



DEPARTAMENTO DE HUMANIDADES
UNIVERSIDAD NACIONAL DEL SUR

Tesina de Licenciatura en Filosofía

El concepto marxiano de vida (*Leben*) y sus proyecciones
ético-políticas. Una lectura del joven Marx desde la
categoría dusseliana de exterioridad

Esteban Gabriel Sánchez

BAHÍA BLANCA

2019

ARGENTINA

Prefacio

Esta Tesina se presenta como trabajo final para obtener el título de Licenciado en Filosofía de la Universidad Nacional del Sur. Contiene el resultado de la investigación desarrollada por Esteban Gabriel Sánchez, en la Orientación Historia de la Filosofía, bajo la dirección de la Dra. María Cecilia Barelli.

Agradecimientos

A mi mamá y mi papá, gracias por todo. Me alegra muchísimo que puedan compartir conmigo este momento tan especial.

A María Cecilia Barelli, mi directora, por tu gran generosidad y por la pasión que transmitís por la docencia y la investigación.

A Cecilia Valverde, mi novia, por haberme ayudado y contenido en este proceso. Estoy infinitamente agradecido. Sin tu ayuda no hubiese sido posible terminar a tiempo.

A mi familia y amigos de verdad, y en especial a Flor, por todos los libros que me conseguiste.

A mis amigos y compañeros de los grupos de investigación.

Al personal de la Biblioteca del Departamento de Humanidades 'Arturo Marasso', cuya ayuda fue indispensable para el desarrollo de la investigación.

Dedicado a la memoria de David 'Watu' Cilleruelo y de los 30.000 detenidos desaparecidos, y a Enrique Dussel, con admiración.

Índice	
Introducción	1
Capítulo 1: En torno a los debates sobre el robo de leña: la defensa marxiana de la vida	5
1.1 La recolección de leña: ¿es un robo o una contravención? La naturaleza como criterio de legalidad	5
1.2 Hacia la génesis histórica de la vida humana del <i>pauper</i> : el derecho consuetudinario y los inicios de la crítica de la propiedad privada	6
1.3 Las leyes renanas legislan contra la naturaleza: la subordinación del Estado al interés privado y el fetichismo renano	11
Capítulo 2: La vida humana en la sociedad burguesa. Debates en torno a la filosofía política hegeliana	15
2.1 La vida humana y el problema irresoluble de la <i>bürgerliche Gesellschaft</i> : la pobreza	15
2.2 La crítica del dinero como expresión fetichista de la vida humana	20
2.3 La pobreza y pauperización de la vida humana: el surgimiento histórico del proletariado como clase	23
Capítulo 3: Vida humana, naturaleza y alienación: los inicios de la crítica de la economía política	25
3.1 <i>Cuadernos de París</i> : la dialéctica de la vida humana entre la realización de la esencia humana y la alienación capitalista	25
3.1.1 La vida humana desde la perspectiva de la realización comunitaria	25
3.1.2. La vida humana en el marco de la propiedad privada	27
3.2 Las condiciones de vida en el capitalismo: en torno a los <i>Manuscritos Económico-filosóficos de 1844</i>	32
3.2.1 La dimensión negativa de la naturaleza y las transformaciones de la vida humana en el pasaje del feudalismo europeo al capitalismo histórico	34
3.2.2 Las formas de la alienación de la vida humana y el carácter dual de la naturaleza	38
Capítulo 4: Historia y condiciones materiales de la vida	45
4.1 La vida como fundamento de la concepción materialista	45
4.2 La historicidad efectiva de la vida humana: el surgimiento histórico de la burguesía y el proletariado	49
Conclusión	54
Bibliografía	58

Introducción

El objeto de la presente investigación es la obra del joven Karl Marx en el periodo que comprende los años 1842-1846¹. Nos proponemos realizar un análisis pormenorizado de la concepción marxiana de la vida (*Leben*) y recuperar el desarrollo ético-político de su pensamiento. Como hipótesis principal, sostenemos que la noción de vida posee una doble dimensión, la naturaleza y la vida humana, cuya relación de reciprocidad tiene una primera configuración en los escritos de juventud. Ambas acepciones se encuentran indisolublemente vinculadas, pues la naturaleza condiciona las posibilidades de desarrollo de la vida humana y, a su vez, la acción transformadora de la vida humana modifica la naturaleza. El *corpus* seleccionado está compuesto por las siguientes fuentes primarias: *Debates sobre la ley castigando los robos de leña* [1842], *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel* [1843], *La cuestión judía* [1843], *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel. Introducción* [1843-1844], *Cuadernos de París* [1844], *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* [1844], *Tesis sobre Feuerbach* [1845] y *La ideología alemana* [1845-1846]².

El período delimitado se caracteriza por múltiples cambios de filiación político-intelectual en breves lapsos de tiempo. Las diversas posiciones de Marx se establecen tanto a partir de la discusión con la filosofía hegeliana, la economía política, el socialismo, como de la autocrítica respecto de sus propios enfoques previos. Dada la compleja trama del pensamiento marxiano de juventud, nos serviremos del método histórico-filológico para estudiar su evolución en este período acotado. Se trata de una lectura contextual de la fuente filosófica elegida. Recuperamos el pensamiento de Marx atentos también al mundo de lecturas y relaciones que lo acompañan. Entendemos que las ideas se gestan en diálogo con un determinado contexto. Nos proponemos llevar a cabo una reconstrucción que considere las continuidades y rupturas de su concepción de vida en relación con las perspectivas ético-políticas correspondientes en cada caso. El concepto de vida humana en particular funciona como nexo articulador para recomponer el devenir de la concepción de naturaleza en diálogo con los diversos posicionamientos políticos de Marx. La vida humana posee dos determinaciones: una negativa y otra positiva. La negativa se refiere a la vida humana oprimida, mientras que la positiva expresa la posibilidad de un orden futuro, superador de la

¹ En la presente investigación empleamos el formato de citación APA 6^{ta} edición. Para la revisión de los términos técnicos en el idioma original, utilizamos la edición crítica de las obras de Karl Marx de la MEGA² (*Marx-Engels-Gesamtausgabe*).

² Consideramos que el periodo de juventud de Marx comprende los años 1835 hasta 1857. Dados los límites formales de la presente investigación, seleccionamos un número reducido de escritos que corresponde a los años 1842-1846. Por razones de extensión excluimos de nuestro análisis dos escritos: *Glosas marginales al artículo 'El Rey de Prusia y la reforma social. Por un prusiano'* [1844] y *La sagrada familia* [1844].

dominación humana. En primer lugar, Marx critica el Estado prusiano por concebir la recolección de leña como robo y agudizar la pobreza existente, desde la teoría especulativa del derecho. En segundo lugar, caracteriza la vida humana en el marco de la sociedad civil/burguesa (*bürgerliche Gesellschaft*) por medio de la revisión crítica de los fundamentos de la teoría hegeliana del Estado. En este momento, la propuesta superadora de Marx consiste en la emancipación de la humanidad en general. En tercer lugar, examina detalladamente la alienación del trabajador en tanto fenómeno específico del modo de producción capitalista. Marx abandona la filosofía política hegeliana y propone la abolición de la propiedad privada como superación de la alienación en el comunismo. Por último, analiza las condiciones materiales de vida del trabajador en el capitalismo decimonónico. Estudia el desarrollo de las fuerzas productivas y las formas de intercambio social en el capitalismo, profundizando su perspectiva del comunismo como superación positiva y real de la propiedad privada.

Con la finalidad de abordar estos lineamientos conceptuales en las fuentes marxianas atendemos a los aportes de Enrique Dussel como fuente secundaria. Recuperamos la clave dusseliana de lectura como instrumento heurístico para transformar las fuentes primarias en un texto de análisis filosófico. Nuestra tarea estriba en exponer la mutación y profundización de la concepción de vida en el pensamiento del joven Marx desde la categoría dusseliana de exterioridad. Seguimos la interpretación de la historia mundial de Dussel, quien postula que el origen del capitalismo coincide con el surgimiento de la modernidad en 1492, a partir de la conquista y colonización de América. La modernidad capitalista tiene dos momentos: la primera modernidad se inaugura con la colonialidad de las potencias europeas de España y Portugal en el siglo XV. La segunda modernidad se inicia en el siglo XVII con el desarrollo del capitalismo de Inglaterra, Francia y Alemania (Dussel, 2014). Según Dussel, Marx es un crítico de la modernidad capitalista, pues elabora una crítica del sistema de las categorías de la economía política.

Especialmente tomamos en cuenta el principio material universal de toda ética y la categoría de exterioridad como herramientas teóricas para la lectura crítica de las fuentes marxianas. Dicho principio implica “la obligación de producir, reproducir y desarrollar la vida humana concreta de cada sujeto ético en comunidad” (Dussel, 1998, p. 91). La materialidad de la vida supone la relación simbiótica entre la vida humana y la naturaleza en general. Dussel afirma que la categoría central en el pensamiento de Marx es la exterioridad respecto del capital (Dussel, 2012a). El capitalismo como sistema moral vigente o Totalidad subsume toda forma de vida existente. La exterioridad respecto del capital no es pensada en el sentido de un afuera radical ajeno al sistema, sino como una realidad inmanente a él,

incorporada bajo la forma de la marginalidad. En este caso, se expresa en la figura del *pauper*, el pobre. Dussel afirma que en “nuestra sociedad, la totalidad económica del ser se funda en el valor que se valoriza. Desde ese fundamento el capital se despliega como «mundo» económico, como totalidad concreta, histórica” (Dussel, 2011, p. 224). Esto quiere decir que el ser de la totalidad se fundamenta en la extracción de la energía vital del trabajador, que crea valor desde la absoluta intemperie de su existencia: “el trabajador no tiene valor (...) porque es la fuente creadora de dicho valor: es la exterioridad a todo posible sistema económico de explotación” (Dussel, 2016, p. 133).

Asimismo, la categoría de exterioridad como *pauper* se presenta en tres figuras. Todas ellas son modos de la opresión del capital respecto de la vida humana y la naturaleza. La primera consiste en la condición de absoluta desposesión del hombre antes de ser incorporado al sistema del trabajo: el *pauper ante festum*. En esta condición lo único que el hombre posee es su propia corporalidad (*Leiblichkeit*). Al encontrarse forzado a trabajar para sobrevivir se ve constreñido a ingresar a la Totalidad del capital. Una vez que el pobre se convierte en un trabajador, produce bienes subsumido en la dinámica del capital a cambio de un salario: se trata de la figura de la exterioridad del *pauper in festum*. Esta dinámica del trabajo alienado impide el reconocimiento de sí y de los demás en el acto productivo. En el capitalismo, el valor del salario contempla sólo la reproducción de la vida del trabajador para que éste recupere la energía vital perdida durante el proceso productivo y pueda reincorporarse a trabajar. Cuando el hombre deja de ser contratado para trabajar, es decir, cuando se encuentra en calidad de desocupado o excluido, es representado por la figura del *pauper post festum* (Dussel, 1998).

Dussel recupera la teoría del fetichismo de Karl Marx como clave de la crítica-ética del proceso de modernización capitalista. El fetichismo consiste en un proceso dual: el trabajo es la objetivación de la vida del proletario; sin embargo, dicha objetivación se le enfrenta como un poder autónomo, independiente de él. Según Dussel, el capital se autoposiciona como la Totalidad de modo absoluto, negando y subsumiendo la exterioridad. El capital aparece como una fuerza vampírica que succiona la energía vital del hombre y la naturaleza. La exterioridad aparece cosificada bajo la forma mercantil de la fuerza de trabajo y se encuentra constreñida a incorporarse al proceso de producción capitalista para no morir de hambre. Dussel repone la herencia semita en el pensamiento marxiano: “Si el pobre objetiva su vida en el producto (el pan) (...), «mata a su prójimo quien le quita su sustento; quien no paga el justo salario derrama sangre» (Eclo. 34,22)” (Dussel, 2016, p. 28). Para la tradición semita, la sangre es símbolo de vida. La Totalidad se fetichiza porque se convierte

en el ídolo incuestionado. Las vidas humanas son sacrificadas como tributos de la valorización. Un análisis ontológico del capital sólo es posible partiendo de la posición crítica-ética antifetichista de la exterioridad en tanto afuera práctico del capital. Dussel denomina trans-ontologización al proceso de desfetichización de la Totalidad (Dussel, 2011). La ética marxiana se constituye como una ética de la vida, puesto que es una “crítica-ética” de la Totalidad desde la negatividad de su exterioridad. Articulando el principio material universal de la ética y la categoría de la exterioridad, Dussel sostiene que “Marx juzga negativo-éticamente el sistema capitalista desde la prohibición de una máxima no generalizable: desde el imperativo que prohíbe negar la vida de cada sujeto humano en comunidad” (Dussel, 1998, p. 319).

Nuestra lectura posee una doble dimensión ético-política: una crítica y otra superadora. En primer lugar, supone como punto de partida la crítica de la positividad de las relaciones sociales de producción y las fuerzas productivas en el capitalismo decimonónico. En segundo lugar, a partir de esta lectura nos proponemos mostrar la manera en que, en el interior del modo de producción capitalista, están contenidas de manera latente formas de vida post-capitalistas: el comunismo. En estas formas el hombre puede producir, reproducir y desarrollar su vida plenamente bajo una nueva Totalidad, donde no exista la explotación del hombre por el hombre ni se someta a la naturaleza indiscriminadamente en la búsqueda de riquezas y utilidades. La categoría dusseliana de exterioridad, asociada a la figura del *pauper* como expresión fáctica de la vida humana, nos permite realizar una exégesis de los múltiples matices de la concepción de vida en el joven Marx.

Capítulo 1

En torno a los debates sobre el robo de leña: la defensa marxiana de la vida

El objetivo del presente capítulo consiste en la reconstrucción de las dimensiones del concepto de vida en los artículos titulados *Debates sobre la ley castigando los robos de leña* [1842] [*Verhandlungen des 6. Rheinischen Landtags. Dritter Artikel: Debatten über das Holzdiebstahlsgesetz*] (Marx, 1975) publicados en la Gaceta Renana (*Rheinische Zeitung*). Durante el reinado de Federico Guillermo IV de Prusia, dicho periódico es un órgano de difusión político-periodístico de los jóvenes hegelianos. La serie de artículos que analizamos versa en torno a los debates legislativos de la Dieta renana sobre los robos de leña, en propiedades privadas, por parte de los pobres y los campesinos.

1.1 La recolección de leña: ¿es un robo o una contravención? La naturaleza como criterio de legalidad

En 1842, la Dieta renana promulga una ley que califica la recolección de las ramas secas de los árboles como robo. Su objetivo es acabar con dicha práctica habitual de los sectores más pobres para calefaccionarse. Marx elabora un comentario crítico sobre las sesiones legislativas en las que se sanciona dicha ley. En principio, las discusiones de la Dieta giran en torno a la naturaleza de la falta: algunos legisladores la entienden como robo, dado que supone una violación a la propiedad privada, y pretenden que sea castigada con días de cárcel y multas. Otros, por tratarse de una costumbre antigua de los campesinos, la conciben como una contravención, una falta menor que sólo implica la detención momentánea de los infractores. La controversia se resuelve con el triunfo de la opinión que califica la infracción forestal como robo. Según Marx, la recolección no debe considerarse un robo porque se trata de la acción de juntar ramas muertas de los árboles, mientras que el robo supone o bien el acto de talar las ramas vivas de los árboles y cortar el lazo orgánico de manera forzada, o bien la sustracción de la leña cortada del propietario del bosque:

el que recoge ramas secas no separa nada de la propiedad. Arrebata a la propiedad lo que está ya separado de ella. El ladrón de leña pronuncia por sí y ante sí un juicio contra la propiedad. El que recoge ramas secas se limita a ejecutar el juicio pronunciado contra la propiedad por la naturaleza, a la que sólo pertenece el árbol, del que ya no forman parte las ramas caídas. Recoger ramas secas y robar madera son, por tanto, dos cosas esencialmente distintas (Marx, 1982a, pp. 250–251).

