogos; es decir, a ver en ellos no sólo una vía del progreso, sino la única vía posible, que en tanto indispensable se vuelve deseable y plausible. En este caso, se hace de la ‘maldad’, esencia de la autoafirmación de la humanidad en la historia; lo cual es relativismo absurdo. Contestar afirmativamente la segunda pregunta, choca con la premisa fundamental de la racionalidad teleológica, que sostiene que para un *deber ser*, no existe un destino inevitable o determinado por alguna clase de relación causal. De tal forma, la producción de la historia, aún regida por el imperativo de la autoafirmación, es en tanto producto de los sujetos, esencialmente *abierta*.

Pero entonces, más allá de la apología y del determinismo, ¿será posible entender por qué la *maldad* ha tenido un lugar tan relevante y generalizado en la historia?, ¿por qué la historia se volvió historia de opresión, de explotación y de antagonismos de clase? Estas preguntas se pueden responder en dos niveles: en un nivel abstracto general, se puede afirmar que la *maldad* florece de forma natural –que no de forma homogénea o unívoca– como consecuencia de la incapacidad de la sociedad para garantizar la satisfacción cabal de sus necesidades, es decir, para garantizar su autoafirmación. Esta incapacidad, que es vivida en la sociedad como *escasez* o insuficiencia de valores de uso *necesarios*, es sufrida por las sociedades cuyo modo de producción y reproducción es vulnerable ante cambios en su medio social y ambiental. Se trata de un rasgo latente que es común en la historia de la humanidad, el cual confronta a los seres humanos entre sí¹⁰⁶, debilitando los impulsos morales, y con ellos, la

¹⁰⁶ Cfr. J. P. Sartre, *Crítica de la Razón Dialéctica*, Op. Cit., p 280-316. Sin duda es valiosa la reflexión que hace Sartre sobre la escasez o *rareza* y su relación con la maldad o *inhumanidad*, y la generación de antagonismos sociales. Exagera –como se verá más adelante– cuando afirma que la teoría de la *rareza* es independiente del marxismo dado que sus autores no le asignan lugar alguno a este tema, ni a su relación con la inhumanidad; y se equivoca totalmente al querer hacer

cohesión voluntaria de la sociedad, favoreciendo la prevalencia de la coerción y los intereses individualistas o grupales sobre los colectivos. Todo lo anterior es tierra fértil que posibilita la conformación de los regímenes de explotación y el establecimiento de normas principios y valores morales que legitiman y eventualmente legalizan esas relaciones.¹⁰⁷

Pero a nivel histórico concreto, ¿cómo se realiza el tránsito hacia estos regímenes?, ¿cómo es que las relaciones opresivas y de explotación se logran incrustar en la estructura misma de la organización social? De acuerdo con Engels, el momento clave donde se presenta esta transformación, ocurre en el tránsito de la organización matriarcal, al patriarcado; donde se opera de modo sorprendentemente natural y terso, una de las revoluciones “*más profundas que la humanidad ha conocido*”¹⁰⁸. De tal forma, desarrolla Engels, por lo menos en el caso del viejo mundo, la domesticación de los animales constituyó una fuente de riqueza tal, que incrementó la importancia social de los hombres, a quienes correspondía, dada la división del trabajo imperante, procurar la alimentación y los instrumentos de trabajo de la comunidad, correspondiéndoles por derecho consuetudinario, la propiedad de esa nueva fuente de riqueza. De tal suerte, este hecho, aunado al desarrollo de la familia sindiásmica, donde existen parejas estables, permitió que se estableciera la monogamia y la organización patriarcal, donde los hijos dejan de ser parte de la gens de la madre, para pasar a la gens del padre, lo cual les da el derecho a heredar sus riquezas; y la mujer y sus funciones procreativas son relegadas a un papel secundario, al punto en que más adelante se ve “*degradada, convertida en la servidora, en la esclava de la lujuria del hombre, en un simple instrumento de reproducción.*”¹⁰⁹ Es pues sobre la base de la división sexual del trabajo, que se establecen por primera vez en la historia los antagonismos sociales en la estructura de la organización social: “*el primer*

pasar la existencia de la inhumanidad como la prueba de que no hay una naturaleza humana gregaria, ni de ningún otro tipo; sino mera ‘condición’ humana; noción pseudoconcreta que le impide comprender el carácter enajenante y problemático de la inhumanidad, y la necesidad latente en la historia de humanizar las relaciones sociales. Se abundará sobre esta crítica en el apéndice.

¹⁰⁷ Esta clase de moral que legitima las relaciones existentes el seno de las sociedades clasistas, constituye de forma fundamental, lo que Erich Fromm llamó *ética autoritaria*, que he comentado en el capítulo anterior.

¹⁰⁸ F. Engels, *El Origen de la Familia, la Propiedad Privada y el Estado*, Op. Cit., p 46.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p 47.

*antagonismo de clases que apareció en la historia coincide con el desarrollo del antagonismo entre el hombre y la mujer en la monogamia; y la primera opresión de clases, con la del sexo femenino por el masculino.*¹¹⁰

Pero lo que explica en última instancia por qué la vieja división sexual del trabajo deriva en la generación de antagonismos sociales estructurales, no es la división en sí misma, sino la importancia fundamental que adquiere la riqueza objetiva para la organización de la sociedad, debido a su incremento. Es este hecho el que se erige como el verdadero punto de inflexión, que marca el comienzo de la historia como historia de enajenación y de opresión. En este nuevo orden, la autoafirmación de la sociedad deja de ser en sentido estricto, el fin de la existencia humana, y la producción, el medio para lograrlo, para invertirse los papeles; consagrándose la producción de objetos en el fin de la vida social, y la vida humana, con su capacidad productiva, en el medio para lograrla.¹¹¹

Paradójicamente, no es directamente la escasez en tanto insuficiencia dura de valores de uso para todos, sino la abundancia relativa de riqueza –o riqueza excedentaria con respecto a las necesidades inmediatas de la sociedad, la cual al ser acumulable, le permite trascender la inmediatez de la supervivencia–, la que hace posible que se le otorgue un lugar central a los objetos en la organización de la vida social, haciendo además posible el establecimiento de relaciones de explotación, en las que se saca provecho de la capacidad de los individuos para producir más de lo que necesitan. Por ello, si bien la escasez inmediata no motiva directamente este tránsito hacia la organización productivista, la posibilidad de superación definitiva de toda situación de escasez mediante el incremento de las capacidades productivas, sí es una motivación fundamental del mismo, presentándose como el incentivo que nos lleva a subordinarnos a los requerimientos productivistas que subyacen a la generación de esta riqueza

¹¹⁰ *Ibid.* p 54.

¹¹¹ *Cfr.* M. Tonda Mazón, *El Proceso de Trabajo en la Crítica de la Economía Política, Op. Cit.* En este folleto, la autora hace una recuperación crítica de las reflexiones que sobre el proceso del trabajo humano y su enajenación productivista, hizo Bolívar Echeverría en su curso “Economía y Filosofía” impartido en la Facultad de Filosofía de la UNAM en 1976; de cuya aportación no quedó constancia escrita.

relativa, enganchándonos a dinámicas estructurales de opresión y explotación.¹¹²

El desarrollo de las fuerzas productivas se erige así como la finalidad enajenante de las sociedades productivistas, que nos permite superar el reino de la escasez; siendo la marca de la historia en tanto historia de enajenación y de explotación.¹¹³ Por ello, el progreso en la historia, enajenado del *télos* autoafirmativo, está plagado de episodios sangrientos que lo nutren y potencian. En palabras de Engels: *“cada progreso es al mismo tiempo un regreso relativo y el bienestar y el desarrollo de unos verifican a expensas del dolor y de la represión de otros.”*¹¹⁴

Apuntalando de modo decisivo este tránsito histórico, se encuentra además la disputa que mantienen las diferentes comunidades humanas entre ellas, por los recursos escasos. En este caso, la relación de exterioridad facilita la confrontación y la guerra, así como la relación utilitaria y de esclavitud hacia *el otro*; posible con la producción de excedente. La integración de las diferentes comunidades en una misma dinámica productiva, se va realizando así en el seno de las relaciones de explotación, rebasando las posibilidades de gestión de las sociedades gentilicias, y dándole paso a formas más complejas de organización social. Sin embargo, tampoco es posible entender este proceso de modo lineal o

¹¹² Para Marx y Engels, la noción de *escasez* no sólo tiene un lugar en su discurso; sino que tiene un lugar primordial, que permite explicar además de la existencia de los antagonismos sociales, la superación de dichos antagonismos, con la superación de esta: *“si la división en clases tiene cierto derecho histórico de ser, lo tiene solamente para un lapso de tiempo dado, para determinadas condiciones sociales. Esta división se basa en la escasez de la producción y será barrida cuando las modernas fuerzas productivas se desplieguen en su plenitud.”* F. Engels, *Anti-Dhüring*, *Op. Cit.*, p 248.

¹¹³ Esta afirmación es importante para el desarrollo de las ideas de este trabajo, y la hago a título personal, aunque es prácticamente inevitable llegar a ella desde las principales tesis que sobre la enajenación del trabajo desarrollan los propios Marx y Engels. El problema, como se podrá comprender, no es el del mero desarrollo de las fuerzas productivas, el cual, en tanto incrementa la potencia del trabajo, arroja frutos *para* la vida humana; sino la subsunción de la vida humana ante el mismo.

¹¹⁴ F. Engels, *El Origen de la Familia, la Propiedad Privada y el Estado*, *Op. Cit.*, p 54. Muchos marxistas confunden el carácter positivo que tiene el desarrollo de las fuerzas productivas en las sociedades clasistas para la superación ‘definitiva’ de la escasez y para hacer superfluas las relaciones de explotación, con el culto fetichista al progreso y desarrollo de las fuerzas productivas a cualquier costo. Esto los lleva a justificar o incluso aplaudir, a nombre del progreso histórico, masacres o aventuras colonialistas por parte de naciones avanzadas. De tal forma, la distancia emocional y la inhumanidad, se consideran desde esta óptica enajenada, como virtudes, o como frialdad de la cabeza y la razón; mientras que la empatía con el sufrimiento de los otros y el repudio activo a estos hechos, siendo comportamientos congruentes con el finalismo autoafirmativo de la vida humana –es decir, racionales en su sentido más esencial–, se rechazan por considerarse carentes de razón, o afectadas por el romanticismo de los sentimientos.

determinista, pues por un lado, ni la exterioridad ni la escasez *determinan* que un grupo establezca sólo relaciones hostiles o de negación hacia *el otro*; y por otro lado, incluso en este estado primitivo de fragmentación social, el ser humano, en tanto ser esencialmente genérico, es capaz de reconocerse en la existencia de los otros seres humanos más allá de su propia comunidad, y de usar sus cualidades gregarias para ampliar su ámbito de socialización hacia los otros. Por ello, a la par de la guerra, se presentan históricamente el diálogo, la ayuda mutua, el intercambio, y otras formas de convivencia pacífica y de cooperación entre comunidades. No existe pues en la historia, un chovinismo puro, donde la moral se manifieste como mero maniqueísmo, en el que *el otro* es la encarnación del *mal*; ni siquiera en este estadio primitivo de la humanidad, como plantea Sartre¹¹⁵. Tampoco una restricción insalvable donde la *ley moral* regule solamente las relaciones entre sujetos de la misma sociedad, como supone Kautsky, quien además asume que el comportamiento genérico universalista de los seres humanos, sólo es posible en el hombre moderno, que vive en el seno de una sociedad cuya producción está altamente integrada a nivel planetario, o en el 'hombre por venir', que establece relaciones libres con todo su género; mientras que la conciencia y actos de los seres humanos en el contexto de una humanidad fragmentada en comunidades, se constriñen a lo vivido en el seno de las comunidades y sus medios de vida inmediatos, en una suerte de ensimismamiento que es indiferente u hostil a cualquier interacción vital con el mundo exterior social y material.¹¹⁶ Lejos de esta óptica pseudoconcreta compartida por ambos autores, está la realidad, donde las comunidades se presentan como el punto de partida desde el cual los seres humanos se universalizan, en un proceso que no es lineal, sino contradictorio; es decir, se reconocen e interactúan con el mundo social y

¹¹⁵ Para Sartre, el maniqueísmo es expresión de la escasez de medios de vida y de sujetos, que hace que el ser humano esté "*objetivamente constituido como inhumano y esta inhumanidad se traduce en la praxis por la aprehensión del mal como estructura del otro.*" J. P. Sartre, *Crítica de la Razón Dialéctica*, Op. Cit., p 292. Esta idea aprovechable desde el discurso marxista, en tanto se puede cotejar la existencia de esta inhumanidad condicionada por la escasez, en tensión con la naturaleza objetivamente genérica de los sujetos; es en Sartre, el fundamento pseudoconcreto sobre el que basa su idea relativista y situacional de la moral; donde los ejemplos de maniqueísmo son forzados como evidencia de que no existe una esencia humana, y menos de naturaleza genérica.

¹¹⁶ Cfr. K. Kautsky, Op. Cit., p 103 a 106.

material en toda su vastedad, obteniendo las vivencias a partir de las cuales construyen su cosmovisión, incluida una concepción más amplia de su propia humanidad, donde se integra a los *otros*. Este hecho explica incluso, el carácter ritual sagrado que revisten ciertas *guerras* intercomunitarias, las cuales cumplen una función reguladora e integradora, como es el caso de las guerras floridas en el México prehispánico; las cuales lejos de ser vividas como un evento exterior e impersonal, o de modo simplista, como mero enfrentamiento con el *mal*, epítome del maniqueísmo; se vivían como un encuentro íntimo con la muerte, en el que la muerte del *otro*, no era otra cosa que el reflejo de la propia muerte; y la muerte del otro o de uno mismo se asumía como necesaria para mantener la convivencia intercomunitaria. En realidad, las posiciones de ambos autores muestran no comprender la naturaleza genérica de los seres humanos, en un sentido profundo. Por ello, no pueden ver que detrás de la integración histórica de la humanidad –en tanto condición de una moral efectivamente universalista–; existe una procesualidad donde conviven características contrarias como la confrontación, la dominación, la distensión, el acuerdo y la convivencia entre pueblos; y que ello responde a la proyección universalista e integrativa hacia el mundo exterior social y material de los diferentes pueblos. Las bases de la moral universalista se producen pues en el seno de esta praxis integrativa, y no sólo cuando esta integración ha ocurrido.

Tenemos pues que la consolidación de los regímenes productivistas de explotación, se logra gracias a la suplantación del finalismo autoafirmativo de la sociedad, conseguido con la subsunción de la vida humana bajo la lógica de la producción de objetos. Sin embargo, al afectar el finalismo esencial de la vida humana, dicha suplantación no puede dejar de ser un falseamiento o enajenación; y por ende, inestable y problemática. La finalidad enajenada de la vida humana está así, sujeta a una tensión permanente, donde el rechazo a la explotación surge como oposición a los explotadores, debido a la necesidad de quienes son explotados, por afirmarse. De tal suerte, con estos regímenes, se consolidan también los antagonismos sociales, y con ellos, la historia como historia de lucha de clases, en la cual los explotados, al reconocerse en su situación, se cohesionan y luchan de modo más o menos organizado, en un proceso contradictorio, por la

reivindicación de los oprimidos y la restitución del carácter autoafirmativo e integrador de la sociedad frente a la opresión y la explotación. La lucha de clases, es pues el ámbito donde se expresa de modo más o menos claro la necesidad humana por restablecer el finalismo autoafirmativo y su carácter genérico y universalista, como el fundamento cohesivo de la humanidad, intrínsecamente moral; modelando la conciencia y los actos de los sujetos en esta racionalidad¹¹⁷. Por ello, su papel en la historia y en el discurso marxista es *categórico*; ya que sólo la existencia de esta lucha y la necesidad humana esencial que la motiva, hace inteligible el tránsito al comunismo, que está lejos de ser una mera consecuencia mecánica de las leyes que rigen el sistema capitalista. Pero, ¿cómo impacta concretamente la lucha de clases, en la historia de las sociedades de explotación? Por un lado, acicatea el desarrollo de las fuerzas productivas, y por otro, empuja a la humanidad hacia la superación revolucionaria de los regímenes caducos, que atentan en contra de la vida humana. De tal suerte, el progreso derivado del desarrollo de las fuerzas productivas en los regímenes de explotación —sin el cual estos regímenes no tendrían justificación histórica alguna y, por ende, serían inviables—, es apuntalado decisivamente por la tensión social derivada de los antagonismos y de la lucha de clases, la cual obliga a aumentar la productividad y la riqueza para darle estabilidad y viabilidad al orden social. A su vez, cuando estos regímenes dejan de posibilitar el progreso, la tensión social se hace incontenible, y la energía autoafirmativa asimilada hasta entonces se hace revolucionaria. Por ello, llegado el momento en el que la producción de riqueza se realice con facilidad y abundancia, en un mundo cada vez más integrado en una misma dinámica productiva y reproductiva; no habrá obstáculo alguno para que esta energía autoafirmativa y revolucionaria se realice plenamente, acabando con toda relación de explotación que la niegue.

Como vemos, gracias al lugar categórico que tiene la *lucha de clases* en el discurso marxista, es posible entender la importancia del sujeto y de su vocación autoafirmativa, en la producción y conducción de su historia. En particular, para el

¹¹⁷ Como hace notar James C. Scott, el discurso y las pretensiones de los oprimidos de todos los tiempos en su lucha contra los opresores, han estado por regla impregnados de reivindicaciones igualitarias de carácter universal. *Cfr.*, J. C. Scott, *Op. Cit.*, p 107-109.

caso de la CEP, la lucha de clases se establece como categoría gracias a que revela cómo es que detrás del funcionamiento impersonal del capitalismo, y del aparente imperio de los objetos sobre los sujetos, están los propios sujetos que mediante su praxis enajenada hacen aparecer a las leyes del sistema como leyes naturales e independientes de su voluntad. Por tal motivo, comprender el carácter categórico de la *lucha de clases* en el discurso marxista, equivale a comprender que es posible disputar el destino de los sujetos –arrancándolo de esta aparente fatalidad–, en la disputa de su conciencia y praxis; siendo esta, la disputa esencial de la lucha de clases.

Veamos a continuación, cómo es que Marx y Engels ven en la lucha de clases en el seno del capitalismo, la condición que les permite a los obreros, no sólo conformarse en clase, sino principalmente en sujeto social revolucionario capaz de ir más allá del interés de un grupo o de una clase, para poder establecer relaciones universalistas y autoafirmativas que superen con el modo de producción capitalista, todo régimen de explotación. Se trata de un proceso en el que la clase obrera, al modelar su conciencia y praxis, es decir, su subjetividad; es capaz de afianzar su cohesión como clase y de romper con las reglas del juego capitalista. Esta reflexión la haré contrastando las afirmaciones del propio Marx y Engels con las posiciones deformadas que Lenin y Kautsky sostuvieron al respecto, y que por su resonancia histórica han dificultado o francamente extraviado antes y aún ahora la praxis de importantes grupos sociales que han buscado la subversión del sistema.

II.I.III MORAL, ORGANIZACIÓN Y CONCIENCIA DE CLASE EN MARX Y ENGELS: CRÍTICA AL ESCOLASTICISMO LENINISTA

Para comenzar, es preciso señalar algo que debiera ser obvio respecto a la teoría de la lucha de clases en el capitalismo de Marx y Engels: para ellos, el proletariado es el *sujeto* de la *revolución*; es decir, es el sujeto social que conformado en la lucha de clases, es capaz de subvertir el sistema, para generar un nuevo orden social. Lo comento en primera instancia, pues de esta manera es

posible observar las deformaciones elementales del pensamiento marxista en que incurre Lenin, siguiendo a Kautsky. ¿Cuáles son los aspectos fundamentales de tal deformación? Son principalmente dos, relacionados íntimamente: 1.- Lenin consideraba que la clase obrera era en sí misma impotente para hacer la revolución, 2.- consideraba que sólo una vanguardia de intelectuales burgueses o proletarios formados en el marxismo, era capaz de dirigir a las masas proletarias hacia este resultado. De tal forma, afirmaba con respecto al primer aspecto referido: *“Hemos dicho que los obreros no podían tener conciencia socialdemócrata. Esta sólo podía ser introducida desde fuera”*¹¹⁸, pues *“...la clase obrera (...) sólo está en condiciones de elaborar una conciencia tradeunionista.”*¹¹⁹ Sobre el segundo aspecto, le cede la palabra a Kautsky, a quien cita, para fijar su propia posición. De acuerdo con ambos: *“El socialismo y la lucha de clases surgen paralelamente y no se deriva el uno de la otra; surgen de premisas diferentes. La conciencia socialista moderna puede surgir únicamente sobre la base de un profundo conocimiento científico. (...) Pero no es el proletariado el portador de la ciencia, sino la intelectualidad burguesa (...) la conciencia socialista es algo introducido desde fuera en la lucha de clases del proletariado, y no algo que ha surgido espontáneamente de ella.”*¹²⁰ En síntesis, de acuerdo con Lenin, *“Sin teoría revolucionaria, no puede haber tampoco movimiento revolucionario.”*¹²¹ La revolución socialista se presenta pues como una teoría o gran idea salida de las aulas y llevada a la práctica, y no como un movimiento de la vida real. Los intelectuales se presentan aquí, al igual que entre los integrantes de la sagrada familia, como el *sujeto sine qua non* de la revolución; mientras que el proletariado, hipotético sujeto de la revolución, serían la mano de obra o fuerza bruta de este proceso. En este orden de ideas, pretender otorgarle a las masas proletarias las facultades de un sujeto capaz de desarrollar por sí mismo una praxis y conciencia revolucionaria, es considerado por Lenin y Kautsky, *espontaneísmo*.

He aquí, *grosso modo*, las principales posiciones de Lenin con respecto al papel de la clase obrera en la revolución. ¿Es esta forma de pensar fiel a la de

¹¹⁸ V. I. Lenin, *¿Qué Hacer?*, Op. Cit., p 39.

¹¹⁹ *Ibid.*

¹²⁰ *Ibid.*, p 50, 51.

¹²¹ *Ibid.*, p 31.

Marx y Engels? En absoluto. Entonces, ¿cuál es su pensamiento al respecto? ¿Realmente el proletariado es capaz de ir más allá de la conciencia *tradeunionista*, para hacer la revolución? Para responder estas preguntas, veamos en sus propias palabras, sus posiciones al respecto.

En primer lugar, habrá que decir que Marx y Engels establecen sin dejar lugar a dudas, que la clase obrera, por su situación, está llamada a subvertir ese orden: No es por una inteligencia desmedida, o porque los proletarios sean “*como dioses*”¹²² que harán la revolución: “*No se trata de lo que este o aquel proletario, o incluso el proletariado en su conjunto, pueda representarse de vez en cuando como meta. Se trata de lo que el proletariado es y de lo que está obligado históricamente a hacer, con arreglo a ese ser suyo.*”¹²³ Pero ¿Cómo es que Marx y Engels llegan a esta idea? se trata de una idea sintética, que hunde su raíz en la reflexión sobre la propiedad privada, que niega al proletariado en tanto que su carácter exclusivo, implica la exclusión, o el *no tener* por parte de los mismos: “*La propiedad privada (...) se halla obligada a mantener su propia existencia, y con ella la de su antítesis, el proletariado. (...) Y, a la inversa, el proletariado (...) está obligado a destruirse a sí mismo y con él a su antítesis condicionante, que lo hace ser tal proletariado, es decir, a la propiedad privada.*”¹²⁴(...) “*Es, para decirlo con palabras de Hegel, en la reprobación, la sublevación contra la reprobación, una sublevación a que se ve empujada necesariamente por la contradicción entre su naturaleza humana y su situación de vida, que es la negación franca y abierta, resuelta y amplia de esa naturaleza misma.*”¹²⁵ La contraparte de la propiedad privada, o de ese tener exclusivo, es el no tener, es decir, “*la irrealidad total del hombre y la realidad total del no-hombre, un tener muy positivo, un tener hambre, frío, enfermedades, crímenes, humillación, embrutecimiento, en una palabra, todo lo inhumano y antinatural.*”¹²⁶ La propiedad privada genera pues un polo de exclusión; y si bien enajena a la sociedad en su conjunto de su potencia gestiva, recae sobre los hombros de la clase obrera la subversión del régimen: “*La clase*

¹²² K. Marx, F. Engels, *La Sagrada Familia*, Op. Cit., p 101.

¹²³ *Ibid.*, p 102.

¹²⁴ *Ibid.*, p 100.

¹²⁵ *Ibid.*, p 101.

¹²⁶ *Ibid.*, p 107.

*poseedora y la clase del proletariado representan la misma autoenajenación humana. Pero la primera clase se siente bien y se afirma y confirma en esta autoenajenación (...); la segunda en cambio, se siente destruida en la enajenación”.*¹²⁷

Pero ¿cómo entender que el rechazo al régimen capitalista por parte de los obreros, derive en subversión del mismo, y la generación de un proyecto universalista? He aquí el modo en que Marx y Engels explican la necesidad de la subversión: *“Cuando el proletariado proclama la disolución del orden universal anterior, no hace más que pregonar el secreto de su propia existencia, ya que él es la disolución de hecho de este orden universal. 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”.*¹²⁸ La producción de un régimen universalista es pues correlativo a la necesidad de proletariado de negarse a sí, con la negación del régimen de la propiedad privada: *“El proletariado ejecuta la sentencia que la propiedad privada pronuncia sobre sí misma al crear al proletariado. (...) Al vencer el proletariado, no se convierte con ello, en modo alguno, en el lado absoluto de la sociedad, pues sólo vence destruyéndose a sí mismo y a su parte contraria.”*¹²⁹ A su vez, en virtud de ser marginado por el régimen de propiedad privada de los goces de la misma, el proletariado vive la propia disolución del régimen. Por ello, en palabras de Marx y Engels, *“Las condiciones de existencia de la vieja sociedad están ya abolidas en las condiciones de existencia del proletariado.”*¹³⁰ Esta experiencia de disolución del régimen dentro del mismo, alimenta la praxis y conciencia subversiva del proletariado; de ahí que Marx y Engels afirmen que *“La burguesía produce, ante todo, sus propios sepultureros.”*¹³¹

La aparente paradoja de que una clase social impulse un proyecto universalista, y no los intereses particulares de la misma, se aclara cuando se comprende que para la clase obrera no hay mayor interés que suprimir su

¹²⁷ *Ibid.*, p 101.

¹²⁸ K. Marx, *En torno a la Crítica de la Filosofía del Derecho, de Hegel, Op. Cit.*, p 15.

¹²⁹ K. Marx, F. Engels, *La Sagrada Familia, Op. Cit.*, p 101.

¹³⁰ K. Marx, F. Engels, *Manifiesto del Partido Comunista, Op. Cit.*, p 41.

¹³¹ *Ibid.*, p 43.

condición de clase *“Todas las clases que en el pasado lograron hacerse dominantes trataron de consolidar la situación adquirida sometiendo a toda la sociedad a las condiciones de su modo de apropiación. Los proletarios no pueden conquistar las fuerzas productivas sociales, sino aboliendo su propio modo de apropiación en vigor y, por tanto, todo modo de apropiación existente hasta nuestros días.”*¹³²

Pero ¿cómo se da en los hechos, el ascenso de la clase obrera, como clase revolucionaria? De acuerdo con Marx y Engels: *“Al principio, la lucha es entablada por obreros aislados, después, por obreros de una misma fábrica”*.¹³³ La superación del aislamiento es pues gradual, hasta llegar a las coaliciones obreras, que si bien son codificadas por la racionalidad competitiva del sistema, comienzan a generar elementos de una nueva racionalidad y forma de conciencia, donde valores como la solidaridad, adquieren mayor relevancia: *“La coalición persigue siempre una doble finalidad: acabar con la competencia entre los obreros para poder hacer una competencia general a los capitalistas.”*¹³⁴

El paso siguiente, es el de la transición a la organización política: *“Si el primer fin de la resistencia se reducía a la defensa del salario, después, a medida que los capitalistas se asocian a su vez movidos por la idea de la represión, las coaliciones, en un principio aisladas, forman grupos, y la defensa por los obreros de sus asociaciones frente al capital, siempre unido, acaba siendo para ellos más necesario que la defensa del salario.”*¹³⁵ Es la reacción de los capitalistas, cohesionados en clase, la que evidencia que el problema trasciende las reivindicaciones reformistas; y la raíz del mismo está en el régimen de explotación que los primeros representan *“En esta lucha –verdadera guerra civil– se van uniendo y desarrollando todos los elementos para la batalla futura. Al llegar a este punto, la coalición toma carácter político.”*¹³⁶ Un aspecto importante en el proceso de organización política de la clase obrera es que su incursión en la política no es nueva. Ha tenido un largo proceso de formación en las incursiones a las que la

¹³² *Ibid.*, p 42.

¹³³ *Ibid.*, p 38.

¹³⁴ K. Marx, *Miseria de la Filosofía, Op. Cit.*, p 143.

¹³⁵ *Ibid.*

¹³⁶ *Ibid.*

arrastra la burguesía; formación que le deja un legado positivo y aprovechable para su propia lucha: *“La burguesía vive en lucha permanente: al principio, contra la aristocracia; después, contra aquellas fracciones de la misma burguesía, cuyos intereses entran en contradicción con los progresos de la industria, y siempre, en fin, contra la burguesía de todos los demás países. En todas estas luchas se ve forzada a apelar al proletariado, a reclamar su ayuda y a arrastrarle así al movimiento político. De tal manera, la burguesía proporciona a los proletarios los elementos de su propia educación, es decir, armas contra ella misma.”*¹³⁷ De tal modo, la clase obrera se constituye en partido político en una acepción amplia; sin que ello implique que su organización esté libre de peligros y contradicciones: *“Esta organización del proletariado en clase y, por tanto, en partido político, vuelve sin cesar a ser socavada por la competencia entre los propios obreros. Pero resurge y siempre es más fuerte, más firme, más potente. Aprovecha las disensiones intestinas de los burgueses para obligarles a reconocer por la ley algunos intereses de la clase obrera”.*¹³⁸ Finalmente, después de este proceso, la clase obrera se constituye como *clase para sí*, o como clase capaz de actuar en función de su propia agenda política y económica, y no sólo como una agrupación contestataria o peticionaria, ceñida a las reglas del juego del sistema. Es en este punto cuando la clase obrera está en posibilidad de subvertir al propio sistema, sin que para ello medie la elaboración de un plan de acción bajado desde las aulas hasta las fábricas: *“Las condiciones económicas transformaron primero a la masa de la población del país en trabajadores. La dominación del capital ha creado a esta masa una situación común, intereses comunes. Así pues, esta masa es ya una clase con respecto al capital, pero aún no es una clase para sí. En la lucha, (...) esa masa se une, se constituye como clase para sí. Los intereses que defiende se convierten en intereses de clase.”*¹³⁹

Como se ve, en esta constitución, la lucha salarial y por la reducción del tiempo de trabajo, siendo estrictamente reformista, es vital. En este sentido, para Marx y Engels, los triunfos coyunturales en ellas, absorbidos dentro de las reglas

¹³⁷ K. Marx, F. Engels, *Manifiesto del Partido Comunista, Op. Cit.*, p 40.

¹³⁸ *Ibid.*

¹³⁹ K. Marx, *Miseria de la Filosofía, Op. Cit.*, p 143.

del sistema capitalista, no tienen tanta importancia como la procesualidad a través de la cual los obreros se constituyen en clase para sí, y donde estas luchas se constituyen en eslabón necesario. *“A veces los obreros triunfan; pero es un triunfo efímero. El verdadero resultado de sus luchas no es el éxito inmediato, sino la unión cada vez más extensa de los obreros.”*¹⁴⁰ Pero Lenin no alcanza a entender el sentido profundo de este proceso ascendente de la clase obrera, y del papel que juegan las reivindicaciones reformistas en el mismo, y así lo muestra el escepticismo que guarda sobre el potencial revolucionario de la misma, cuyo ascenso constriñe al horizonte del *tradeunionismo*. No es pues capaz de comprender que precisamente ese ascenso es la prueba de que en la sociedad actual se gesta ya un nuevo orden, cuya madurez hace inevitable la revolución. De tal forma, lo que prueba en realidad, es no comprender lo más elemental del desarrollo histórico, es decir, el papel de la lucha de clases y el de la revolución en tanto movimiento *real* impulsado por las clases en ascenso.

El escepticismo leninista y kautskiano con respecto a la capacidad de la clase obrera para subvertir el sistema capitalista, lleva a Lenin a hacer de los revolucionarios profesionales de cualquier origen, y formados en los ideales emancipatorios del marxismo, el factor *sin qua non* de la revolución. Pero ¿será realmente esta la fuente de la praxis y conciencia revolucionaria?, ¿es este cuerpo teórico el que dota de contenido a la ‘conciencia de clase’ de la que hablan Marx y Engels? Sobre el punto, hay que decir en primer lugar que el desarrollo de la conciencia de clase, al igual que toda forma de conciencia, se presenta en la medida en que es la expresión de una realidad concreta. Ya Marx y Engels establecerían esta idea para distinguirse frente a las corrientes idealistas; pero también para mofarse de la pretensión de los iluminados por hacer de las ideas y sus personeros, el demiurgo de la transformación social: *“¿Acaso se necesita una gran perspicacia para comprender que con toda modificación en las condiciones de vida, en las relaciones sociales, en la existencia social, cambian también las ideas, las nociones y las concepciones, en una palabra, la conciencia del*

¹⁴⁰ K. Marx, F. Engels, *Manifiesto del Partido Comunista*, Op. Cit., p 40.

hombre?”¹⁴¹ Esta idea esencial, les permite reflexionar acerca del papel de las ideas revolucionarias en la historia, que son tales sólo en la medida en que la realidad social está lista para apropiarse de ellas en su praxis “*Cuando se habla de ideas que revolucionan toda una sociedad, se expresa solamente el hecho de que en el seno de la vieja sociedad se han formado los elementos de una nueva, y la disolución de las viejas ideas marcha a la par con la disolución de las antiguas condiciones de vida.*”¹⁴² De forma análoga, se puede afirmar que no hay idea ni discurso científico, por visionario y profundo que sea, que revolucione una realidad, si esta no está preparada para absorberlo. Por ello es equivocado el planteamiento leninista, para el que basta con que la masa se deje guiar por los revolucionarios profesionales y sus ideas, para lograr la revolución; pues de tal forma se pretende superponer a la procesualidad de un movimiento real y necesario para conseguirla, un orden paternalista que consagra la desvinculación estructural entre dirigencia y masas como forma organizativa por antonomasia. Si nos atenemos al caso de la implementación de este planteamiento en la historia de la *revolución rusa*, veremos que el ‘éxito’ del mismo tuvo más que ver con la alquimia entre necesidades materiales, necesidad organizativa e inmadurez de las masas; que con un proceso de plena ascendencia y madurez de la clase obrera, conformada en *clase para sí*. Inevitablemente la misma realidad condicionante de tal forma organizativa, fue la que determinó más allá de la buena voluntad de cualquier dirigente en lo particular, la burocratización y el colapso del proyecto de la URSS, así como toda la corrupción y el oportunismo que van aparejadas a las estructuras de poder, donde la dirigencia subsiste escindida de las masas que no logran consolidar su articulación desde la base, quedando inermes ante el poder. Este es pues, el espejo frente al que se deberían ver todos aquellos iluminados con pretensiones vanguardistas, sean persona, círculo rojo o partido.

Establecido lo anterior, habrá que aclarar que no se trata aquí de criticar la necesidad técnica organizativa de contar con una dirigencia bajo determinadas circunstancias, sino de la relación que guarda con respecto al colectivo; es decir si está subordinada y contenida al mismo de forma orgánica, o no; o si responde a

¹⁴¹ K. Marx, F. Engels, *Manifiesto del Partido Comunista, Op. Cit.*, p 51.

¹⁴² *Ibid.*

un proceso cohesivo autónomo del colectivo, siendo una función del mismo. Esto lo aclaro, pues es desde la trinchera técnica organizativa donde Lenin lanza sus mejores argumentos, abogando por su propuesta organizativa vanguardista. Según él, una organización de masas con una vigorosa vida democrática, en la que la participación y toma de decisiones es colectiva, es simplemente imposible en un estado policiaco que obliga a la clandestinidad de la organización y a la toma de decisiones ejecutivas. Ello sólo es posible con una dirigencia clandestina y centralizada, que requiere de la *confianza* de sus integrantes para funcionar eficazmente. La *confianza* es pues, según Lenin, el recurso moral imprescindible para garantizar la cohesión de la organización.

Si bien hay reflexiones rescatables dentro de la argumentación leninista, así como muchas otras cuestionables, como la identificación falaz de lo masivo con lo expuesto y débil ante los gendarmes; el punto que hay que dejar claro aquí es que bajo ningún concepto se pueden supeditar las cuestiones de fondo expuestas arriba, a las técnicas. Y es que el problema de fondo no es si tal o cual líder, general o rey, son dignos o no de confianza, sino si existe una escisión estructural entre líderes y masa, de tal forma que les sea enajenada su organización y su capacidad para tomar decisiones en ella. Por eso, para Marx, la toma del poder no tiene sentido en sí misma. Sólo lo tiene en la medida en que se supedita a la conformación de los obreros en clase, tras un proceso largo y profundo de organización: *“El poder político, hablando propiamente, es la violencia organizada de una clase para la opresión de la otra. Si en la lucha contra la burguesía el proletariado se constituye indefectiblemente en clase; si mediante la revolución se convierte en clase dominante y, en cuanto clase dominante, suprime por la fuerza las viejas relaciones de producción, suprime al mismo tiempo que estas relaciones de producción, las condiciones para la existencia del antagonismo de clase y de las clases en general y, por tanto, su propia dominación como clase.”*¹⁴³

En ese sentido, elabora uno de los conceptos peor comprendidos de su discurso: el de *dictadura del proletariado*; que en tanto expresión política de la

¹⁴³ K. Marx, F. Engels, *Manifiesto del Partido Comunista*, Op. Cit., p 53, 54.

hegemonía de la clase obrera, no es otra cosa términos estrictos, que una *democracia* aplastante y despótica con los intereses de una minoría de explotadores: “...*el primer paso de la revolución obrera es la elevación del proletariado a clase dominante, la conquista de la democracia. (...) El proletariado se valdrá de su dominación política para ir arrancando gradualmente a la burguesía todo el capital, para centralizar todos los instrumentos de producción en manos del Estado, es decir, del proletariado organizado como clase dominante (...) Esto, naturalmente, no podrá cumplirse al principio más que por una violación despótica del derecho de propiedad y de las relaciones burguesas de producción*”.¹⁴⁴ Sin embargo, en Lenin, la dictadura del proletariado no puede existir sino como concepto demagógico que en realidad se refiere a la dictadura de un puñado de burócratas, que a nombre de la clase obrera, aniquila cualquier manifestación de disidencia; donde se incluyen intereses genuinamente populares. Se podrá argumentar que Lenin en su momento combatió estas expresiones totalitarias; lo cual es rigurosamente cierto. Sin embargo, no se trata acá de hacer un juicio sobre el personaje histórico, sino sobre las implicaciones negativas que muy a su pesar, enraízan en su discurso.

Hasta aquí la versión clásica marxista que explica el desarrollo de la subjetividad revolucionaria en el desarrollo de la praxis y conciencia del proletariado. En ella, las aspiraciones universalistas y autoafirmativas de la sociedad, expresadas en las luchas de clases a lo largo de la historia, encuentran por fin un representante capaz de concretarlas. Y es que por su situación y por su lucha, el proletariado modela su praxis y conciencia, es decir, su propia subjetividad, hasta establecer las bases cohesivas que le permiten constituirse en clase para sí; capaz de trascender con el capitalismo, todo régimen de explotación.

Pero ¿acaso estas ideas tan generales son mantenidas en el desarrollo del pensamiento marxista que culmina con la CEP? En más de una ocasión, y de modo particular, en las obras de índole económico, pareciera que Marx demeritara el papel del sujeto para la producción de su historia. Este asunto es de particular

¹⁴⁴ *Ibid.*, p 52.

interés, pues al amparo de esta apariencia florecieron posiciones deterministas de diversa índole donde el papel del sujeto –y por extensión, el de la moral– queda del todo desdibujado y/o nulificado. Por ello, antes de avanzar con el análisis del papel de la subjetividad y moral en la CEP en el siguiente capítulo, veré algunos de los momentos del discurso marxista en donde se presenta este aspecto, para procurar su recuperación desde una óptica radical o *ad hominem*.

II.II ¿MARX, DETERMINISTA?

Veamos a continuación, los lineamientos fundamentales del pensamiento marxista en su concepción de la Historia, con el fin de rebatir aquellas posiciones deterministas que florecieron al amparo de los mismos. Dichos lineamientos, los podemos encontrar resumidos y expuestos de modo sistemático, en el prólogo a la *Contribución a la Crítica de la Economía Política*, donde Marx establece lo siguiente: *“en la producción social de su vida los hombres establecen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a una fase determinada de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social política y espiritual en general. No es la conciencia del hombre la que determina su ser sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia”*.¹⁴⁵

Comencemos con el primer párrafo. ¿Qué habría que entender aquí?, ¿qué la voluntad es un cero a la izquierda en la producción de la historia, o que no obstante sea una potencia fundamental para movilizarnos y hacernos modificar nuestro mundo en la práctica, produciendo así nuestra historia, existen relaciones necesarias *para* los sujetos más allá de que se ajusten a su voluntad y deseos? Para el determinista, se trata de lo primero: la voluntad aparece en este caso

¹⁴⁵ K. Marx, *Aportación a la Crítica de la Economía Política*, Op. Cit., p 7.

como mera ilusión, o como pretensión enajenante de sujetos pueriles que no aceptan la determinación a que los somete el estado de cosas. Pero lejos de ello, la función clave de la voluntad y del deseo es la de hacernos persistir en el empeño práctico de humanizar el mundo e ir más allá de aquellas relaciones necesarias, pero insatisfactorias. Por ello, sin voluntad y deseo que nos motive a trascender el estado de cosas propias del reino de la necesidad, no habría ni progreso ni historia; más allá de que ese deseo nos lleve en los hechos a través de un camino de ensayo y error, donde no haya sólo avances, sino también retrocesos. Como vemos, el papel del sujeto y de la voluntad, lejos de ser secundario, es fundamental como motor de la historia; a tal punto que su ausencia haría imposible el propio progreso histórico.¹⁴⁶

Los siguientes dos párrafos se refieren al lugar estructural y condicionante de las relaciones económicas y de la vida material, frente al lugar superestructural y condicionado de las relaciones jurídicas, políticas y de la vida social y espiritual en general. Esta idea fundamental, también ha sido pretexto para lecturas deterministas que la han desvirtuado por completo. Mientras que una lectura correcta entiende que las relaciones económicas conforman el corazón del resto de las relaciones sociales, porque en ellas se presenta sin mediación alguna el metabolismo vital de los sujetos con los objetos y entre sí, es decir, el metabolismo extendido del sujeto, sin el cual la propia subjetividad es incomprendible; para el determinista, el carácter estructural de la economía se entiende como la determinación de los objetos y sus leyes sobre los sujetos. En este último caso, el sujeto y su conciencia se reducen a mero efecto de la causalidad de los objetos, y en el mejor de los casos, se hace del objeto la causa primera que desencadena la dialéctica objeto-sujeto, en una suerte de cosismo dialéctico. Esto sucede dada la incapacidad del determinista para entender a la subjetividad como una manifestación esencial de la materia cuyos móviles trascienden el cosismo causal. Es curioso que siendo la desmitificación del fetichismo económico que encumbra a

¹⁴⁶ Al respecto, dice Engels en una carta a J. Bloch de septiembre de 1890: *“la historia se hace de tal modo, que el resultado final siempre deriva de los conflictos entre muchas voluntades individuales (...) Pero del hecho de que las distintas voluntades individuales (...) no alcancen lo que desean, sino que se fundan todas en una medida total, en una resultante común, no debe inferirse que estas voluntades sean igual a cero. Por el contrario, todas contribuyen a la resultante y se hallan, por tanto, incluidas en ella.”* K. Marx y F. Engels, *Obras Escogidas, Op. Cit.*, p 515.

los objetos sobre los sujetos, una preocupación central en la CEP de Marx, el mismo vuelva de la mano de los marxistas-deterministas, a instancias de una lectura distorsionada de sus ideas. Por otro lado, el determinista entiende lo superestructural como lo irrelevante o secundario: las leyes, la moral, y otras manifestaciones de la subjetividad no son importantes para el mismo. Nada más absurdo, pues la estructura es precisamente lo que las dota de contenido e importancia, no la que se los sustrae. De tal forma, para entender la importancia de la moral, por ejemplo, es necesario entender a qué clase de necesidad material responde, para ver en qué medida se puede justificar su existencia en la historia. Como hemos visto hasta aquí, la necesidad a la que responde la existencia de la moral es tan esencial para los seres humanos, que se incrusta en el seno de sus pasiones y en sus impulsos más elementales.

Como corolario del planteamiento anterior, Marx afirma en el párrafo cuarto: *No es la conciencia del hombre la que determina su ser sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia.* Este planteamiento esencial, que diferencia al materialismo del idealismo, remite al determinista nuevamente al fetichismo; es decir, a la comprensión del sujeto y de su conciencia, como determinados causal y unívocamente por la materia. En efecto, los sujetos somos hijos de nuestro tiempo, y nuestra conciencia es conciencia del mundo y de las relaciones que establecemos en él en un momento histórico determinado; pero esa realidad, aunque histórica, es inagotable y está plena de posibilidades; no se trata de una realidad que determine nuestra conciencia y actos de modo lineal para cada individuo, sino que nos exige tomar decisiones y *elegir* de entre esa multiplicidad de posibilidades que nos ofrece, para darle así forma a nuestra propia conciencia. Lejos pues de anular al sujeto o de transferir la subjetividad hacia el objeto, haciendo de la elección y la libertad una quimera; la realidad es la plataforma sobre la cual ejercemos nuestra libertad como potencia productora de conciencia, de realidad y de Historia.

Sobre las etapas del desarrollo histórico, Marx señala en el mismo texto: *“Ninguna formación social desaparece antes de que se desarrollen todas las fuerzas productivas que caben dentro de ella, y jamás aparecen nuevas y más elevadas relaciones de producción antes de que las condiciones materiales para*

*su existencia hayan madurado dentro de la propia sociedad antigua.(...) Las relaciones burguesas de producción son la última forma antagónica del proceso social de producción; antagónica, no en el sentido de un antagonismo individual, sino de un antagonismo que proviene de las condiciones sociales de vida de los individuos. Pero las fuerzas productivas que se desarrollan en la sociedad burguesa brindan, al mismo tiempo, las condiciones materiales para la solución de este antagonismo. Con esta formación social se cierra, por lo tanto, la prehistoria de la sociedad humana”.*¹⁴⁷ Al respecto, hay que decir que no es posible comprender de forma coherente la existencia de las etapas históricas, si se desligan de la idea de progreso social. De tal forma, las etapas sólo pueden existir, porque existe el desarrollo histórico, el cual no es otra cosa que el resultado del esfuerzo de la humanidad por trascender el reino de la necesidad para arribar al reino de la libertad; en donde existe una integración productiva y reproductiva de la sociedad a nivel global, y donde el desarrollo de las fuerzas productivas garantizan la producción abundante de valores de uso necesarios para la vida humana, haciendo del todo superfluas las relaciones de explotación. Si bien no se trata de un esfuerzo que obedezca a un plan maestro o programa preestablecido por toda la sociedad, se trata de un esfuerzo teleológico real, en el seno de conflictos y contradicciones, en el que los sujetos humanizamos mediante nuestra actividad el mundo en el que vivimos, aumentando la escala de las relaciones mantenidas con los demás. Las etapas pues, sólo se presentan en virtud de que la humanización-modificación práctica de nuestro mundo, entra en contradicción con la forma de relacionarnos con él y entre nosotros; exigiendo a su vez, la modificación de dichas relaciones. No son pues las etapas las que determinan el avance de los sujetos, sino al revés; es su avance en la historia, debido a su praxis teleológica, lo que determina la existencia de las etapas, y el arribo final al reino de la libertad.

Por último, habrá que señalar una última trampa en la que suelen caer algunos marxistas, enredándose así en las líneas discursivas del determinismo: dado que la Historia se presenta como una línea de *hechos*, que parecen

¹⁴⁷ K. Marx, *Aportación a la Crítica de la Economía Política*, Op. Cit., p 8.

sucederse de forma lógica y unidireccional, esta apariencia los lleva a pensar que los sujetos no somos otra cosa que agentes del determinismo causal, perdiendo de vista que la Historia es producto de nuestra actividad teleológica y por ello esencialmente abierta, y que esta se fija en una línea de hechos sólo después de que en la toma de decisiones descartamos un abanico de posibilidades de acción. En términos generales, se puede afirmar que quien busca en las relaciones causales las razones que explican en última instancia el movimiento histórico natural y social, irremediabilmente se entrapa tarde o temprano en esta clase de argumentación determinista. Por ello, es necesario ir más allá del pensamiento de causa-efecto; para aceptar que la vida y la subjetividad, siendo el motivo de su propio movimiento metabólico, son el motivo de su propia libertad en su mundo históricamente dado; y no el efecto de los dictados de las cosas. De otro modo, la recaída en el mecanicismo y el cosismo es inevitable.

Para finalizar con este capítulo, veamos a continuación, algunas afirmaciones hechas por Marx y Engels refiriéndose específicamente al tema de la moral, donde parece que le asignan un papel secundario e incluso meramente ideológico en la historia. Veamos si en efecto los autores tuvieron esa intención, o si se trata en realidad de una lectura incorrecta de tales afirmaciones.

II.III RECHAZO APARENTE DE LA MORAL POR PARTE DE MARX Y ENGELS

Para comenzar, es preciso señalar que buena parte de las expresiones en las cuales los autores del materialismo histórico rechazan las reivindicaciones socialistas que se hacen desde la moral, se hicieron en el contexto de la crítica a aquellos autores que para enarbolarlas, aplican mecánicamente nociones abstractas de la moral a la realidad. Tenemos pues en primer lugar, el caso de la crítica de Engels a Feuerbach, en la que se refiere con dureza al modo en que este hace del *amor*, la panacea de los problemas de la humanidad: “...*el amor es, en Feuerbach, el dios maravilloso que ayuda a vencer siempre y en todas partes las dificultades de la vida práctica; y esto en una sociedad dividida en clases, con*

*intereses diametralmente opuestos. Con esto, desaparece de su filosofía hasta el último residuo de su carácter revolucionario. (...) Resumiendo. A la teoría moral de Feuerbach le pasa lo que a todas sus predecesoras. Sirve para todos los tiempos, todos los pueblos y todas las circunstancias; razón por la cual no es aplicable nunca ni en parte alguna, resultando tan impotente en la realidad como el imperativo categórico de Kant.”*¹⁴⁸ Lo que hay que indicar en este punto, es que la crítica de Engels no es una crítica al *amor* como pasión o motivación vital, al modo de la crítica hecha por el Sr. Edgar vista más arriba; sino al amor en abstracto, que es indiferente ante los antagonismos sociales propios de los regímenes de explotación. De tal forma, el *amor* en abstracto e indiferente ante la realidad, tiene una carga ideológica que lo hace impotente en la práctica; pero si no partiera de la indiferencia –característica que lo pervierten en su esencia–, sino de hundir sus raíces en la realidad concreta, como sucede con todo lo vivo, no hay forma de que el amor como pasión nos dejara de impulsar hacia el rechazo de la opresión y hacia la revolución en las sociedades divididas en clases. Quien mejor sabe reconocer esta función revolucionaria del amor y del resto de las pasiones morales, es Ernesto Guevara, el Che, el cual comprendía como pocos la necesidad de inflamar las pasiones morales y el sentido del deber, para ir más allá del interés meramente individual, en la creación del ‘hombre nuevo’: *“Déjeme decirle, a riesgo de parecer ridículo, que el revolucionario verdadero está guiado por grandes sentimientos de amor. Es imposible pensar en un revolucionario auténtico sin esta cualidad.”*¹⁴⁹

Un caso semejante, se pueden encontrar en el *Anti-Dhüring*, donde Engels expresa sus reservas sobre la pretensión por parte de Dhüring de establecer una diferenciación incuestionable entre lo que es el *bien* y el *mal*: *“...la cosa no es tan fácil. Si lo fuera, no se disputaría tanto acerca del bien y del mal y cada cual sabría lo que es el mal y el bien. Y ¿cómo están las cosas, hoy? ¿Qué moral se nos predica actualmente? Tenemos ahí la moral cristiano-feudal (...). Al lado de esta figura la moderna moral burguesa, y junto a esta, a su vez, la moral proletaria del futuro (...). ¿Cuál de las tres es la verdadera? No lo es ninguna, si por tal*

¹⁴⁸ *Ibid.*, p 51.

¹⁴⁹ Ernesto Guevara, *Op. Cit.*, p 15.

entendemos lo definitivo y absoluto, pero no cabe duda de que la que posee el mayor número de elementos llamados a perdurar es la moral que representa en el presente la revolución de este que es el porvenir, es decir, la moral proletaria.”¹⁵⁰

Como podemos ver, en este caso, al igual que en el ejemplo anterior, la preocupación central de Engels no es la de descalificar o restarle importancia a la moral, sino insistir en su carácter *histórico*. Pero no sólo eso; pues a propósito de esta insistencia es que Engels puede establecer la importancia fundamental de la moral, al establecer la importancia de la moral proletaria –históricamente dada–, en la producción de la historia por venir; cosa que hace en dos sentidos: por un lado, estableciendo su superioridad con respecto a la estrechez y caducidad de las otras morales que conviven con ella, en virtud de que contiene el mayor número de elementos destinados a perdurar en las sociedades futuras; y por otro lado, señalando el carácter germinal y positivo de la moral proletaria en la sociedad actual, donde se producen las relaciones morales capaces de contraponerse a las relaciones dominantes, encarnando hoy en día la revolución en el seno del capitalismo. De tal suerte, la crítica a la moral dogmática y ahistórica, lejos de exhibir la poca importancia de la moral en la historia, abre el camino para entender su importancia fundamental en toda su dimensión.

Un caso donde parece que Marx y Engels le atribuyen a la moral, carácter meramente ideológico, se encuentra en el *Manifiesto del Partido Comunista*. En él, afirman que: *“Las leyes, la moral, la religión son para él [el obrero] meros prejuicios burgueses, detrás de los cuales se ocultan otros tantos intereses de la burguesía.”¹⁵¹* La moral aparece así, como una forma de conciencia mistificada. Pero, ¿se trata de la moral en general, o de la moral burguesa en particular? La siguiente afirmación pareciera no dejar lugar a dudas: *“Sin duda –se nos dirá–, las ideas religiosas, morales, filosóficas, políticas, jurídicas, etc., se han ido modificando en el curso del desarrollo histórico. Pero la religión, la moral, la filosofía, la política, el derecho, se han mantenido siempre a través de esas transformaciones. Existen además, verdades eternas, tales como la libertad, la justicia, etc. (...) Pero el comunismo quiere abolir esas verdades eternas, quiere*

¹⁵⁰ F. Engels, *Anti-Dhüring*, Op. Cit., p 81.