La distinción entre la contravención y el robo tiene como fundamento la concepción marxiana de la vida (*Leben*) en tanto naturaleza (*Natur*): ésta constituye el criterio absoluto

de justificación de la legalidad. La ley sancionada no debe contradecir el orden natural. Marx sostiene que la recolección de ramas muertas no constituye un delito, ya que sólo se recoge lo que la naturaleza ha despojado de sí misma. La recolección no violenta el lazo orgánico entre las ramas vivas y el árbol, de modo que no se trata de una sustracción a la propiedad. La ruptura de la unidad orgánica entre el árbol y sus ramas verdes sí puede calificarse como robo, pues al separarlas violentamente se sustrae de la propiedad del árbol lo que es suyo. En el caso de las ramas muertas, el lazo orgánico se halla disuelto por el proceso natural de descomposición del árbol y la separación respecto de sus partes:

[las ramas secas] no guardan ya ninguna relación orgánica con el árbol vivo, como no guarda relación alguna con la serpiente la piel de que se ha desprendido. La naturaleza misma se encarga de distinguir entre las ramas secas y retorcidas ya separadas de la vida orgánica y los árboles y los troncos plenos de savia, que entierran sus raíces en la tierra y se asimilan para darles forma propia y vida individual, orgánicamente, el aire, la luz, el agua y la tierra; es algo así como la contraposición entre la pobreza y la riqueza (Marx, 1982a, p. 132).

Según Marx, el hombre establece un vínculo mediado con la naturaleza y sus productos, es decir que al entablar una relación práctica con ellos, se ven indefectiblemente transformados. Marx entiende que la recolección es una acción positiva y transformadora de la naturaleza que agrega valor a las ramas muertas. Antes de la acción humana, los productos naturales carecen de valor. Desde la perspectiva del principio material universal de la ética, el hombre se apropia de la naturaleza transformada para la producción, reproducción y crecimiento de su vida en comunidad. Como afirma Enrique Dussel:

La naturaleza, como mera naturaleza, no tiene valor. Es solo potencia, materia de trabajo posible. En cuanto tal no vale. La tierra nada vale (como no vale la superficie de Saturno). Solo vale cuando el trabajo humano la hace objeto, materia de su trabajo. La tierra no vale; vale la agricultura, o el trabajo, o la vida humana objetivada en esa tierra (Dussel, 2016, p. 132).

1.2 Hacia la génesis histórica de la vida humana del *pauper*: el derecho consuetudinario y los inicios de la crítica de la propiedad privada

En los artículos sobre el robo de leña, Marx esboza por primera vez una impugnación de la propiedad privada con la afirmación: “Si se entiende que toda transgresión contra la propiedad (...) es un robo, ¿no será robo toda propiedad privada?” (Marx, 1982a, p. 251). El principal antecedente teórico de esta crítica es el filósofo francés Pierre Joseph Proudhon, quien formula dicha tesis en 1840, en su célebre obra *¿Qué es la propiedad?* [*Qu'est-ce que la propriété?*] (Proudhon, 1984). Si bien Marx aún no desarrolla una crítica sistemática de la

propiedad privada³, los artículos de este periodo denotan una deslegitimación de la identificación liberal entre el derecho y la posesión como fundamentos de aquélla.

En el marco de la tradición liberal, John Locke entiende que el derecho a la propiedad es un derecho natural, anterior a la sociedad y a todo gobierno civil, y que la razón por la que los hombres viven en sociedad radica en la necesidad de garantizar la protección de sus propiedades. El derecho comienza con la posesión del propio cuerpo. Así, la propiedad consiste, en primer lugar, en el usufructo de la propia vida y la libertad individual. Para el filósofo empirista, el derecho y la posesión coinciden: toda parcela de tierra que un individuo transforma por medio de su trabajo se convierte en propiedad suya. La apropiación de los terrenos comunales para su propio beneficio⁴ es comprendida como el ejercicio legítimo de su derecho natural (Macpherson, 2005). La propiedad privada implica necesariamente la apropiación y la posesión exclusiva y excluyente de terceros, de modo que ningún hombre tiene derecho a arrebatar la propiedad de otro. Desde la óptica liberal, una vez establecida la propiedad, la recolección –en tanto transgresión– debe ser calificada como robo. Resulta evidente que los legisladores renanos no hacen más que aplicar los preceptos del padre del liberalismo al conflicto del robo de leña.

Si bien Marx tiene a Proudhon como referente y adscribe a su visión crítica de la propiedad privada como elemento estructural de la concepción liberal burguesa, no se encuentra vinculado políticamente con el socialismo. La principal influencia de su marco teórico político es la concepción racional del Estado de Hegel, que aspira a reformar el estado prusiano. De modo que, en este período, su perspectiva ético-política está asociada a la pretensión de la realización (*Verwirklichung*) del Estado ético (*sittliche Staat*); a dicha posición político-epistémica la denominamos “racionalismo crítico del liberalismo”⁵.

³ En 1844 Marx elabora una crítica radical de la noción de propiedad privada y esboza una visión alternativa de la propiedad entendiéndola como ejercicio de la acción o actividad del trabajador. La legitimidad de la propiedad está dada por la puesta en acción de la actividad productiva del hombre, y no es suficiente la posesión como forma de la legitimación de la propiedad. Véase el apartado 3.1.2. de esta investigación.

⁴ Locke afirma: “Quizás pueda objetarse a esto que ‘si el hecho de recoger las bellotas y otros frutos de la tierra hace que tengamos derecho a ellos, entonces cualquiera podría aumentar su propiedad tanto como quisiese’. A lo cual respondo: no es así” (Locke, 1994, p. 59).

⁵ Por su parte, Michael Löwy denomina la posición política de Marx como democrático-burguesa: “[Marx] entiende por democracia no una simple transformación de la *forma política* (como lo sería la instauración de una república burguesa), sino un cambio de los fundamentos mismos de la *sociedad civil* (propiedad privada, etcétera)” (Löwy, 2010, p. 72). Coincidimos parcialmente con la denominación propuesta por Löwy. Sin embargo, consideramos que le concede poca relevancia a la teoría especulativa del derecho de Hegel en el pensamiento político de Marx, que desempeña un rol fundamental en este periodo. Cabe destacar lo propuesto por el filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez, que, dialogando con la interpretación iniciada por Miguel Abensour (Abensour, 1998), afirma la existencia de un ‘momento republicano’ en el pensamiento del joven Marx, que lo distancia radicalmente del liberalismo (Castro-Gómez, 2018).

A continuación analizamos la noción de vida (*Leben*) en tanto vida humana, desde la dimensión de la exterioridad. La vida humana del *pauper ante festum* se caracteriza por la pobreza (*Armut*) y la desposesión. El examen crítico de Marx se dirige hacia las formas fácticas de la vida humana a través del vínculo indisoluble entre la pobreza y la propiedad privada. Deduce dos tipos de grupos sociales: los poseedores o propietarios (*Besitzers*) y los desposeídos o no-propietarios (*Nichtbesitzers*). La legislación liberal reconoce sólo el derecho positivo en tanto ocupación o posesión privada. Marx indica que la propiedad moderna es el resultado de un proceso histórico de transformación de la propiedad medieval. En el caso del convento, institución híbrida y dual, no se trata de propiedad privada individual ni comunal. Incluso los pobres, que no son propietarios de tierras, pueden recibir ayuda básica en los conventos. El proceso de modernización de las instituciones medievales conlleva una dimensión positiva y una negativa: la primera consiste en la secularización de los bienes eclesiásticos y la segunda, en la supresión de los conventos como instituciones de asistencia a la pobreza. Dicho proceso de modernización conduce a los pobres al despojo más absoluto. Al convertirse la propiedad monástica en propiedad privada, se indemniza a la Iglesia pero no se hace nada por las vidas humanas que subsisten al amparo de los conventos; simplemente se los arroja a la intemperie.

La génesis de estas transformaciones del sistema-mundo puede rastrearse hasta la conquista de América. Dussel postula que la modernidad comienza en 1492 con el lanzamiento europeo al Atlántico. En la periodización propuesta por el filósofo mendocino, la modernidad se constituye de modo sincrónico con el sistema capitalista. La primera modernidad se inaugura con la colonialidad de las potencias europeas de España y Portugal en el siglo XV. El incipiente desarrollo mercantilista de las potencias les permite adueñarse de la inmensa acumulación originaria de las minas de plata del Potosí y otras minas de América Latina, sumada a la explotación intensiva y extensiva de los pueblos originarios de América y de los esclavos de África. En el siglo XVI la centralidad del sistema-mundo pasa a manos de Holanda. Dussel denomina “segunda modernidad” al proceso que inicia en el siglo XVII con el desarrollo del capitalismo industrial de las potencias europeas de Inglaterra, Francia y Alemania, que se ven transformadas por los acontecimientos históricos de la Reforma protestante, la Ilustración y la Revolución Industrial (Dussel, 2014). De este modo, el discurso crítico marxiano se ubica al interior de la segunda modernidad. Marx se encuentra en presencia del proceso de desposesión que genera las condiciones para la proletarización de la vida humana: el surgimiento del *pauper ante festum*. Dicho proceso es denominado por David Harvey como “acumulación por desposesión”:

la mercantilización y privatización de la tierra y la expulsión por la fuerza de las poblaciones campesinas; la conversión de varios tipos de derechos de propiedad (comunal, colectiva, estatal, etc.) en derechos de propiedad privada exclusivos; la supresión del acceso a bienes comunales (...) El Estado, con su monopolio de la violencia y su definición de la legalidad, desempeña un papel decisivo en el respaldo y promoción de estos procesos (Harvey, 2003, p. 116).

En la modernidad, la acumulación por desposesión, en tanto lógica del acrecentamiento del capital, incluye la expulsión forzada de poblaciones o grupos sociales pobres y la privatización de bienes comunales como la tierra, el agua y todo tipo de recursos naturales, y en nuestro caso, la leña. El Estado actúa como garante de la propiedad privada, el individualismo jurídico y la libertad contractual. En 1815, el Congreso de Viena, inspirándose en la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano (1789), abole la esclavitud, otorgando libertad e independencia jurídica a todos los individuos. Esta medida modernizadora de los estados monárquicos constituye un avance respecto de los derechos individuales. Sin embargo, el sustento vital de cada sujeto queda librado a su propia responsabilidad. En definitiva, la propiedad privada moderna esencialmente implica la apropiación privada de los bienes comunales y la desposesión generalizada del *pauper*.

Para Marx, la legislación renana agudiza las condiciones de vida de los recolectores de leña, profundizando la marginalidad social. En esta situación, el *pauper ante festum* sólo posee su propia corporalidad (*Leiblichkeit*). El *pauper* constituye la futura clase trabajadora, pues es jurídicamente libre y está desprovisto de cualquier tipo de propiedad. Marx reivindica “el derecho consuetudinario (*Gewohnheitsrecht*) de los pobres en todos los países”, referido de modo universal a la “masa pobre, desposeída y elemental (*untersten besitzlosen und elementarischen Masse*)” (Marx, 1982a, p. 253). Agrega que exclusivamente el derecho de costumbre de la pobreza puede concebirse como costumbre que legitima su accionar. De modo que la recolección de ramas secas, en tanto costumbre que les permite a los pobres la obtención de madera para calefaccionarse, queda justificada como un derecho.

Marx analiza la legislación renana desde el prisma de la teoría hegeliana del derecho, constituida por las dimensiones de la forma y el contenido. La forma del derecho es el lenguaje jurídico que plasma la ley, mientras que el contenido del derecho es su objeto. A su vez, la ley sancionada se caracteriza por la posibilidad de expresar racionalidad o bien irracionalidad. La teoría del derecho hegeliano distingue el derecho existente y el derecho racional. El derecho es racional en tanto coincide con la universalidad de la ley y realiza su concepto, garantizando el interés general; es irracional cuando se generaliza un interés particular, desvirtuando el sentido de la ley. Por su parte, los legisladores aspiran a convertir

las costumbres de los privilegiados en derechos, operación no legítima puesto que el contenido de esta ley no es universal: los poseedores pretenden eternizar su privilegio. Por tanto, el derecho de los propietarios de los bosques es contrario al derecho racional, mientras que el derecho por costumbre de los pobres es conforme a él, pues su contenido es universalizable. El derecho liberal avasalla el derecho universal de la pobreza al penar la recolección. El carácter irracional de la legislación que castiga la recolección de leña se evidencia en su pretensión de legislar *contra natura*.

La crítica del derecho liberal consiste en su no-reconocimiento de la naturaleza de los derechos por costumbre de los pobres. El interrogante clave es: ¿Cómo se fundamenta el derecho de los pobres? Según Marx, la “pobreza encuentra ya su derecho en su propia actividad. Al recoger las ramas secas, la clase elemental de la sociedad humana cumple una función ordenadora con respecto a los productos de la potencia elemental de la naturaleza” (Marx, 1982a, p. 257). Los pobres se caracterizan por su absoluta desposesión, que se revela en no poseer ningún tipo de propiedad más que su propia corporalidad. La recolección consiste en separar las ramas muertas de los árboles vivos, lo que contribuye a evitar la putrefacción de la madera sobre el suelo, favoreciendo el crecimiento del bosque. Se trata de una actividad ordenadora de los productos de la naturaleza. En cambio, los propietarios privados de las tierras no realizan esta actividad, y con su negligencia dejan que la potencia inorgánica avance sobre la vida. Marx recupera el concepto fichteano de actividad como instancia legitimadora del derecho de propiedad y toma distancia de la identificación liberal entre derecho y posesión. Tal como sostienen Christian Laval y Pierre Dardot:

el derecho de propiedad bien entendido no es más que un derecho de uso⁶ que no debe perjudicar a los derechos de uso de los demás, se puede perfectamente dar cuenta de la multiplicidad y del encabalgamiento de los derechos consagrados por la costumbre: siendo objeto de la actividad del propietario del bosque, los árboles vivos pertenecen al ámbito del derecho de uso de este último, sin que esto impida por nada del mundo que los pobres ejerzan un derecho de uso sobre las ramas caídas, ya que estas partes del árbol que la naturaleza ha separado de él son objeto de la actividad exclusiva de los pobres y no objeto de la actividad de los terratenientes (Laval & Dardot, 2016, pp. 404–405).

⁶ El derecho de uso no se refiere a la clasificación medieval, especialmente franciscana, de la propiedad como ocupación (bienes de propiedad), obligación (respecto de los bienes de propiedad) y uso (utilidad necesaria) (Agamben, 2013). Tal como señala Dussel, existieron críticas por parte de las “órdenes mendicantes que hacen de la pobreza (por ejemplo, Francisco de Asís (...)) un ideal utópico contra el feudalismo reinante o el capitalismo naciente en el siglo XII, pero se trata de contradicciones internas que no transforman radicalmente el sistema económico no-equivalencial” (Dussel, 2014, p. 59). La reivindicación marxiana del derecho de uso no pretende retornar a formas de propiedad anteriores a la segunda modernidad, como la propiedad medieval. Como ya vimos, la propiedad medieval es de naturaleza híbrida.

La madera seca posee el mismo estatuto que cualquier otro bien común, como el aire y el agua; por ello, no debe estar sujeta a la apropiación privada. La propiedad privada monopoliza un bien común de la naturaleza, y ello aumenta la desposesión del *pauper*. La reivindicación marxiana del derecho consuetudinario de los pobres contribuye a concebir los bienes comunes como inapropiables (no-privatizables)⁷. Desde la perspectiva dusseliana, la reflexión en torno a la vida humana necesita comenzar por un momento crítico-ético para evaluar la situación de pobreza y marginalidad. La aspiración a la realización y el aumento de la vida de la comunidad nos obliga a valorar críticamente las formas de vida existentes a fin de visibilizar la negatividad del *pauper*. Partiendo de la materialidad de la vida consideramos el principio crítico en general: “¡Debemos producir y reproducir la vida de los oprimidos y excluidos, las víctimas, descubriendo las causas de dicha negatividad, y transformado adecuadamente las instituciones, lo que de hecho aumentará la vida de toda la comunidad!” (Dussel, 2012c, p. 128).