¹⁵¹ K. Marx, F. Engels, *Manifiesto del Partido Comunista*, Op. Cit., p 41, 42.

abolir la religión y la moral, en lugar de darles una forma nueva'. (...) ¿A qué se reduce esta acusación? La historia de todas las sociedades que han existido hasta hoy se desenvuelve en medio de contradicciones de clase, (...) la explotación de una parte de la sociedad por la otra, es un hecho común a todos los siglos anteriores. Por consiguiente, no tiene nada de asombroso que la conciencia social de todos los siglos, a despecho de toda variedad y de toda diversidad, se haya movido siempre dentro de ciertas formas comunes, dentro de unas formas – formas de conciencia–, que no desaparecerán completamente más que con la desaparición definitiva de los antagonismos de clase."¹⁵² Lo que hay que comentar en primera instancia, es que la crítica a la moral que aquí se hace, está ligada a la crítica de las pretendidas verdades eternas, tales como la *libertad*, la *justicia*, etc. Se trata pues de la crítica a la moral, en tanto estructura rígida y dogmática. La moral así entendida, sin duda tiene carácter ideológico y está destinada a desaparecer. Pero no se puede decir lo mismo de las pasiones, pensamientos y acciones morales que, más allá del dogmatismo moral-religioso, se presentan en la realidad concreta, en donde las relaciones sociales y la necesidad de mantener cohesionada a la sociedad, permanecen más allá de la desaparición de los antagonismos de clase. Por otro lado, no se puede entender la idea del comunismo en Marx y Engels, sin ver que la reivindicación de la *libertad* y la *justicia* más allá del dogmatismo –es decir, en su sentido histórico concreto–, se encuentra en su seno, como el arribo al reino de la libertad, donde no existe explotación ni antagonismos de clase. Como podemos ver, forzar aquí la lectura, para pretender que Marx y Engels hubieran rechazado toda manifestación de la vida moral, por ideológica; además de priorizar el esquematismo ante el análisis de texto, va en contra de ideas esenciales de su discurso, las cuales han sido retomadas ampliamente en este trabajo.

El último ejemplo que comentaré, es el de la crítica a Rodbertus por parte de Engels, que se encuentra en el *Prefacio a la Primera Edición Alemana de la Miseria de la Filosofía*. Este caso me parece particularmente interesante, dado que Rodbertus partía de los postulados económicos de David Ricardo para erigir sus

¹⁵² *Ibid.*, p 51, 52.

reivindicaciones éticas-socialistas, dándoles un aspecto de cientificidad. En su crítica, Engels hace notar que, más bien, Rodbertus anteponía un determinado sentido de la ética, a la evaluación de postulados económicos asumidos acríticamente. Sin embargo, lejos de desacreditar con ello toda reivindicación moral, asumiendo su incompatibilidad con lo económico, Engels hace precisamente lo contrario; es decir, establece que detrás de las exigencias morales existentes en el mundo real, puede haber un contenido realmente económico que las dota de racionalidad y validez histórica: *“La susodicha aplicación de la teoría de Ricardo –a saber: que a los obreros como únicos productores efectivos, les pertenece el producto social íntegro, su producto– lleva directamente al comunismo. Pero como indica Marx, (...) esta conclusión es formalmente falsa en el sentido económico, ya que representa una simple aplicación de la moral a la economía política. Según las leyes de la economía burguesa, la mayor parte del producto no pertenece a los obreros que lo han creado. Cuando decimos que es injusto, que no debe ocurrir, esto nada tiene en común con la economía política. No decimos sino que este hecho económico se halla en contradicción con nuestro sentido moral. Por eso Marx no basó jamás sus reivindicaciones comunistas en argumentos de esta especie, sino en el desmoronamiento inevitable del modo capitalista de producción (...). Pero lo que no es exacto en el sentido económico formal, puede serlo en el sentido de la historia universal. Si la conciencia moral de las masas declara injusto un hecho económico cualquiera, como en otros tiempos la esclavitud o la prestación personal campesina, esto constituye la prueba de que el hecho en cuestión ha caducado y de que han surgido otros hechos económicos, en virtud de los cuales el primero es ya intolerable y no puede mantenerse en pie. Por consiguiente, en la inexactitud económica formal puede ocultarse un contenido realmente económico.”*¹⁵³

Como podemos ver, estas citas, lejos de presentar a la moral como una forma ideológica del pensamiento, la cual debe ser trascendida; muestran justamente como lo contrario, es decir, el modo en que la misma es reivindicada

¹⁵³ F. Engels, *Prefacio a la primera edición alemana de Miseria de la Filosofía*; en K. Marx, *Miseria de la Filosofía*, Op. Cit., p 9.

en el pensamiento de Marx y Engels. Veamos a continuación, cómo es que se entiende el papel de la moral y de la subjetividad en la CEP, desde un momento clave en la discusión sobre sus contenidos; es decir, en el contexto del Bernstein-debate y de la subsecuente teoría del derrumbe de Grossmann.

CAPÍTULO III.- SUBJETIVIDAD Y ÉTICA EN LA CRÍTICA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA VISTA DESDE EL BERNSTEIN-DEBATTE, HASTA LA ZUSAMMENBRUCHSTHEORIE DE GROSSMANN

La publicación de *‘Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia’* de Eduard Bernstein, inicia en 1899 una época de controversias circunscritas en lo que se conoció como *Bernstein-Debatte*. Cascada de artículos y libros, incluidos grandes clásicos del marxismo, aparecen en esta época, discutiendo sobre los temas centrales del mismo. Pero sin duda, de entre todos los debates, el más trascendente es el que se da en torno a la existencia o inexistencia de una teoría del derrumbe en Marx. Antes de arribar a este tema, la atención de los diferentes autores recayó en los aspectos más escandalosos de las posiciones revisionistas enarboladas por Bernstein, como lo son el eticismo, erigido como fundamento del socialismo; y el reformismo, que se presentaba como el modo de acceder al mismo. Inevitablemente, el desarrollo del debate lleva a la discusión sobre la funcionalidad perenne del sistema, y con ella, al núcleo duro que sustentaba las diferentes posiciones; pues para el reformismo, en última instancia, la ilimitada capacidad del sistema para reproducirse y para generar bonanza creciente en el seno de relaciones relativamente estables, hacía posible llegar al socialismo mediante una estrategia reformista-gradualista, impulsada por un movimiento obrero insuflado por razones éticas-justicieras; y no por un movimiento revolucionario cuya praxis, organización y conciencia se incubara en el seno de necesidades materiales cada vez más acuciantes, causadas por un sistema declinante y más agresivo e intransigente ante las negociaciones.

La supuesta perennidad del capitalismo; esta capacidad del sistema atribuida por los reformistas para reproducirse *ad infinitum*, y de la cual deducen su planteamiento gradualista, pone pues sobre la mesa, la discusión sobre la necesidad económica del derrumbe; es decir, del derrumbe debido al desarrollo de las contradicciones del sistema albergadas en su funcionamiento interior. Sin embargo, la defensa de la teoría del derrumbe o *Zusammenbruchstheorie*, estuvo lejos de ser adoptada de modo exclusivo u homogéneo por las posiciones

revolucionarias del debate, ya que la misma suscitaba nuevas interrogantes, sobre todo referidas al estatus del sujeto y de la revolución, que parecían ser anulados por la idea de un derrumbe mecánico, que podía prescindir de la participación de los sujetos para llevarse a cabo. De tal suerte, de acuerdo con Giacomo Marramao¹⁵⁴, la alternativa “derrumbe o revolución” atravesó diagonalmente el cuadro de las posiciones políticas en el debate, reuniendo a menudo en un denominador común a posiciones heterogéneas y, en ocasiones, opuestas. Así, por ejemplo, mientras entre los partidarios de la *Zusammenbruchstheorie* se contaba junto al Kautsky ‘ortodoxo’, un evolucionista como Heinrich Cunow, y una revolucionaria como Rosa Luxemburg; entre sus adversarios se encontraban los neoarmonicistas Otto Bauer, Hilferding y el radical de izquierda Pannekoek. Como es evidente, el amplio abanico de posiciones políticas, tanto de defensores como de detractores de la teoría del derrumbe, expresaba que la misma estaba lejos de ser comprendida de modo homogéneo por ellos. Para identificar las diferencias existentes entre la forma en que esta fue concebida por los diversos autores, Marramao ubica su producción en una línea de tiempo, identificando tres fases de desarrollo de la *Zusammenbruchstheorie*: La primera, es la clásica de la segunda internacional, desarrollada por Heinrich Cunow, que enalteciendo el derrumbe, minimizaba la necesidad de la revolución, atribuyéndole a Marx el catastrofismo ingenuo señalado por Bernstein en los albores del debate. La segunda es la iniciada en 1905, después de los *acontecimientos rusos*, con el debate sobre el papel de la huelga de masas, donde se discute sobre la compatibilidad de una teoría del derrumbe con una perspectiva activista-revolucionaria. Esta etapa se prolonga hasta 1924, e incluye los comienzos del llamado ‘marxismo occidental’, que estudia el problema al margen de la dimensión concreta-organizativa, con exponentes como Lukács y Korsch. Finalmente, la tercera es la que inicia a mediados de los veinte prolongándose hasta inicios de los treinta; coincidiendo con el reflujo y derrota del movimiento obrero. Aquí decae el debate sobre la táctica, que subordina la teoría del derrumbe a la reflexión de lo que se espera en el ámbito de la lucha política. Paradójicamente, este distanciamiento de lo político

¹⁵⁴ Cfr. Giacomo Marramao, *Op. Cit.*

es imprescindible para vivificar el discurso crítico de Marx, pues es directamente proporcional a la exigencia de un enfoque científico-predictivo riguroso de las tendencias del sistema; rigor que permite comprender no sólo el dinamismo ínsito a su carácter autodestructivo, sino la razón por la cual el proletariado, en tanto sujeto, y no mero engranaje u objeto del sistema, es impelido a reproducirlo, pero también a ofrecerle resistencia y posteriormente a hacer la revolución. Sin duda, es Henryk Grossmann con su libro *La ley de la acumulación y del derrumbe del sistema capitalista*, quien establece las bases necesarias para reencausar al marxismo en esta nueva fase hacia el terreno de la crítica científica de la economía política; trabajo que, además de desentramar al marxismo de la verborrea interpretativa que lo situó en una profunda crisis al cercenar su coherencia interna, retoma el debate con el pensamiento burgués, el cual precede polémicas clásicas establecidas particularmente con el keynesianismo.

Inevitablemente, la aparición del libro de Grossmann da pie para que emerjan críticos, defensores de la '*subjetividad revolucionaria*', a avivar el debate sobre la disyuntiva *derrumbe económico o sujeto revolucionario*. Sin embargo, cuando realizan sus embates contra la exposición de este, lo único que consiguen es exhibir la pobreza de sus argumentos, otrora infalibles frente a las posturas mecanicistas estilo Cunow superadas años atrás; sin siquiera percatarse de que la vara del debate había sido elevada a otro nivel; y es que la robustez y potencia teórica del trabajo de Grossman –el cual restablece con la teoría del valor como columna vertebral, la coherencia interna de la CEP–, dejaba en claro que si en algún lugar se podría comprender el despliegue de la subjetividad como potencia productora de historia y de revolución, era en el seno de las relaciones económicas vigentes, y no al margen de las mismas. El trabajo de Grossmann deja pues sentadas las bases para comprender que no puede existir anulación del sujeto en la teoría del derrumbe, pues tanto el derrumbe como la revolución son producidos por los sujetos en su necesidad de vivir y de apoderarse de su historia. La disyuntiva derrumbe o revolución se revelaba así, como una disyuntiva falsa; tan falsa como la idea de que el sujeto se alojaba en uno sólo de los polos de la misma. De tal forma, el derrumbe económico en tanto producto del dinamismo autodestructivo del sistema, no se puede considerar un evento, cosa o *factor*

objetivo con el que se topan los sujetos de modo exterior. Incluso el término '*límite objetivo*' –usado por el propio Grossmann– si bien denota la existencia de un límite lógicamente demostrable para el funcionamiento del sistema, es confuso, ya que oculta el carácter esencialmente subjetivo del mismo; es decir, el hecho de que el derrumbe sólo puede ser producto del empuje vital de la humanidad en el seno de relaciones que son también producidas por los sujetos; siendo ese mismo empuje el que nos lleva finalmente hacia la revolución, cuando aquellas relaciones sociales se muestran incapaces de contenerlo.

Sin duda, la crisis del marxismo previa al trabajo de Grossman¹⁵⁵, y aún las crisis posteriores, se han debido en buena medida a la incapacidad por parte de marxistas emblemáticos para entender el papel fundamental de la subjetividad en la CEP. Esta incapacidad se puede apreciar *in nuce* en la comprensión distorsionada de lo económico y de su papel primordial en la historia. De tal suerte, mientras para Marx lo económico –y de modo más acotado, lo productivo–, es concebido como la relación sintética elemental y estructural sujeto-objeto donde el sujeto es la parte activa, o la que despliega su praxis sobre el objeto, y a partir de la cual se levanta la vida social en todas sus expresiones; abundan los marxistas que conciben lo económico desde una óptica fetichista en la que el objeto y no la relación práctica que establece el sujeto con él, modificándolo y humanizándolo, prevalece en última instancia sobre el sujeto y su conciencia, lo cual conduce inevitablemente al desplazamiento de la subjetividad hacia el objeto del que habla Sartre en su polémica con Neville¹⁵⁶.

Es pues la reducción de lo económico a una determinación objetiva, lo que explica la incapacidad para situar al sujeto dentro de la CEP; motivando su búsqueda en otras esferas del conocimiento, como la ética y la teoría política. La separación entre lo económico-objetivo y lo ético político-subjetivo también se puede observar expresada de modo más sutil en el planteamiento destotalizador de los *factores objetivo y subjetivo de la revolución*, donde se fuerza a la subjetividad a decantarse hacia un polo alternativo al objetivo. De este modo, al

¹⁵⁵ Crisis reseñada por Marramao (Cfr. Giacomo Marramao, *Op. Cit.*), y caracterizada por K. Korsch. Cfr. Karl Korsch, *Teoría Marxista y Acción Política, Op. Cit.*

¹⁵⁶ Cfr. Jean Paul Sartre, *El Existencialismo es un Humanismo, Op. Cit.* Véase además, el apéndice de este trabajo.

disolverse nominalmente la organicidad existente en la relación sujeto-objeto, se enturbia la comprensión acerca del papel fundamental que los sujetos jugamos en la producción-humanización de los objetos, velando el carácter esencialmente subjetivo del desarrollo de las fuerzas productivas materializadas en los últimos. La posterior identificación del derrumbe con lo objetivo, separado de la revolución que se identifica con lo subjetivo, no hace sino redondear este ocultamiento, en donde se pierde de vista que ambos están orgánicamente vinculados, en tanto son producto del mismo empuje de los sujetos por desarrollar sus potencias productivas, liberándolas de toda traba.

La subjetividad extraviada y anulada en las concepciones fragmentadas de la CEP, es pues la característica principal que explica la aparente disyuntiva *derrumbe o revolución*, pero no sólo eso; también explica los intentos por encontrar un justo medio entre ambos polos, e incluso conciliarlos, desde la idea – subsidiaria del planteamiento de los *factores*– de que entre ellos ocurre un salto o pase de estafeta de lo objetivo a lo subjetivo; restringiéndose esta CEP dislocada al análisis de las condiciones ‘económicas-objetivas’ de la revolución. Este es el caso de buena parte de los autores marxistas *revolucionarios* de la primera y segunda etapa del debate sobre la teoría del derrumbe, quienes luego de rastreadas las ‘condiciones objetivas’ para la revolución, hacen a un lado el análisis económico, para dar paso a la argumentación relativa a la organización, táctica y estrategia, e incluso formación ideológica revolucionaria de los sujetos; argumentación que al estar marcada por la incapacidad para comprender el despliegue de la subjetividad en la reproducción y derrumbe del sistema, es incapaz de comprender el proceso de gestación del sujeto revolucionario en su seno, por lo que no le queda más remedio que intentar crearlo de modo voluntarista.¹⁵⁷ Las consecuencias de esta forma de proceder no pudieron ser más graves, ya que el mismo expresaba la incapacidad y, peor aún, la falta de interés por desarrollar una teoría de la revolución desde el interior de la CEP. En pocas palabras, representaba la renuncia a argumentar científicamente la necesidad de la revolución. Esto no pudo haber sido de otro modo, ya que en estos autores la

¹⁵⁷ Los casos más emblemáticos que ejemplifican esta formación voluntarista y escolasticista del sujeto con conciencia revolucionaria, son los de Lenin y Kautsky, vistos en el capítulo pasado.

CEP pierde su radicalidad al dejar de ser una ciencia que argumenta *ad hominem*, para convertirse en una ciencia dura que habla de hechos o acontecimientos económicos, sin dar cuenta de los sujetos que los producen ni de las motivaciones profundas que los animan. De tal forma, se vuelven lugar común los saltos del economicismo al politicismo, lo cuales según Marramao¹⁵⁸ caracterizaron los trabajos de la segunda internacional, igualando en voluntarismo a revolucionarios con reformistas y neoarmonicistas; pese a que sólo los últimos fueron denunciados con toda razón por los primeros, en sus saltos del economicismo más o menos vulgar al eticismo.

Por todo lo anterior, el trabajo de Grossmann constituyó un aporte vital para recuperar a la CEP en toda su potencia explicativa, ya que el mismo abría la posibilidad para restituir el papel fundamental del sujeto en su *corpus* teórico. En otras palabras, brinda los elementos necesarios para comprender que el sujeto, lejos de desvanecerse, se encuentra anclado firmemente en su fundamento, y que la característica más esencial de la CEP es la de explicar el funcionamiento, derrumbe y revolución del sistema desde el despliegue concreto de la subjetividad en el seno de las relaciones capitalistas. Sólo de esta manera es que finalmente se hace inteligible el tránsito dentro de la CEP, de la teoría del derrumbe a la teoría de la revolución; tal como propone Jorge Tula.¹⁵⁹ Pero, ¿en qué momento ocurre la dislocación de la CEP, y de qué manera el trabajo de Grossman restituye su integralidad y radicalidad?

III.I SUBJETIVIDAD, VOLUNTARISMO Y MECANICISMO EN LOS EPÍGONOS DE MARX ANTES DE GROSSMANN

De acuerdo con la exposición del primer capítulo del libro de Grossmann, es posible situar el momento clave en el que la CEP se fragmenta, en el debate sobre el hundimiento del capitalismo, que se da a propósito de la revisión y reinterpretación de los esquemas de reproducción de Marx por parte de los

¹⁵⁸ Cfr. Giacomo Marramao, *Op. Cit.*

¹⁵⁹ Cfr. Jorge Tula, *Op. Cit.* Según Tula, la liga entre la CEP y la teoría de la revolución, es posible entenderla en la teoría del derrumbe; a su vez, la teoría del derrumbe y de la crisis es posible sólo en el contexto de un sistema conceptual como el de Marx.

reformistas. Es a partir de este punto, aunado a la incapacidad por parte de los marxistas ortodoxos y revolucionarios para comprender el lugar de los esquemas en el *corpus* del discurso marxista, y hacer un uso adecuado de ellos como herramienta analítica, que se genera una ruptura definitiva entre las diferentes posiciones; las cuales, paradójicamente, lejos de ser auténticamente antagónicas, se presentaban como las dos caras de una misma moneda, donde una incompreensión compartida del método y la estructura argumental de la CEP, visible en este episodio, las alejaba de la cientificidad. De tal forma, según Grossmann, es Tugán-Baranovski quien brinda los fundamentos del reformismo a partir de su reinterpretación de los esquemas de reproducción; siendo Bernstein, y posteriormente los neoarmonicistas Otto Bauer, Hilferding y el Kautsky postdebate, sus continuadores. En la reinterpretación de Tugán, los esquemas de Marx demostraban la posibilidad de un desarrollo libre de crisis y de obstáculos de las fuerzas productivas en el capital. Sin embargo, las libertades con las que revisa los conceptos y categorías marxistas lo llevan a suplantarse el análisis del sistema desde la teoría del valor, para centrar su atención en la existencia y apropiación del plusproducto, el cual es producido por las máquinas y la fuerza de trabajo humana de forma indistinta, pero apropiado solamente por los dueños de las máquinas, hecho que consideraba injusto. En el fondo, con esta simplificación extrema en la que se prescinde de conceptos marxistas fundamentales para analizar la esfera productiva, como plusvalor, capital constante y capital variable, lo que sucede es que se naturalizan las relaciones productivas del sistema, despojándolas de sus contradicciones; es decir, se renuncia al análisis económico del mismo en su fundamento, quedando sólo los elementos distributivos retomados de los esquemas. De tal forma, los problemas del capital aparecen desvinculados del modo como se produce la riqueza, para aparecer relacionados solamente al modo en que se distribuye. De ahí que para argumentar la caída del sistema y el arribo al socialismo, Tugán se valga de un eticismo sin fondo, que aboga por la repartición justa de la riqueza, recurriendo a la ética Kantiana para fundamentar su demanda.¹⁶⁰ Como sabemos, la reducción del problema al ámbito

¹⁶⁰ Cfr. Henryk Grossmann, *Op. Cit.*, p 40, 47 y Jorge Tula, *Op. Cit.*, p XIV, XV.

distributivo, es una forma de proceder típica del socialismo utópico; el cual hace eco del pensamiento económico burgués en su apología del sistema, que es considerado la forma natural o libre de trabas de la producción de riqueza, gracias al cual la humanidad conseguiría desarrollar *ad infinitum* sus fuerzas productivas. Esta ideología, sustentada en la capacidad del sistema –inédita en la historia– para revolucionar las fuerzas productivas, exenta al ámbito productivo de un análisis crítico hacia sus fundamentos; análisis que cuando se realiza, hace destacar la paradoja existente entre dos aspectos sustantivos del capitalismo; es decir, la explotación de la fuerza de trabajo y la erradicación de trabajo mediante el vertiginoso desarrollo de las fuerzas productivas, haciendo visibles sus consecuencias.

La superficialidad del análisis económico de Tugán es pues lo que lo motiva a buscar profundidad teórica en el sistema Kantiano. Pero atención, no se trata de una búsqueda menor o arbitraria, sino de una búsqueda de elementos que lo doten de radicalidad discursiva entendida al modo marxista; es decir, que le permitan hacer la lectura del problema desde una perspectiva subjetiva y teleológica, donde sea inteligible el lugar primordial del sujeto en la producción de su historia, en tanto él mismo es su propio *imperativo categórico*.¹⁶¹ Sin embargo, su intento está lejos de lograr articular un discurso genuinamente radical como el marxista, el cual es capaz de mostrar cómo en el seno de las relaciones capitalistas se confrontan la necesidad –benéfica *para* la humanidad entera– por desarrollar las fuerzas productivas, con la explotación, en donde lo universal es imposible ya que, parafraseando a Kant, el hombre no es un fin en sí mismo, sino un medio; resultando de esta confrontación la decadencia y necesidad de revolucionar al sistema. En lugar de lo anterior, la mezcla entre los conceptos kantianos y el análisis económico fallido de Tugán, deja como resultado un eticismo distributivo; es decir, una forma de falsa radicalidad donde la reivindicación del sujeto y de su papel histórico en la aniquilación de la explotación y del sistema se interpreta de modo voluntarista y reduccionista, como la capacidad del mismo por repartir la riqueza con justicia en el seno de las

¹⁶¹ Véase la definición de *radicalidad* en el capítulo anterior.

relaciones de producción-explotación capitalista, relaciones cuyo carácter utilitario se reformaría con este golpe de mano. Esta falsa radicalidad, este retorno a Kant, fungiría entre revisionistas y neoarmonicistas como un elemento de seducción política, donde se intenta pasar la agenda reformista, aparentando ser fieles a Marx en su sentido más profundo, es decir, en la reivindicación del carácter activo y transformador de la realidad de los sujetos.¹⁶²

Esta es pues la esencia de la digresión de Tugán, el cual es el primero en utilizar conscientemente los esquemas de reproducción de Marx como un arma en contra de su concepción materialista de la historia, rebajándolos al *status* de réplicas de la doctrina de la armonía y equilibrio de Say y Ricardo, contra la que, parafraseando a Grossmann, Marx combatió tenazmente. Tras él vinieron intentos infructuosos de refutación, siendo el más importante el de Rosa Luxemburg; así como trabajos de autores que se pretendían marxistas, pero que refrendaban en esencia las conclusiones a las que había arribado Tugán, hermanando a reformistas con neoarmonicistas y con revolucionarios radicales como Lenin. Pero, ¿cómo se presentaron las diferentes posiciones en el contexto del debate? Veamos en primer lugar, el caso del neoarmonicista Hilferding, cuyo trabajo y conclusiones se constituyeron en la columna vertebral del pensamiento Leninista.

Para comenzar, es necesario señalar que en su libro, Grossmann hace una amplia crítica a Hilferding, atacando aspectos fundamentales de su trabajo. Sin embargo, comete imprecisiones notables. Y es que, de acuerdo con él, Hilferding se aferra al equilibrio de los esquemas de reproducción, para mostrar la imposibilidad de la sobreproducción y la crisis en un capitalismo regulado. De tal forma, cuando el sistema se regula por un cártel general, se evita toda crisis, evitando la descompensación entre oferta y demanda de los sectores I y II. No obstante, Hilferding como pocos, entiende que las causas de la crisis se encuentran en última instancia en el ámbito de la producción, no en el de la

¹⁶² Como ejemplo valga esta vehemente exposición de Hilferding en un discurso en la 2ª internacional, citado por Grossmann: *“Siempre fuimos de la opinión de que la caída del sistema no debe aguardarse de forma fatalista, ni que tampoco se producirá a partir de leyes internas de este sistema, sino que deberá ser el resultado de la acción consciente de la voluntad de la clase obrera. Marxismo no fue jamás fatalismo, sino por el contrario activismo del más intenso.”* Henryk Grossmann, *Op. Cit.*, p 42. Véase también las posiciones de Kautsky, Openheimer y otros. *Cfr.*, Henrik Grossmann, *Op. Cit.*, p 53.

distribución, como le reclama Grossmann; y cuando cuestiona el concepto de sobreproducción y de su papel en la crisis, lo hace para indicar que la última se debe no a la producción excesiva de valores de uso en sí, sino al carácter capitalista de la misma, donde una acumulación excesiva de capital atenta contra la obtención del beneficio necesario para continuar su expansión.¹⁶³ En realidad, el carácter más polémico y distintivo de la obra de Hilferding se presenta cuando especula sobre la posibilidad de suprimir la ley del valor en la regulación de la economía capitalista, para transitar hacia la regulación consciente de la economía por parte de un cártel general; gracias a lo cual se suprimirían los problemas asociados con la necesidad de valorizar el capital, para hacer de la distribución del plusproducto entre las cabezas del cartel el principio rector que les permitiría expandir la producción al infinito; evitando toda fluctuación en el ámbito de la distribución global, al controlar la producción equilibrada de los sectores I y II. Se trata pues, para usar la expresión del propio Hilferding, de la extinción del capital y sus leyes, el cual sería desplazado por el capital financiero¹⁶⁴, que usa los precios nominalmente, o como herramienta útil para distribuir la riqueza y el plusproducto de forma planificada y consciente¹⁶⁵. Así, Hilferding, más que intentar refutar a Marx, se presenta como un autor que arriba a conclusiones originales y novedosas en su intento por desarrollar congruentemente la obra de este; hasta el punto de trascenderlo. Se trata pues de un autor que teoriza sobre el advenimiento de una sociedad despótica postcapitalista, cualitativamente diferente a la primera, y que es el producto sintético del desarrollo de sus contradicciones; resultado que guarda notables semejanzas con la idea Hegeliana que ve en la monarquía

¹⁶³ Cfr. Rudolph Hilferding, *Op. Cit.*, p 271, 330, 331. Para Hilferding la noción de subconsumo como explicación de la crisis es tan absurda como la de sobreproducción, pues ambas aluden a un problema de índole distributiva que nada tiene que ver con la necesidad de valorización del capital. De ahí el uso de los esquemas para mostrar que la sobreproducción al igual que el subconsumo, sólo se presentan en el desequilibrio entre oferta y demanda de los sectores I y II; y que el problema de fondo para el sistema no es la sobreproducción en sí, sino la sobreproducción de mercancías y capitales para la valorización del capital.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p 265. En su ambivalencia, Hilferding predice categórico la extinción del capital tal como lo conocemos, para dar paso al dominio del capital financiero. Más adelante afirmará que si bien un dominio de este tipo es económicamente concebible, resulta imposible social y políticamente (*Ibid.*, p 332). Grossmann hace notar que la misma ambivalencia tiene el término de *capital financiero* acuñado por él, ya que según su propia caracterización, deja de ser capital al suplir el intercambio y la ley del valor por la gestión consciente de la economía. Cfr. Henrik Grossmann, p 393.

¹⁶⁵ Cfr. Hilferding, *Op. Cit.*, p 264.

constitucional la síntesis en la que se resuelven las contradicciones del estado moderno.¹⁶⁶

Por ello en Hilferding, no se puede explicar la necesidad de suprimir el nuevo despotismo a partir del desarrollo necesario de las leyes económicas, ya que dichas leyes se abolen junto con el capitalismo. En su lugar queda como explicación del arribo al socialismo, no la necesidad, sino la voluntad del proletariado, la cual es proyectiva de la voluntad de las cabezas de los cárteles que rigen en armonía, pero a su conveniencia, la vida económica de la sociedad; de tal suerte que los cambios requeridos son políticos, es decir, por tomar el control sobre la distribución de la riqueza en un proceso productivo ya planificado, y no económicos, o que revolucionen el modo en que se produce la riqueza.

Pero ¿sobre qué base da este salto en el que la ley del valor es desplazada como principio rector de la sociedad capitalista, por la voluntad consciente de un puñado de oligarcas que determinan de esta forma incluso la magnitud del plusproducto que se apropian? La fundamentación de este hecho, que según el propio Kautsky, representa un suicidio marxista¹⁶⁷, se apoya en un elemento formal y otro de fondo: el primero es la lectura funcionalista de los esquemas de reproducción del capital, donde el equilibrio entre los sectores muestra que una producción planificada, ya sea de forma colectiva o despótica puede erradicar la sobreproducción en general y los sobresaltos asociados a esta, al evitar con el exterminio del intercambio, las crisis debidas a la sobreproducción para la valorización. El segundo y más significativo, es una comprensión lineal del ciclo económico; donde la dimensión creciente de las crisis en el tiempo se corresponde con la dimensión creciente de los periodos de prosperidad¹⁶⁸, lo cual significa que el derrumbe capitalista es económicamente imposible¹⁶⁹. De tal forma, para Hilferding, el dinamismo del sistema, es en realidad, una forma de inmovilidad, o mero crecimiento sin desarrollo ni contradicciones determinantes, donde no existen cambios cualitativos de origen económico. Es pues, incapaz de

¹⁶⁶ Cfr. Helio Jaguaribe, *Op. Cit.*, p 18.

¹⁶⁷ Cfr. Grossmann, p 393.

¹⁶⁸ Según Hilferding: *“Todo periodo siguiente de prosperidad supera al anterior notablemente.”* Rudolph Hilferding, *Op. Cit.*, p 331.

¹⁶⁹ Cfr. Grossmann, *Op. Cit.*, p 42, nota 169.

entender lo más esencial de las crisis vistas desde la perspectiva del desarrollo histórico capitalista; esto es, que su carácter progresivo en magnitud y virulencia, al ser expresión de la contradicción entre la necesidad de desarrollar las fuerzas productivas y la de explotar fuerza de trabajo, se presenta a la larga en detrimento de la capacidad del sistema para recuperarse y emprender nuevos periodos prolongados de prosperidad, empujándolo hacia el derrumbe. Las crisis y la ley del valor que determina la existencia de estas, se presentan así en Hilferding como mero estorbo para un proceso de acumulación que se desarrolla de forma natural, es decir, de forma continua e infinita; y sólo en esa medida, es decir, en tanto las considera una especie de empujón sobre un proceso natural, es que especula sobre su erradicación en el nuevo régimen despótico del capital financiero, donde la ley del valor es desplazada por la gestión consciente en la producción y repartición del plusproducto.

Es de este modo que finalmente Hilferding se iguala a Tugán, resolviendo en la obtención de plusproducto el engorro que ocasiona la ley del valor y la obtención de plusvalor para los capitalistas. Por tal motivo, vale también para este la crítica hecha al segundo. Y es que, el problema del capital no tiene que ver con la mera producción y apropiación del producto excedente, en un régimen natural y eterno de producción; sino con el tipo de relaciones sociales establecidas en el seno del proceso productivo, donde la explotación de fuerza de trabajo es sustantiva. De tal suerte, lo que realmente está en cuestión, es la viabilidad económica de todo régimen de explotación –se trate de uno regido por la ley del valor o, como pretende Hilferding, de un despotismo regulado conscientemente– en el contexto de un desarrollo continuo de las fuerzas productivas que hace superflua la propia necesidad de trabajar. Es obvio que el problema así planteado se muestra fuera del alcance práctico de la clase explotadora, por más unificada o cartelizada que esté su voluntad. Por ello, el mismo está lejos de poder reducirse, como quiere Hilferding, a un mero conflicto de voluntades entre las clases sociales en disputa, por el control político y la planificación de un proceso productivo marcado por la lógica de la explotación. Este falso radicalismo, con el que se pretende reivindicar del papel del sujeto y su voluntad en la producción de su historia, es en realidad expresión de la incapacidad para comprender el desarrollo

de la subjetividad de forma integral, donde el desarrollo de la voluntad y el deseo se explican en última instancia por las necesidades económicas que las nutren e inflaman. El voluntarismo en Hilferding no es pues solamente producto de una diferencia teórica circunscrita dentro de la CEP; sino el modo manifiesto en que este renuncia a la concepción materialista de la historia, retrayéndose al plano discursivo del socialismo utópico, tal como lo hizo Tugán¹⁷⁰. Pero la explicación materialista del problema exige que se responda cuál es la necesidad económica que nutre la voluntad de la clase obrera para hacer la revolución; y la respuesta a esta interrogante se encuentra en la necesidad por trascender un régimen de explotación que se hace superfluo con el desarrollo de las fuerzas productivas; siendo este desarrollo la evidencia del vigor con el que los sujetos usamos nuestras potencias, incluida nuestra voluntad, para impulsar nuestra historia y adueñarnos de ella, satisfaciendo y desarrollando de modo perene nuestras necesidades.

La radicalidad del discurso marxista no equivale pues a una exaltación de la voluntad como recurso que explica por sí mismo la necesidad de la revolución o de la transición armónica a un nuevo orden social. Lejos de ello, consiste en explicar el avance histórico a partir de la relación orgánica existente entre la voluntad y las necesidades de los sujetos. En el discurso marxista, no hay pues voluntad que se imponga a la necesidad histórica, del mismo modo que no hay potencia subjetiva mayor que la voluntad que se nutre de la necesidad histórica.

Con la participación de Rosa Luxemburg, el debate sobre los esquemas y la perennidad del sistema deja de desplazar su atención hacia el plusproducto y los problemas que se generan en torno a él, para centrarse en los problemas relativos al plusvalor. La importancia de su intervención estriba en haber sido la primera en levantar la voz sobre el carácter regresivo de las interpretaciones de los marxistas que consideraban económicamente ilimitado al proceso de acumulación capitalista. De tal forma, escribía: *‘Si [...] aceptamos con los ‘expertos’ la ilimitación económica de la acumulación capitalista, se le hunde al*

¹⁷⁰ Grossmann hace notar que a diferencia de Hilferding, Kautsky y Bauer que se seguían considerando marxistas, Tugán era lo suficientemente honesto para reconocer abiertamente que sus conclusiones lo alejaban definitivamente de la concepción materialista de la historia. (p 47, 48, 73)

*socialismo el suelo granítico de la necesidad histórica objetiva. Nos perdemos en las nebulosas de los sistemas y escuelas premarxistas, que querían deducir el socialismo únicamente de la injusticia y perversidad del mundo actual, y de la decisión revolucionaria de las clases trabajadoras.*¹⁷¹ El empeño fundamental de Rosa L. consistió pues, en demostrar la existencia de un límite absoluto en el proceso de acumulación capitalista; empeño al que se volcó en la redacción de su obra 'La Acumulación del Capital', y que desafortunadamente, en palabras de Grossmann, *'debe ser considerado como un fracaso.'*¹⁷² De tal forma, el principal problema del trabajo de Rosa L. es, de acuerdo con Grossmann, que *'no deriva la necesidad del hundimiento capitalista a partir de las leyes inmanentes de la acumulación capitalista, de un determinado nivel alcanzado por las mismas, sino del hecho trascendente que implica la falta de países no capitalistas.'*¹⁷³ Así, *'los problemas decisivos de la existencia del capitalismo son desplazados de la esfera de la producción a la de la circulación.'*¹⁷⁴ En realidad su propuesta no representa sino una continuación y profundización del derrumbismo mecanicista de Cunow, el cual atribuye a la falta de regiones no capitalistas dónde colocar las mercancías, la razón del derrumbe; y es que para Rosa, los problemas del sistema estaban anudados a la imposibilidad de realizar un plusvalor creciente debido al proceso de acumulación, en los propios mercados capitalistas. Pero, ¿de qué modo fundamenta su trabajo y conclusiones? Lo hace partiendo de un supuesto que constituye la falla de origen de toda su investigación; esto es, abstrayendo del análisis del proceso de acumulación las oscilaciones cíclicas entre prosperidad y crisis. De acuerdo con Rosa L., este modo de proceder se justifica, del mismo modo en que se justifica abstraer del análisis del valor las oscilaciones de los precios; y equipara a quien trata de explicar los problemas asociados a la acumulación en el análisis de las crisis, con el economista vulgar que trata de entender el valor por las oscilaciones en los precios.¹⁷⁵ Es así como Rosa L. utiliza la analogía como un recurso suficiente para validar sus premisas; pero ¿realmente

¹⁷¹ Rosa Luxemburg, *Antikritik*, p 43. Citado en H. Grossmann, *Op. Cit.*, p 73, 74.

¹⁷² Grossmann, *Op. Cit.*, p 18.

¹⁷³ *Ibid*, p 19.

¹⁷⁴ *Ibid*.

¹⁷⁵ Cfr. Rosa L. *La Acumulación del Capital*, *Op. Cit.*, p 17.

se trata de casos análogos?, ¿se pueden equiparar las oscilaciones de los precios en torno al valor con las oscilaciones entre prosperidad y crisis en el proceso de acumulación capitalista? La respuesta es no; ya que el problema de los precios se circunscribe al ámbito de la circulación mercantil, mientras que el problema de las crisis es sustantivo del modo de producción capitalista. Lo peor de este modo de proceder es sin embargo, que al minimizar y prescindir del problema de la crisis en su análisis de la acumulación capitalista, sucede con Rosa L. lo mismo que ocurrió con Hilferding que consideraba irrelevantes las oscilaciones en el ciclo económico en la medida exacta en que las entendía como percances que ocurrían en el contexto de un proceso de producción y acumulación que se da de forma continua y natural. Por ello es que le fue imposible deducir el límite del sistema de su funcionamiento productivo; forzándose a encontrarlo en el ámbito de la circulación.

El malogrado intento de Rosa L. por demostrar la perennidad económica del capitalismo, sitúa al debate en un terreno equivocado, que es el de la realización del plusvalor y sus dificultades. Por tal motivo, basta demostrar teóricamente, con los propios esquemas de reproducción de Marx, que puede haber un proceso de acumulación creciente aunado a una realización integra del valor y plusvalor en el seno de la misma economía que los genera, para refutar su trabajo y proyectar la apariencia de una capacidad infinita del sistema para reproducirse. Esto es lo que hace Otto Bauer en su crítica al trabajo de Rosa L., donde además presenta unos esquemas que toman en cuenta el incremento en la composición orgánica del capital y la caída de la tasa de ganancia. Paradójicamente, esta refutación que encumbra al pensamiento reformista-neoarmonicista en el debate sobre el derrumbe y la perennidad del sistema, constituye respecto a la producción teórica anterior, el esfuerzo mejor orientado para demostrar la necesidad del derrumbe económico; de modo que basta darles continuidad en el tiempo –tal como hizo Grossmann– para realizar esa demostración. Sin embargo al constreñir su análisis a un lapso de cuatro años, Bauer sólo puede ver un fragmento del periodo de prosperidad, donde la tasa decreciente de ganancia se acompaña por una masa creciente de la misma, capaz de satisfacer las necesidades de la acumulación; derivando de esta apariencia la idea de un proceso de acumulación siempre en aumento. Temeroso de ser tildado

de apólogo del sistema, Bauer fuerza como 'límite' de la acumulación, un crecimiento desproporcionado de la población con respecto al requerido por dicho proceso¹⁷⁶; sin embargo se ve obligado a reconocer que mantenida esta proporción, no existe límite económico alguno para el capitalismo, por lo que para explicar el arribo al socialismo sólo le queda recurrir a la *voluntad consciente* de las masas¹⁷⁷, la cual se constituye como elemento único y suficiente para derrumbar el sistema. Como se ha dicho más arriba, esta forma de explicar el arribo al socialismo, implica renunciar a la concepción materialista de la historia, para retraerse al utopismo. De tal forma, Bauer, interesado más en refutar los resultados presentados por Rosa L., que por hacer un análisis serio y a profundidad sobre las consecuencias de la tendencia decreciente de la tasa de ganancia en el proceso de acumulación del capital, restablece en el discurso socialista el falso radicalismo que reivindica la voluntad más allá de la necesidad económica; marcando la producción teórica de sus simpatizantes, entre los cuales destacan Kautsky y Lenin.

Para Kautsky, la influencia del trabajo de Bauer es tal, que se erige como el punto de quiebre a partir del cual abandona la defensa del marxismo, para abrazar decididamente el discurso eticista neoarmonicista. Ya antes de que esto sucediera, atajaría a Bernstein cuando este exigía que se fundamentara el triunfo del socialismo, en tanto producto de una necesidad inmanente, por la necesidad económica del derrumbe del sistema. Kautsky rechaza este planteamiento, afirmando que la necesidad de formular una teoría así era atribuible a Bernstein, y no a Marx¹⁷⁸. Sin embargo, de acuerdo con Jorge Tula, Kautsky elabora su propia teoría del derrumbe, fundamentada en el subconsumo creciente de la clase trabajadora, el cual corre de forma paralela a la acumulación de capital, propiciando crisis de realización que aumentan cada vez más en tiempo e intensidad, en el contexto de un proceso de concentración de la producción y de expansión de la industria en el mundo que se acerca cada vez más a su punto

¹⁷⁶ Cfr. Grossmann, *Op. Cit.*, p 115, 116.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p 73.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p 16 y 17.

límite final¹⁷⁹. Finalmente, deja en un segundo plano esta teoría cuando adopta sin cortapisas la argumentación de Bauer, explicando en adelante las crisis por las perturbaciones pasajeras debidas a la falta de una proporcionalidad adecuada en las ramas de la producción. No obstante lo anterior, trata de argumentar la necesidad de las crisis en el capitalismo, haciendo de la complejidad creciente de la división del trabajo en el contexto del avance de la acumulación de capital, el motivo por el cual las crisis eran prácticamente inevitables en él¹⁸⁰. Esta explicación se presenta pues, como el corolario de la conversión de Kautsky hacia el neoarmonicismo, donde el retorno a Say sella su renuncia, muy a su pesar, a la concepción materialista de la historia. En realidad este hecho no muestra otra cosa que su incapacidad por aprehender desde un principio la esencia del discurso marxista y de la CEP, que hace del análisis de la dimensión económica productiva del sistema, articulado en torno a la teoría del valor trabajo, la clave para comprenderlo en su totalidad e historicidad. En ese sentido, no se puede hablar de él como de un renegado, sino como un teórico que rondó en torno al *quid* del pensamiento marxista, sin lograr apropiárselo nunca de forma efectiva.

El caso de Lenin es especialmente interesante, ya que se trata de un autor cuyo pensamiento sigue muy de cerca al de Hilferding y Kautsky, al punto de acompañarlos en el momento clave en el que abandonan cada quién por su lado el discurso marxista; pero sin asumir con ellos las consecuencias armonicistas que se desprenden de sus trabajos. De tal forma, acepta con Hilferding la supremacía del capital financiero; sin siquiera comprender cabalmente que para este, tal supremacía significaba el arribo a una sociedad postcapitalista, donde la ley del valor era suprimida por la voluntad unificada y consciente de una oligarquía organizada; mientras que acompaña a Kautsky cuando este asume en su esencia las conclusiones apologéticas del sistema de los esquemas de Bauer. Ya Jorge Tula haría notar esta extraña coincidencia, entre el *'más destacado representante*

¹⁷⁹ Cfr. Jorge Tula, *Op. Cit.*, p XXII y XXIII.

¹⁸⁰ Cfr. Grossmann, *Op. Cit.*, p 48. En la nota 187, Grossmann se mofará de esta explicación de las crisis, las cuales de ser una característica inmanente del sistema, adquieren con Kautsky carácter universal: *'¿Es que acaso Kautsky piensa seriamente que en el socialismo la división del trabajo va a ser menor que en el capitalismo?'*

*del radicalismo marxista*¹⁸¹, y los teóricos del neoarmonicismo; dejando en claro que tal cosa no era producto de la casualidad, sino de una incomprensión común de la metodología marxista. Pero si finalmente Lenin no se precipita hacia una abierta apología del sistema, es porque a diferencia de los otros autores, cuenta con una interpretación original relativa a la historicidad del mismo. Para él, la 'fase imperialista' del sistema se refiere a un momento terminal del capitalismo, en el que este entra en un proceso de descomposición. Esta etapa se caracteriza por la contención artificial del progreso técnico por parte de los cárteles que pueden fijar '*aunque sea temporalmente*¹⁸², precios monopolistas, con lo cual desestimulan dicho avance. De tal forma, asume que en la medida en que aumenta la concentración de la economía en pocas manos, aumenta el control sobre los precios por parte de los cárteles, desincentivándose el desarrollo de las fuerzas productivas, e imponiéndose así la tendencia al estancamiento¹⁸³; en la cual se agrava la brecha entre clases sociales, empujando a proletarios y campesinos hacia la revolución.

Como se puede observar, en Lenin, el control de la economía por parte de los monopolios no los libera totalmente como en Hilferding de la tiranía de la ley del valor, ni hace posible el desarrollo *ad infinitum* de las fuerzas productivas con la gestión consciente y planificada de la economía por parte de los mismos; pero sí les permite manipular artificialmente los precios al punto en el que el desarrollo de las fuerzas productivas en el capitalismo se desincentiva, frenándose. Por tal motivo, para Lenin la decadencia del sistema no se asocia con la caída de la tasa y masa de ganancia que corresponde al aumento de la composición orgánica del capital íntimamente relacionada con el progreso técnico, sino que se da en el contexto de una masa de ganancia *creciente* que se genera a expensas del estancamiento tecnológico y de una clase explotada más y más empobrecida. Se trata pues de una situación en la que la crisis se presenta como mera crisis social y no económica; ya que la estabilidad económica se garantiza por la capacidad de los monopolios para embotar el dinamismo del sistema y superar desde dentro los

¹⁸¹ Jorge Tula, *Op. Cit.*, p XXII

¹⁸² V. I. Lenin, *El Imperialismo, Fase Superior del Capitalismo*, *Op. Cit.*, p 109

¹⁸³ *Ibid.*

efectos de la ley del valor y de la caída de la tasa y masa de ganancia; razón por la cual estos elementos centrales de la teoría marxista no figuran en el *corpus* de la teoría leninista.

Estrictamente hablando, esta forma de interpretar al capitalismo, no es sino una más de las caras del armonicismo, en donde el sistema teóricamente puede reproducirse *ad infinitum*. La crisis social queda pues en Lenin como un artilugio mediante el cual la condición sustantiva del sistema, es decir, la explotación de fuerza de trabajo y el impulso de los capitalistas por reducir a cero la participación de la clase obrera en la riqueza producida, se presenta como causa suficiente para la revolución. Sin duda estos aspectos explican la lucha de clases en el *continuum* del modo de producción capitalista, pero en sí mismos no explican la necesidad de la revolución; como tampoco lo hace el mero agravamiento de las condiciones de explotación por obra de la codicia de los capitalistas. El problema surge cuando ese agravamiento se hace *necesario y prácticamente irreversible*; es decir, cuando el sistema es incapaz de otorgar concesiones a la clase obrera, y así, contener en su seno la lucha de clases; lo cual sucede tras agotar su capacidad para contrarrestar la caída de la tasa y masa de ganancia. Pero este hecho es precisamente el que Lenin considera implícitamente trascendido con la incidencia de los monopolios en la economía; en lugar de entender que dicha intervención, lejos de anularlas, se conforma como una transfiguración en la que la caída en la tasa y masa de ganancia expresan sus efectos; y es que el freno artificial al desarrollo tecnológico embota la posibilidad de obtener plusvalor relativo y extraordinario, obligando a los capitalistas a incrementar su obtención de plusvalor absoluto y resarcir así la merma sufrida, mediante el incremento en tiempo e intensidad de la jornada laboral y/o superexplotando la fuerza de trabajo; situación que lleva a un punto límite a la clase obrera y otras clases explotadas. Huelga decir que es la propia necesidad por incrementar la ganancia la que lleva finalmente a los capitalistas individuales a incorporar mejoras técnicas; las cuales, como sabemos, les permiten obtener una mayor utilidad, destruyendo las bases que hacían posible el establecimiento de un precio de monopolio en un momento dado.

El sistema pues, no puede escapar a su propio dinamismo, ya que se trata de una característica constitutiva que tiene su origen en la ley del valor que lo regula y vertebra. De tal forma, todo esfuerzo, incluso todo éxito relativo de los capitalistas individuales o corporativizados para frenar y evitar a la par del desarrollo de las fuerzas productivas, la caída de la tasa y masa de ganancia, termina diluyéndose ante la necesidad de producir mercancías y obtener por este medio el máximo de ganancia posible. Esta es la contradicción irresoluble del sistema, la que condenándolo a desarrollar las fuerzas productivas para incrementar la ganancia, lo obliga a cavar su propia tumba; y ningún acto debido a la voluntad unificada de la clase burguesa, es capaz de nulificarla, como pretendían Hilferding y Lenin.

La supresión artificial del dinamismo del sistema capitalista, es pues el modo en que Lenin le garantiza vida eterna en lo económico; dejando como motivo de la revolución el desarrollo de la mera voluntad de las clases oprimidas. Por ello, el voluntarismo es la marca de su teoría de la organización y la revolución; en la cual, como vimos más arriba, el verdadero sujeto no es el proletariado, a quienes considera incapaces de ir más allá del *tradeunionismo*; sino un segmento de intelectuales por lo general de clase media, formados en el marxismo, y que al ser los portadores del saber, son los encargados de dirigir a los explotados y de enseñarles a organizarse y tener conciencia de clase.

Muy lejos de esta tergiversación está, sin embargo, el pensamiento crítico de Marx, para el cual la organización y conciencia de clase que hacen posible la revolución socialista, responden a una necesidad económica que se gesta y desarrolla en el avance histórico de un sistema que se convulsiona y que es incapaz de mantenerse en pie una vez que cumple su misión histórica; esto es: desarrollar las fuerzas productivas al punto de liberar a la humanidad de la *necesidad* de trabajar.

Lamentablemente, pese a que abundan los elementos que evidencian la renuncia de Lenin a lo más esencial del discurso crítico de Marx, hay que decir que Grossmann no analiza a fondo su discurso, ni lo somete a una crítica similar a la del resto de los autores –de cuyas tergiversaciones abreva profusamente–, optando por dirigirle críticas muy condescendientes aderezadas de guiños, que no

dan cuenta de la gravedad de sus deformaciones¹⁸⁴. Otro tanto puede decirse de Marramao, el cual le atribuye a Lenin el mejor intento por resolver la diada ‘derrumbe-revolución’ en el concepto de *crisis revolucionaria*, que según él, trata en el artículo *‘El oportunismo y la bancarrota de la segunda internacional’*¹⁸⁵, y del cual, sin embargo, reconoce su carácter completamente político.¹⁸⁶ En realidad, el leninismo está incapacitado para comprender la relación orgánica que existe entre estos dos momentos, ya que reniega de la misma en su fundamento económico.

III.II LA TEORÍA DEL DERRUMBE DE GROSSMANN COMO COROLARIO DE LA CEP, EN TANTO DISCURSO AD HOMINEM

En resumen, hemos podido observar cómo para los epígonos de Marx anteriores a Grossmann –y por extensión, a los continuadores de estos–, la CEP deja de ser un discurso radical que habla del sujeto desde la relación esencial económico-productiva que guarda con los objetos y con los otros sujetos, para convertirse en un discurso dislocado, donde la subjetividad discurre en una esfera alterna a la económica. Por ello es que son incapaces de comprender la relación existente entre el dinamismo e historicidad económica del sistema, en tanto producto del empuje vital de la humanidad en su empeño por desarrollar las fuerzas productivas; y la consecuente gestación del sujeto revolucionario, en el seno de relaciones productivas de explotación incapaces de soportarlo. La radicalidad del discurso es pues sistemáticamente falsificada y reemplazada por diferentes expresiones del voluntarismo desarrolladas principalmente en las esferas de la ética y la política.

Pero, ¿cómo es que el trabajo de Grossmann restituye la integralidad y radicalidad de la CEP? Gracias a que recobra la dimensión dinámica e histórica del sistema desde el análisis de sus contradicciones inmanentes; es decir, de

¹⁸⁴ En la página 175 de su obra, Grossmann hace apenas una crítica tangencial a propósito del modo en que Lenin explica el estancamiento económico por la influencia de los monopolios; crítica que de haberse desarrollado consecuente, lo hubiera dejado tan mal parado como al resto de los autores diseccionados por este. *Cfr.*, Grossmann, *Op. Cit.*

¹⁸⁵ V. I. Lenin, *El oportunismo y la bancarrota de la segunda internacional*, *Op. Cit.*, p 144.