1.3 Las leyes renanas legislan contra la naturaleza: la subordinación del Estado al interés privado y el fetichismo renano

Al concebir la recolección de ramas secas como una violación a la propiedad, la nueva legislación pone en cuestión el sentido de la ley en general. La ley debe expresar la naturaleza jurídica de las cosas y ser portavoz del interés universal del Estado. Sin embargo, la Dieta renana subordina el Estado y el espíritu de las leyes en favor del interés privado. En consecuencia, la ley no sólo no se fundamenta de acuerdo al derecho racional sino que se le opone. Marx pone en cuestión el sentido de la legislación renana al afirmar que “si la ley llama robo de leña a un acto que apenas constituye una transgresión, la ley miente, y el pobre es inmolado a una mentira legal” (Marx, 1982a, p. 251). La ley es una mentira legal porque no alcanza la imparcialidad solicitada por el derecho racional. Enrique Dussel señala la herencia semita en el pensamiento de Marx a través de la figura de Moloch, dios fetiche, en cuyo honor se sacrifican hombres:

La vida del pecador se alimenta con la sangre del pobre, como el ídolo vive de la muerte de sus víctimas, como el antiguo Moloch de los fenicios, a los que se les inmolaban niños (...). La ‘sangre’ de las víctimas ‘animaba’ al dios fetiche (Dussel, 2012a, pp. 275–276).

Según Marx, los legisladores tienen una visión fetichista, puesto que absolutizan la madera y niegan sacrificialmente la vida humana del pobre:

⁷ De algún modo, Marx anticipa las constituciones de Bolivia y Ecuador, que conciben a la naturaleza como sujeto de derecho, y no como objeto de explotación.

Los indígenas cubanos veían en el oro el fetiche de los españoles. Celebraron una fiesta en su honor, le entonaron canciones y después lo arrojaron al mar. Si hubieran asistido a estas sesiones de la Dieta renana, aquellos salvajes habrían visto en la leña el fetiche de los renanos (Marx, 1982a, p. 283).

Los legisladores renanos tienen una visión invertida de la realidad social: en detrimento de la situación social de los pobres, profundizan su desprotección castigando la recolección de leña. Al decir de Marx “¡los ídolos de madera prevalecen y se les inmola las víctimas humanas!” (Marx, 2011b, p. 67). Marx denuncia el fetichismo renano, es decir, que las ramas adquieren mayor dignidad que la vida humana misma. Su crítica parte de la exterioridad, pues subvierte la inversión instituida por la Totalidad vigente. Dicha crítica es trans-ontológica porque supera el orden fenoménico de la ley y se dirige hacia los fundamentos esenciales de la Totalidad: la pobreza en tanto problema social. Esta operación tiene por objeto desfeticizar el sistema establecido. La vida se establece como el principio articulador de la crítica marxiana del carácter irracional del derecho prusiano. Por ello, castigar al pobre, como también romper el lazo orgánico del árbol con sus ramas verdes, son dos maneras de lesionar la vida.

Según Marx, la pobreza es naturalizada y fetichizada como una costumbre de la sociedad civil/burguesa (*bürgerliche Gesellschaft*); incluso el Estado abandona la responsabilidad con respecto a sus ciudadanos. El Estado racional debe ver en el pobre “que recoge leña, además de eso, un ser humano, un miembro vivo de la comunidad por cuyas venas corre la sangre de ésta (...) al hacer de un ciudadano un delincuente, se amputa a sí mismo” (Marx, 1982a, p. 259). La legislación renana es la forma consumada del carácter irracional del derecho, ya que, castigando la recolección de las ramas secas que el propio árbol expulsa, pretende legislar *contra natura*. El Estado se convierte en medio del interés egoísta de los propietarios de los bosques, se degrada a sí mismo al subordinarse en favor de la propiedad privada, y ésta se transforma en la autoridad del Estado, anteponiendo el interés parcial al bien común de la sociedad. Según el derecho especulativo hegeliano, el Estado racional tiene la responsabilidad de velar por el bien general y situarse por sobre los intereses de cada estamento de la *bürgerliche Gesellschaft*. En cambio, los legisladores renanos utilizan el Estado como instrumento de su propio beneficio egoísta. La legislación renana lleva al absurdo su irracionalidad al penar la recolección con días de prisión y con el pago de una multa que superaba en dos o tres veces el valor original de las ramas recolectadas. Para el interés ciego de la propiedad privada es más provechoso “dejarse robar”:

la Dieta ha degradado el poder ejecutivo, las autoridades administrativas, la vida de los acusados, la idea del Estado, el delito mismo y la pena, al

convertirlos en medios materiales al servicio del interés privado (Marx, 1982a, p. 280).

El mecanismo perverso de la legislación renana no sólo legitima la desigualdad social sino que también criminaliza la pobreza. En palabras de Marx:

El ladrón de leña se apropia la leña perteneciente al propietario del bosque, pero éste se vale del ladrón para apropiarse de lo que pertenece al *Estado mismo*. Y que esto es literalmente cierto lo demuestra el § 19, el cual no se limita a entregar al propietario del bosque la multa penal, sino que le entrega, además, *el cuerpo y la vida* del acusado (Marx, 1982a, p. 275).

La perversión irracional del Estado se pone al servicio del interés privado y conlleva la deshumanización del pobre, ya que se apropia de su corporalidad y su vida. Por ello, Marx afirma que el fetichismo de los renanos consiste en que el “propietario del bosque obtiene ahora, en vez de un pedazo de madera, un ex hombre” (Marx, 1982a, p. 277). En definitiva, el Estado se convierte en el garante jurídico-político del proceso de desposesión del *pauper*. Al decir de Dussel, “*la propiedad como derecho* es la que garantiza y da estabilidad inalienable a los dominadores injustos de la apropiación y gestión de los excedentes, de lo común (de lo que se tenía en uso comunitario o social)” (Dussel, 2014, p. 61).

Recapitulando, el concepto de vida (*Leben*) aparece como hilo conductor de la argumentación marxiana en los escritos en torno al robo de leña. Marx califica a la recolección no como robo sino como contravención forestal, distinción que tiene por fundamento el orden de la naturaleza (*Natur*). La diferencia entre lo vivo y lo muerto, dispuesta en el ámbito de la naturaleza, debe operar como criterio de la legalidad humana. El filósofo alemán caracteriza la vida humana del desposeído (*Nichtbesitzer*) a partir de la pobreza (*Armut*) y la desposesión radical. La acumulación por desposesión implica, por un lado, la privatización de bienes comunales, y por el otro, la proletarización del *pauper* en tanto que sólo posee su propia corporalidad. Marx no sólo cuestiona la propiedad privada moderna al negar la identificación liberal entre la posesión y el derecho, sino que también la concibe como un robo. Su posición ético-política consiste en un racionalismo crítico del liberalismo; tiene como influencia la filosofía política hegeliana, conjugada con una crítica de la propiedad privada. Marx defiende la recolección como un derecho consuetudinario universal de los pobres porque su actividad consiste en una tarea ordenadora de los productos inorgánicos de la naturaleza, que coincide con el carácter universal del derecho racional. Su crítica al Estado prusiano evalúa el derecho vigente de acuerdo a su correspondencia con el derecho racional. La operación crítica de Marx consiste en el pasaje del plano fenoménico de la realidad social, es decir, la discusión en torno al castigo de la recolección, a la

consideración del plano esencial: la situación de marginalidad del pobre. El Estado, por medio de sus legisladores, en vez de ocuparse de la vulnerabilidad de los pobres, se preocupa por garantizar la propiedad privada a cualquier costo. La actitud fetichista de los legisladores implica la deshumanización de los pobres. Por su parte, Marx entiende que el Estado prusiano no realiza el ideal del Estado ético, ya que se ha puesto al servicio del interés privado. Posteriormente cuestiona la concepción hegeliana misma del Estado intentando responder el siguiente interrogante: ¿Puede el Estado ético no ser instrumentalizado en beneficio del interés privado?

Capítulo 2

La vida humana en la sociedad burguesa. Debates en torno a la filosofía política hegeliana

En el presente capítulo exponemos la descripción marxiana de la *vida (Leben)* en tanto vida humana en la sociedad burguesa liberal en los escritos *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel* [1843] [*Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*] (Marx, 1982e), *La cuestión judía* [1843] [*Zur Judenfrage*] (Marx, 1982c) y *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel. Introducción* [1843-1844] [*Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*⁸] (Marx, 1982d). En este grupo de escritos la vida humana es caracterizada como el resultado de los vínculos socioeconómicos de la sociedad moderna.

2.1 La vida humana y el problema irresoluble de la *bürgerliche Gesellschaft*: la pobreza

A continuación analizamos el escrito *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*, enfocándonos en su tratamiento de los núcleos problemáticos más relevantes de la *Filosofía del Derecho* de Hegel [*Grundlinien der Philosophie des Rechts*] [1819] (Hegel, 2004). Atendemos a la descripción hegeliana del “sistema de necesidades” (*System der Bedürfnisse*) para mostrar el modo en que Marx toma conciencia de los límites del planteo burgués liberal acerca de la vida humana en la sociedad moderna. El blanco de las críticas a la filosofía política hegeliana se centra en las tesis que Hegel comparte con el liberalismo. Marx comienza a delinear su propia visión de la vida humana en discusión con la concepción hegeliana de la sociedad civil/burguesa (*bürgerliche Gesellschaft*)⁹. En la *Filosofía del Derecho* la *bürgerliche Gesellschaft* constituye el segundo momento de la dialéctica de la eticidad (*Sittlichkeit*), antecedido por la familia (*Familie*) y seguido por el Estado (*Staat*). A su vez, ella misma contiene una dialéctica interior conformada por otros tres momentos. El primero de ellos es el sistema de necesidades, que constituye el plexo de relaciones que se establecen entre la totalidad de los individuos de una sociedad en términos socioeconómicos. Consiste en el tejido de relaciones conformado por las necesidades que los individuos en sociedad deben satisfacer y los medios que ponen en funcionamiento con el fin de saciarlas. Se trata de un entramado inherente a todos los vínculos sociales, anterior a la voluntad individual, y no un lazo accidental o accesorio. El trabajo es la actividad vital que los

⁸ Nos referimos a este escrito como *Einleitung* para evitar confusiones con el escrito anterior *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*.

⁹ A lo largo de la presente investigación nos referimos al término en alemán, con la intención de conservar su riqueza semántica (Riede, 1989).

individuos llevan a cabo para sobrevivir y realizarse; a través de ella son incorporadas al sistema de necesidades la producción y la propiedad.

La propiedad privada es la primera determinación del sujeto burgués, y se fundamenta en la identificación del derecho (*Recht*) y la posesión (*Besitz*). Dicha identificación hegeliana coincide con la propuesta por el liberalismo: el derecho comienza con la toma de posesión (*Besitzergreifung*) de la cosa¹⁰. A partir de ese momento aquella deviene mi propiedad, pues “en la propiedad mi voluntad deviene objetiva en cuanto voluntad personal y por lo tanto del individuo, aquella adquiere el carácter de *propiedad privada* [*Privateigentum*]” (Hegel, 2011, p. 129). El individuo objetiva su voluntad en la posesión de la cosa, pudiendo convertirla en objeto de su trabajo. En la articulación de la producción y la propiedad se establecen relaciones de interdependencia: el trabajo de un individuo supone la búsqueda de satisfacción de sus necesidades y la insuficiencia de su propia capacidad para satisfacerlas de manera directa. Los individuos deben necesariamente acudir unos a otros para satisfacer sus necesidades. Cuando el hombre consume bienes sociales se pone en relación con la cadena de elaboración de éstos, que han sido producidos por otros individuos para satisfacer sus diversas demandas.

Hegel sostiene que en el contexto de la *bürgerliche Gesellschaft*, el individuo se rige por dos principios: el principio particular y el principio universal. El primero impulsa al individuo a satisfacer sus necesidades biológicas básicas y las propias de la vida en sociedad, es decir, a su propio bienestar y placer egoísta. El principio universal se expresa en el individuo bajo la forma de la interdependencia que se entabla entre los hombres en la búsqueda de satisfacción de sus múltiples necesidades. Podría decirse que se trata de un principio individualista y otro de cooperación. No obstante, el principio universal se encuentra subordinado al particular: el individuo no aspira a integrar una comunidad política sino que sólo actúa por su propio beneficio individual, y se relaciona con otros como meros

¹⁰ Marx coincide con Fichte en la fundamentación de la propiedad por medio del ejercicio de la actividad productiva y en la medida en que se ejerce la actividad productiva. Sólo en tal medida el sujeto sería poseedor del objeto. Por su parte, Hegel confronta la concepción fichteana de la propiedad sosteniendo que: “Fichte ha planteado la cuestión de si la materia es mía cuando yo la formo. Según él, si hago una copa de oro, cualquier otro sería muy dueño de tomar el oro, si con ello no lesionara mi trabajo. Esta separación, fácilmente realizable en la representación, es en la realidad una sutileza vacía, pues cuando tomo posesión de un campo y lo trabajo, no solo los surcos son de mi propiedad, sino también la tierra que les corresponde. Yo quiero tomar posesión de esta materia, de esa totalidad; no queda por lo tanto sin dueño, no se pertenece a sí misma. Pues si la materia permanece aún fuera de la forma que le he dado al objeto, la forma es entonces un signo de que la cosa debe ser mía; no queda por lo tanto fuera de mi voluntad, fuera de lo que he querido. No hay por consiguiente nada allí que pudiera ser tomado en posesión por otro” (Hegel, 2011, p. 137). Marx está en desacuerdo con la concepción hegeliana de la propiedad porque ésta coincide con la perspectiva liberal. Sin embargo, recupera la comprensión hegeliana en torno a los conflictos propios de la *bürgerliche Gesellschaft* en tanto constituyen problemas ético-políticos y no, como propone el liberalismo, meramente económicos.

medios de su interés. En esta articulación de carácter fundamentalmente egoísta, la relación intersubjetiva es vista como una condición para satisfacer una necesidad individual, y no constituye ningún nexo sustancial de la vida social. Marx critica la subordinación del principio universal al principio individual egoísta, pues considera que Hegel, coincidiendo con el liberalismo, da por sentada la configuración histórica de la vida humana en la *bürgerliche Gesellschaft* —la segunda modernidad— como una determinación genérica de la esencia humana:

El principio del estamento burgués o de la *bürgerliche Gesellschaft* es el consumo y el poder de consumo (...) La *bürgerliche Gesellschaft* actual es el principio consumado del individualismo; la existencia individual es el último fin; actividad, trabajo, contenido, etc., sólo son medios (Marx, 2002, p. 160).

Marx coincide con Hegel respecto de la caracterización del trabajo como determinación constitutiva de la vida humana. Sin embargo, cuestiona que el principio individualista sea una condición transhistórica de la vida humana en sociedad. También denuncia que la caracterización de la vida humana en la *bürgerliche Gesellschaft* supone una disociación y yuxtaposición de la condición jurídico-política de ciudadano y la condición económico-política de burgués. Esta disociación encuentra su origen en la ambigüedad semántica del término *bürgerliche Gesellschaft*, y suscita una crítica esencial de Marx hacia Hegel. Según Marx, la disociación entre ciudadano y burgués inherente a la *bürgerliche Gesellschaft* es una de las consecuencias políticas del idealismo de Hegel:

Si, por ejemplo, al ser desarrollada la familia, la *bürgerliche Gesellschaft*, el Estado, etc., estas formas sociales de la existencia humana son consideradas como realización, objetivación del ser humano, la familia, etc., aparecerán como cualidades inherentes a un sujeto. El hombre sigue siendo el ser de todos estos seres; pero además éstos aparecen como su generalidad *real* y por tanto también como lo *común*. Por el contrario, si la familia, la *bürgerliche Gesellschaft*, Estado, etc. son concreciones de la Idea, de la sustancia-sujeto, entonces tienen que «comenzar por» cobrar realidad empírica; los hombres se dividirán en dos masas: una los burgueses —en los que se despliega la Idea de la *bürgerliche Gesellschaft* —, la otra los ciudadanos (Marx, 2002, p. 111).

Según Hegel, los conflictos propios de la *bürgerliche Gesellschaft* deben ser superados en el Estado ético. Sin embargo Marx señala que entre la *bürgerliche Gesellschaft* y el Estado se produce una hipóstasis forzada, sin mediación, que desemboca en que la presunta superación de la primera por el segundo no es realizable en tanto no se concrete históricamente. En este mismo sentido, Dussel considera que:

[Marx] descubre que en ese horizonte de la sociedad burguesa se encuentra «el mundo de las necesidades, del trabajo, de los intereses particulares, del derecho privado, como *el fundamento de su sobrevivencia (Grundlage ihres*

Bestehms)». Este nivel ha sido despolitizado y escindido de la vida política del Estado; el hombre natural y concreto no es ya el «ciudadano» abstracto. Por ello, la Modernidad llama «emancipación política [a] la reducción (*Reduktion*) del ser humano, de una parte, a miembro de la sociedad civil, al individuo *egoísta independiente*, y, de otra, al *ciudadano del Estado*, a la persona moral» (Dussel, 2013, p. 395).