¹⁸⁶ *Cfr.* Giacomo Marramao, *Op. Cit.*

aquellas establecidas en la esfera de la producción regida por la ley del valor. De tal suerte, Grossmann muestra cómo la teoría del derrumbe está orgánicamente vinculada con la teoría de la crisis y de la acumulación, siendo la misma el corolario necesario del desarrollo de la teoría del valor¹⁸⁷. En otras palabras, no hay forma de negar la primera, sin negar con ello el desarrollo de la última en sus diferentes momentos; y esto se puede constatar, siguiendo el hilo argumental que vincula los tres libros de *El Capital*. Desde la definición del valor como fuerza de trabajo socialmente necesaria y la aparición del dinero como la forma de equivalente general del valor, la regulación del proceso productivo cuyo fin es la obtención de dinero incrementado o la valorización del valor gracias a la explotación de la fuerza de trabajo, la obtención de plusvalor absoluto, relativo y extraordinario, y el necesario desarrollo de las fuerzas productivas, la acumulación de capital debida a la reproducción en escala ampliada, el incremento de la composición orgánica del capital y la deducción de la ley de la acumulación, los efectos de la circulación en la redistribución y transferencia de plusvalor intra e inter capitales, la conformación de precios de producción y el establecimiento de una tasa de ganancia que tiende a caer debido precisamente al desarrollo de las fuerzas productivas, ocasionando crisis periódicas y la emergencia de causas contrarrestantes que le dan aliento temporal al proceso de acumulación, hasta que agotan su capacidad restauradora; todos estos elementos dan cuenta de un desarrollo dinamizado y delimitado por la ley del valor que lo articula; es decir, un desarrollo *histórico* de un sistema condenado a perecer como consecuencia de su propio dinamismo. Este planteamiento típicamente dialéctico es el que le da sentido a la obra de Marx, diferenciándolo del carácter apologético-eternizador de los clásicos de la economía política que tanto denunció. Es absurdo pensar por ello, que la gran empresa intelectual llevada a cabo en la redacción de *El Capital*, se hubiera constreñido al plano ahistórico de la economía política. Ya desde la enunciación de la ley de la acumulación capitalista, Marx exponía el carácter problemático y límite para el sistema, derivado del dinamismo impuesto por el desarrollo de las fuerzas productivas y el incremento de la composición orgánica

¹⁸⁷ Cfr. H. Grossmann, *Op. Cit.*, p 43, 44.

del capital; análisis que se redondea en el tomo III con la enunciación de la ley de la tendencia decreciente de la tasa de ganancia. Grossmann, por su parte, se concentra principalmente en el análisis de esta última, y en el análisis de sus causas contrarrestantes, para de este modo identificar y situar en sus lugares respectivos a la teoría de la crisis y la del derrumbe.

Un primer acierto de Grossmann, consistió en mostrar cómo la ley de la tendencia decreciente de la tasa de ganancia de Marx es ante todo una ley que explica el derrumbe del sistema, y sólo en segunda instancia, las crisis; donde la activación de las causas contrarrestantes cumple un papel crucial para la superación de las mismas y la recuperación del sistema. Dicho en sus palabras: *‘La teoría marxiana del derrumbe constituye [...] el presupuesto y el fundamento necesario de su teoría de la crisis.’*¹⁸⁸ Sobre el punto, Jorge Tula diría lo siguiente: *‘Si para él [Grossmann] la crisis es una tendencia al derrumbe que no alcanzó su completo desarrollo, entonces el derrumbe del capitalismo no era otra cosa que una crisis no obstaculizada por ninguna contratendencia.’*¹⁸⁹ Las crisis pues, no se explican en la teoría marxista, sino en el contexto de la necesidad del derrumbe del sistema. La comprensión del carácter histórico del mismo, antecede pues a la comprensión de su carácter convulsivo e inestable. En tanto ley lógica y matemáticamente comprobable, se trata en primera instancia de una ley dura, donde la caída de la tasa de ganancia no es tendencial, o expuesta a fluctuaciones, sino neta o sostenida de forma lineal en el tiempo. La activación de las causas contrarrestantes, que por sus efectos: *‘pueden ser reducidas, o bien al hecho de que la expresión de valor del capital constante ha disminuido o que el plusvalor haya aumentado’*¹⁹⁰, es lo que le otorga a esta ley su carácter tendencial, tal como lo afirma el propio Marx en el capítulo dedicado al análisis de las mismas del tomo III de *El Capital*; logrando incluso el aumento momentáneo de la tasa y masa de ganancia. No obstante, es muy claro al señalar y demostrar lógicamente cómo dichas ‘contratendencias’ son contenidas en última instancia por la ley de la caída de la tasa de ganancia, en torno a la cual gravitan volviéndose una función

¹⁸⁸ *Ibid.*, p 95.

¹⁸⁹ Cfr. Jorge Tula, *Op. Cit.*, p XXX.

¹⁹⁰ Cfr. H. Grossmann, *Op. Cit.*, p 192.

de la misma¹⁹¹. Las causas contrarrestantes no son pues ni en Marx ni en Grossmann, ocasión para anular de modo perenne los efectos de la misma, como suponen neoarmonicistas y voluntaristas. La capacidad de reinención en términos económicos del sistema, se acota pues en ambos autores a los límites establecidos por esta inexorable caída¹⁹².

En segundo lugar, Grossmann acierta al mostrar con el carácter inmanente del derrumbe, la volatilidad y explosividad engendrada en el ámbito *productivo* del sistema capitalista. A diferencia de Rosa Luxemburg y Panekoen que asumen que la sobreacumulación de la que habla Marx se refiere a *'un exceso de plusvalor acumulado el cual no encuentra inversión y hace descender la ganancia'*¹⁹³, para Grossmann el derrumbe surge debido a la exigüidad del plusvalor acumulable, correlativo a la sobreacumulación previa de capital. De tal forma, muestra que ya la mera caída de la tasa de ganancia, al implicar una caída relativa de la masa de plusvalor con respecto al capital global adelantado, es problemática, pues por un lado, obliga a mantener o aumentar la escala de la acumulación para generar una masa de ganancia creciente en términos absolutos; y por otro lado, estrangula paulatinamente la capacidad para mantener dicha escala, hasta el punto en que la desaceleración de la misma aunada a la caída en la tasa de ganancia, ocasiona en última instancia una caída absoluta de la masa de ganancia¹⁹⁴.

Un tercer acierto lo constituye la recuperación del valor de uso como elemento categórico del pensamiento marxista. De tal suerte, Grossmann muestra –en contraste con los epígonos de Marx, incapaces de integrarlo en su análisis económico–, el modo en que el valor de uso se desarrolla y modela en el seno de las relaciones capitalistas, haciendo notar que la clave del derrumbe se sitúa precisamente en la contradicción valor-valor de uso; ya que la tendencia capitalista por incrementar indefinidamente la producción de los últimos gracias al desarrollo de las fuerzas productivas –es decir, del propio valor de uso de los medios de producción–, se da en detrimento de la capacidad para incrementar el valor

¹⁹¹ Cfr. K. Marx, *El Capital*, Tomo III, *Op. Cit.*, p 297.

¹⁹² Uno de los autores que analiza con mayor rigor los límites absolutos del alcance 'curativo' de las causas contrarrestantes, es sin duda Anwar Shaikh, en su libro *'Valor, Acumulación y Crisis'* de la bibliografía.

¹⁹³ Anton Pannekoek. *Op. Cit.*, p 73.

¹⁹⁴ Cfr. H. Grossmann, *Op. Cit.*, p 131.

producido. En ese sentido, la activación de las contratendencias velará por administrar la generación y destrucción cuantitativa y cualitativa de valores de uso, así como su empleo en la producción y el consumo, supeditándola a la necesidad capitalista de no permitir la caída de la tasa y masa de ganancia. De lo anterior, se puede comprender cómo la caída inexorable de la tasa de ganancia, orilla al capital a emprender la subsunción nihilista de los valores de uso; donde la destructividad, además de erigirse en característica general del proceso de producción, inocular los valores de uso producidos, constituyéndose en el recurso imprescindible –y a la larga, imposible–, para que el sistema se mantenga en pie¹⁹⁵.

Un último acierto es el extenso análisis de las causas contrarrestantes en el tercer capítulo de su obra, gracias al cual se hacen inteligibles las expresiones concretas del desarrollo capitalista para refuncionalizar al sistema, acotando simultáneamente su capacidad para sobreponerse ante la caída de la tasa de ganancia. Es en este análisis que Grossmann brinda los elementos necesarios para hacer análisis de coyuntura, integrando las formas concretas del proceso global de la producción capitalista vistas en las secciones IV, V, VI y VII del tomo III de *El Capital*¹⁹⁶. De tal suerte, para Grossmann la activación de las contratendencias no se circunscribe al momento de la crisis, donde el alcance ‘curativo’ de las mismas depende en última instancia de la capacidad del sistema para reorganizarse y racionalizar sus procesos productivos, reactivando la acumulación bajo nuevas premisas. Antes bien, la desvalorización del capital, el

¹⁹⁵ La producción de objetos cuyo valor de uso consiste directamente en su capacidad de destruir, como las bombas y toda clase de armas; la de objetos desechables, incluidos aquellos cuya vida útil se abrevia de modo artificial, y tras lo cual se incorporan de modo íntegro o cuasi-íntegro a una masa cada vez mayor de desperdicios; la de bienes de consumo cargados de elementos nocivos; etc., son hechos que se explican debido a dicha subsunción de valores de uso y de su *consumo* productivo y consuntivo, bajo la lógica del valor-capital. Jorge Veraza desarrolla ampliamente la teoría de la subsunción real del consumo bajo el capital, nombrándola de tal forma. Cfr. Jorge Veraza, *Subsunción real del consumo bajo el capital y luchas emancipatorias de fin de siglo*, Op. Cit.; y, *La subsunción real del consumo bajo el capital en la posmodernidad y los manuscritos de 1844 de Karl Marx*, Op. Cit.

¹⁹⁶ Sobre el punto, Grossmann se cuestiona al inicio de su análisis de las contratendencias: ‘Cabe pues la interrogante respecto de si se modificarían, y en qué dirección, las tendencias de desarrollo de nuestro sistema “puro”, en el caso que se introdujera en este sistema sucesivamente el comercio exterior, la clase de los receptores de la renta de la tierra, los comerciantes, las clases medias, y si se variara el nivel de la tasa de plusvalor, el salario, etc.’ H. Grossmann, Op. Cit., p 189.

quebranto de empresas, el encarnizamiento de la competencia entre capitalistas individuales y capitales nacionales debido a la necesidad de colocar una cantidad excesiva de productos invendibles a un precio que los haga rentables, el desempleo y subempleo, la caída salarial, la superexplotación de fuerza de trabajo, la agudización de la lucha de clases, la concentración y centralización del capital que resulta de la lucha competitiva exacerbada, las fuertes fluctuaciones en la bolsa de valores, la restructuración de las empresas, el desarrollo de infraestructura y comunicaciones, la reducción del tiempo de rotación del capital, la agudización de la beligerancia y del dominio imperialista de las naciones hegemónicas sobre las naciones dependientes y sometidas, el saqueo, la depredación ambiental, la guerra, etc.; todas estas características constitutivas de las crisis, y de su proceso de destrucción-reordenamiento, son observadas también en formas más o menos atenuadas, como características constitutivas del proceso regular de acumulación capitalista, definiendo su existencia concreta. Esta continuidad de presencia de las causas contrarrestantes, en realidad no hace sino confirmar el carácter problemático de la caída de la tasa de ganancia, desde mucho antes que el sistema entre en crisis. Y es que la caída relativa de la masa de ganancia sobre el capital acumulado pone ya en alerta a los capitalistas, llevándolos a actuar en consecuencia, incluso antes del momento referido por Grossmann en que tal caída afecta o a la tasa de acumulación o a la masa de plusvalor destinada al consumo de los capitalistas¹⁹⁷.

III.III LA TEORÍA DEL DERRUMBE Y LA TEORÍA DE LA REVOLUCIÓN: PRODUCCIÓN DE LA SUBJETIVIDAD REVOLUCIONARIA

La teoría del derrumbe expuesta por Grossmann, se presenta pues como el momento en que se redondea la CEP en tanto discurso capaz de vislumbrar la historicidad del sistema a partir del análisis de sus contradicciones económicas-productivas. No obstante, lejos de nulificar al sujeto en tanto productor de su historia, muestra precisamente lo contrario, es decir, el modo en que subyace a la apariencia cósmica del funcionamiento del sistema, una esencia subjetiva que el

¹⁹⁷ Cfr. H. Grossmann, *Op. Cit.*, p 92.

mismo no puede contener. Dicho de otra forma, gracias a la teoría del derrumbe se puede comprender que *el imperio de la ley del valor sólo puede ser tal, en la medida en que se sujeta a un imperativo superior en términos históricos-humanos, es decir al del desarrollo de las fuerzas productivas* –que como hemos dicho en el capítulo anterior, es común a todos los regímenes productivistas de explotación en la historia– *y a la consecuente emancipación de la humanidad de la necesidad de trabajar; por lo que su capacidad regulativa del orden social se agota cuando con la automatización del trabajo, cumple con esa misión histórica.* La entronización del *tiempo de trabajo socialmente necesario* como rasero articulante de la vida económica, se presenta pues en la teoría del derrumbe con todo el peso de su sustancia social y subjetiva más allá de que ejerza su dominio encarnado en los objetos; y es que el empeño *irrenunciable* y característico del imperio de la *ley del valor* por reducir dicho tiempo a cero y aumentar así la potencia productiva del trabajo con el desarrollo del *valor de uso* de los medios de producción, se muestra con toda su carga subversiva cuando por su efecto se enfrenta con su propio fundamento; esto es, con el hecho de que se nutre de la explotación de fuerza de trabajo. De tal suerte, la disfuncionalidad del sistema, expresada en crisis más recurrentes, complejas y profundas que apuntan hacia el colapso, y la estela de muerte que estos hechos van dejando, exigen tomar decisiones *vitales* a la clase obrera y otros sectores oprimidos de la sociedad, que oponiéndose en los hechos a la destructividad del colapso, se cohesionan, modelando su praxis y conciencia en una racionalidad que poco a poco restaura al *sujeto* como su propio *télos*, hasta hacerse capaces de aprovechar el legado tecnológico que deja el cumplimiento de la agenda productivista *para* la humanidad. La subversión del sistema y la consecuente restauración del *sujeto* como *télos* de sus actos e historia –donde va implícito el fin de toda relación de explotación–, se presentan así como la única forma de recuperar esos logros históricos, recobrando para los medios de producción su carácter esencial de *valores de uso* que son puestos al servicio del colectivo, *versus* su carácter previo de capital puesto al servicio de unos cuantos.

Hablar pues de la teoría del derrumbe es hablar de la *teoría de la revolución* desde la relación esencial económica-productiva que mantenemos los sujetos con

los objetos y con los otros sujetos; es decir, desde una subjetividad comprendida de forma integral y no dislocada, como lo hacen los voluntaristas que rehúyen de lo económico por pensar que ahí las cosas se imponen a los sujetos; y que irónicamente, al pretender conjurar de esta forma al fetichismo, son presas del mismo. Y es que la teoría del derrumbe, comprende al sistema económico reintegrado a su esencia subjetiva, en la medida precisa en que asume que el dinamismo que alimenta al sistema y que lo condena a muerte es producto del mismo empuje vital de la humanidad por apropiarse de su historia, el cual posteriormente la impele a subvertirlo. Existe pues una continuidad entre el despliegue de la subjetividad dentro del capitalismo y el desarrollo del sujeto revolucionario, donde el empeño por sustraerle al sistema todo cuanto pueda ofrecer para desarrollar las fuerzas productivas e integrar el mundo en una misma dinámica económica, superando las resistencias de los sectores más retardatarios y aprovechando este desarrollo para mejorar las condiciones de vida de la clase trabajadora; liga con la necesidad de superar un modo de producción y reproducción social que termina por agotar su capacidad para ofrecer beneficio alguno a la sociedad en su conjunto. *No hay pues derrumbe ni revolución sin sujeto. El mismo sujeto que empuja desde adentro hacia el derrumbe, en tanto es capaz de llevar al sistema hasta el límite, en tanto no le permite desplegar la destructividad que lo lleva a transgredir sus propias premisas para reinventarse, es un sujeto que ya está listo para hacer la revolución.*

Pero si la teoría del derrumbe permite comprender el dinamismo y la consecuente convulsividad e historicidad del sistema capitalista, como lo que son; es decir, como producto del despliegue vital de los sujetos; es porque mira este despliegue en el seno de una sociedad escindida en clases sociales en lucha permanente. De tal suerte, en la teoría del derrumbe, la clase burguesa es impelida a buscar e implementar, agresivamente y de continuo, las causas que contrarresten la caída en la tasa de ganancia y el derrumbe del sistema, en el contexto de la lucha competitiva que mantienen entre ellos mismos; siendo esta búsqueda el modo en que manifiestan su voluntad de prevalencia en la historia. Por otro lado, la clase obrera y otros sectores oprimidos de la sociedad se ven obligados a resistir y buscar alternativas frente a la asfixia a la que los somete el

sistema y sus personeros; modelando y haciendo más complejo el ámbito subjetivo que sustancia al sistema. Estos hechos hacen que no sólo los periodos de crisis –donde se levantan todos los supuestos sobre los que se desarrolla el proceso de acumulación–, sean impredecibles en su duración y virulencia, como afirma Grossman. El carácter subjetivo inherente a dicho proceso, hace prácticamente impredecible también la duración de los periodos de auge a partir de un modelo matemático. La realidad concreta se realiza pues como *producto* de los sujetos, incluso en un orden social que opera en función de leyes preestablecidas.

En el mismo orden de ideas, hay que destacar por último, uno de las características más relevantes de la teoría del derrumbe; esto es, su utilidad para la praxis revolucionaria. Y es que gracias a ella es posible comprender las formas concretas de resistencia que se generan frente al sistema, así como las posibilidades de desarrollo e interconexión que se puede generar entre ellas, al punto de hacer posible la subversión del mismo. En primer lugar, hay que decir que las formas concretas de resistencia en diferentes ámbitos del proceso global de la producción capitalista, surgen debido a que la implementación de las contratendencias en el mundo real se extiende hasta abarcar todas aquellas esferas de la vida social que hacen posible la subsunción de los medios de producción, fuerza de trabajo y otros valores de uso, ante las necesidades de una cada vez más dificultosa valorización. Este hecho hace que se defina una amplia extensión de frentes de lucha donde se perfilan formas diferentes de resistencia y de sujetos organizados para este fin. Las luchas anticoloniales y antiimperialistas, las luchas por recursos naturales como el agua, la tierra, la lucha por las semillas y los alimentos, las luchas medioambientales, las luchas contra la represión, la lucha por los derechos civiles, las luchas de los pueblos originarios, etc., son pues, junto con las luchas salariales y otras luchas obreras dadas en un contexto fabril y/o laboral, parte de una diversidad de frentes abiertos por la implementación de las contratendencias en el mundo real; y en ese sentido, todas ellas están hermanadas entre sí, como luchas que modelan al sistema, limitando su

destruccion, y escalando hacia la subversion con la inevitable escalada de destructividad de este ultimo. La lucha no solo se presenta pues en el ambito inmediato de la explotacion, como lucha de clases en su version clasica y pura, sino en todo aquel espacio productivo y reproductivo donde el sistema se empeña en someter los valores de uso para los fines de la valorizacion; es decir, como lucha antisistema. En todas ellas, obreros, campesinos, pueblos indios, etc., enfrentan la negacion de su propio ser y su disolucion por parte del regimen de la propiedad privada y del valor. Incluso, ciertos elementos de la burguesia capaces de ver mas alla de su interes mezquino, viven este clima de disolucion cuando la destruccion ocasionada por el sistema alcanza valores de uso sociales como el agua, el aire, la tierra, etc. Por ello, vale para todos lo que Marx indica para el proletariado: *“Cuando el proletariado proclama la disolucion del orden universal anterior, no hace mas que pregonar el secreto de su propia existencia, ya que el es la disolucion de hecho de este orden universal. Cuando el proletariado reclama la negacion de la propiedad privada, no hace mas que elevar a principio de la sociedad lo que la sociedad ha elevado a principio suyo”*.¹⁹⁸ Este hecho es el que hace no solo viable, sino necesaria, la consolidacion de alianzas entre obreros y otros sectores de la sociedad civil que luchan frente al sistema; y la teoria del derrumbe tendria que ubicar mediante el analisis de coyuntura, las bases y los alcances de tales alianzas. Finalmente, gracias a la perspectiva global y concreta que nos brinda la teoria del derrumbe, es que es posible comprender en particular la importancia de las formas comunitarias precapitalistas para la resistencia y posterior subversion del sistema; tema que ha sido objeto de interes para el marxismo desde la respuesta de Marx a la carta de Vera Zasulich, donde

¹⁹⁸ K. Marx, *En torno a la Critica de la Filosofia del Derecho, de Hegel, Op. Cit.*, p 15. No intento aqui hacer un escalafon sobre la importancia de las diferentes luchas para la subversion del sistema, sino mostrar la relacion organica que guardan entre si, en tanto expresiones de las mil caras de la dominacion del sistema que van del ambito productivo al reproductivo. En este sentido, no hay lucha en la vida real que sobre: todas hacen falta; y sobre todo hace falta su articulacion en torno a una agenda en comun, que es la defensa de la vida, y con ella, la restitucion del *télos* autoafirmativo de la sociedad.

reivindica la comuna rural como punto de apoyo para la regeneración social rusa¹⁹⁹; pasando por el trabajo de Mariátegui²⁰⁰ y las observaciones críticas de Sartre frente al supuesto determinismo suprahistórico de Engels en su *Crítica de la Razón Dialéctica*²⁰¹.

¹⁹⁹ Cfr. K. Marx, Carta de Marx a Vera Zasulich, *Op. Cit.*

²⁰⁰ Cfr. José María Mariátegui, Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana, Cap II, Marxist Internet Archive, mayo 2010.

²⁰¹ Cfr. J.P. Sartre, *Crítica de la Razón Dialéctica*, *Op. Cit.*, p 301 a 315. Sartre niega categóricamente la existencia de una legalidad lógica dialéctica que determine *a priori* el curso de la historia: *'No se puede establecer una ley de una explicación histórica'*. Si bien esta formulación es irremediabilmente pseudoconcreta; se acompaña de una crítica bastante recuperable –aunque demasiado forzada para el caso de Engels–, respecto a las abundantes visiones dogmáticas marxistas, donde una legalidad de este tipo le niega a las comunidades precapitalistas y otros sectores de la sociedad, toda importancia histórica en la producción de la revolución comunista, encasillándolos incluso entre los sectores reaccionarios y retardatarios del sistema.

CONCLUSIONES

La importancia de la subjetividad es vertebral en el discurso crítico de Marx, ya que la racionalidad que lo articula y le da sentido es teleológica y autoafirmativa de los sujetos. Se trata de una racionalidad esencialmente moral en la medida precisa en que la autoafirmación de los sujetos equivale a la afirmación del ámbito social y material que hace posible nuestra existencia, y que en esa medida nos constituye. No existe pues una subjetividad al margen de ese mundo exterior social y material esencial para el metabolismo de los sujetos; por lo que su carácter positivo y vital precede al carácter negativo u hostil debido a la escasez y la competencia intersubjetiva por los recursos. De tal suerte, para Marx, dicha racionalidad da sentido a la historia incluso cuando sufre desviaciones de índole productivista, donde la lucha de clases subsecuente empuja constantemente hacia su reparación; y es a nombre de esta racionalidad que él mismo toma postura frente a las enajenaciones de este *télos* esencial. Por su parte, la CEP, lejos de representar un distanciamiento respecto de este enfoque humano vital, constituye el momento en el que el análisis marxista se enfoca en la relación esencial que los sujetos guardamos con los objetos y entre nosotros. La contradicción entre valor y valor de uso medular de la CEP, es pues una contradicción teleológica entre dos finalidades consideradas valiosas que compiten por regular la vida social; y donde el valor de uso subsumido a la lógica del valor constituye en tanto finalidad de la vida humana, el corazón latente de la subversión del sistema capitalista. Esta finalidad se hace acuciante cuando la lógica del valor-trabajo se torna destructiva e incapaz de garantizar la vida humana; lo cual sucede cuando el desarrollo de las fuerzas productivas logrado bajo su comando hace superflua toda relación de explotación. El productivismo derivado del imperio de la ley del valor se presenta pues en la CEP, como el modo en que la humanidad logra desarrollar sus potencias productivas al punto que la subsunción del trabajo y de la vida humana en general para la producción de riqueza pierde sentido. De tal forma, el aumento de las potencias humanas, siendo problemático para un régimen de explotación como el capitalista, exige ser recuperado en su carácter de *medio para* la vida

humana. Esta recuperación que coloca la autoafirmación de los sujetos como su *télos*, se gesta en el contexto de la lucha de clases en el capitalismo. A su vez, la conformación del sujeto revolucionario en tanto sujeto social, se desarrolla cuando la clase obrera y todos los segmentos sociales oprimidos enfrentan por necesidad la disolución a la que son sometidos por el estado de cosas. Pero ¿cómo es que se desarrolla este sujeto revolucionario? En la medida en que generan en su praxis de lucha y organización, bases cohesivas que estatuyen la vida y la dignidad del colectivo como *télos* del mismo, en torno al cual se articulan todos sus valores y prácticas. Por tal motivo, no es posible entender la importancia de la moral en el discurso crítico de Marx, partiendo de la reflexión acerca de la importancia de tal o cual valor o sistema de normas en particular; sino comprendiendo que la propia revolución es ante todo una relación social contrapuesta a la despótica capitalista que se debe producir sobre bases cohesivas-organizativas *ad hoc*. Esta nueva relación no surge de la nada, sino que se va produciendo como proyecto en el seno de la lucha de clases y las luchas anticapitalistas, donde se modelan praxis y conciencia, modelando con ello el carácter de los sujetos, es decir, su propia subjetividad, en la racionalidad teleológica autoafirmativa.

El proyecto *positivo* revolucionario se desarrolla pues en estas relaciones, y su desarrollo puede ser tan potente en el contexto de dominación capitalista, que permite ir un poco más allá de las reivindicaciones reformistas para soportar experimentos exitosos de gestión autónoma de los medios de producción y valores de uso sociales, como sucede en el caso de los caracoles zapatistas.

APÉNDICE.- SUBJETIVIDAD Y ÉTICA SARTREANA: FALSO DESARROLLO DEL DISCURSO CRÍTICO DE MARX

Antes de comenzar, creo necesario expresar por qué me ha interesado hablar de este tema en este lugar. El conocimiento que tenía acerca del pensamiento de Sartre antes de iniciar este trabajo, se reducía a algunas entrevistas, obras de teatro, cuentos, ensayos y su novela "La Nausea". Me atrajo del mismo el hecho de que ponía en el centro de su interés al sujeto y sus decisiones; además, no desconocía la influencia que ejercía el existencialismo como corriente de pensamiento postmarxista en la reflexión y tratamiento de la subjetividad entre los marxistas contemporáneos. En esa primera aproximación, encontré un lenguaje e ideas nuevas, interesantes y estimulantes, aunque un tanto extravagantes, lo cual no hacía sino alimentar mi curiosidad. Ya estudiando el tema de la moral, me reencontré con ciertos planteamientos que me parecían no sólo disonantes, sino imposibles de conciliar con las ideas y conclusiones a las que arribaba. Leí entonces *"El Existencialismo es un humanismo"*; gracias a lo cual, me di cuenta de que si quería sopesar el valor de las ideas de Sartre sobre la subjetividad y la moral, era necesario comprenderlas en el contexto de la coherencia de su discurso, y no al margen del mismo. De esta forma, consideré necesario hacer una relectura analítica de este texto, además de profundizar en el conocimiento de las bases de su filosofía; lo cual, además de hacerme comprensible el discurso existencialista, me ha permitido entender el modo en que el mismo se posiciona frente al marxismo. Finalmente, gracias a este ejercicio, he logrado comprender que si bien el existencialismo contribuyó como terapia de choque a estimular la reflexión viva de un marxismo deformado y hecho dogma por el stalinismo; lo hace depurando al marxismo desde una crítica a la razón dialéctica que pretende sin éxito, fijar una postura postmarxista, la cual lamentablemente ha enturbiado la comprensión desde el marxismo del problema de la subjetividad y la moral. Por ello, considero que para tratar estos temas, es necesario hacer un deslinde explícito frente al existencialismo sartreano.