Para Marx la disociación propia de la *bürgerliche Gesellschaft* se sustenta en la concepción hegeliana y liberal de la propiedad privada en tanto fundamento incuestionado del Estado. Dussel recupera la crítica marxiana a la propiedad privada en tanto que:

el fundamento de la decisión libre sobre *algo* se funda en la propiedad de aquello sobre lo que se tiene derecho exclusivo. La libertad del burgués (...) sobre el trabajador asalariado, *ante festum* tiene como su fundamento ontológico a la propiedad. Se es libre de decidir porque se es poseedor de la cosa (...) Por ello, todo el derecho moderno y el Estado, también moderno, se construyen en torno al hecho de defender esa propiedad privada sobre la que está fundado todo el sistema capitalista moderno (Dussel, 2014, p. 257).

De modo paulatino, Marx toma conciencia que la sociedad moderna se funda en la desigualdad entre los propietarios privados y las vidas humanas que sólo poseen su propia corporalidad: el *pauper ante festum*. En la *bürgerliche Gesellschaft* la vida humana del *pauper* profundiza su exclusión. La pobreza (*Armut*) no sólo no se resuelve sino que se reproduce al igual que las mercancías. El filósofo mendocino afirma que Marx le atribuye a la propiedad privada una importancia central puesto que “se trata del *fundamento ontológico subjetivo* de todas las determinaciones, categorías, instituciones del capital, del capitalismo. La superación del capitalismo supone una reorientación del sujeto de la propiedad” (Dussel, 2014, p. 257). En definitiva, la existencia misma de la propiedad privada condena miles de vidas humanas a la exclusión y marginalidad. Los hombres son de derecho iguales en tanto ciudadanos del Estado, pero son de hecho o materialmente desiguales en tanto que algunos sólo poseen su propia corporalidad, mientras que otros acumulan riquezas y bienes. Esta desigualdad se patentiza especialmente en la vida humana del *pauper ante festum*. Partiendo de la distinción entre la igualdad de derecho y la desigualdad material, Marx adquiere conciencia de los límites ético-políticos de la concepción hegeliana y burguesa liberal de la sociedad moderna. Por ello, Dussel afirma que en el “Estado hegeliano, la totalidad del sistema político [está] al servicio de la propiedad privada, del capitalismo” (Dussel, 2013, p. 388).

Los conflictos de intereses económicos y sociales que en el sistema de necesidades no son superados no son problemas meramente económicos sino ético-políticos. Hegel describe dos problemas ético-políticos derivados de la configuración individualista de la vida

social. El primero es el antagonismo social entre los productores directos, que no poseen riqueza, y los propietarios de los recursos para la producción. Este conflicto, producto del libre desarrollo de la *bürgerliche Gesellschaft*, surge a causa del tipo de ordenación social propio del sistema de necesidades en el que, por un lado, un sector acrecienta la acumulación de riquezas y, por otro, se incrementa la división y abstracción del trabajo, de modo que la clase que necesita trabajar se hace más dependiente. El segundo problema es la formación de la plebe (*Pöbel*): la caída de un grupo de individuos por debajo de los niveles mínimos de subsistencia, derecho y dignidad, junto con la concentración desmedida de riquezas por otra parte de la población. En el parágrafo §245 Hegel sintetiza ambos problemas, mostrando el conflicto ético-político fundamental:

Si se impusiera a la clase más rica la carga directa de mantener en un nivel de vida común a la masa reducida a la pobreza, o si existieran en otras propiedades públicas (ricos hospitales, fundaciones, conventos) los medios directos para ello, se aseguraría la subsistencia de los necesitados sin la mediación del trabajo, lo cual estaría contra el principio de la *bürgerliche Gesellschaft* y del sentimiento de independencia y honor de sus individuos. Si por el contrario esto se hiciera por medio del trabajo (dando oportunidades para ello), se acrecentaría la producción, en cuyo exceso, unido a la carencia de los consumidores correspondientes, que también serían productores, reside precisamente el mal, que aumentaría por lo tanto de las dos maneras. Se manifiesta aquí que en medio del *exceso de riqueza* la *bürgerliche Gesellschaft* no es *suficientemente rica*, es decir, no posee bienes propios suficientes para impedir el exceso de pobreza y la formación de la plebe (Hegel, 2011, p. 220).

Para Hegel la existencia de la pobreza no se resuelve con asistencialismo o caridad de un sector pudiente de la sociedad ni de las instituciones públicas, pues esto negaría el principio fundamental de la *bürgerliche Gesellschaft*: la autonomía de cada individuo particular. Tampoco se soluciona garantizando condiciones para que la totalidad de los individuos se realice en una sociedad de pleno empleo, pues provocaría la sobreproducción de bienes y la escasez de consumidores para esos productos. Esto significa que el problema central de la *bürgerliche Gesellschaft* no puede ser superado en el marco burgués liberal del sistema de necesidades. Dussel sostiene que en el pensamiento de Hegel el “«pasaje» de la sociedad burguesa (...) hacia el Estado orgánico se realiza gracias al colonialismo, gracias a que la sociedad burguesa del «centro» deviene metrópoli, y de esta manera supera sus contradicciones internas situándolas *fuera* de su horizonte nacional” (Dussel, 2013, p. 388).

Según Marx, Hegel diagnostica acertadamente el problema irresoluble de la sociedad moderna. No obstante, su falta de cuestionamiento de la propiedad privada y de la concepción egoísta del individuo lo emparentan con el liberalismo. En este momento, Marx

abandona definitivamente el racionalismo crítico del liberalismo que caracterizaba su posición ético-política anterior, distanciándose de la teoría racional del Estado ético. Sin embargo, no arriba positivamente a una concepción superadora de la sociedad moderna. Por ello, Michael Löwy declara que la posición ético-política de Marx “ante la república burguesa es clara: la república norteamericana y la monarquía prusiana son simples formas políticas que encierran el mismo contenido: la propiedad privada” (Löwy, 2010, p. 70).

Marx afirma que la disociación entre ciudadano y burgués, propia de la *bürgerliche Gesellschaft*, tiene su génesis en la Revolución Francesa. El proceso de modernización producido por la revolución francesa implica, por un lado, la conquista de la igualdad de derechos políticos de los individuos, con independencia de su origen social y por el otro, la permanencia de la desigualdad material propia de dicho origen. De modo que la revolución francesa inaugura una nueva escisión entre lo público y lo privado, entre la política y la economía:

Es un progreso histórico el que ha transformado los estamentos políticos en estamentos sociales. Así como los cristianos son iguales en el cielo y desiguales en la tierra, los individuos que componen un pueblo son ahora iguales en el cielo de su mundo político, desiguales en la existencia terrena de la sociedad. (...) Sólo la Revolución francesa terminó la transformación de los estamentos políticos en sociales; dicho de otro modo, redujo las diferencias de estamento en la *bürgerliche Gesellschaft* a diferencias sociales, pertinentes a la vida privada y carente de significación para la vida política. Con ello se consumó la separación entre la vida política y la *bürgerliche Gesellschaft* (Marx, 2002, pp. 158–159).

En la *bürgerliche Gesellschaft*, la igualdad de derechos se circunscribe únicamente al ámbito público, mientras que la desigualdad social aparece como un fenómeno privado, que corresponde a la entera responsabilidad de cada sujeto respecto de su propio mérito. Posteriormente Marx profundiza sus reflexiones sobre la conformación histórica de la sociedad moderna: la división y abstracción del trabajo no son sino un resultado histórico de la expansión del capitalismo europeo de la segunda modernidad, que produce las condiciones de emergencia del trabajador asalariado, el *pauper in festum*.

2.2 La crítica del dinero como expresión fetichista de la vida humana

En *La cuestión judía*, Marx muestra la insuficiencia del planteo burgués liberal ante el problema de la incorporación de los judíos a la vida social. En su estancia en Francia, en el otoño de 1843, Marx redacta *Sobre la cuestión judía* como respuesta al texto de Bruno Bauer *La capacidad de los judíos y los cristianos actuales para liberarse [Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden]* [1843]. Para Bauer, la emancipación política

del judío depende del abandono de su condición de judío, es decir, de su emancipación teológica. El judío no se encuentra plenamente integrado a la vida social, y la solución a este problema es su secularización. La emancipación religiosa constituye el paso necesario para su incorporación a la sociedad (Bauer, 2011). Según Marx, la propuesta de Bauer se limita exclusivamente a una reforma política del Estado cristiano alemán, que no comprende que el problema de fondo no es la emancipación teológico-política sino la emancipación humana en general. De este modo, queda presa de las limitaciones de la concepción liberal del individuo. Retomando sus críticas hacia la *Filosofía del Derecho* de Hegel, Marx afirma que es posible alcanzar la emancipación humana mediante una crítica de la esencia misma del Estado moderno. En la *bürgerliche Gesellschaft*, la vida humana se escinde en las categorías de burgués (*bourgeois*) y ciudadano (*citoyen*). Marx recupera la génesis histórica de dicha separación en el proceso de secularización de la oposición entre el hombre religioso y el hombre político, constitutiva del Estado moderno.

En *Einleitung*, Marx sostiene que “[en] Alemania, la *crítica de la religión* ha llegado, en lo esencial, a su fin, y la crítica de la religión es la premisa de toda crítica” (Marx, 2004, p. 49). La crítica de la religión permite poner en cuestión la fundamentación teológica del Estado cristiano. Es, además, el comienzo de toda crítica, puesto que desacraliza la Totalidad. No se trata de una defensa del ateísmo teológico sino de la negación del orden que niega la vida humana. El antifetichismo de Marx recupera la dignidad de la vida humana por medio de la crítica sistemática de la sociedad burguesa liberal. El filósofo mendocino afirma que “la cuestión no estriba en negar la religión, sino en secularizar la política” (Dussel, 2013, p. 393).

Marx afirma que con la revolución francesa se inaugura una nueva estructuración histórica de la vida humana, en la que la religión queda reducida al ámbito de la interioridad del sujeto. A partir de este momento, la religión se desplaza desde la dimensión de lo comunitario, lo público, a la esfera privada del individuo:

La religión ha dejado de ser el espíritu del Estado, donde el hombre -aunque sea de un modo limitado, bajo una forma especial y dentro de una esfera especial- se comporta como ser genérico, en comunidad con otros hombres; ahora, la religión se ha convertido en el espíritu de la *bürgerliche Gesellschaft*, en el espíritu de la esfera del egoísmo, del *bellum omnium contra omnes*. No es ya la esencia de la *comunidad*, sino la esencia de la *diferencia*. Ha pasado a ser la expresión del divorcio entre el hombre y su *comunidad*, entre él mismo y los otros hombres (Marx, 2011c, p. 69).

Según Marx, la representación del judío como usurero no es más que una proyección de la lógica individualista de la *bürgerliche Gesellschaft*. La imagen del judío, en la que a modo de chivo expiatorio se cristaliza el egoísmo burgués, oculta la verdadera esencia del

dinero. Siguiendo la lectura hessiana de Feuerbach¹¹, Marx afirma que en la *bürgerliche Gesellschaft*, la esencia de la vida humana se enajena y el dinero adquiere los atributos humanos, de modo que el hombre se infravalora y el dinero se sobrevalora:

El Dios de la necesidad práctica y del egoísmo es el dinero. El dinero es el celoso Dios de Israel, ante el que no puede legítimamente prevalecer ningún otro. El dinero humilla a todos los dioses del hombre y los convierte en una mercancía. El dinero es el *valor* universal de todas las cosas, constituido en sí mismo. Ha despojado, por tanto, de su valor propio y peculiar al mundo entero, al mundo de los hombres y al mundo de la naturaleza. El dinero es la esencia del trabajo y de la existencia del hombre, el hombre enajenado de éste, esencia extraña que lo domina y es adorada por él (Marx, 2011c, p. 93).

Marx señala entonces, por primera vez, el proceso de fetichización del dinero. En este caso, el fetichismo radica en la apariencia vivificada del dinero como potencia activa del mundo, mientras que la vida humana aparece cosificada. Dussel señala que la crítica marxiana del carácter fetichista del dinero parte desde una perspectiva crítico-ética, pues:

Marx adopta la posición de los profetas de Israel (...) Si Moloch es a quien se le ofrecen vidas en sacrificio (...) Mammón es el dinero, el Fetiche es obra o producto de las manos del hombre mismo, objetivando en él su propio poder (Dussel, 2012b, p. 39)

Marx realiza una lectura semita de la fetichización del dinero en tanto fenómeno propio de la *bürgerliche Gesellschaft*. En *La cuestión judía*, su perspectiva ético-política se funda en el supuesto de una esencia humana, pues aspira a la emancipación de toda la humanidad. Marx no consigue aún indicar las condiciones históricas que posibilitarían la superación política positiva de la sociedad moderna, sino que sólo se atiene a señalar sus límites intrínsecos. Según Michael Löwy, la dimensión ético-política de este período del pensamiento marxiano se vincula con el comunismo filosófico de Moses Hess¹², y constituye

¹¹ David McLellan afirma que: “En París, Hess empleaba su tiempo en escribir artículos para periódicos alemanes, y también en escribir un ensayo destinado a la *Deutsch-Französische Jahrbücher*, que fue, desde el punto de vista de su influencia sobre Marx, su obra más importante -el ensayo «Sobre la Esencia del Dinero» [*Über das Geldwesen*]. (...) De modo que Marx debió de leer por lo menos, la mayor parte del artículo de Hess antes de escribir el suyo, y más aún si se tiene en cuenta que Ruge estaba entonces enfermo, por lo que toda la responsabilidad editorial había caído sobre Marx (...) La importancia del ensayo de Hess radica en que es el primer intento de aplicar la idea de la alienación religiosa de Feuerbach en los campos de la vida económica y social. Esta idea ya había sido extendida, en la atmósfera de rápida secularización frecuente entre los jóvenes hegelianos, al campo de la vida política” (McLellan, 1971, pp. 172–174).

¹² Según Löwy la adhesión de Marx al comunismo tiene tres etapas. La primera se caracteriza por “la adhesión al ‘comunismo filosófico’ del estilo de Moses Hess. Esta adhesión cobra carácter concreto en el artículo acerca de *La cuestión judía* aparecido en los *Deutsch-Französische Jahrbücher*” (Löwy, 2010, p. 78). Debemos considerar que, según el vocabulario de Marx y Engels en *La ideología alemana* [1845-1846], el comunismo de Hess también puede denominarse “socialismo verdadero”. Esta corriente parte de la concepción de naturaleza humana (*Gattungswesen*) de Feuerbach y la crítica al egoísmo, propio de las sociedades liberales. El “socialismo verdadero” promueve una verdadera unión entre los hombres a través del amor. La realización de la esencia humana se llevaría a cabo por la promoción del amor y una crítica feroz al egoísmo. En conclusión, los “verdaderos socialistas” constituyen una inversión moral del egoísmo liberal burgués, pues predicán el amor a

una tentativa de respuesta ante aquellos límites. Si bien en *La cuestión judía* Marx no utiliza el término “comunismo”, su propuesta consiste en el intento de recomposición del lazo sustancial entre el individuo y la comunidad a través del amor y la solidaridad, superando el egoísmo propio de la vida humana en la *bürgerliche Gesellschaft*.

2.3 La pobreza y pauperización de la vida humana: el surgimiento histórico del proletariado como clase

En el artículo *Einleitung*, Marx profundiza sus análisis sobre la vida humana en la *bürgerliche Gesellschaft*: como resultado de la ordenación socioeconómica alemana, la vida humana se pauperiza por medio de la creciente pobreza (*Armut*). En esta obra comienza a describir esta condición social de la vida humana con el término “proletariado” (*Proletariat*). Según Dussel, el proletariado, en tanto *pauper in festum*, es incorporado al mundo del trabajo como mero productor de mercancías, mientras que su experiencia vital se ve disminuida a los márgenes de la supervivencia. Marx afirma que esta clase se constituye a través del proceso de descomposición social del orden europeo medieval y la creciente consolidación de la modernidad capitalista. Sostiene que “para Alemania, el proletariado, comienza recién a formarse con la irrupción del movimiento *industrial*, pues la pobreza que constituye al proletariado no es la pobreza *resultante de una creencia natural* sino la *pobreza artificialmente producida*” (Marx, 2004: 72). Esto quiere decir que la pobreza es expresión histórica de la vida humana en la *bürgerliche Gesellschaft*.

Como señala Michael Löwy, Marx abandona el comunismo filosófico y pasa a una fase de “descubrimiento del proletariado como clase emancipadora, como base real de la revolución comunista” (Löwy, 2010, p. 78). La evolución ético-política del pensamiento marxiano tiene un carácter político-epistémico: las razones por las que rompe con la concepción hegeliana de la vida humana y la liberal son, en primer lugar, políticas. Están asociadas a la incapacidad de resolver de modo efectivo los conflictos constitutivos de la *bürgerliche Gesellschaft*. Estas diferencias políticas derivan en diferencias en un plano epistémico, que se cristalizan en la elaboración y complejización de las herramientas teóricas de análisis del capitalismo decimonónico en su historicidad específica. Dussel afirma que el problema político “no estriba ahora en meramente reformular el Estado político abstracto, sino en la transformación de las estructuras en el nivel material de la sociedad burguesa (...) El proletario es un desposeído, está por debajo de la sociedad burguesa” (Dussel, 2013, pp.

todos los hombres como intento de solución de los problemas sociales. Para los autores del *Manifiesto Comunista*, esta posición política peca de ingenua, dado que supone que el problema de las sociedades capitalistas es, en última instancia, un problema moral (McLellan, 1971).

397–398). Según Marx, el divorcio entre el individuo y la comunidad inherente a la *bürgerliche Gesellschaft* no se soluciona a través de una reforma política burguesa. Su superación sólo es posible disolviendo y superando este orden político. Marx vislumbra la posibilidad efectiva de una vida humana plena a través del triunfo de la revolución proletaria y la correspondiente supresión de la propiedad privada:

Cuando el proletariado exige la *negación de la propiedad privada*, simplemente eleva al rango de *principio de la sociedad* lo que la propia sociedad ha encarnado sin su colaboración, como resultado negativo de la sociedad (...) En Alemania, no es posible abatir *ningún* tipo de servidumbre sin abatir *toda* servidumbre en general. *La emancipación del alemán* es la *emancipación del hombre* (Marx, 2004, pp. 72–73).

En resumen, en este grupo de escritos, Marx describe la vida humana en el marco de la sociedad y el Estado modernos. En *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel* acuerda con el diagnóstico hegeliano que la pobreza es un resultado inevitable de la vida humana en la *bürgerliche Gesellschaft*. Sin embargo, niega que los conflictos inherentes de la *bürgerliche Gesellschaft* puedan ser superados por su propio desarrollo inmanente, de modo que la instancia del Estado ético es irrealizable. Asimismo, se distancia políticamente de la filosofía hegeliana, que sostiene al individuo egoísta y la propiedad privada como pilares incuestionados de la vida humana. Señala que a partir de la revolución francesa, la vida humana se presenta escindida en la condición jurídico-política de ciudadano y la económico-política de burgués. Dicha escisión se corresponde con la distinción entre la igualdad universal de derecho de los hombres y su desigualdad material. Por su parte, en *La cuestión judía* polemiza con la postura de Bruno Bauer en torno a la naturaleza de la emancipación política. Según Marx, el planteo baueriano acerca de la emancipación teológica de los judíos expresa los límites políticos de la concepción liberal del individuo. La propuesta ético-política marxiana es el comunismo filosófico, y el sentido de la liberación política consiste en emancipar a la humanidad en general. En el dinero se manifiesta el carácter fetichista de la *bürgerliche Gesellschaft*, pues adquiere propiedades humanas, mientras que la vida humana aparece deshumanizada y reificada. En *Einleitung* Marx describe la vida humana del proletariado en tanto resultado histórico-social de la descomposición del orden europeo medieval y la conformación de la *bürgerliche Gesellschaft*. Sostiene, entonces, que la negación de la propiedad privada sería llevada a cabo por el proletariado como agente histórico de la transformación social. Sin embargo, continúa sin precisar las condiciones históricas que permitirían realizar dicha emancipación.

Capítulo 3

Vida humana, naturaleza y alienación: los inicios de la crítica de la economía política

En el presente capítulo exponemos la descripción marxiana de la vida (*Leben*) en tanto vida humana y naturaleza en el capitalismo decimonónico en los escritos *Cuadernos de París* [*Historisch-ökonomische Studien (Pariser Hefte)*] [1844] (Marx, 1981) y *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* [*Ökonomisch-philosophische Manuskripte*] [1844] (Marx, 1982b). En este grupo de escritos, correspondientes a su exilio parisino de 1844, Marx comienza su estudio directo de las fuentes de la economía política clásica.

3.1 Cuadernos de París: la dialéctica de la vida humana entre la realización de la esencia humana y la alienación capitalista

3.1.1 La vida humana desde la perspectiva de la realización comunitaria

A continuación analizamos los *Cuadernos de París* teniendo en cuenta las dos valencias del concepto de vida (*Leben*) en tanto vida humana. La primera consiste en la realización (*Verwirklichung*) de la vida humana en la actividad creadora. La segunda se refiere a su desrealización (*Entwirklichung*) en la actividad productiva, presa de la enajenación (*Entäußerung*)¹³. La vida humana tiene la posibilidad tanto de realizarse como de desrealizarse porque posee una dimensión esencial de orden antropológico. La esencia humana realizada es el ser verdadero del hombre, que si bien no se da de manera necesaria en su existencia concreta, permanece en tanto posibilidad constitutiva. La valencia dual de la vida humana está asentada sobre la diferenciación entre la realidad fáctica (*Realität*) y la realidad como consumación (*Wirklichkeit*) de su esencia. El elemento que vehiculiza la realización efectiva de la esencia humana es la actividad creadora autoconsciente. Ahora bien, la realización de la esencia humana coincide con la conformación de su ser comunitario a través de la actividad creadora, puesto que su ser individual, su vida, no se oponen sino que son idénticos a la comunidad (*Gemeinschaft*) humana verdadera:

El intercambio, tanto de la actividad humana [*menschlichen Tätigkeit*] en el propio proceso de producción como de los productos humanos entre sí, equivale a la actividad genérica [*Gattungsthätigkeit*] y al goce genérico [*Gattungsgenuß*], cuyo modo de existencia real [*wirkliches*], consciente y verdadero es la actividad social [*gesellschaftliche Tätigkeit*] y el goce social

¹³ Con respecto a la terminología en el idioma original, tal como aclaran Miguel Vedda y Antonino Infranca, en estos escritos Marx usa como sinónimos los términos traducidos por “alienación” y “enajenación”: “Marx utiliza indistintamente las palabras alemanas *Entfremdung* y *Entäußerung*; seguimos aquí la tradición de traducir al castellano el segundo término como *enajenación*” (Vedda & Infranca, 2012, p. 11).

[*gesellschaftliche Genuß*]. Por cuanto el verdadero ser comunitario es la esencia humana [*menschliche Wesen*], los hombres, al poner en acción su esencia, crean, producen la comunidad humana [*menschliche Gemeinwesen*], la entidad social [*gesellschaftliche Wesen*], que no es un poder abstracto-universal, enfrentado al individuo singular, sino la esencia de cada individuo, su propia actividad, su propia *vida* [*Leben*], su propio goce, su propia riqueza (Marx, 2011a, pp. 136–137).

Según Marx, el individuo efectiviza su esencia humana (*menschliche Wesen*) a través de la puesta en acción de su actividad creadora: la última produce la comunidad humana. Tal como explica Daniel Alvaro, la comunidad no es anterior a los términos que posibilitan dicha actividad, como tampoco el individuo:

La comunidad humana no es posterior ni anterior al hombre. Ella es lo que el hombre es en su existencia con los otros hombres. Por *comunidad humana* hay que entender aquí *comunidad de existencia*, comunidad que se crea y se produce mediante la existencia social de los individuos. Otro modo de decir que la comunidad *es* la relación, o el conjunto de relaciones sociales de las que participa cada individuo en su actividad productiva, espiritual y, para decirlo todo, vital (Alvaro, 2014, p. 80).

Por su parte, el sentido de la noción de vida en tanto naturaleza (*Natur*) se encuentra vinculado a la concepción marxiana de la comunidad. Los hombres llevan a cabo su actividad vital creadora para satisfacer sus diversas necesidades. La diversidad de los requerimientos vitales de cada individuo le impide satisfacerlos de manera aislada del entramado social. Por ello, los hombres se encuentran impulsados a intercambiar sus satisfactores a través de los lazos comunitarios que construyen en el mutuo reconocimiento de la actividad creadora. En definitiva, la naturaleza aparece como la fuente de los múltiples satisfactores, y el objetivo de la actividad creadora consiste en la transformación de los productos de la naturaleza. El hombre establece un vínculo necesariamente mediado con ella: “sólo hay productos en la naturaleza cuando ha habido un trabajo humano que los ha producido como fruto de esa actividad” (Dussel, 2014, pp. 29–30). Para Marx, los hombres en comunidad no son la expresión de una idea abstracta del ser comunitario sino que son los individuos vivos, concretos, que por medio de la actividad creadora vital configuran la comunidad. Marx sostiene: “esta comunidad son los hombres; no es una abstracción, sino como individuos particulares, vivos, reales. Y el modo de ser de ellos es el modo de ser de la comunidad” (Marx, 2011a, p. 137). La actividad propia del humano consiste en la actividad comunitaria creadora. Dussel afirma que la producción comunitaria “está subordinada a los *individuos* y controlada comunitariamente por ellos, como su patrimonio” (Dussel, 2008b, p. 71). El hombre realiza su esencia humana en tanto produce e intercambia con otros los productos de

su actividad autoconsciente. En la producción, reconoce su propia vida objetivada en los satisfactores, mientras que en el intercambio, en la satisfacción de la necesidad humana ajena. Este proceso implica la realización de la esencia comunitaria de la vida humana:

Supongamos que hubiéramos producido en tanto que hombres: cada uno de nosotros habría afirmado doblemente en su producción tanto al otro como a sí mismo. 1] Yo habría objetivado mi *individualidad* y su *peculiaridad* en mi *producción*; habría por tanto gozado doblemente: durante la actividad, la experiencia de una *expresión vital* [*Lebensäußerung*] *individual*, y, al contemplar el objeto, la alegría individual de saber que mi personalidad es un poder *objetivo* [*gegenständliche*], *comprobable sensiblemente* y que está por tanto *fuera de toda duda*. 2] En tu goce o consumo de mi producto, yo habría gozado de manera inmediata tanto la conciencia de haber satisfecho una necesidad *humana* [*menschliches Bedürfnis*] con mi trabajo como la conciencia: (...) de haber creado tu expresión vital individual en la mía propia, de haber por tanto *confirmado y realizado* [*verwirklicht*] inmediatamente en mi actividad individual mi verdadera esencia [*wahres Wesen*], mi *esencia comunitaria, humana* [*mein menschliches, mein Gemeinwesen*] (Marx, 2011a, pp. 155–156).

La vida humana consume su realización, pues posibilita tanto la satisfacción fisiológica de los otros hombres como su pleno desarrollo. Según Dussel, la actividad vital contribuye a la reproducción y desarrollo de la vida humana en comunidad, es decir, la realización del principio material universal de toda ética (Dussel, 1998). La actividad creadora humana es lo que media entre la naturaleza, otro individuo y la comunidad. Esta forma de organización de la comunidad no es caracterizada por Marx en tanto comunismo: en este escrito, su posición ético-política continúa en la fase del proletariado como clase emancipadora, como vimos en el escrito *Einleitung*. Michael Löwy sostiene que dicha posición es ambigua puesto que “por un lado, [es] revolucionaria y concreta; por el otro, hegeliana de izquierda y abstracta” (Löwy, 2010, p. 80).

3.1.2. La vida humana en el marco de la propiedad privada

A continuación exponemos la instancia de la desrealización de la vida humana bajo el régimen de la propiedad privada (*Privateigentum*). Con el objetivo de explicar el origen de la propiedad privada, Marx evalúa críticamente las formulaciones de los economistas políticos, que no sólo no logran explicarla sino que ocultan su origen. En este escrito propone, por primera vez, una visión superadora de la concepción liberal de la propiedad privada: anteriormente su reflexión se limita a criticarla¹⁴. Como ya vimos, el hombre absolutamente desposeído, que sólo posee su propia corporalidad, es denominado por Dussel

¹⁴ Franck Fischbach sostiene que recién en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* Marx critica la propiedad privada como posesión siguiendo a la teoría fichteana de la propiedad (Fischbach, 2009).

pauper ante festum: “La «plena nada» (...) es la posición del hombre como sujeto de trabajo que no ha sido subsumido todavía en la totalidad del capital” (Dussel, 2011, p. 61). El *pauper* ingresa a la actividad productiva capitalista por su propia necesidad vital, mientras que los propietarios privados administran el excedente social. Según Marx, la economía política tiene como finalidad la legitimación de la propiedad privada como “carencia de propiedad para la mayoría” (Marx, 2011a, p. 114). La alienación (*Entfremdung*) constituye el origen de la propiedad privada. El filósofo alemán critica la concepción liberal de la propiedad privada que identifica el derecho y la posesión, puesto que la economía política “presupone al hombre como propietario privado, es decir, como poseedor exclusivo que afirma su personalidad, se diferencia de los otros hombres y está en referencia a ellos en virtud de esa posesión exclusiva” (Marx, 2011a, p. 139). En dicha identificación, la concepción liberal fundamenta la desigualdad social.

En definitiva, si Marx rechaza esta concepción, ¿de qué otro modo es posible legitimar la propiedad sin contribuir a la desigualdad existente? El origen teórico de la crítica de la propiedad privada realizada por Marx, en este periodo, se encuentra en la teoría fichteana de la propiedad. En la *Filosofía del derecho* [1819] Hegel coincide con la concepción liberal de la propiedad y discute explícitamente la teoría fichteana¹⁵. Si bien Marx no se refiere explícitamente a Fichte, su similitud argumentativa con el planteo del autor de la *Doctrina de la Ciencia* nos permite sostener esta interpretación. Además, si tenemos en cuenta que, como vimos en el capítulo anterior, Marx es un lector sistemático de la filosofía política hegeliana, podemos inferir que conoce la teoría fichteana al menos de modo indirecto. En 1800 Fichte publica *El Estado comercial cerrado*. En esta obra elabora una crítica de la propiedad privada como posesión excluyente:

el error fundamental de las teorías de la propiedad opuestas a la mía (...) consiste en esto: en poner la propiedad primaria y originaria en la posesión exclusiva *de una cosa*. No es de extrañar, pues, que, bajo esta perspectiva dominante, hayamos tenido la experiencia de una teoría según la cual el estamento de los grandes poseedores de bienes, o la nobleza, serían los únicos y verdaderos propietarios, los únicos ciudadanos que forman el Estado, no

¹⁵ En la *Filosofía del derecho* Hegel discute la teoría fichteana de la propiedad al afirmar que: “Fichte ha planteado la cuestión de si la materia es mía cuando yo la formo. Según él, si hago una copa de oro, cualquier otro sería muy dueño de tomar el oro, si con ello no lesionara mi trabajo. Esta separación, fácilmente realizable en la representación, es en la realidad una sutileza vacía, pues cuando tomo posesión de un campo y lo trabajo, no sólo los surcos son de mi propiedad, sino también la tierra que les corresponde. Yo quiero tomar posesión de esta materia, de esa totalidad; no queda por lo tanto sin dueño, no se pertenece a sí misma. Pues si la materia permanece aún fuera de la forma que le he dado al objeto, la forma es entonces un signo de que la cosa debe ser mía; no queda por lo tanto fuera de mi voluntad, fuera de lo que he querido. No hay por consiguiente nada allí que pudiera ser tomado en posesión por otro” (Hegel, 2011, p. 137).

siendo los restantes más que simples accesorios, obligados a comprar su reconocimiento al precio que les plazca a los primeros (Fichte, 1991, p. 70).