EL PROBLEMA

En un debate con el marxista Pierre Naville, Sartre afirmaba que a él no se le podía criticar como se critica a filósofos del siglo XVIII, cuando su existencialismo lejos de sostener posiciones premarxistas, se había adherido a muchas de las postuladas por Marx, e incluso había tratado de tomar una posición posterior al mismo. Sus afirmaciones acerca de temas como la subjetividad, la moral, la producción de la historia, así como de otros tantos temas, son respaldadas por su subjetivismo existencialista, el cual considera, le da certidumbre al marxismo. Así es como Sartre expone a Neville esa consideración:

“El mundo del objeto es el mundo de lo probable...toda teoría, sea científica o filosófica es probable. La prueba de ello es que las tesis científicas, históricas, varían y se hacen bajo la forma de hipótesis... como es necesario que la probabilidad dependa de cierto número de verdades adquiridas ¿de dónde viene la certidumbre? Nuestro subjetivismo permite certidumbres...”²⁰²

A continuación, cuestiona a Neville el hecho de no tener una definición de la verdad sobre la cual concebir la teoría de Marx –carencia que, de acuerdo a Sartre, lo hace partir de una ‘posición dogmática’²⁰³–, para exponer a continuación, la certidumbre sobre la que se basa su existencialismo:

Si usted no define la verdad, ¿cómo concebir la teoría de Marx de otro modo que como una doctrina que aparece, que desaparece, se modifica, y sólo tiene valor en teoría? ¿Cómo hacer una dialéctica de la historia si no empieza por establecer cierto número de reglas? Nosotros las encontramos en el ‘cogito’ cartesiano; no podemos encontrarlas sino situándonos en el terreno de la subjetividad.”²⁰⁴

²⁰² Sartre, J. P., *El existencialismo es un humanismo*, p 25.

²⁰³ *Ibid.*

²⁰⁴ *Ibid.*

Pero, ¿en qué consiste el subjetivismo existencialista como punto de partida de esta filosofía, y la certidumbre otorgada por el *cogito* cartesiano?

*“Nuestro punto de partida, en efecto, es la subjetividad del individuo, y esto por razones estrictamente filosóficas. No porque somos burgueses, sino porque queremos una doctrina basada sobre la verdad, y no un conjunto de bellas teorías, llenas de esperanza y sin fundamentos reales. En el punto de partida no puede haber otra verdad que esta: **pienso, luego soy**; esta es la **verdad absoluta** de la conciencia captándose a sí misma. Toda teoría que toma al hombre fuera de ese momento en que se capta a sí mismo es ante todo una teoría que suprime la verdad, pues, fuera de ese **cogito** cartesiano, todos los objetos son solamente probables y una doctrina de probabilidades que no está suspendida de una verdad se hunde en la nada; para definir lo probable hay que poseer lo verdadero. Luego para que haya una verdad cualquiera, es necesario una verdad absoluta; y esta es simple, fácil de alcanzar, está a la mano de todo el mundo; consiste en captarse sin intermediario.”²⁰⁵*

De acuerdo a lo anterior, cabe preguntarse si en verdad requiere el marxismo refundarse en el *cogito* cartesiano, tal como lo entiende Sartre, para darse certidumbre. Más aún, ¿no es el marxismo una teoría redonda fundada en su propia certidumbre? ¿Realmente esta hipotética certidumbre logra que el subjetivismo existencialista se sitúe en una posición posterior al marxismo? ¿Es realmente dogmático todo conocimiento que no se funda en el *cogito* cartesiano tal como Sartre lo entiende? ¿No será que ese *cogito* cartesiano como punto de partida, lejos de dar certidumbre, ahonda el escepticismo, y con ello, la falta de certidumbre? ¿Cómo se comprende la subjetividad y la moral desde este punto de partida? ¿Será que se corresponde con una noción propiamente marxista, o que incluso la supera? Para responder estas preguntas, veamos en primer lugar

²⁰⁵ *Ibid.*, p 12.

grosso modo algunos de los conceptos medulares propuestos por Sartre en su filosofía.

EXPOSICIÓN

BASES DEL EXISTENCIALISMO SARTREANO

De acuerdo con Sartre, el conocimiento se funda en la certeza absoluta que surge cuando el individuo se capta sin intermediario. Se trata de un *cogito prerreflexivo*, o *conciencia no-tética de sí*, que no tematiza sobre el carácter objetivo de su ser ni del mundo. A su vez, la presencia de la conciencia a sí misma, revela una cierta dualidad o separación en el interior de ella. Esta separación o distancia de la conciencia sobre sí, es un vacío o una *nada* ontológica. La nada, presente en el interior de la conciencia humana, adviene al mundo en esta escisión; de tal forma que si bien el mundo se le presenta de manera inmediata, como un *ser-en-sí*, objeto de la propia conciencia; el individuo o ser-para-sí no puede sino mantenerse ante el mundo en una actitud interrogativa, que abre la posibilidad de la negación. Preguntarse diariamente –siguiendo los ejemplos de Sartre– si está Pierre, o está mal el carburador, no es otra cosa que introducir la posibilidad de la negación.

En oposición, el ser-en-sí es pura positividad; pues el ser-en-sí no puede ser algo diferente a su presencia inmediata al ser-para-sí. La dualidad entre fenómeno y nómeno, de acuerdo a Sartre, implica poner en entredicho al ser, basados en lo que Nietzsche calificó como ‘la ilusión de los trasmundos’. Así, para Sartre, el parecer es la medida del ser, y en ese sentido, concluye, el ser-en-sí es pura positividad, siendo la realidad del ser, o su esencia, la sucesión infinita de sus apariciones.

Ahora bien, la negación del ser-para-sí se interioriza en el ser-en-sí de modo proyectivo; es decir, estableciendo una relación interna “*entre lo que se niega, y aquello de lo cual se lo niega.*”²⁰⁶ Por ejemplo, para hablar de media luna,

²⁰⁶ Ferraro, José, *¿Traicionó Engels la dialéctica de Marx?*, p 215. Las citas del texto en esta parte, corresponden a su vez, a las citas que el autor hace del trabajo de Sartre.

es necesario referirnos a un proyecto de realidad –en este caso, la luna llena–, ante el cual la media luna se define como incompleta o carente. Pero al hacer esta proyección, el para-sí no hace sino establecer potencialidades que no dependen sino de su propia libertad para establecerlas, y que son indiferentes del en-sí. Algo similar sucede con el tiempo, donde el pasado es ante todo, el pasado de una conciencia individual en el presente, y sólo habita en el presente de esa conciencia, al igual que la noción y proyección de futuro; de igual forma, el presente sólo puede existir en el mundo humano como presente de una conciencia individual. Por ello, concluye Sartre, “*el para-sí en su presencia al ser, hace que exista todo ser*”²⁰⁷, pues el en-sí no puede ser ni pasado, ni presente, ni futuro, “*pura y simplemente es*”²⁰⁸. A su vez, el en-sí se le presenta como varios estos singulares discontinuos, en el fondo formal continuo del mundo. La “*perpetua evanescencia de la totalidad en colección, de lo continuo en discontinuo, recibe el nombre de espacio*”²⁰⁹. De acuerdo a lo anterior, el espacio no puede ser un ser, sino la inestabilidad del mundo, en cuanto se conforma de una multiplicidad externa de estos disgregados.

Por último, hay que agregar que existe algo del ser-en-sí que, usando la expresión de Sartre, infesta al ser-para-sí, que es su *presencia en el mundo, o facticidad*; donde el para-sí no puede elegir su presencia en el mundo macizo de pura positividad. Sin embargo, y como veíamos, dado que el para-sí contiene la negación, puede elegir el sentido de su situación, constituyéndose como fundamento de sí mismo en situación.²¹⁰ En otras palabras, las negaciones que introduce en el mundo el para-sí hace que el mundo se deleve “*como infestado por ausencias a realizar*”²¹¹ o tareas, donde la cosa “*en tanto que a la vez reposa en la quieta beatitud de la indiferencia y, empero, indica allende sí misma tareas a cumplir que le anuncian lo que ella ha de ser, es el instrumento o utensilio.*”²¹² El mundo, por tal motivo, es el escenario donde el ser-para-sí despliega con libertad absoluta su proyecto. De esta forma, para el existencialismo sartreano, “*la*

²⁰⁷ *Ibid.*, p 215.

²⁰⁸ *Ibid.*, p 214.

²⁰⁹ *Ibid.*, p 212

²¹⁰ *Ibid.*, p 211 y 212.

²¹¹ *Ibid.*, p 218.

²¹² *Ibid.*, p 218 y 219.

*existencia precede a la esencia*²¹³, es decir que “*el hombre empieza por existir, se encuentra, surge en el mundo, y (...) después se define.*”²¹⁴ En ese sentido, Sartre afirma en crítica a Kant, que no existe una naturaleza humana concebible a priori “*en el cielo inteligible*”²¹⁵, sino una *condición humana*, que es la plena libertad del sujeto para hacerse a sí, y en ese sentido “*sólo hay realidad en la acción*”, y de igual manera “*no hay otro amor que el que se construye (...) no hay otro genio que el que se manifiesta en las obras de arte*”²¹⁶.

El existencialismo como humanismo, en ese sentido, difiere diametralmente del humanismo tradicional, en el que según Sartre, el ser humano se considera su propio fin, y por tal motivo, se vuelca sobre sí en un culto cerrado a la humanidad, que lo conduce al fascismo. Por el contrario, para el existencialismo, el humanismo significa que el ser humano está continuamente fuera de sí mismo, trascendiéndose a través de los objetos exteriores a él “*buscando fuera de sí un fin que es tal o cual liberación, tal o cual realización particular*”²¹⁷.

SOBRE EL CONOCIMIENTO DEL SER-EN-SÍ

Veámos arriba que para Sartre el conocimiento del ser-en-sí, al no ser el inmediato derivado del *cogito* cartesiano, es sólo un conocimiento probable; pero lo que fundamenta la probabilidad de que ese conocimiento sea verdadero es, la certeza absoluta de la autoconciencia; en otras palabras, sólo a partir de que el ser para sí tiene la certeza absoluta de su propia conciencia, es que entonces todo otro conocimiento del universo es dotado de probabilidad de certeza. Sin embargo, ese conocimiento nunca rebasa el horizonte de la probabilidad: si bien Sartre reconoce que las leyes científicas son hipótesis experimentales verificables en los hechos²¹⁸, estas leyes y las relaciones causales que albergan en su seno son producto de la incidencia humana en la que el experimentador forma parte del

²¹³ Sartre, J. P., *El existencialismo es un humanismo*, p 4.

²¹⁴ *Ibid.*, p 5.

²¹⁵ *Ibid.*, p 5.

²¹⁶ *Ibid.*, p 11.

²¹⁷ *Ibid.*, p 17.

²¹⁸ Ferraro, José, *¿Traicionó Engels la dialéctica de Marx?*, p 46.

sistema experimental²¹⁹; el cual obtiene resultados del estudio de factores abstractos, y no del estudio de la causalidad real. De acuerdo a lo señalado, la causalidad científica, difiere de la causalidad real²²⁰; confundir erróneamente, según Sartre, las leyes científicas abstractas con la realidad concreta, equivale a hacer una inversión en la que la certeza desprendida del *cogito* cartesiano se ve desplazada por la falsa certeza de estar frente a un hecho, y no frente a un sistema de conocimiento probable. De hecho, para Sartre, la realidad en su concreción es imprevisible, y no hay conocimiento que brinde al ser humano certeza; y es precisamente por eso que se ve impelido a hacer uso de su libertad e inventar sus proyectos en situación. A su vez, el carácter imprevisible de la realidad nos limita a contar solamente con lo que depende de nuestra voluntad, y por ello, a obrar sin esperanza.

En este punto es que Sartre hace una crítica hacia todo materialismo, que según él, al confundir la teoría con la realidad, transforma al sujeto dueño de sus actos y libertad, en objeto que actúa de acuerdo a las leyes de la causalidad, con lo cual suprime la dignidad humana que el existencialismo se encarga de restituir. Para Sartre, este es marcadamente el error en el que incurre Engels en su *Dialéctica de la Naturaleza*, en donde según su parecer, “*el conocimiento se suprime a sí mismo para devenir-mundo*”²²¹. Retomaremos este tema más adelante.

REFUNDACIÓN DEL MARXISMO EN EL COGITO CARTESIANO: EL CONOCIMIENTO DEL SER-PARA-SÍ Y EL PARA-OTRO

De modo análogo a lo que sucede con el ser-en-sí, sólo es probable el conocimiento del carácter objetivo o fáctico del *ser-para-sí*; y en la medida en que se presentan en su facticidad u objetividad, es también sólo probable el conocimiento de los otros seres humanos. Pero así como se fundamenta en el *cogito* cartesiano la certeza de la propia subjetividad o conciencia ¿será posible tener certeza alguna sobre la subjetividad o conciencia de los otros? Sartre

²¹⁹ *Ibid.* p 53.

²²⁰ Sartre, J. P., *El existencialismo es un humanismo*, p 26.

²²¹ Ferraro, José, *¿Traicionó Engels la dialéctica de Marx?*, p 45.

asevera que esto es posible; con lo cual su pensamiento se desmarca del de otros filósofos, particularmente de Descartes. Según Sartre:

*“...la subjetividad que alcanzamos a título de verdad, no es una subjetividad rigurosamente individual, porque hemos demostrado que en el **cogito** uno no se descubría solamente a sí mismo, sino también a los otros. Por **el yo pienso**, contrariamente a la filosofía de Descartes, contrariamente a la filosofía de Kant, nosotros nos captamos a nosotros mismos frente al otro y el otro es tan cierto para nosotros como nosotros mismos.”²²²*

¿Cómo es que Sartre demuestra la certidumbre que brinda el *cogito* sobre el conocimiento de otras subjetividades, a diferencia del conocimiento sólo probable del *ser-en-sí*? Lo hace con un razonamiento análogo al del *cogito* cartesiano en el que la conciencia se presenta a sí; pero en este caso, es a través de la mirada del otro que la conciencia de este se le presenta. Para Sartre *“captar una mirada no es aprehender un objeto-mirada en el mundo (a menos que esa mirada no nos esté dirigida), sino tomar conciencia de ser mirado.”²²³* Al igual que cuando la conciencia se presenta a sí de modo prerreflexivo, la mirada de otro no se conoce, sino que se experimenta vívidamente, como vergüenza, orgullo, etc. Por ello, nuestro conocimiento del otro como sujeto no es mera conjetura, sino un dato que vivimos con evidencia. A su vez, la mirada del otro nos hace volver la vista hacia nosotros mismos, y tomar conciencia de nuestro ser. Ser en este sentido, es también ser visto por otro, y *ser-visto-por-otro* es la verdad del *ver-al-otro*.

De esta manera, Sartre obtiene la certidumbre de la subjetividad del prójimo que, junto con la certidumbre de la propia subjetividad, le permitirá retomar muchas de las posiciones del marxismo, para refundarlas. Esta refundación se apoyará directamente en la certidumbre del *cogito*; a diferencia de lo que ocurre con las ciencias del *ser-en-sí* que son sólo probables al basarse indirectamente en el mismo.

²²² Sartre, J. P., *El existencialismo es un humanismo*, p 12 y 13.

²²³ Sartre, J. P., *El Ser y la Nada*, p 335.

Tenemos pues, que compartimos nuestra condición con el prójimo en cuanto se trata de una condición humana que es universal, donde la existencia precede a la esencia; es decir que al prójimo, como a nosotros mismos, se le presenta el mundo como un proyecto a realizar con plena libertad, a través de su praxis. Por ello, cuando dos subjetividades se presentan una frente a otra en situación, más allá del reconocimiento que tenemos del otro y de nosotros mismos a través de la mirada del otro, sucede que la espacialidad que es objeto de la conciencia y de la praxis del individuo, se le sustraen en tanto que también es objeto de la conciencia y la praxis del otro; pero además, en cuanto tenemos de facticidad, estamos en peligro de convertirnos en objeto de la subjetividad del prójimo. Por ello, la esencia de la relación intersubjetiva es el conflicto. A su vez, esta esencia explica que un *nosotros* como grupo humano seamos reducidos a objeto por miradas extrañas. El *nos-objeto* surge de esta manera: cuando ellos nos miran *“me experimento como comprometido con otros en una comunidad de trascendencias-trascendidas de ‘Yoes’ alienados. El Nosotros en este caso remite a una experiencia de ser-objetos en común.”*²²⁴ Además, *“ciertas situaciones parecen más propias que otras para suscitar la experiencia del nos. En particular, el trabajo en común.”*²²⁵ De esta manera, en cuanto objetos de otros, formamos una clase; y en tanto somos conscientes de la mirada de ellos y de nuestra situación compartida de objetos de otros, formamos la conciencia de nuestra clase. La conciencia de clase, en ese sentido, no se contradice con la existencia de conflictos debidos a las mutuas miradas entre los miembros de la clase oprimida; siempre y cuando se tenga presente la nosotricación proveniente de la mirada de un tercero que nos objetiza.

Por último, la liberación del nos-objeto, no atraviesa por sustraernos del nosotros en aras de una recuperación individual, donde el conflicto sería el caldo de cultivo de potenciales alienaciones posteriores, sino que pasa por formar un proyecto común, mediante el cual podamos liberar al nos íntegro, transformándolo en un nosotros-sujeto que sólo se puede afirmar a expensas de la clase opresora. Para que ello ocurra, es necesario querer la libertad del prójimo, tanto como se

²²⁴ Ferraro, José, *¿Traicionó Engels la dialéctica de Marx?*, p 222 y 223.

²²⁵ *Ibid.*, p 223.

quiere la propia. Ese compromiso sólo ocurre en la medida en que al asumir la responsabilidad entera de uno mismo, asumimos la responsabilidad de todos los humanos, pues *“no hay ninguno de nuestros actos que al crear al hombre que queremos ser, no cree al mismo tiempo una imagen del hombre tal como consideramos que debe ser.”*²²⁶ En conclusión: *“Ciertamente la libertad, como definición del hombre, no depende de los demás, pero en cuanto hay compromiso, estoy obligado a querer, al mismo tiempo que mi libertad, la libertad de los otros; no puedo tomar mi libertad como fin si no tomo igualmente la de los otros como fin.”*²²⁷

CON MARX Y CONTRA ENGELS

Para Sartre, la fundamentación en el *cogito* cartesiano de la explicación de las relaciones intersubjetivas –de donde se deriva la explicación de la existencia, de las clases sociales, de la conciencia de clase y de la posibilidad de trascendencia de la sociedad de clases–, coincide plenamente con la manera en que Marx establece su análisis histórico social; remitido de manera particular a las relaciones de producción y reproducción capitalistas. Las coincidencias que ubica son las siguientes:

1. Para Sartre, el hecho de que Marx ponga al ser humano concreto en el centro de su investigación, y no al ser humano en abstracto, lo hace desmarcarse de la metodología de las ciencias ‘sólo probables’: *“Las ciencias son abstractas, estudian igualmente las variaciones de factores abstractos y no la causalidad real (...) Mientras que en el Marxismo se trata del estudio de un conjunto único en el cual se busca una causalidad. No es, de ningún modo, lo mismo que una causalidad científica.”*²²⁸
2. De este modo, parece confirmarse que para Marx como para él, no existe una naturaleza humana ‘trascendente’ o ubicable más allá de la situación concreta de los sujetos; sino una mera condición humana universal, en la que la existencia precede a la esencia.

²²⁶ Sartre, J. P., *El existencialismo es un humanismo*, p 8.

²²⁷ *Ibid.*, p 15.

²²⁸ *Ibid.*, p 26.

3. Para reforzar la idea anterior, Sartre afirma que el pensamiento de Marx “es un intento gigantesco no sólo de hacer la Historia, sino de apoderarse de ella, práctica y teóricamente, unificando el movimiento obrero e iluminando la acción del proletariado con el conocimiento del proceso capitalista y de la realidad objetiva de los trabajadores.”²²⁹
4. Por último, afirma que para él como para Marx, la dialéctica proviene del análisis del despliegue de la subjetividad libre; pues el ser humano en su praxis “es superación dialéctica de todo lo que está simplemente dado”.²³⁰
El proyecto humano y su realización práctica, en ese sentido, no es otra cosa que la negación de la negación de una situación anterior.

En contraste, Sartre rechaza el trabajo de Engels en el terreno de las ciencias naturales –hablamos en particular de su Dialéctica de la Naturaleza–, y las implicaciones del mismo en el terreno social. Su rechazo está argumentado en su Crítica de la Razón Dialéctica. Para Sartre, existe un abismo entre Marx y Engels: mientras que el trabajo del primero podría definirse como la dialéctica del sujeto en situación; el trabajo del segundo podría definirse como la disolución del sujeto por las leyes dialécticas de la naturaleza. Los puntos centrales de su crítica son los siguientes:

1. Según Sartre, Engels malversa las leyes de la dialéctica descubiertas por Marx en el terreno social, al transferirlas mecánicamente al mundo natural. El modo en que se realiza esta transferencia consiste: “en descubrir la racionalidad dialéctica en la **praxis**, en proyectarla como una ley incondicionada en el mundo no organizado y en volver **desde ahí** a las sociedades pretendiendo que la ley de la naturaleza, en su irracional opacidad, las condiciona (desplazándose) lo claro por lo oscuro, lo evidente por la conjetura, la Verdad por la ‘Ciencia-ficción’”.²³¹
2. Lejos de fundamentar esas leyes en la naturaleza al modo de las ciencias abstractas y sólo probables, es decir, a través de hipótesis experimentales

²²⁹ Ferraro, José, *¿Traicionó Engels la dialéctica de Marx?*, p 41.

²³⁰ *Ibid.*, p 41.

²³¹ *Ibid.*, p 53.

verificadas en los hechos; Engels “*obliga a las ciencias a verificar una razón dialéctica que él ha descubierto en el mundo social*”²³², con lo cual, hace lo que le reprocha a Hegel; es decir, imponerle a la materia leyes del pensamiento.

3. Como resultado de esa malversación, la dialéctica de la Naturaleza de Engels, queda impuesta *a priori* como un “*materialismo dialéctico desde fuera o trascendental*”²³³, donde el sujeto dueño de sus actos y libertad, se transforma en objeto que actúa de acuerdo a las leyes de la dialéctica.
4. En consecuencia, afirma Sartre que “*el materialismo trascendental acaba en lo irracional: o suprimiendo el pensamiento del hombre empírico, o creando una conciencia noumenal que imponga su ley como un capricho*”.²³⁴

Por último, Sartre afirma que su crítica no equivale a negar la probabilidad de que existan uniones dialécticas en el seno de la naturaleza ‘inanimada’; pero las mismas no pueden en ningún caso imponerse como leyes desde afuera o trascendentales. En ese tenor, “*una dialéctica materialista sólo tiene sentido si establece en el interior de la historia humana la primacía de las condiciones materiales, tales como la **praxis** de los hombres situados las descubre y las sufre.*”²³⁵ Es decir, debe tratarse de una dialéctica materialista desde adentro, *fundada* en la praxis de los sujetos donde el experimentador forma parte del sistema experimental; y que “*sólo puede tener **verdad** en los límites de nuestro universo social.*”²³⁶

SARTRE Y LA MORAL

¿Que peso tiene la moral en una filosofía donde existencia y libertad son prácticamente conceptos equivalentes? Vamos desglosando algunos de los

²³² *Ibid.*, p 49.

²³³ *Ibid.*, p 45.

²³⁴ *Ibid.*, p 50.

²³⁵ *Ibid.*, p 51.

²³⁶ *Ibid.*

planteamientos de Sartre en este terreno, para ver en qué consiste la ética existencialista.

De acuerdo a lo que hemos visto, no es extraño que para empezar, niegue la posibilidad de justificar objetivamente los juicios de valor, particularmente, los juicios morales. Si bien para tal efecto parte del argumento de la guillotina de Hume²³⁷, va más allá del mismo, pues de acuerdo a su filosofía, cualquier justificación objetiva equivaldría a la alienación del sujeto por el objeto. De esta manera, afirma que es ilícito plantear que un juicio de valor se puede justificar objetivamente, por derivarse de un deseo humano que exprese una necesidad material. Para él, hacer eso, equivale a hacer de los objetos “...*un deseable irreductible*”²³⁸, con lo cual se los pone a cargo de modo *cosista* de la toma de decisiones humanas; evadiendo de *mala fe* la responsabilidad humana en la toma de decisiones: “*Los objetos son exigencias mudas, y el [hombre] no es en sí nada más que la obediencia pasiva a esas exigencias*”²³⁹. Esta actitud evasiva y de ‘mala fe’ la denomina *seriedad*. Esta supuesta cosificación o asignación de valor en sí a los objetos, es interpretada como eternización de los mismos, como su colocación en *el cielo inteligible*.

En oposición a la *seriedad*, está la *angustia* derivada de la idea de que somos los humanos quienes le asignamos con *libertad absoluta* valor a las cosas y relaciones en un ejercicio estrictamente personal. Así, no se puede considerar que existan valores a priori: bajo determinadas circunstancias, una persona puede decidir por ejemplo, que el pan no tiene valor para ella, aún cuando tenga hambre. La noción de *libertad absoluta* para otorgar valor a las cosas y circunstancias, y consecuentemente tomar decisiones, va de la mano de la idea de que somos absolutamente responsables de nuestros actos; de tal forma que cualquier *determinismo justificatorio o consolador* de mala fe de los mismos, sólo busca evitar la angustia de la responsabilidad de llevar sobre nuestros hombros “*el peso íntegro del mundo*”²⁴⁰ –en el que se incluye la responsabilidad por el resto de los

²³⁷ “La ontología no puede formular de por sí prescripciones morales. Se ocupa únicamente en lo que es, y no es posible extraer imperativos de sus indicativos” J. P. Sartre, *El Ser y la Nada*, p. 757.

²³⁸ Sartre, J. P., *El Ser y la Nada*, p 758.

²³⁹ *Ibid.*

²⁴⁰ *Ibid.*, p 675.

sujetos y nuestro compromiso por su libertad—; y en cuanto sirve para ocultar con excusas deterministas —llámense pasiones o condiciones materiales— la libertad total de los sujetos, se trata de cobardía y deshonestidad²⁴¹.

En este punto, Sartre señala que al hacer esta clase de juicios morales (mala fe, cobardía, deshonestidad, etc.), les está reconociendo en cierta forma un carácter universal; pero ello no suprime el carácter variable de la moral de los sujetos en situación. Más aún, señala en crítica a Kant, que lo formal y universal no son suficientes para constituir una moral, y que *“los principios demasiado abstractos fracasan para definir la acción.”*²⁴²

Estamos pues condenados a ser libres. De ahí que cualquier circunstancia que se nos presenta en la vida, se presenta como *ocasión* para ejercer nuestra libertad, inventándonos a nosotros mismos con cada decisión tomada. Es por eso que la conciencia y aceptación de esa libertad absoluta, representa para los existencialistas la consecución de la libertad humana, pues quien acepta esa condición y actúa en consecuencia, *“no tiene ya remordimiento, ni pesar, ni excusa; no es ya sino una libertad que se descubre perfectamente a sí misma y cuyo ser reside en ese mismo descubrimiento.”*²⁴³ Actuar libremente, con conciencia de la propia libertad, es por ello el presupuesto universal de su moral, y su realización es la realización de la propia *existencia* humana.

Ello, sin embargo, no equivale a afirmar que de lo que se trata es de actuar por capricho; lejos de eso, equivale a producir los valores del individuo en situación: para Sartre, la elección moral se puede comparar con la construcción de una obra de arte, donde *“está bien claro que no hay valores estéticos a priori, pero que hay valores que se ven después en la coherencia del cuadro”*²⁴⁴. De esta manera, si bien su moral no se identifica con lo absurdo o el capricho; sí se afirma como una filosofía moral de la ambigüedad que niega toda moral establecida. Pero ¿cuál es la diferencia entre lo absurdo y lo ambiguo? Simone de Beauvoir identifica esa diferencia contrastando las posiciones del nihilismo con las del existencialismo: *“El nihilista tiene razón cuando afirma que el mundo no tiene*

²⁴¹ Sartre, J. P., *El existencialismo es un humanismo*, p 16.

²⁴² *Ibid.*

²⁴³ Sartre, J. P., *El Ser y la Nada*, p 679.

²⁴⁴ Sartre, J. P., *El existencialismo es un humanismo*, p 14.

*justificación alguna y que él mismo no es nada, pero olvida que le corresponde a él justificar el mundo y hacerse existencia válidamente. La falta fundamental del nihilista es que, al rechazar todos los valores existentes no cuenta, más allá de su ruina, la importancia de aquel fin universal, absoluto, que es la libertad misma". De tal forma que "Declarar que la existencia es absurda es negar que pueda dársele un sentido; decir que es ambigua es plantear que su sentido nunca está fijado, que se ha de conquistar incesantemente"*²⁴⁵

Dejamos en este punto la exposición de los conceptos Sartreanos, para dar paso a continuación a la crítica de los mismos.

CRÍTICA

A LAS BASES DEL EXISTENCIALISMO

Primera crítica: Si el *parecer* es la medida del *ser*, entonces el *ser* no puede ser pura **positividad;** en otras palabras, la negatividad del parecer es la medida de la negatividad del ser. Coincidimos con Sartre en compartir el punto de partida de la fenomenología: el parecer es la medida del ser, y la esencia del ser consiste de cierto sentido, en la serie infinita de apariciones del ser. Pero precisamente porque el parecer *para* los humanos es la medida del ser, es que el ser no es pura positividad, puesto que no existe un nivel suprahumano de conciencia (ni siquiera tratándose del nivel de conciencia alcanzado por un prestigiado filósofo) en el que la misma, desprendida de la supuesta nihilización ontológica de la conciencia humana sobre su mundo circundante, pueda afirmar en oposición a ella, que la presencia del ser-en-sí es pura positividad. Al contrario, la noción de lo negativo, al igual que la noción de lo positivo, la realidad, el ser y la nada, son todos ellos conceptos introducidos desde y para la conciencia humana, a través de los cuales nos referimos al mundo fenoménico. Afirmar que el ser en sí es pura positividad, mientras que la nada es introducida por la perspectiva humana, equivale a decir que más allá del mundo fenoménico –referenciado por esa perspectiva humana–

²⁴⁵ Fernández Buey, Francisco. La Ética en el S. XX, parte II.

existe una plena positividad noumenal sin tiempo ni espacio, tal como se afirma en el concepto Kantiano de noúmeno; mientras que la nada, y con ella, las dimensiones de tiempo y espacio, son introducidas libremente por la perspectiva del sujeto; con lo cual, paradójicamente se desustancia y disuelve la positividad de los objetos, que no depende de nuestro gusto y gana (ya no digamos, la pretendida positividad pura), en la interpretación de los sujetos. En otras palabras, no existe un sólo objeto en el mundo fenoménico, que aparezca ante nuestros ojos como pura positividad, dado que los objetos vienen y se van de nuestra presencia en el tiempo y espacio (dimensiones inherentes al fenómeno), sin que para ello tengamos que mover un dedo. La presencia positiva permanente de objetos variados, en absoluto se puede considerar positividad pura, pues la misma se acompaña de una permanente impermanencia de los mismos objetos, que aparecen y desaparecen ante nuestros ojos. La nada como concepto se establece en la percepción del movimiento y cambio de cualidad de los objetos, que implican la anulación de un estado o cualidad y la generación de otro; no en la negación subjetiva de la positividad absoluta de los mismos, dada a partir de la relación establecida en la conciencia de un ser-en-sí con su proyecto. Negar esto es en primer lugar negar el movimiento de los objetos más allá de la intervención humana; en segundo lugar, es negar el movimiento de los propios seres humanos, en cuanto somos objeto o facticidad; y en tercer lugar, es negar, en última instancia, la propia subjetividad, como movimiento teleológico y autoconsciente de nosotros como objeto, y de nuestros objetos circundantes, a través de nuestra praxis.

Segunda crítica: Las dimensiones temporales y espaciales no son otorgadas por la perspectiva humana, sino que son inherentes a lo que Sartre define como ser-en-sí. Si el parecer es la medida del ser, el parecer del mundo en las dimensiones del tiempo y espacio es la medida del ser del mundo en el tiempo y espacio. Es interesante en este punto, notar las analogías entre Kant y Sartre, para definir la cosa-en-sí noumenal y el ser-en-sí supuestamente fenoménico respectivamente. Cuando Kant enfoca su atención en el conocimiento de *la cosa en sí*, lo logra abstrayendo el contenido concreto y sensible de la experiencia,

gracias a lo cual puede representar las *formas* del conocer y del intuir que existen por adelantado, o *a priori* en el ánimo de los humanos para interpretar cualquier experiencia, y que son la *idealidad* del tiempo y del espacio. De ahí deriva que el mundo inteligible carece de espacio y de tiempo. También para Sartre, las dimensiones del tiempo y el espacio son introducidas por la perspectiva humana, y el ser-en-sí existe al margen de ellas. Por eso, en este caso, como en el de Kant, aplica la misma crítica de Kautsky, el cual señala que más bien “*sólo es posible conocer aquellas conexiones del mundo que susciten en nuestra facultad cognoscitiva representaciones de espacio y de tiempo.*”²⁴⁶ Lo contrario resulta en disolver la positividad del mundo.

Tercera crítica: Es falso afirmar que el para-sí en su presencia al ser, hace que exista todo ser. Afirmar que el parecer *para* el humano es la medida del ser, no equivale a decir que si no hay humano no hay ser; equivale a decir que si no hay humano no hay parecer, es decir, no hay fenomenología humana, lo cual es del todo independiente del ser-en-sí, sobre todo si se afirma que este es pura positividad. El falso argumento con aspecto silogístico de que sólo en tanto existe el humano y su conciencia, existe el ser-en-sí, niega cualquier pretensión de otorgarle positividad, es decir, independencia al ser-en-sí con respecto a la conciencia del ser-para-sí. En otras palabras, en tanto hay parecer, es decir, fenomenología, es decir, humanidad; y en tanto se reconozca que el parecer es la medida del ser; hay reconocimiento de la historicidad del ser-en-sí y del ser-para-sí, y por ello, no existe ninguna razón (por lo menos, ninguna razón humana) para suponer que esa historia pasada o porvenir del ser-en-sí será interrumpida por la ausencia de algún testigo humano, o incluso por la pérdida de alguna clase de registro histórico humano o no humano.

Cuarta crítica: Reducir la certeza del conocimiento al *cogito* cartesiano, tal como lo entiende Sartre, es una forma de alienación y escepticismo. De acuerdo con Sartre, existe un ámbito *no-tético*, o *prerreflexivo* de la conciencia que

²⁴⁶ Kautsky, Karl, *Op. Cit.*, p 28.

se capta a sí misma sin intermediarios; y que no se puede reducir al *conocimiento*, en el que se introduce la dualidad sujeto-objeto, conocido-cognoscente. Para él, esta clase de conciencia no posicional o *conciencia (de)*, es la premisa que le da certeza a la conciencia posicional, o *conciencia-de* propia del conocimiento; por tratarse de una conciencia inmediatamente experimentada como placer, dolor, intención, etc.; donde el placer es directamente conciencia de placer, por poner un ejemplo. Hasta aquí, estamos de acuerdo con el pensamiento de Sartre, el cual para explicar esta idea, abstrae la experiencia –del placer en este caso–, de la corporeidad y materialidad que le es inherente. Sin embargo, y por extraño que parezca, de hacer una abstracción analítica, da un salto para establecer de modo alienante que la conciencia así abstraída de la situación material-sensorial en la que se presenta, tiene existencia propia, y que ella misma es la sustancia de la experiencia: *“La conciencia (de) placer es constitutiva del placer, como el modo mismo de su existencia, como la materia de que está hecho y no como una forma que se impusiera con posterioridad a una materia hedonista (...) El placer es el ser de la conciencia (de) sí y la conciencia (de) sí es la ley del ser del placer.”*²⁴⁷ A continuación declara que el ser del cognoscente, libre de toda atadura terrenal, es el absoluto sobre el que se basa el conocimiento; y lo es gracias a que él mismo no es objeto del conocimiento, sino su premisa no-sustancial o vacía de cualquier relación mundana. Remata haciendo regresar a este sujeto fantasmal al mundo terrenal, sólo para reforzar su autismo extramundano: *“el absoluto es (...) el sujeto de la más concreta de las experiencias. Y no es relativo a esa experiencia, por que él es esta experiencia misma.”*²⁴⁸ Para mí, es evidente que si bien el sujeto es la experiencia misma, lo es porque se trata de una experiencia inmediatamente *corporal* en el mundo material; o lo que es lo mismo, porque el sujeto es su propio cuerpo vivo en el mundo.

A modo de justificación, y como queriendo reforzar posiciones dudosas, a través de argumentos alternos a las mismas, expone:

²⁴⁷ Sartre, J. P., *El Ser y la Nada*, p 22.

²⁴⁸ *Ibid.*, p 24.

“Acaso se experimente alguna dificultad para aceptar estas conclusiones. Pero si se las considera mejor, parecerán perfectamente claras: la paradoja no es que haya existencias por sí, sino que no haya sólo ellas. Lo que es verdaderamente impensable es la existencia pasiva, es decir, una existencia que se perpetúe sin tener la fuerza de producirse ni de conservarse. Desde este punto de vista, nada hay más ininteligible que el principio de inercia. En efecto, ¿de dónde ‘vendría’ la conciencia, si pudiera ‘venir’ de alguna cosa? De los limbos del inconsciente o de lo fisiológico. Pero si se pregunta cómo pueden existir, a su vez esos limbos, y de dónde toman su existencia, nos vemos reconducidos al concepto de existencia pasiva; es decir, que no podemos comprender ya en absoluto cómo estos datos no conscientes, que no toman su existencia de sí mismos, pueden sin embargo perpetuarla y hallar además la fuerza de producir una conciencia.”²⁴⁹

Es comprensible en Sartre, que de entrada considera que el mundo exterior sensible es pasivo, inerte, carente de fuerza y movimiento; la incapacidad para pensar en un origen mundano de la conciencia; prefiriendo anteponerla al mismo como una existencia abstracta e incuestionable, que en su presencia lo hace existir. Pero ésta concepción *cosificante* del mundo –compartida con el racionalismo y fuertemente arraigada en la cultura occidental–, que hace de él un objeto inerte y contrapuesto a la vida, en lugar de reivindicar al sujeto, lo desliga de su propio cuerpo y de su cuerpo exterior sensible con el que mantiene un permanente metabolismo vital productivo y reproductivo; dejándolo como un fantasmal habitante de un limbo noumenal que desde esa exterioridad viene y se encarna en el mundo, para animar lo inanimado mediante su gracia.

Por ello, la certeza del conocimiento, no se puede fundamentar en la certeza del *cogito* prerreflexivo, sin que congruentemente se fundamente en la certeza obtenida por la experiencia práctica de los individuos de carne y hueso en el mundo. Es por esa *praxis* –en cuanto experiencia subjetiva inmediatamente

²⁴⁹ *Ibid.*, p 23 y 24.

conciencia— que podemos afirmar con certeza que el mundo y nosotros mismos existimos, es decir, que somos positividad (aunque no pura); en vez de afirmar que solamente hay certidumbre en la existencia de nuestra conciencia prerreflexiva concebida no como experiencia inmediatamente sensorial-material, sino como una entelequia que es demiurgo o ley de la experiencia. En ese sentido, reducir la certeza del conocimiento a la derivada del *cogito* cartesiano en abstracto, lejos de cimentarlo sobre bases sólidas, lo llena de dudas y escepticismo, alienándole la certeza de la existencia de los objetos que constituyen la propia experiencia subjetiva inmediatamente conciencia, es decir nuestro cuerpo vivo en el mundo exterior sensible. Por ende, no hay aquí ni objetivismo, ni subjetivismo axiológicos; la experiencia del sujeto en ese sentido no es independiente del objeto, sino que es su propio modo de conocerlo y apropiárselo.

Por último, vale la pena señalar que no por tratarse de una experiencia sensorial material, se trata de una experiencia *cosista*, entendida al modo en que Sartre lo entiende; es decir como una experiencia fija, inmóvil o unívoca, donde el objeto se hace cargo del sujeto. Como se indicó arriba, el movimiento, lo multívoco y lo vital es inherente a la materia; más aún, tratándose de los sujetos de carne y hueso en su metabolismo con los otros seres-objetos. En otras palabras, la experiencia subjetiva inmediatamente conciencia tiene plasticidad y es multívoca; y a veces para un individuo la experiencia en una situación puede ser diametralmente diferente a la experiencia en otra situación similar.

Quinta crítica: El *cogito* cartesiano, tal como lo entiende Sartre, es un punto de partida ahistórico del conocimiento, y por ello dogmático. La interpretación de Sartre del *cogito* cartesiano como conciencia (de) sí pura o absoluta, constituida como la única certeza del conocimiento, corre en paralelo con la idea de que el ser-para-sí, en su presencia al ser, hace que exista todo ser. Y es que al pretender darle certidumbre al conocimiento, aislando el *cogito* de cualquier vinculación mundana, paradójicamente hizo de la duda absoluta hacia lo mundano —es decir, el inverso de la certeza— su fundamento; poniendo en cuestión incluso su propia existencia —que había sido previamente reconocida como positividad

‘pura’—, condicionándola a la presencia al ser-para sí. Esta clase de subjetivismo a ultranza, al ser absoluto, no admite una fundamentación histórica sobre la emergencia y desarrollo de la propia conciencia. Para Sartre la *“determinación de la conciencia por sí misma no debe concebirse como una génesis, como un devenir”*.²⁵⁰ Para él, *“Sería más exacto decir, simplemente: la conciencia existe por sí. Y no ha de entenderse por ello que la conciencia se ‘saque de la nada’. No podría haber una ‘nada de conciencia’ antes de la conciencia.”*²⁵¹

El absurdo al que nos lleva esta idea es que mientras los individuos de carne y hueso venimos al mundo por nacimiento; en contraste, nuestra conciencia (de) no nace con nosotros mismos, pues la conciencia simplemente no nace, sino que ‘existe por sí’. La paradoja obliga a decidir entre dos alternativas: o bien rectificamos y reconocemos que la conciencia nace con nuestro cuerpo, y con ello reconocemos además que la certeza del *cogito* no es absoluta y atemporal, sino relativa a nuestra propia historicidad y materialidad; o bien reconocemos que una conciencia que no nace con nuestro cuerpo, no existe en el mundo fenoménico, es decir, reconocemos el carácter noumenal de la conciencia así definida. Ambas alternativas no significan otra cosa que el fracaso del subjetivismo ‘fenoménico’ existencialista. Es interesante observar que en este punto no se puede contraargumentar que no podemos considerar como un hecho el conocimiento sólo probable que tenemos de la biología humana, del desarrollo del embrión en el seno materno, y del posterior nacimiento; pues la sola probabilidad de que eso sea cierto pone en cuestión la supuesta certeza absoluta derivada del *cogito* cartesiano sartreano; en este caso, se tendría que negar de forma absoluta que los sujetos de carne y hueso nacemos, lo cual es francamente absurdo.

Como se ve, el *cogito* cartesiano sartreano, que se quiere establecer como la certeza del conocimiento *desde* el mundo fenoménico, al ser abstraído de cualquier adherencia de ese mundo fenoménico histórico-material, es arrojado del mismo hacia el limbo noumenal, desde donde se erige junto con dios y todos los habitantes del cielo inteligible, como principio dogmático del conocimiento; en este

²⁵⁰ *Ibid.*, p 23.

²⁵¹ *Ibid.*

caso, propiamente hablando, se trata más de un principio dogmático del escepticismo.

SOBRE EL CONOCIMIENTO DEL SER-EN-SÍ

Sexta crítica: El conocimiento del ser en sí no es solamente probable, pues la experiencia subjetiva le da veracidad. Como hemos señalado, la restitución de la materialidad inherente a la experiencia subjetiva inmediatamente conciencia, le da certidumbre al conocimiento del ser-en-sí. De esta manera, las ciencias como la biología, la física, la geografía, etc., se fundamentan en la certeza de los individuos que experimentamos de forma inmediatamente consciente la vida, el movimiento de los cuerpos y las temperaturas, la tierra bajo nuestros pies, etc. Por ello, podemos afirmar con la certeza otorgada por nuestra experiencia vivencial, que por ejemplo, los humanos nacemos y morimos, que la vida humana se desarrolla y atraviesa varias etapas en su crecimiento, las cuales pueden ser interrumpidas en cualquier momento por la muerte, etc.; y así continuar en la indagación a través de la experiencia propia, y retomando los resultados obtenidos por la indagación experimental de otros, en una actividad propiamente científica que en este caso se trataría del estudio de la biología humana. A su vez, es a partir de la experiencia que podemos comparar y establecer las diferencias y similitudes existentes entre los diferentes objetos, lo cual nos permite conceptualizarlos. Decir *ser humano, flor, perro, mesa, etc.*, es decir varias denominaciones que son generales, pues identifican a todo un género, y que a su vez, son particulares, pues los distinguen de otros. En ese sentido, todos los conceptos implican cierto grado de abstracción, aunque a través de ellos nos podemos referir a los objetos singulares y al mundo real, sin que lo hagamos de modo absolutamente exhaustivo. Del mismo modo, en la experimentación científica, se abstraen los elementos que puedan perturbar la observación de aquellos que se quiere analizar, gracias a lo cual, se les puede conocer y conceptualizar. Por ello, si bien no se puede establecer que la causalidad científica así extraída sea igual a la causalidad del mundo real; tampoco se puede

desconocer que la certeza de esa causalidad es el ancla que nos permite conocer el mundo con mayor profundidad, aunque nunca de modo absolutamente exhaustivo. No se trata pues, de un conocimiento sólo probable del mundo real, sino de un conocimiento cierto que no agota al mundo en su concreción. Por tal motivo, afirmar que el conocimiento es cierto, no equivale a decir que el conocimiento deviene mundo, como afirmando que lo suplanta; es afirmar que el conocimiento es el mundo develado por la experimentación, del cual nunca se agotarán sus misterios, o sus aspectos a develar, ni sus incertidumbres.

Por último, cabe mencionar que la inevitable intervención humana en la producción científica, lejos de sesgar el resultado de tales conocimientos, es la base misma de su certeza. Como vimos en el capítulo II, la pretendida distancia u objetividad de la ciencia, lejos de darle certidumbre, esteriliza y recorta el alcance de la actividad científica. Sólo el intenso interés por el objeto lleva a los seres humanos a experimentarlo, haciendo más íntima su relación con este, y más fecundo y veraz su pensamiento. Por ello, la objetividad no significa indiferencia y desapego, significa *respeto*, o sea la aptitud para no deformar y falsificar los resultados obtenidos en la experiencia científica.

SOBRE LA REFUNDACIÓN DEL MARXISMO EN EL COGITO CARTESIANO

Séptima crítica: El *cogito* cartesiano sartreano no le da certeza al marxismo; el marxismo le da certeza al *cogito* cartesiano. Hemos visto cómo Sartre pretende que el *cogito* cartesiano en abstracto fundamente al marxismo; pero lejos de ello, vemos que sólo recuperando la materialidad que le es inherente al *cogito* cartesiano, en cuanto es directamente experiencia práctica, es que el mismo le puede otorgar certeza al conocimiento. Con esto, no se ha hecho otra cosa que reconocer en el marxismo como filosofía de la praxis, la certidumbre que fundamenta al conocimiento.

Por ello, es interesante contrastar la naturalidad propia del marxismo, con las dificultades de Sartre para lograr sostener un discurso a partir de su *cogito* abstracto; y es particularmente interesante observar cómo es que lo lleva penosamente al punto mismo de hacer con él su propia reinterpretación del

marxismo. ¿Cómo lo logra? Le basta un salto; eso sí, no cualquier salto. Se trata de un salto mortal que además de diferenciarlo de Descartes, Kant, y otros filósofos, le otorga las bases para refundar al marxismo y anexárselo en la fundación de su propia filosofía existencialista. Veamos: el escollo más notable del subjetivismo cartesiano es, sin duda, su posición respecto a la existencia de los otros sujetos. Si para el individuo sólo es cierta su propia subjetividad, mientras su propia facticidad en el mundo es sólo probable, ¿cómo considerar a aquellos que en su facticidad se presentan como sujetos? La implacable lógica del *cogito* cartesiano, tal como Sartre lo retoma, indicaría que se tendrían que considerar como *sólo probablemente sujetos*. Sin embargo, a Sartre esto le parece insuficiente; a él algo le indica que no sólo se trata de sujetos probables, sino que se trata de sujetos tan ciertos como él mismo. ¿Cómo fundar la certidumbre sobre los otros, si los conocemos sólo por su facticidad? Pues aseverando que en su facticidad hay algo que los trasciende, y se proyecta como certeza inmediata en la conciencia del individuo; en este caso, su *mirada*. No los ojos con los que miran – aunque, hay que decirlo, no hay mirada sin ojos– sino su subjetividad proyectada de manera inmediata hacia nuestra conciencia. Por ello, captar una mirada no es captar un objeto mirada, sino captar el hecho de ser visto. Interesa ver aquí que esta explicación está infinitamente lejos de superar el filtro conceptual del *cogito* cartesiano en abstracto, tal como se lo impuso Sartre. En ese sentido, para retomar el ejemplo de Sartre, la vergüenza como conciencia de ser visto por otro en una situación comprometedora, o cualquier sentimiento que nos provoque, es una experiencia en la que no hay nada del ser del otro que constituya la experiencia de la vergüenza en nosotros mismos; tal como según él, no hay nada del objeto que constituya la experiencia del placer, como conciencia de placer, cuando por ejemplo, un individuo come un helado; por lo cual, tanto el otro, como el helado, son sólo probables. ¿Por qué hacer una excepción en el caso de los sujetos?, ¿por qué hacer de esa vergüenza o de esa sensación de ser visto, atribuible única y exclusivamente a quien la siente, la certeza de la existencia de los otros sujetos? No hay explicación: Sartre se da por satisfecho con su retórico argumento de la *mirada*, y continúa adelante en su trabajo.

Si bien el escollo teórico no se supera, queda en subsidio la elegancia del mago: bien vale la pena superar esta clase de abismos con trucos de prestidigitador, pues gracias a ello es que el camino de la restitución de la dignidad del sujeto en la filosofía se presenta llano: el existencialismo Sartreano, finalmente, asoma la cabeza, y sobre sus hombros de gigante aparece el marxismo que encontrará en sus refrescantes ideas, los fundamentos necesarios para revitalizarse.

¿Y cómo se refundamenta y revitaliza el marxismo en el existencialismo? Basta con observar cómo es que los sujetos abstractos y ahistóricos de Sartre se vinculan en las relaciones intersubjetivas, y cómo de ese primer encuentro surge a continuación la historia, la lucha de clases y la dialéctica: al principio, el sujeto está solo, se encuentra en su mundo, y va plasmando su subjetividad en sus objetos; cuando ante él se presenta otro sujeto, el cual le sustrae sus objetos y pone a su propia persona en peligro de quedar reducida a objeto de este sujeto que aparece. El antagonismo de Robinson contra Robinson es en ese sentido inherente a su condición humana, y por tal motivo es posible que un grupo de sujetos quede reducido a objeto de un tercero. De la conciencia del nos-objeto se deriva la lucha de clase y se desarrolla la conciencia al punto en que es posible superar la conciencia Robinsoniana, para dejar de antagonizar con nuestro prójimo, y consecuentemente reprimir los afanes objetizantes de terceros, constituyendo un nosotros-sujeto donde prevalece el compromiso individual por la libertad del otro y de uno mismo.

Es increíble cómo es que el existencialismo sartreano, constituido en valuarte de la condición humana como una condición absolutamente libre –dado el supuesto carácter imprevisible de la situación concreta en que se desarrolla la vida de cada ser humano–, planteé como punto de partida para comprender la historia, a este sujeto aislado y abstracto tan groseramente definido; en lugar de hacer que la historia rinda cuenta acerca del sujeto en situación, como lo hace Marx.

Octava crítica: Marx no es existencialista, es Engelsista. Sartre consideraba con fundamento que Marx había sido incomprendido y su teoría había sido deformada por visiones cosificantes y dogmáticas. Sin embargo, nada más

erróneo que considerar que su subjetivismo existencialista lograba poner otra vez sobre sus ruedas al marxismo; máxime que para conseguir tal efecto acaba denostando el trabajo del propio Engels, el cual ni más ni menos, le otorga carácter holístico al mismo. Para ver un tratamiento amplio y certero sobre el punto, está el libro de J. Ferraro citado en este capítulo, así como el libro de Jorge Veraza de la bibliografía. No obstante, van unos comentarios necesarios de mi parte sobre el punto.

Como hemos visto, Sartre parte del individuo aislado y abstracto, para a continuación, hacerlo demiurgo de la historia; tal como A. Smith y David Ricardo en su Economía Política parten del cazador o el pescador aislado. Ya Marx se mofaría suficientemente de estas Robinsonadas, y no porque no existieran esos cazadores o pescadores solitarios “en situación”, sino porque al hacer de ellos el fundamento sobre el cual elaboraron sus teorías, se les abstraía dogmáticamente de su historicidad. Para Marx en cambio, sólo es posible definir al individuo concreto –incluyendo al individuo aislado en situación– en tanto se lo considera no como punto de partida, sino como resultado de la historia. En sus palabras, *“cuanto más nos remontamos en la historia, mejor se delimita el individuo”*²⁵². Gracias a que vemos al individuo en su contexto histórico, se puede comprender entonces que los individuos aislados en situación que pueblan el imaginario de Smith, Ricardo y Sartre son sujetos sociales que no pueden aislarse sino *dentro* de la sociedad, pero no de cualquier sociedad, sino de una como la burguesa, en la que *“las diferentes formas de las relaciones sociales, se yerguen ante el individuo como un simple medio para sus fines privados, como una necesidad exterior”*²⁵³.

Tenemos pues, que Sartre define la historia por el individuo abstracto, mientras que Marx define al individuo concreto por la historia. A su vez, mientras que para Sartre, lo concreto es la apariencia caótica e imprevisible del individuo en situación (lo que Karel Kosik definiría como lo pseudoconcreto²⁵⁴), que lejos de sustanciar su forma de pensar, sentir y actuar, evidencia su vacío ontológico que

²⁵² Marx, Karl. *Introducción General a la Crítica de la Economía Política*, p 90.