Fichte propone desplazar la legitimidad de la propiedad hacia el ejercicio de una actividad libre. Su concepción fundamenta el derecho a la propiedad en tanto se hace uso o se efectúa una actividad sobre el objeto de posesión, y no en la posesión misma de la cosa por parte del primer apropiador del objeto. Según Fichte, la propiedad consiste en:

un derecho exclusivo a una determinada actividad libre. Ahora bien, esta libre actividad sólo puede ser determinable y determinada (descrita, caracterizada, denominada), *o bien por el objeto sobre el que se ejerce*, por ejemplo, el derecho a realizar *en y con un determinado orden de cosas todo lo que sea posible* y uno quiera; (...) De este tipo es el derecho exclusivo del labrador a cultivar cereales en tal parcela de terreno; este derecho de ningún modo lesiona el derecho de otro a llevar al pasto su ganado al mismo campo desde la recolección de la cosecha hasta la siembra, ni el derecho del Estado a hacer explotaciones mineras debajo de la superficie de la tierra (Fichte, 1991, pp. 71–72).

En síntesis, para Fichte, la convergencia del derecho a ejercer una actividad libre y el ejercicio mismo de la actividad establece la legitimidad de la propiedad, limitándola a la duración del ejercicio de la actividad o utilización del objeto. Por su parte, en el pensamiento de Marx, la legitimidad de la propiedad radica en el ejercicio de la actividad creadora autoconsciente. Como vimos en el apartado anterior, cuando el sujeto trabajador expresa su actividad vital, realiza la esencia de la comunidad. Al trabajador le pertenece lo creado porque objetiva su propia vida en el producto, es decir, ejerce la actividad creadora, mientras que en la sociedad capitalista lo producido es propiedad del capitalista y no del trabajador que lo confecciona. Ahora, el análisis marxiano sobre la sociedad capitalista está enfocado en la figura de la exterioridad del *pauper in festum*. La economía política reduce la actividad humana al intercambio y el consumo, y fetichiza la actividad productiva capitalista como dimensión esencial de la vida humana:

el vínculo esencial que le une a los otros hombres se le presenta como un vínculo accesorio, y más bien la separación respecto de los otros hombres como su existencia verdadera; que su vida se le presenta como sacrificio de su vida, la realización de su esencia como desrealización de su vida, su producción como producción de su nada, su poder sobre el objeto como poder del objeto sobre él; que él, amo y señor de su creación, aparece como esclavo de esta creación humana (Marx, 2011a, pp. 137–138).

Por ello, en la sociedad capitalista el hombre considera que su relación con otros hombres es circunstancial y no algo propio de la esencia humana. La vida humana del *pauper* se manifiesta como la desrealización de su propia vida (*Entwirklichung seines Lebens*). Dicha

desrealización vital remite a la herencia semita del pensamiento marxiano, pues la “«sangre» es el lugar de la «vida» (...); sin sangre muere el viviente; el trabajador objetiva su vida en el producto” (Dussel, 2016, p. 147). Para Marx, los economistas políticos conciben al trabajador como mera capacidad de trabajo: “[según Ricardo] los *medios de subsistencia* [son] (...) el *precio natural* del obrero y, por tanto, como el ‘único fin’ de su trabajo, ya que trabaja con miras a su salario” (Marx, 2011a, p. 114). Es decir, en la producción capitalista el salario sólo contempla la reproducción fisiológica del *pauper*. En el capitalismo la actividad productiva se convierte en un tormento para el sujeto trabajador. Para la economía política liberal, la vida humana del *pauper in festum* es una parte de los costos de producción, no posee ningún valor en sí mismo, sólo importa como un medio para acrecentar su ganancia. La crítica marxiana de la economía política consiste en una crítica-ética del capitalismo como Totalidad: “lo humano se halla fuera de la economía política y lo inhumano dentro de ella” (Marx, 2011a, p. 119). Los economistas políticos proyectan de manera abstracta e invertida la naturaleza de los lazos sociales al considerar que, por definición, todo interés particular constituye una instancia anterior y preexistente cuya sumatoria contribuye al interés general. De esta manera, Marx denuncia un doble falseamiento ejecutado por el liberalismo sobre la esencia comunitaria. En primer lugar, ignorando el carácter originario de la constitución social del hombre en comunidad, postula la existencia de un término primero: el individuo atomizado. En segundo lugar, al afirmar que la comunidad sólo es la sumatoria de individualidades posteriormente asociadas, se construye un sentido de comunidad deudor de dicha concepción del individuo.

A continuación desarrollamos una doble dimensión del trabajo (*Arbeit*) que se corresponde con la distinción entre la realización (*Verwirklichung*) y la desrealización (*Entwirklichung*). Por un lado, nos encontramos con el trabajo en tanto realización plena de la actividad creadora autoconsciente, y por el otro, con el trabajo enajenado, manifestación de la vida humana en la Totalidad del capital. Con respecto al primero, se trata de una forma de realización sólo si posibilita que el hombre se objetive y reconozca, durante la actividad creadora autoconsciente, en el objeto creado como resultado de su actividad, y pueda así satisfacer su necesidad vital y la del resto de los hombres. La diferencia entre estas dos formas del trabajo es tematizada de la siguiente manera:

Mi trabajo sería expresión vital libre, por tanto goce de la vida. Bajo las condiciones de la propiedad privada [*Privateigentum*] es enajenamiento de la vida, pues yo trabajo para vivir, para conseguir un medio de vida. Mi trabajo no es vida. En segundo lugar: por ser el trabajo la afirmación de mi vida individual, la peculiaridad de mi individualidad estaría incluida en el. El

trabajo sería entonces la propiedad verdadera, activa. Bajo las condiciones de la propiedad privada, la enajenación de mi individualidad es tal, que esta actividad me resulta detestable; es un tormento; solo es más bien la apariencia de una actividad, y por ello una actividad obligada, que se me impone por un requerimiento exterior y casual y no por un requerimiento interno y necesario (Marx, 2011a, p. 156).

Para Marx, el trabajo es un modo de existencia realizada cuando se puede gozar de la vida. En el trabajo enajenado en tanto desrealización de la vida humana, el *pauper in festum* vive su actividad creadora como una potencia hostil que lo oprime y deshumaniza. Enrique Dussel afirma que: “desde sus primeros estudios económicos, Marx descubrió la esencia alienada del trabajo como muerte del trabajador y producción por sus propias manos de su opuesto, su enemigo, el fetiche, como sacrificio” (Dussel, 2012b, p. 48). El hombre pone en acción su actividad productiva para ganar medios de subsistencia y evitar su muerte; vive la relación con los otros hombres y con sus propios productos de trabajo como si hubiese entre ellos una separación constitutiva: trabaja para vivir y no para gozar de la vida. Marx sintetiza las características de la vida humana en la alienación:

1] el carácter enajenado y casual del trabajo con respecto al sujeto trabajador; 2] el carácter enajenado y casual del trabajo con respecto a su objeto; 3] la determinación del trabajador por las necesidades sociales, las que sin embargo son para él ajenas e impuestas; el trabajador se somete a la imposición social debido a su carencia, a su necesidad egoísta; la sociedad sólo significa para él una oportunidad de saciar su carencia, así como él sólo existe para la sociedad como esclavo de las necesidades sociales; 4] el hecho de que al trabajador se le presenta el mantenimiento de su existencia como la finalidad de su actividad; de que su hacer sólo tiene para él la función de un medio; de que pone en acción su vida para ganar medios de vida. El hombre se vuelve tanto más egoísta, carente de sociedad, enajenado de su propia esencia, cuanto mayor y más desarrollado se presenta el poder social dentro de las relaciones de propiedad privada (Marx, 2011a, p. 144).

Tomando en cuenta dicha caracterización, Marx profundiza su crítica a la economía política clásica. Podemos entenderla como la denuncia de una nueva transposición de la misma lógica, ya mencionada, de inversión y abstracción de la realidad. A través del trabajo alienado, lucrativo, la vida humana pasa a estar mediada en todos sus ámbitos por el dinero. En este momento, su esencia comunitaria adquiere una forma fetichizada; su carácter vincular nunca desaparece sino que queda velado. La vida humana del *pauper in festum* se subsume puesto que “al olvidar al otro y al robarle su trabajo, su vida, (...) [se] constituye al capital como un ídolo al que sacrifica la vida de su prójimo” (Dussel, 2016, p. 28). El dinero se convierte en el mediador de toda acción humana, y en cuanto tal, adquiere la potestad de crear y conceder valor a la vida humana. De esta manera, se produce una inversión fetichista

de la relación original entre los hombres y los objetos, y a su vez, con respecto a los hombres entre sí. Marx sostiene que:

así como la propiedad privada es la actividad genérica enajenada del hombre —la mediación enajenada entre la producción humana y la producción humana—, así, a su vez, este mediador [el dinero] es la esencia enajenada, que se ha vuelto exterior y se ha perdido a sí misma, de la propiedad privada. Todos los atributos que en la producción corresponden a la actividad genérica del hombre pasan a ser atributos de este mediador. Así, pues, en la medida en que este mediador se enriquece, el hombre se empobrece como hombre (es decir, como hombre separado de este mediador) (Marx, 2011a, pp. 127–128).

Como conclusión parcial, podemos afirmar que Marx expone el concepto de vida (*Leben*) en tanto naturaleza y vida humana. La naturaleza (*Natur*) es la fuente de los satisfactores; el hombre los obtiene por medio del ejercicio de su actividad creadora. El hombre realiza su esencia humana al producir de modo autoconsciente en el marco de la comunidad (*Gemeinschaft*). En la sociedad capitalista, la vida humana se aliena de su propia esencia, puesto que el trabajo se manifiesta como un tormento. En el capítulo anterior mostramos que la pobreza (*Armut*) es un producto inevitable de la vida humana en la *bürgerliche Gesellschaft*. En los *Cuadernos de París*, Marx analiza la alienación (*Entfremdung*) como causa de la propiedad privada (*Privateigentum*) y describe la vida humana a través de la figura de la exterioridad del *pauper in festum*. El filósofo desplaza el objeto de su análisis desde la *bürgerliche Gesellschaft* hacia la sociedad capitalista. Su posición ético-política continúa en la fase del proletariado como clase emancipadora.

3.2 Las condiciones de vida en el capitalismo: en torno a los *Manuscritos Económico-filosóficos de 1844*

En los *Cuadernos de París*, Marx establece una escisión tajante entre la realización (*Verwirklichung*) y desrealización (*Entwirklichung*) de la vida humana en la enajenación (*Entäußerung*) de su actividad productiva. En cambio, en los *Manuscritos*¹⁶ inicia su

¹⁶ Nos referimos de modo abreviado a esta obra como *Manuscritos*. Dado que la obra de juventud de Marx ha sido ampliamente comentada, y en especial este escrito, creemos que es necesario ofrecer algunas aclaraciones sucintas en torno a su rol en relación con la obra de Marx. Los *Manuscritos* han sido apreciados como el escrito paradigmático del joven Marx. Podemos reconocer dos interpretaciones contrapuestas respecto de la obra de juventud y de este escrito en particular. Por un lado, el marxismo soviético menospreció el período de juventud por considerar a los *Manuscritos* un texto inmaduro en relación con la profundidad teórica de la crítica a la economía política en *El Capital*. Por el otro, el marxismo occidental sostuvo que en este escrito se encontraba el sostén filosófico de la obra Marx. Marcello Musto señala que el marxismo occidental consideró a los *Manuscritos* como “la obra central de Marx. El esbozo parisino de 1844 constituía nada menos que el ‘punto crucial del desarrollo del [...] pensamiento’ marxiano, esta orientación obtuvo rápidamente un gran éxito y el nacimiento del mito del ‘joven Marx’ puede ser atribuido exactamente a este texto” (Musto, 2016, p. 26). En definitiva, el marxismo oficial subestimó la obra de juventud, mientras que el marxismo occidental la sobrevaloró. Respecto de la tematización del concepto de vida en el período de juventud de Marx, en el marco

reflexión partiendo del análisis empírico de la economía política, es decir, desde la realidad fáctica (*Realität*) de la vida humana en el capitalismo. En los *Manuscritos* nos detenemos, entonces, en los siguientes tópicos: en primer lugar, exponemos la caracterización de la vida humana y la naturaleza en el pasaje del feudalismo europeo al capitalismo. En segundo lugar, analizamos las formas de la alienación que la vida humana adquiere en el modo de producción capitalista y los aspectos positivo y negativo de la naturaleza (*Natur*).

En el capítulo anterior vimos que el filósofo alemán entra en contacto con la economía política clásica en 1843, mediado por la reapropiación hegeliana, a través del estudio y comentario de la *Filosofía del Derecho* de Hegel. A partir de ello, Marx hace suya la conceptualización hegeliana de la dimensión abstracta y universal del trabajo¹⁷; la abstracción¹⁸, cualidad de las necesidades del hombre, es una determinación y una necesidad social que conlleva la infinita multiplicación y diversificación de los satisfactores. En 1843, Friedrich Engels se convierte en el primer alemán en estudiar la economía política desde una perspectiva comunista, con la redacción de *Esbozo para la crítica de la economía política* (*Umriss zu einer Kritik der Nationalökonomie*) (Engels, 1985). Este escrito es publicado en 1844 en París bajo la coedición de Marx y Arnold Ruge en el único número doble de los *Anales franco-alemanes* (*Deutsch-Französische Jahrbücher*), y constituye una influencia fundamental en el pensamiento del joven Marx¹⁹. En el apartado anterior del presente capítulo examinamos su primera aproximación directa a la economía política en su escrito *Cuadernos de París*. En los *Manuscritos*, Marx continúa y profundiza el estudio crítico de la

del marxismo occidental, podemos identificar que los estudios críticos se limitaron a hacer un tratamiento indirecto de nuestro tema, pudiendo mencionar al respecto dos modalidades: por un lado, como en el caso de Lukács (Lukács, 2012), Fromm (Fromm, 2014), Merleau-Ponty (Merleau-Ponty, 1959) y Sartre (Sartre, 2004), se concentraron en las nociones de 'alienación' y 'humanismo'; por el otro, como leemos en Althusser (Althusser, 2010), Rancière (Rancière, 1966), Poulantzas (Poulantzas, 2007) y Balibar (Balibar, 2006), se enfocaron en los conceptos de 'ideología' y 'antihumanismo (teórico)'.

¹⁷ Consideramos importante aclarar que la dimensión abstracta del trabajo difiere del concepto de trabajo abstracto que Marx desarrolla en las sucesivas redacciones de *El Capital*. El trabajo que produce mercancías posee un carácter dual: trabajo concreto y trabajo abstracto. El último se refiere a cualquier trabajo humano que se intercambia y produce valor. El trabajo abstracto es denominado por Marx como sustancia generadora de valor. Se hace abstracción de la forma concreta de un trabajo, pues el trabajo abstracto designa el gasto de fuerza de trabajo humano fisiológico, es decir, el tiempo de trabajo socialmente necesario de un individuo productivo.

¹⁸ Para Hegel "lo universal y objetivo del trabajo reside, sin embargo, en la abstracción que ocasiona la especificación de los medios y las necesidades, que por lo tanto también especifica la producción y produce la división del trabajo. El trabajo del individuo se vuelve así más simple y mayor la habilidad en su trabajo abstracto, así como mayor la cantidad de su producción. Al mismo tiempo, esta abstracción de la habilidad y de los medios completa y hace totalmente necesaria la dependencia y relación recíproca de los hombres para la satisfacción de sus restantes necesidades" (Hegel, 2011, p. 318).

¹⁹ Marx califica al escrito como un "genial esbozo". Para mayor información acerca del escrito de Engels: (Mazora, 2017).

economía política clásica²⁰. Su evolución intelectual se desarrolla desde la crítica de la *bürgerliche Gesellschaft* a la crítica de la economía política y del capitalismo.

3.2.1 La dimensión negativa de la naturaleza y las transformaciones de la vida humana en el pasaje del feudalismo europeo al capitalismo histórico

En los *Cuadernos de París*, el filósofo alemán desarrolla una profunda crítica de la concepción liberal de la propiedad, pues desplaza la legitimidad de la propiedad basada en la posesión por aquella fundada en el ejercicio de la libre actividad del sujeto productor. Según Marx, el trabajo como realización de la vida genérica (*Gattungslieben*) consiste en el ejercicio de la actividad creadora autoconsciente. Dado que objetiva su vida en el producto, al trabajador le pertenece lo producido. A continuación, exponemos la caracterización marxiana de la propiedad feudal presente en los *Manuscritos*. Marx indaga la génesis histórica de la propiedad privada capitalista a partir de la propiedad feudal, mediante la exégesis de la propiedad de la tierra y la forma del trabajo feudal. En la propiedad feudal de la tierra, el siervo se encuentra sujeto a la dominación exterior del señor. El último aparece como el regente de la tierra, mientras que el siervo “aparece como el cuerpo inorgánico de su señor” (Marx, 2010, p. 98), y es un mero accidente de la propiedad de la tierra. El siervo se encuentra asimilado al señor para garantizar su reproducción física; su necesidad está mediada por aquél. El trabajo del siervo modifica la tierra para producir satisfactores que le pertenecen a su señor y no a quien ejerció la actividad productiva. Dussel aclara que:

El señor feudal (...) no puede tener propiedad privada del feudo ni de los siervos, ni cumplir un manejo privado del patrimonio o de la gestión del feudo (...) Sin embargo, tiene un derecho de dominio (*ius dominatum*) con ciertas responsabilidades. Además tiene el control completo de los bienes del feudo, recibiendo el excedente en forma de tributo (...), mientras cumpla las funciones determinadas para tal efecto (como la defensa militar de la comunidad (...)). El siervo está ligado por sujeción coactiva al feudo como totalidad económica; tiene uso y usufructo de la parte de tierra que trabaja, y debe pagar el indicado tributo o diezmo (el excedente) (Dussel, 2014, p. 58).

La propiedad feudal no equivale a la propiedad privada en términos capitalistas, sino que esta configuración del sistema inter-regional europeo posibilita el surgimiento histórico de la propiedad privada capitalista²¹. El mencionado carácter inorgánico del siervo se manifiesta en la modalidad en la que aparecen los satisfactores, es decir, como si se elaboraran con independencia del sujeto productor. Si bien el proceso de trabajo es el proceso

²⁰ Para una cronología detallada de la obra de juventud de Marx, seguimos a Dussel (Dussel, 2012d).

²¹ El filósofo mendocino afirma que “un eurocentrismo generalizado es pensar que el feudalismo es el sistema económico antecedente del capitalismo en la historia mundial. Sólo lo fue de la Europa latino-germánica, no del mundo musulmán o chino-indostánico” (Dussel, 2014, p. 58).

de objetivación de la esencia humana genérica (*Gattungswesen*), en este caso la objetividad (*Gegenständlichkeit*) deviene alienación (*Entfremdung*) de la vida del trabajador (*Leben des Arbeiters*). El trabajador no es reconocido en tanto agente transformador de la naturaleza, sino que su propio ser le es ajeno: se encuentra en la propiedad de la tierra y no en su capacidad de transformarla.

En los *Manuscritos* aparece por primera vez la dimensión negativa del concepto de vida en tanto naturaleza. La concepción de la naturaleza está asociada a la noción de propiedad feudal de la tierra. Marx afirma: “ya en la propiedad de la tierra se encuentra la dominación de la tierra sobre los hombres como un poder extraño” (Marx, 2010, p. 98). De este modo la tierra se le manifiesta al productor como una potencia hostil. Podemos comprender la descripción marxiana de la propiedad feudal como una reinterpretación historizada de la dialéctica del señor y el siervo de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel: el trabajo del siervo consiste en una forma de trabajo alienado en la que la alienación está en relación con la propiedad de la tierra. Se trata de una apropiación monopólica a manos de los señores a la vez que le es enajenada al resto de los hombres. Esta exégesis tiene por objeto comprender la génesis de la propiedad privada (*Privateigentum*) y del trabajo como mercancía, es decir, revelar su historicidad específica para evidenciar su trasfondo político. Marx afirma que el señor, en tanto propietario de la tierra, ejecuta su dominio sobre la tierra como dominación del capital, lo que significa que entre el poseedor de la tierra y el que la trabaja se establece una relación de explotador-explotado. Sin embargo, el señor no extrae de la tierra todo el beneficio potencial, y cede el manejo de la producción a los siervos y arrendatarios. Marx diferencia la explotación feudal de la capitalista a través de la metáfora semita de la sangre: “que el inactivo goce del sudor de sangre ajeno se transforme en comercio ajetreado con dicho sudor” (Marx, 2010, p. 100). El capitalista no sólo vive de lo producido por otros sino que eleva la dominación al mercantilizar la vida ajena en tanto medio de su ganancia. El señor domina al siervo mediante un lazo directo al apropiarse del producto de su trabajo, pero no somete la vida ajena al intercambio mercantil. Luego, como postula Dussel, el siervo deviene *pauper ante festum*: “el que no puede reproducir su vida (p.e., ha dejado el sistema feudal como siervo, pero todavía no es asalariado” (Dussel, 1998, p. 418).

A continuación desarrollamos la tematización de la vida humana desde la figura de la exterioridad del *pauper in festum*, es decir, la vida del trabajador. Para la economía política, el salario del trabajador contempla únicamente su reproducción vital mínima. Marx aclara que el “trabajador no solo debe luchar por sus medios de subsistencia física, sino por

conseguir trabajo” (Marx, 2010, p. 49). En otras palabras, la situación de menesterosidad estructural del hombre lo lleva a optar “libremente” entre convertirse en *pauper in festum* o en *pauper post festum*. En la primera opción el hombre se somete a la explotación capitalista, mientras que en la segunda pone en peligro su propia vida. Como señala Enrique Dussel, el lugar de enunciación de Marx comienza desde la exterioridad, el “trabajador «libre» es la exterioridad con respecto al capital (al capitalista), cuando todavía no ha vendido su capacidad de trabajo. Pero es igualmente exterioridad, «plena nada», el pobre (*Pauper* decía Marx) desocupado por el capital y expulsado del «mundo»” (Dussel, 2011, p. 78). Esta doble condición subsume al *pauper* a la Totalidad.

La reflexión marxiana tiene por objeto fenoménico el discurso mismo de la economía política. La propiedad privada, según Marx, permanece inexplicada por la economía política. Esta última reduce al trabajo a una mercancía, y la actividad productiva se distorsiona en un ejercicio unilateral lucrativo y abstracto. En su configuración capitalista, el trabajo aparece únicamente como un medio de vida para el trabajador. La actividad productiva tiene como fin la subsistencia, busca evitar morir de hambre. Marx afirma que “el trabajo es la vida, si la vida no puede ser cambiada día tras día por alimentos, sufre y se muere rápidamente. Para que la vida sea mercancía hay que permitir, por lo tanto, la esclavitud” (Marx, 2010, p. 63). En el marco del capitalismo, el trabajo se convierte en una mercancía abstracta. El capital es el resultado del trabajo humano acumulado, que transforma lo producido en un producto abstracto, en una mercancía que contiene en sí el capital muerto (*tote*). La división entre capital y trabajo produce la propiedad privada, lo que lleva a la división de la sociedad en clases antagónicas.

Con la división de la propiedad de la tierra, sucede un resquebrajamiento del monopolio señorial. Surge históricamente la dimensión abstracta y universal del trabajo: el siervo deja de trabajar para el señor y se convierte en un trabajador libre y asalariado, el *pauper in festum*. En la forma feudal del trabajo, el siervo tiene que producir para el señor; así obtiene su alimento y protección; su dependencia asegura su subsistencia. En la configuración capitalista del trabajo, la subsistencia del trabajador pasa a depender enteramente de su propia autonomía. Ninguna institución le garantiza la subsistencia. Es libre de trabajar para quien compre su trabajo a cambio de un salario (*Arbeitslohn*). “Con la transformación del esclavo en un trabajador libre, es decir, en un asalariado, el terrateniente en sí se convierte en un industrial, en un capitalista” (Marx, 2010, p. 127). Esto da lugar a una nueva forma de la propiedad privada que no supone una transformación del fundamento del

monopolio sino meramente de su forma manifiesta. El *pauper in festum* se relaciona aún con su trabajo sólo como medio de conservación de su vida:

La *diferencia* entre capital y tierra (...) la industria y la agricultura, entre la propiedad privada [*Privateigentum*] inmueble y la mueble es una diferencia *histórica* [*geschichtlich*], no una diferencia fundada en la esencia de la cosa, una etapa *fija* en la formación y constitución de la oposición entre capital y trabajo (...) Esta diferencia sólo se constituye como una forma *particular* de trabajo, como diferencia *esencial, importante*, que *abarca la vida* [*Leben*]" (Marx, 2010, p. 126).

La descripción marxiana del trabajo en el feudalismo y en el capitalismo analiza la relación histórica entre la propiedad y la realidad fáctica del productor. La transformación de la propiedad feudal en "propiedad privada (...) permitió así despojar a los antiguos poseedores de los bienes (la tierra) y del excedente feudal (la nobleza) y, de paso, despojar también por anticipado a los que creaban el nuevo excedente, a los trabajadores" (Dussel, 2014, p. 62). Marx denuncia que la economía política permanece en la dimensión de la apariencia puesto que toma la propiedad privada como si fuese el fundamento de las relaciones sociales vigentes, de manera que da por supuesto aquello que debería explicar. Bajo el dominio de la propiedad privada, el *pauper ante festum* deviene *pauper in festum*, es decir, sujeto trabajador porque, coaccionado por sus necesidades reproductivas, "no posee un ser *en cuanto hombre* sino *en cuanto trabajador*, puede hacerse enterrar, morir de hambre (...) es concebido su *ser*, su *vida* [como] una oferta de *mercancía* a semejanza de cualquier otra mercancía" (Marx, 2010, p. 123). El trabajo no consiste en un medio de su realización como hombre, por el contrario convertirse en trabajador lo conduce a la desrealización de su esencia humana. Marx insiste en analizar la vida humana a través de la diferenciación entre la realidad fáctica como trabajador y realidad como consumación de su esencia humana. En el capitalismo, el *pauper* es jurídicamente libre de elegir no incorporarse al mundo del trabajo y morir de hambre. Sin embargo, por su propia necesidad vital se encuentra obligado a convertirse en trabajador asalariado. Dussel aclara: "Marx explicaba bien que los momentos del sistema económico se ven desde el reflejo del espejo del derecho que determina el sentido de lo que aparece empíricamente" (Dussel, 2014, p. 62). Por ello, el economista político concibe al trabajador sólo como un sujeto de necesidades que deben ser satisfechas para garantizar no más que la preservación de su existencia física. El salario cuenta, de esta manera, entre los costos mínimos de la producción:

El salario con su pretensión de pagar equitativamente el trabajo encubre una des-apropiación, un robo. No es solo una cuestión económica, sino ética (...) que toca a la gestión del modelo productivo de la empresa. Es entonces el caso

paradigmático del manejo del excedente (...) que garantiza y da derecho inalienable (pretendidamente natural e históricamente positivo) a los dominadores injustos por la apropiación (Dussel, 2014, p. 79)

Según Marx, la economía política no logra dar cuenta de la separación entre el capital y el trabajo, es decir, de la propiedad privada. La economía política contribuye a ocultar al capitalismo como Totalidad. El filósofo alemán reconoce la dominación capitalista en el carácter injusto del salario porque parte de la crítica-ética del sistema vigente desde la negatividad de la vida humana. Como vimos, en el escrito *Cuadernos de París* Marx afirma que la alienación constituye el origen de la propiedad privada. En *Manuscritos* continúa y profundiza el examen de dicho origen a través de un exhaustivo análisis del trabajo alienado. Para Marx, el trabajo enajenado determina la esencia de la propiedad privada.

3.2.2 Las formas de la alienación de la vida humana y el carácter dual de la naturaleza

A continuación exponemos el concepto de vida por medio de las diversas dimensiones de la vida humana en el marco del trabajo alienado. El primer tipo de alienación se refiere al producto del trabajo. El trabajo se presenta como una fuerza independiente, ajena al trabajador que la crea. El hombre, cuando produce, se materializa y objetiva en el trabajo. En el modo de producción capitalista, dicha objetivación consiste en una desrealización del productor: “esta realización del trabajo aparece, al nivel de la economía política, como *desrealización* [*Entwirklichung*] del trabajador; la objetivación [*Vergegenständlichung*], como *pérdida del objeto y como sometimiento servil a él*; la apropiación, como alienación [*Entfremdung*], como enajenación [*Entäußerung*]” (Marx, 2010, p. 106). Como vimos en el capítulo anterior, Marx continúa con su lectura hessiana de Feuerbach. La alienación religiosa feuerbachiana se transfigura en Marx en alienación productiva. En los *Manuscritos* reelabora dicha lectura para concluir que la economía política construye su concepción del trabajo a través de un proceso de fetichización de la vida humana. El *pauper in festum*, en el ejercicio de la actividad productiva, objetiva su vida en el producto pero no lo reconoce como suyo, se le aparece como extraño. Según Dussel, en el pensamiento de Marx el “concepto de fetiche [implica] (...) un doble proceso: ser fruto del trabajo del hombre, objetivación de su vida, y constitución de dicha objetivación como un Poder autónomo extranjero, ajeno” (Dussel, 2012b, p. 41). El hombre establece, a través del trabajo, un vínculo inseparable, mediato, con la naturaleza:

El trabajador no puede crear nada sin la *naturaleza*, sin el *mundo externo sensorial*. Esta es la materia en la que se realiza el trabajo de aquel, en la que el trabajo actúa, a partir de la cual y por medio de la cual dicho trabajo

produce. Pero la naturaleza, así como le ofrece al trabajo los *medios de vida* en el sentido de que el trabajo no puede *vivir sin* objetos en los que es ejercido, le ofrece también, por otro lado, los *medios de vida* en sentido estricto, es decir: los medios de subsistencia física del propio *trabajador* (Marx, 2010, p. 107).

Podemos reconocer una dimensión positiva de la naturaleza entendida como mundo externo sensorial: la naturaleza es la materia sobre la que se ejecuta la actividad creadora. El hombre necesita de la naturaleza para producir objetos de consumo, es decir, medios de vida para su transformación por medio del trabajo. Asimismo, la naturaleza le brinda al hombre los medios de vida en sentido estricto, es decir, que posibilitan su reproducción vital. A su vez, en la exposición del trabajo alienado, el filósofo alemán elabora una caracterización de la naturaleza intrínsecamente vinculada a la alienación respecto del producto de su trabajo. Marx afirma que:

cuanto más *se apropia* el trabajador del mundo externo, de la naturaleza sensorial, a través de su trabajo, tanto más se ve privado de *medios de vida*; y ello en dos sentidos: en primer lugar, porque el mundo externo sensorial deja cada vez más de ser un objeto perteneciente a su trabajo, un *medio de vida* de su trabajo; en segundo lugar, porque deja cada vez más de ser un *medio de vida* en el sentido inmediato, medio para la subsistencia física del trabajador (Marx, 2010, p. 108).

La naturaleza aparece como naturaleza sensorial, mundo exterior al hombre que le provee medios de vida, pero como resultado del trabajo enajenado, el *pauper in festum* se apropia de la naturaleza sólo para su reproducción fisiológica inmediata. La vida humana aparece como desrealización de su actividad productiva. Como vimos, en los *Cuadernos de París* la naturaleza era la fuente de los múltiples satisfactores. En cambio, en los *Manuscritos* la naturaleza como mundo externo sensorial le ofrece los medios de vida para su realización como hombre, pero dado que se encuentra fácticamente enajenado no puede consumir dicha realización. En esta concepción de la vida como naturaleza sensorial podemos diferenciar una dimensión negativa y otra positiva. En la dimensión negativa, de hecho, el trabajo únicamente agudiza su alienación, mientras que en la dimensión positiva el hombre produce, potencialmente, para la realización (futura) de su esencia.