²⁵³ *Ibid.*

²⁵⁴ Cfr. Kosik, Karel, *Dialéctica de lo Concreto*, p 25 a 37.

lo obliga a decidir con absoluta libertad; para Marx lo concreto del individuo se sustancia y comprende por su historia individual y social en un contexto material históricamente dado, lo que no es otra cosa que decir que el sujeto –y con él, su forma de pensar, sentir y actuar–, tiene una esencia histórica. Y no es que Marx quiera evadir de *mala fe* la supuesta libertad absoluta y responsabilidad de los sujetos para hacer nuestra historia. Simplemente entiende que el sujeto es su experiencia corporal sensible de un entorno social y material históricamente dados, y que sólo por ser el resultado de esa experiencia puede desplegar su subjetividad, produciendo así su historia; mientras que el sujeto Sartreano es su experiencia prerreflexiva, vacía de todo contenido por estar alienada de su cuerpo y de su naturaleza mundana e histórica, lo cual le otorga libertad absoluta para producir su historia. Sobre la supuesta falta de correspondencia entre la causalidad científica y la causalidad en Marx, hay que señalar que en su análisis histórico concreto, Marx, al igual que las ciencias de la naturaleza, se vale del método de abstracción para aislar y analizar aquellos elementos que por su carácter general en el contexto de la situación social observada, son vitales en su comprensión; lo cual le permite después comprender de forma concreta las particularidades que integran el fenómeno social observado. Es absurdo a todas luces, afirmar como lo hace Sartre que la causalidad analizada por Marx, al tratarse de la causalidad de un conjunto único, no es igual a la causalidad abstracta analizada por la ciencia; tan absurdo como pensar que los resultados de la ciencia, al ser ratificados en condiciones experimentales abstractas, no son adaptables y aplicables en el mundo real.

Como vemos, Marx está muy lejos de proclamar con Sartre que la existencia precede a la esencia; Si bien hay coincidencia en que el sujeto produce su historia, Sartre no acepta que el sujeto sólo puede ser productor de historia, en la medida exacta en que es un producto de la misma. Mientras que para Sartre, esto significa la supresión del sujeto, para Marx significa su fundamentación en el metabolismo vital establecido entre los sujetos y sus objetos a lo largo de la historia; es decir, en su reconocimiento como una criatura natural equiparable en ese sentido a cualquier ser vivo en la tierra, pero que a su vez es capaz de adecuar aloplásticamente y de modo consciente, su entorno vital y social en

función de sus necesidades y deseos. Y son precisamente esas semejanzas y diferencias con respecto al resto de los seres vivos, las que constituyen bajo cualquier situación concreta, una naturaleza propiamente humana, que nada tiene que ver con la *condición humana* de Sartre. No hay pues una ruptura esencial con respecto al resto de los seres vivos; en ese sentido la historia del desarrollo de la vida en general, incluye la génesis y desarrollo de la vida humana en particular, lo cual no es sino una manera de decir que aquello que nos diferencia del resto de los seres vivos, no puede ser sino una diferencia históricamente producida en el contexto de una historia compartida. Pero para ver en la historia una potencia productora de vida y de sujetos, es preciso no enajenar al *ser-en-sí* del movimiento que le es inherente. El reconocimiento de permanente impermanencia, de movimiento como negación y restitución o negación de la negación, de cambio de cualidad dados los cambios de cantidad en el tiempo, de mutua determinación metabólica entre cada ser-objeto singular con respecto a la totalidad de su exterioridad material; es el reconocimiento de la dialéctica de la Naturaleza, tal como Engels evidenció en su trabajo; el cual en absoluto se puede considerar como mera prolongación o complemento del trabajo de Marx en lo social, así como tampoco se puede considerar al trabajo de Marx como mero complemento del de Engels en lo natural. Por ello, si con justicia afirmamos que Engels era Marxista, de igual forma podemos afirmar que Marx era Engelsista.

SOBRE LA MORAL SARTREANA

Novena crítica: Es falso que la justificación objetiva de los juicios de valor en general y los morales en particular haga de los objetos “deseables irreductibles”. Como ya hemos visto, el subjetivismo de Sartre, lejos de restituir la dignidad del sujeto, lo aliena de sus objetos; pues lejos de ver en el necesario metabolismo vital establecido entre ambos, la fuente de los valores, considera que hacer eso equivale a poner a los objetos a cargo de modo *cosista* de la toma de decisiones de los sujetos. Este terror permanente de que el sujeto quede suprimido por el objeto, le impide a Sartre comprender que es precisamente la

especificidad inherente a las situaciones concretas y objetivas, la que, lejos de hacerlos deseables irreductibles, hace alternativamente deseables o indeseables a un objeto, un alimento, un acto, etc.; y que es en atención de esa variabilidad y movilidad de los sujetos y de su entorno material y social, que los seres humanos tenemos que hacer los juicios de valor, en función de los cuales tomamos las decisiones que determinarán nuestro modo de actuar. Así, por poner un ejemplo obvio, para alguien que recién comió, y que no padeciera un desorden alimenticio, le resultaría indeseable ingerir más alimentos, además de serle nocivo. En este caso, la decisión de no ingerir más alimentos, está objetivamente justificada: el alimento no es pues, un deseable irreductible que nos ordene “¡cómeme!”.

Pero, más importante resulta, por otro lado, el hecho de que a pesar de ser deseables y necesarios determinados objetos, sean rechazados por sujetos con base en juicios de valor objetivamente justificables. Es el caso, por ejemplo de un hombre hambriento, que es perseguido para ser ejecutado. Si se detiene a comer, es muy probable que sus perseguidores le den alcance, y lo ejecuten; si continúa la huida, es muy probable que logre evadir a sus captores. Así, este hombre hambriento decide huir para preservar su vida. El deseo de comida, el cual expresa una necesidad objetiva, no hace pues de la misma un deseable irreductible que mandate al hombre a comer. Antes bien, aquí toma la decisión de huir, no porque sea irrelevante la necesidad objetiva del alimento, dado que supuestamente el sujeto es *absolutamente libre* en la toma de decisiones; sino porque la justificación objetiva del acto de huir, que es la de evitar su captura y ejecución (la muerte inminente), lo lleva a juzgar y valorar en ese momento, que es mejor no detenerse a comer, y por tal motivo, abstenerse de satisfacer esa necesidad.

Por último, están los juicios de valor objetivamente justificables, en los que un sujeto puede estar dispuesto a morir, antes que permitir que causas como la escasez, la explotación, la discriminación, etc., lesionen las condiciones materiales, sociales y personales que posibilitan el despliegue de su vida, haciéndola insoportable. De esta manera, una persona arrancada de su medio ambiente y forzada a trabajar para otros, puede decidir arriesgar su vida e intentar escapar o rebelarse; o como el caso de Sócrates, preferir tomar el veneno de la

cicuta, antes que acceder a que su derecho a dialogar y manifestar su forma de pensar fuera coartado²⁵⁵.

Décima crítica: No existe libertad absoluta ni tampoco responsabilidad absoluta en la elaboración de los juicios morales y de valor. Sartre pretende definir la libertad como un despliegue de habilidades, por parte de un sujeto etéreo o insustanciado puesto en situación. Como el mismo está escindido de cualquier vinculación orgánica e histórica con su mundo, encuentra que puede manipularlo y transformarlo de modo absolutamente libre. De tal forma, la relación que establecen los sujetos existencialistas con sus objetos, tiene como fin ejercer su libertad absoluta, plasmando en los objetos la huella de su existencia, inventándole un sentido a la arbitrariedad o ambigüedad ontológica de sus actos, y dejando su obra como prueba de su existencia. En oposición, el individuo concreto *debe* entrar en metabolismo con el mundo, desplegando su subjetividad y su libertad, ni más ni menos que para poder *vivir*. En este sentido, las decisiones que tomamos no pueden ser absolutamente libres, pues son relativas a ese metabolismo histórico concreto, del cual no nos podemos abstraer, pues nos constituye. En otras palabras, el legado biológico, material, cultural, organizacional, etc., donde se incluye el lenguaje y toda estructura semiótica y cosmogónica que asimilamos en un determinado entorno social-familiar para constituir nuestra conciencia y personalidad, conforma las premisas que posibilitan el metabolismo que constituye nuestro propio ser. Gracias a ese legado histórico, nos constituimos como individuos concretos en situación; incorporando e incorporándonos en nuestra realidad concreta al reproducir y modificar el lenguaje, la organización, etc., que hemos heredado, para adecuarlos de mejor manera a los requerimientos de una realidad móvil. A su vez, como individuos y sociedad, heredamos los límites y las deficiencias para incorporar e incorporarnos a nuestro entorno vital; y con ello, heredamos también el modo en que la sociedad y la familia han gestionado esa incapacidad. Esta experiencia de escasez y su gestión

²⁵⁵ Cfr. Platón, *Op. Cit.*, p 1 a19.

más o menos exitosa, dolorosa, etc., constituye nuestra conciencia individual y social, que define nuestra forma de actuar y organizarnos. Por todo ello, por conformar junto con nuestro entorno al que nos vinculamos orgánicamente, un todo concreto e histórico, es que los sujetos y nuestra conciencia somos concretos e históricos; de tal suerte que no existe una conciencia liberada de su historicidad, que se pueda señalar como absolutamente responsable de sus propios límites y deficiencias, ni por lo tanto, un sujeto absolutamente responsable de sus actos.

Como se ve, el humanismo existencialista volcado hacia afuera, lejos de redimensionar la existencia del ser humano por la supuesta libertad absoluta de su quehacer en el mundo, es un humanismo profundamente ensimismado y escindido de su exterioridad; mientras que el humanismo de Marx integra orgánicamente al ser humano con su entorno vital e histórico, considerado el propio cuerpo exterior sensible del mismo; reconociendo con ello su propia historicidad como sujeto.

Onceava crítica: Es absurdo rechazar las normas morales por ser valores preestablecidos. El rechazo de los valores *a priori* constituye una de las banderas de la militancia existencialista más radicalmente defendida; el escarnio sobre aquellos que piensan que se pueden establecer esta clase de valores, debe ser ejemplar, pues buscan evadir de mala fe la libertad absoluta propia de la condición humana, única fuente de los valores. Sin embargo, en el mundo real, la regulación *a priori* y la consiguiente producción de normas de carácter social, son aspectos inherentes a la vida social; y están muy lejos de haber bajado del cielo inteligible. La dificultad de la vida moral, estriba precisamente en que los integrantes de la sociedad se apropien de estas normas y valores con convicción y libertad; lo cual sólo es posible en la medida en que ellas se ajusten y respondan a los intereses vitales de la misma. Por ello, dependiendo de la situación concreta, es que esta vida moral es más o menos factible. Así por ejemplo, en una sociedad escindida en clases con intereses antagónicos, el respeto, la lealtad, y en fin, la vida moral puede ser más o menos débil, o incluso prácticamente nula entre las clases, mientras que en el seno de las mismas, puede ser fuerte. A su vez, en sociedades decadentes o descompuestas, la vida moral es débil en prácticamente todos los

ámbitos de la sociedad. De esta manera, se puede afirmar que es ilógico pretender que normas morales tengan aplicación general en el contexto de una sociedad estructuralmente escindida; pero ello no equivale a afirmar que una sociedad o colectividad puede prescindir de la moral y sus normas generales para cohesionarse y hacerse con ello sujeto de su propia historia. Por eso, cuando Sartre reniega de los valores morales normativos al abanderar la causa de la libertad absoluta de la condición humana, atenta contra la propia integración volitiva de la sociedad, negándole la posibilidad de ser sujeto de su historia.

Ahora bien, las disyuntivas morales dadas a la hora de hacer una elección, sólo pueden ocurrir en la medida en que se reconoce y sopesa *a priori* el valor moral en las diferentes posibilidades de acción. Si, siguiendo el ejemplo de Sartre, un sujeto se encuentra entre la disyuntiva de quedarse a cuidar a su madre, o ir al frente de guerra de liberación de su país; es porque reconoció por anticipado el valor moral en cada uno de estos actos, y no porque se vea impelido a inventar sus propios valores. De igual manera, en la producción de una obra de arte, el artista explora la manera de expresar valores estéticos que responden a una intencionalidad más o menos clara, existente *a priori* en él; el cual busca dar la sensación de movimiento o de iluminación en una pintura, por poner dos ejemplos. Cabe aclarar que, a diferencia de lo que sucede en el terreno de la moral, el reconocimiento social *a priori* o *a posteriori* de los valores estéticos producidos por el artista, es del todo irrelevante; a su vez, el reconocimiento *a posteriori* de valores propuestos por él puede constituirse como el *a priori* de una nueva corriente plástica, sin que ello implique que los artistas influenciados por dichos valores, renuncien a su libertad creadora.

Por último, está la diferencia de Sartre con Kant, en la que afirma que imperativos demasiado abstractos fracasan por necesidad en su aplicación al mundo real. En esta ocasión vemos otra vez, la errada contraposición entre lo abstracto general, respecto a lo concreto particular y singular; cuya complementariedad se encargó de analizar y aclarar K. Kosik en su libro clásico reseñado en la bibliografía. Sin embargo, cabe preguntarse si dentro de lo abstracto general propio de la naturaleza histórica de los seres humanos, se puede comprender la vida moral, y con ella algo así como las normas, principios o

valores morales con validez general. Pareciera que el arribo de la civilización, y con ella, de las clases sociales, negarían esta posibilidad, pues tal como afirmamos arriba, la cohesión volitiva de la sociedad y con ella, la vida moral, se desdibuja en las sociedades estructuralmente escindidas, o integradas por la fuerza. En ese sentido, la pretensión por parte de las clases dominantes de establecer máximas morales *ad hoc*, que rijan de modo general sobre el contexto de permanencia de la escisión, es absurda, precisamente porque la cohesión voluntaria se suplanta de modo más o menos profundo por la cohesión coercitiva. Sin embargo, sobre el fondo de toda sociedad escindida existe una funcionalidad; y las clases sociales surgen también sobre el fondo de una forma de organización social y de división del trabajo que se desarrolla hasta escindirla; de modo que lo volitivo se va desdibujando de manera más o menos drástica, quedando en su lugar lo forzoso, pero sin desaparecer por completo. En ese sentido, aunque débiles, quedan las bases de lo moral general sobre las que se puede reestructurar la sociedad entera, a pesar de los intereses militantes de quienes pugnan por mantener a la fuerza la vieja estructura de la sociedad de clases. Y es precisamente Marx quien plantea que la clase obrera es la llamada a restaurar el orden social sin clases, donde la coerción de la clase privilegiada, de ser necesario, se suprime por la fuerza; para dar paso a la cohesión volitiva de la sociedad, estableciéndose con plenitud la vida moral y sus normas generales.

Doceava crítica: La moral no es ambigua, pues en ella se manifiesta el grado de conciencia que los individuos alcanzamos acerca de la mutua pertenencia con lo y los demás. Sartre pensaba que su humanismo volcado hacia el exterior, se contraponía al fascismo como humanismo volcado hacia sí mismo; sin embargo, lejos de contraponerse, ambos se fundamentan en el mismo ensimismamiento. En el caso del fascismo, este se expresa como egoísmo depredador del entorno vital, mientras que en Sartre se expresa como la elegía de la ambigüedad en las decisiones de un ser humano alienado de su entorno vital. Por ello la manera de comprender la conciencia moral en ambos casos, es una forma de egoísmo e indiferencia hacia ese entorno. Pero lejos de ello, la auténtica conciencia moral, es una conciencia holística, en la que los individuos nos

reconocemos a nosotros mismos en los y lo demás; dado que dicho entorno es nuestro propio cuerpo exterior sensible. En ese sentido, el cuidado, respeto y preservación de uno mismo, ya no se entiende como algo meramente individual, sino como algo universal; emerge un sentido de responsabilidad hacia los y lo demás, sustanciado en el metabolismo vital que sostenemos con ellos. De esta manera *nos conformamos como la propia conciencia viva del universo*, nos sentimos lastimados por aquello que lastima nuestro entorno vital, e incluso somos capaces de dar la vida por defenderlo y preservarlo. Esta clase de conciencia nos permite comprender que las potencias que tenemos como especie humana surgen de nuestra naturaleza social; y que el aprovechamiento libre y voluntario de esa potencia no es posible en el aislamiento, y menos en la enajenación de la voluntad propia y/o de los demás. La conciencia moral pues, es aquella adecuada para la conformación de un sujeto social volitivo, donde los individuos somos capaces de alinear nuestras voluntades en un respeto escrupuloso de nuestra libertad y diferencias. Gracias a ella es que podemos comprender, tal como afirma Sartre, que el compromiso por la propia libertad es el compromiso por la libertad de los demás; pero no para ser absolutamente libres como individuos singulares, sino para poder constituirnos en ese sujeto social volitivo capaz de aprovechar conscientemente el despliegue de la energía social, haciéndonos sujetos de nuestra propia historia. Esta conciencia moral es desarrollada a lo largo de la historia humana, en un camino que está lejos de ser lineal, y que se define por las cambiantes circunstancias humanas que hacen más o menos difícil el metabolismo que sostenemos con nuestro entorno, llevando a la sociedad a organizarse incluso de modo verticalista, y escindirse en clases sociales. El sentido de mutua pertenencia, es pues afectado por la incapacidad de establecer adecuadamente el metabolismo vital con nuestro entorno, dificultándose con ello en mayor o menor medida el desarrollo de esta clase de conciencia. Por ello, el desarrollo de las capacidades productivas y reproductivas de los seres humanos, está en la base de un desarrollo perenne de la conciencia holística y de la consecuente superación de la sociedad clasista.

BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, Ed. Editores Mexicanos Unidos S. A., México, 2002.
- Bauer, Otto, Marxismo y ética, en Kautsky, Karl, *Ética y Concepción Materialista de la Historia*, Cuadernos del Pasado y Presente No. 58, Ed. Siglo XXI, México, 1980.
- Coady, C. A. J., La Política y el Problema de las Manos Sucias, en Singer, Peter (Compilador), *Compendio de Ética*, Ed. Alianza Editorial, 1995.
- De Beauvoir, Simone, *¿Para Qué la Acción?*, Ed. Ed. Leviatán, Argentina, 1982.
- Engels, Friedrich, Anti-Dhüring, en *Obras Filosóficas*, Ed. FCE, México, 1986.
- Engels, Friedrich, *El Papel del Trabajo en la Transformación del Mono en Hombre*, Ed. Peña Hermanos, México.
- Engels, Friedrich, *El Origen de la Familia, la Propiedad Privada y el Estado*, Ed. Quinto Sol, México, 1985.
- Engels, Friedrich, *Ludwing Feuerbach y el Fin de la Filosofía Clásica Alemana*, Ed. Quinto Sol, México.
- Engels, Friedrich, *Prólogo al Tomo II y III de “El Capital”*, Ed. Siglo XXI, 1980.
- Ferraro, Joseph, *Libertad y Determinismo en Marx y Engels*, Ed. Ítaca, México.
- Ferraro, Joseph, *¿Traicionó Engels la Dialéctica de Marx?*, Ed. Ítaca, México, 1998.
- Freud, Sigmund, *El Malestar de la Cultura y Otros Ensayos*, Ed. Alianza Editorial, México, 1984.
- Fromm, Erich, *Ética y Psicoanálisis*, Ed. FCE, México, 1973.
- Guevara, Ernesto, *El Socialismo y el Hombre Nuevo*, Ed. Siglo XXI, México, 1998.
- Grossmann, Henryk, *La ley de la Acumulación y del Derrumbe del Sistema Capitalista*, Ed. Siglo XXI, México. 1979.
- Harris Marvin, *Vacas, Cerdos, Guerras y Brujas, los Enigmas de la Cultura*, Alianza Editorial, México, 1989.
- Hilferding, Rudolf, *El Capital Financiero*, Ed. Instituto Cubano del Libro, Cuba, 1971.

- Kautsky, Karl, *Ética y Concepción Materialista de la Historia*, Cuadernos del Pasado y Presente No. 58, Ed. Siglo XXI, México, 1980.
- Korsch, Karl, Algunos supuestos básicos para una discusión materialista de la teoría de las crisis, en *¿Derrumbe del Capitalismo o Sujeto Revolucionario?*, Cuadernos del Pasado y Presente No.78, Ed. Siglo XXI, México, 1978.
- Korsch, Karl, Fundamentos de una teoría revolucionaria de las crisis, en *¿Derrumbe del Capitalismo o Sujeto Revolucionario?*, Cuadernos del Pasado y Presente No.78, Ed. Siglo XXI, México, 1978.
- Korsch, Karl, *Teoría Marxista y Acción Política*, Ed Cuadernos de Pasado y Presente, Argentina.
- Lenin, V. I., *El Imperialismo, Fase Superior del Capitalismo*, Ed. Quinto Sol, México.
- Lenin, V. I., El oportunismo y la bancarrota de la segunda internacional, en *Obras Escogidas, T- V (1913-1916)*, Ed. Progreso, 1973
- Lenin, V. I., Karl Kautsky, Bernstein y el programa socialdemocrático. Una anticrítica, en Luxemburg, Rosa, *Reforma o Revolución*, Ed. Grijalbo, México, 1967.
- Lenin, V. I., La polémica de Kautsky con los oportunistas, en Luxemburg, Rosa, *Reforma o Revolución*, Ed. Grijalbo, México, 1967.
- Lenin, V. I., Marxismo y revisionismo, en Luxemburg, Rosa, *Reforma o Revolución*, Ed. Grijalbo, México, 1967.
- Lenin, V. I., *¿Qué Hacer?*, Ed. Ediciones en Lenguas Extranjeras, República Popular China, 1975.
- Lukacs Georg, *Historia y Conciencia de Clase*, Ed Grijalbo, México, 1985.
- Luxemburg, Rosa, *Reforma o Revolución*, Ed. Grijalbo, México, 1967.
- Luxemburg, Rosa, *La Acumulación de Capital*, Ed. Juan Grijalbo Editor, México, 1967.
- Maquiavelo, Nicolás, *El Príncipe*, Ed. Ediciones Quinto Sol, México, 1984.
- Mariátegui, José María, *Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*, Cap II, Marxist Internet Archive, mayo 2010.
- Marramao, Giacomo, Teoría del derrumbe y capitalismo organizado en las discusiones del extremismo histórico, en *¿Derrumbe del Capitalismo o Sujeto*

Revolucionario?, Cuadernos del Pasado y Presente No.78, Ed. Siglo XXI, México, 1978.

–Marx, Karl, *Aportación a la Crítica de la Economía Política*, Ed. Edinal, México, 1972.

–Marx, Karl, *Carta de Marx a Vera Zasulich*, en lahaine.org/amauta/b2-img/marxzasulichcartas.pdf

–Marx, Karl, *El Capital*, T I, II, III, Ed. Siglo XXI, México, 1980.

–Marx, Karl, Manuscritos Económico–Filosóficos de 1844, en *Marx, Escritos de Juventud*, Ed. FCE, México, 1987.

–Marx, Karl, *Miseria de la Filosofía*, Ed. Quinto Sol, México.

–Marx, Karl, En torno a la Crítica de la Filosofía del Derecho, de Hegel, en *La Sagrada Familia y otros Escritos Filosóficos de la Primera Época*, Ed. Juan Grijalbo Editor, México, 1967.

–Marx, Karl y Friedrich Engels, *La Ideología Alemana*, Ed. Progreso, URSS.

–Marx, Karl y Friedrich Engels, La Sagrada Familia, en *La Sagrada Familia y otros Escritos Filosóficos de la Primera Época*, Ed. Juan Grijalbo Editor, México, 1967.

–Marx, Karl y Friedrich Engels, *Manifiesto del Partido Comunista*, Ed. Progreso, URSS, 1972

–K. Marx y F. Engels, *Obras Escogidas*, T- III, Ed. Progreso, Moscú, 1973.

–Mattik, Paul, Prólogo, en *¿Derrumbe del Capitalismo o Sujeto Revolucionario?*, Cuadernos del Pasado y Presente No.78, Ed. Siglo XXI, México, 1978.

–Mattik, Paul, Sobre la teoría marxiana de la acumulación y del derrumbe, en *¿Derrumbe del Capitalismo o Sujeto Revolucionario?*, Cuadernos del Pasado y Presente No.78, Ed. Siglo XXI, México, 1978.

–Mattik, Paul, La crisis mortal del capitalismo, en *¿Derrumbe del Capitalismo o Sujeto Revolucionario?*, Cuadernos del Pasado y Presente No.78, Ed. Siglo XXI, México, 1978.

–Mehring, Franz, Ética socialista, en Kautsky, Karl, *Ética y Concepción Materialista de la Historia*, Cuadernos del Pasado y Presente No. 58, Ed. Siglo XXI, México, 1980.

–Nietzsche, Friedrich, *Genealogía de la Moral*, Ed. Tomo, México, 2002.

- Pannekoek, Anton, La teoría del derrumbe del capitalismo, en *¿Derrumbe del Capitalismo o Sujeto Revolucionario?*, Cuadernos del Pasado y Presente No.78, Ed. Siglo XXI, México, 1978.
- Platón, *Diálogos*, Ed. Porrúa, México, 1984.
- Plejanov, J., *El Papel del Individuo en la Historia*, Ediciones en lenguas extranjeras, Moscú, 1946
- Ragionieri, Ernesto, Prefacio a la edición italiana, en Kautsky, Karl, *Ética y Concepción Materialista de la Historia*, Cuadernos del Pasado y Presente No. 58, Ed. Siglo XXI, México, 1980.
- Reich, Wilhelm, *Materialismo Dialéctico y Psicoanálisis*, Ed. S. XXI, México, 1982.
- Rojo, Luis Ángel y Víctor Pérez Díaz, *Marx, economía y Moral*, Ed. Alianza, Madrid, 1984.
- Sainz Pezonaga, Aurelio, *Contra la Ética, por una Ideología de la Igualdad Social*, Ed. Debate, España, 2002.
- Sánchez Vázquez, Adolfo, *Del Socialismo Científico al Socialismo Utópico*, Ed. Era, México, 1975.
- Sánchez Vazquez, Adolfo, *Ética*, Ed. Grijalbo, México, 1986.
- Sartre, Jean Paul, *Crítica de la Razón Dialéctica*, Ed. Losada, Argentina, 1963.
- Sartre, Jean Paul, *El Existencialismo es un Humanismo*, www.weblioteca.com.ar
- Sartre, Jean Paul, *El Ser y la Nada*, Ed. Losada, Argentina, 1998.
- Sartre, Jean Paul, *Las Manos Sucias*, Ed. Alianza Editorial, España, 1996.
- Scott, James C., *Los Dominados y el Arte de la Resistencia*, Ed. Era, México, 2004.
- Selsam, Howard, *Ética y progreso*, Colección 70 No. 34, Ed. Grijalbo, México, 1968.
- Shaikh, Anwar, *Valor, Acumulación y Crisis*, Ed. S. XXI, México.
- Smith, Adam, *Teoría de los sentimientos morales*, Colección Popular, Ed. FCE, México, 1978.
- Tonda Mazón, María de la Concepción, *El Proceso de Trabajo en la Crítica de la Economía Política*, Ed. Ítaca, México, 1997.
- Trotsky, León, *Su Moral y la Nuestra*, Ed. Fontamara, México, 1978.

- Tula, Jorge, Prefacio, en Grossmann, Henryk, *La ley de la Acumulación y del Derrumbe del Sistema Capitalista*, Ed. Siglo XXI, México. 1979.
- Veraza Urtuzuástegui, Jorge, *La Subsunción Real del Consumo Bajo el Capital en la Posmodernidad y los manuscritos de 1844 de Karl Marx*, Ed. Seminario de El Capital, Facultad de Economía UNAM, México.
- Veraza Urtuzuástegui, Jorge, *Praxis y Dialéctica de la Naturaleza en la Posmodernidad*, Ed. Ítaca, México, 1997.
- Veraza Urtuzuástegui, Jorge, *Subsunción Real del Consumo Bajo el Capital y Luchas Emancipatorias de Fin de Siglo*, Ed. Seminario de El Capital, Facultad de Economía UNAM, México, 1992.

HEMEROGRAFÍA

- Feinmann, José Pablo, Las manos sucias, “El País”, Argentina. 7 agosto 2005.