El segundo aspecto de la vida humana bajo el trabajo alienado consiste en la enajenación del trabajo mismo como exterior al trabajador. El hombre se encuentra escindido de su esencia creadora. La alienación se muestra en la actividad productiva misma. El trabajo, en vez de constituirse como una actividad autoconsciente de su realización, aparece como una fuerza ajena que no le pertenece. El *pauper in festum* se vincula con su propia actividad como si fuese algo ajeno: “qué es la vida [sino] actividad- como una actividad vuelta en su contra,

independiente de él, que no le pertenece” (Marx, 2010, p. 111). El trabajo se convierte en la desrealización de la vida del *pauper in festum*: “la exterioridad del trabajo para el trabajador se manifiesta en que no es propiedad de este, sino de otro; en que no le pertenece; en el trabajo, el trabajador no pertenece a sí mismo, sino a otro” (Marx, 2010, p. 110). El *pauper in festum* no se reconoce en la actividad productiva en tanto actividad humana autoconsciente. En esta disociación el hombre invierte lo propiamente humano y lo animal: el trabajo aparece como una potencia que bestializa al hombre en vez de realizarlo, mientras que en las actividades fisiológicas de todo animal, el hombre cree reconocer la realización de su *Gattungswesen*. Según Dussel “Marx juzga ahora al sistema capitalista como enajenante, injusto, victimario, sacrificial; como siendo una estructura histórica *que niega la vida* del trabajador, que lo oprime, desrealiza, empobrece, mata” (Dussel, 1998, p. 320). En el capitalismo, la actividad productiva constituye una pérdida de sí mismo, el hombre percibe la propia ejecución de su actividad como una bestialización de su condición humana, una negación de su vida en el trabajo.

El tercer aspecto de la vida humana se encuentra en la alienación del hombre con respecto a su esencia genérica (*Gattungswesen*) y a la naturaleza como medios para la existencia individual. La vida humana en cuanto vida genérica se relaciona con el ámbito de la naturaleza para desarrollar en la práctica su actividad creadora. Según Marx, la universalidad del hombre hace de la “naturaleza toda su cuerpo *inorgánico*, tanto en la medida en que esta 1. es un medio de vida inmediato, como en la medida en que [2.] es la materia, el objeto y la herramienta de su actividad vital” (Marx, 2010, p. 112). En otras palabras, el hombre se vincula mediatamente con la naturaleza cuando obtiene los medios indispensables para su reproducción fisiológica. Además, la naturaleza en cuanto tal es objeto de su actividad creadora. El trabajo como actividad creadora se ejecuta porque tiene como objeto mediato la transformación de la naturaleza. La actividad creadora del hombre conforma su esencia genérica, lo constituye en tanto hombre. Para Marx “La actividad vital consciente diferencia inmediatamente al hombre de la actividad vital animal” (Marx, 2010, pp. 112–113). Como aclara Adolfo Sánchez Vázquez, “La actividad vital del hombre es el trabajo (...) es la objetivación del hombre como ser genérico y, por tanto, como ser consciente” (Sánchez Vázquez, 2003a, p. 233). El trabajo como actividad creadora consciente permite que el hombre realice su ser genérico (*Gattungsein*). Marx sostiene que:

La naturaleza es el *cuerpo inorgánico* del hombre, es decir, la naturaleza en cuanto no es ella misma el cuerpo humano. El hombre *vive* de la naturaleza; esto quiere decir que la naturaleza es su *cuerpo*, con el que debe permanecer en un proceso continuo, a fin de no perecer. El hecho de que la vida física y

espiritual del hombre depende de la naturaleza no significa otra cosa sino que la naturaleza se relaciona consigo misma, ya que el hombre es una parte de la naturaleza (Marx, 2010, p. 112).

En la naturaleza como cuerpo inorgánico del hombre podemos reconocer su dimensión positiva, a saber: el hombre requiere de ella para su reproducción y desarrollo. El hombre elabora el mismo proceso metabólico con la naturaleza, que ella respecto de lo orgánico y lo inorgánico: “la naturaleza viva en general cambia lo inorgánico en orgánico, también el hombre se asimila en el trabajo aquel ‘cuerpo inorgánico’ y lo transforma sin embargo, cada vez más, en un componente ‘orgánico’ de sí mismo” (Schmidt, 2012, p. 88). El hombre establece un nexo vital consciente con la naturaleza que lo distingue del resto de los animales; el trabajo como actividad transformadora entabla una relación necesariamente mediata con la naturaleza. Si bien el hombre trabaja para obtener medios de vida para su reproducción vital, su lazo con la naturaleza no puede reducirse a la inmediatez de la satisfacción básica, como sucede con el resto de los animales, ya que produce para la realización de su *Gattungswesen*. En el marco del trabajo alienado, la actividad productiva del hombre aparece sólo como un medio de subsistencia individual y no como una forma de realización de su propia esencia. En esta forma alienada, en vez de comprenderse como parte de la naturaleza, la concibe como una potencia externa y hostil: “la vida misma aparece solo como *medio de vida* (...) el trabajo alienado invierte la relación, y hace que, precisamente porque es un ser consciente, convierta su actividad vital, su *ser*, en mero medio para a su *existencia*” (Marx, 2010, pp. 112–113).

En último lugar Marx describe la alienación del hombre respecto del hombre. El trabajo alienado separa al hombre de su esencia genérica. De la misma manera que se relaciona con su propia actividad como exterior y ajena a sí mismo, se relaciona con la actividad productiva de otros hombres como algo extraño a ellos, como propiedad de otro. La vida humana del *pauper in festum* se aliena:

tanto de su propio cuerpo como de la naturaleza externa a él, como de su ser espiritual, su *esencia humana* (...) lo despoja de su *vida genérica*, su verdadera objetividad genérica y transforma su preeminencia por sobre el animal en la desventaja de que le es arrebatada su vida inorgánica, la naturaleza (Marx, 2010, p. 114).

Es decir que no reconoce en la actividad transformadora de otros la esencia genérica del hombre. Esta relación alienante se establece incluso entre el trabajador y el capitalista. El último no reconoce que la actividad productiva de otros hombres es expresión de la esencia humana genérica. Marx analiza las categorías de la economía política para comprender que

en la alienación la conciencia genérica del hombre se convierte, a causa del trabajo enajenado, en un mero medio de su existencia física: “con relación al trabajador que se apropia de la naturaleza a través del trabajo, la apropiación aparece como alienación; la propia actividad, como actividad para otro y como actividad de otro; la vitalidad, como sacrificio de la vida” (Marx, 2010, p. 120). En el dominio de la alienación el *pauper in festum* es inmolado como tributo de la propiedad privada. Dicho sacrificio es resultado del proceso fetichista que convierte a la vida humana en moneda de cambio de la acumulación capitalista. Por ello, Marx denomina a los economistas políticos como “servidores de fetiches” (Marx, 2010, p. 133).

En los *Manuscritos*, Marx se reivindica comunista de modo explícito por primera vez. Como ya vimos, en los *Cuadernos de París* la perspectiva ético-política de Marx se encuentra en la fase del proletariado como clase emancipadora, porque la comunidad (*Gemeinschaft*) es postulada como la identificación, históricamente indeterminada, de la existencia social y la esencia humana genérica. En los *Manuscritos*, si bien Marx conserva el lenguaje antropológico hessiano-feuerbachiano, avanza en su aspiración revolucionaria de organizar el proletariado políticamente. Si bien dicha aspiración adquiere tintes más definidos al autoproclamarse comunista, no entiende –aún– el comunismo como movimiento de organización partidaria de las masas proletarias.

Marx distingue tres tipos de comunismo. El primero es denominado “comunismo tosco”. El comunismo tosco sólo considera la dimensión objetiva de la propiedad privada, a saber, la separación entre trabajadores y capitalistas; entiende que el problema político del sistema capitalista reside únicamente en dicha separación, que produce la desigualdad entre los hombres; en el comunismo se restituirá la igualdad material a través del igual cobro del salario. Para Marx el comunismo tosco consiste en la universalización de la propiedad privada puesto que:

quiere destruir *todo* lo que, en cuanto *propiedad privada*, no puede ser poseído por todos; por medios *violentos*, quiere hacer abstracción del talento, etc. la *posesión* física, inmediata, vale para él como único fin de la vida y del ser; la determinación del *trabajador* no es superada, sino extendida a todos los hombres (...) niega por doquier la personalidad del hombre (Marx, 2010, p. 139).

El segundo tipo de comunismo es definido como de “naturaleza aún política, democrático o despótico; β) con la superación del Estado, pero, al mismo tiempo, todavía imperfecto, aún con la propiedad privada, es decir, con el ser afectado por la alienación del hombre” (Marx, 2010, p. 141). Esta forma de comunismo parece estar asociada a la

subordinación de la desigualdad social como un mero problema de emancipación política, como ya vimos en su polémica con Bruno Bauer. El tercer tipo de comunismo, al que Marx adhiere, es resultado del movimiento real (*wirklich*) de contradicciones históricas de la propiedad privada. Para Marx, la superación de la alienación supone la reapropiación de las potencialidades de la esencia humana genérica (*Gattungswesen*). El filósofo alemán concibe el comunismo como:

superación *positiva* de la propiedad privada (...) como verdaderamente *apropiación de la esencia humana* por y para el hombre (...) Este comunismo es, en cuanto naturalismo pleno = humanismo; en cuanto humanismo pleno = naturalismo; es la *verdadera* solución del conflicto que el hombre sostiene con la naturaleza y con el propio hombre; la verdadera solución de la pugna entre existencia y esencia, entre objetivación [*Gegenständlichkeit*] y autoconfirmación, entre libertad y necesidad, entre individuo y género. Es la solución del enigma de la historia [*Geschichte*], y se sabe a sí mismo como tal solución (Marx, 2010, pp. 141–142).

Según Marx, el comunismo consiste no sólo en la superación efectiva de la propiedad privada sino también en la superación definitiva de la alienación en todas sus formas: “como apropiación de la vida *humana*, es, por ende, la superación positiva de toda alienación” (Marx, 2010, p. 143). La reapropiación de las fuerzas genéricas del hombre implica la realización del humanismo pleno ya que el hombre se realiza a través del trabajo en su vínculo mediatizado por la transformación de la naturaleza. Su actividad creadora se reintegra en el metabolismo de la naturaleza dado que la objetivación de su *Gattungsein* se realiza en la producción humana autoconsciente. El comunismo, como orden futuro de una nueva Totalidad, niega la negación de la realización del principio material universal de la ética. En otras palabras, el comunismo implica la posibilidad de la realización de la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana en comunidad. La crítica marxiana a la economía política y al capitalismo se origina en un momento positivo, en la afirmación de la vida del trabajador, en su dignidad inalienable como sujeto viviente creador.

Recapitulando, la concepción marxiana de vida (*Leben*) posee los dos sentidos de naturaleza (*Natur*) y de vida humana. En un primer momento, la naturaleza es tematizada en el marco de la propiedad feudal. En el feudalismo, el siervo no es reconocido en tanto agente transformador de la naturaleza, y ella se le manifiesta como un poder hostil. Su capacidad transformadora aparece como atributo del señor, y no de sí mismo. El proceso de desintegración del feudalismo posibilita el surgimiento del modo de producción capitalista: el siervo deja de trabajar para el señor y se convierte en un trabajador libre y asalariado. En el capitalismo, la vida humana adquiere la figura de la exterioridad del *pauper in festum*, cuya

actividad productiva se reduce a un mero medio de conservación de la vida. Marx expone las cuatro dimensiones del trabajo alienado en tanto determinaciones de la vida del trabajador (*Leben des Arbeiters*): 1) alienación respecto del objeto producido, 2) respecto de su propio acto de producción, 3) respecto de la vida genérica y 4) del hombre con respecto al hombre. Marx describe su concepción de la vida como naturaleza sensorial y muestra una doble dimensión: una negativa y otra positiva. En la dimensión negativa, el trabajo fácticamente agudiza únicamente su alienación, mientras que en la dimensión positiva el hombre produce (potencialmente) para la realización de su esencia humana. A diferencia del animal, la actividad transformadora humana establece una relación necesariamente mediata con la naturaleza. Por último, la dimensión ético-política del pensamiento marxiano se manifiesta en su adhesión al comunismo. Para Marx, el comunismo consiste no sólo en la superación positiva de la propiedad privada sino también en la superación definitiva de la alienación.

Capítulo 4

Historia y condiciones materiales de la vida

En el presente capítulo exponemos la descripción marxiana de la vida (*Leben*) en tanto vida humana y naturaleza en el marco de la discusión con las diversas corrientes del hegelianismo en los escritos *Tesis sobre Feuerbach* [*Tesis ad Feuerbach*] [1845] (Marx, 2011d)²² y *La ideología alemana*²³ [*Die Deutsche Ideologie*] [1845-1846] (Marx & Engels, 1970). Este grupo de escritos constituye el fin de las controversias del joven Marx con la filosofía alemana de su época. En ellos podemos reconocer dos operaciones críticas: la primera consiste en exponer los fundamentos teóricos de la materialidad humana en la historia; la segunda, en mostrar las formas concretas de la historicidad de la vida humana.

4.1 La vida como fundamento de la concepción materialista

A continuación desarrollamos los fundamentos teóricos del materialismo. Marx profundiza la concepción, expuesta en los *Manuscritos*, de la acción humana transformadora como fundamento de la relación del hombre con la naturaleza. Su nuevo aporte consiste en comprender la vida humana en tanto actividad humana material o *praxis*. En *La ideología alemana*, la vida se erige como premisa material de la historia humana: “la primera premisa de toda historia humana es, naturalmente, la existencia de individuos humanos vivientes” (Marx & Engels, 2014, p. 16). Su reflexión comienza con las “condiciones materiales de vida, tanto aquellas con que se han encontrado como las engendradas por su propia acción” (Marx & Engels, 2014, p. 16). La acción humana parte de dichas condiciones y por medio de ellas se transforma a sí misma. A través de la *praxis*, la vida humana obtiene de la naturaleza los medios para su reproducción vital: el desarrollo del hombre se encuentra limitado por aquello que puede obtener de la naturaleza. A su vez, la acción humana transforma la naturaleza al modificar la materialidad misma de la vida humana. De este modo, el hombre se vincula con la naturaleza a través de un condicionamiento recíproco.

Como vimos, según Marx el hombre se distingue del resto de los animales porque establece un vínculo mediado con la naturaleza, mientras que los animales tienen una relación meramente inmediata con ella. En *La ideología alemana*, sostiene que el hombre posee la capacidad para producir sus propios medios de vida a través de su *praxis* transformadora:

Al producir sus medios de vida, el hombre produce indirectamente su propia vida material. El modo como los hombres producen sus medios de vida

²² Utilizamos la edición bilingüe con la traducción de Bolívar Echeverría.

²³ Por ausencia de una edición crítica completa en español utilizamos la traducción de Wenceslao Roces. Para un estudio pormenorizado de la historia de las diversas ediciones de *La ideología alemana* véase: (Musto, 2004).

depende, ante todo, de la naturaleza misma de los medios de vida con que se encuentran y que se trata de reproducir. Este modo de producción no debe considerarse solamente en cuanto es la reproducción de la existencia física de los individuos. Es ya, más bien, un determinado modo de la actividad de estos individuos, un determinado modo de manifestar su vida, un determinado *modo de vida* de los mismos. Tal y como los individuos manifiestan su vida, así son (Marx & Engels, 2014, p. 16).

La *praxis* humana no tiene como finalidad únicamente la reproducción vital básica. Se trata del modo específicamente humano de producir y reproducir las condiciones de su propio desarrollo. El modo de vida de los individuos se identifica con la materialidad misma de su acción. Por su parte, Enrique Dussel sostiene que el principio material de la ética es el fundamento de la reflexión marxiana: “la reproducción y el desarrollo de la vida humana es universal, y además no es solipsista, sino comunitario. Se trata de una «comunidad de vida (*Lebensgemeinschaft*)»” (Dussel, 1998, p. 131).

Marx y Engels establecen tres aspectos históricos de la materialidad de la vida humana. El primer factor histórico consiste en la “producción de los medios indispensables para la satisfacción de estas necesidades, es decir, la producción de la vida material misma, y no cabe duda de que es este un hecho histórico, una condición fundamental de toda historia” (Marx & Engels, 2014, p. 22). El segundo se refiere a que la acción de satisfacer las necesidades conlleva la creación de nuevas necesidades. El tercer factor es la existencia de la familia en tanto ámbito de la reproducción biológica de la humanidad, donde se dan las primeras relaciones sociales entre los individuos y se da paso a nuevas relaciones sociales fuera del ámbito filial. Estos factores no deben concebirse como fases de la historia sino como elementos comunes de la historicidad humana en general.

La concepción de vida (*Leben*) en tanto naturaleza (*Natur*) se halla indisolublemente vinculada a la acción humana. El hombre establece un nexo de determinación recíproca con la naturaleza, puesto que la acción humana transforma y se apropia de la naturaleza de acuerdo con su forma social, y a su vez, la naturaleza determina las posibilidades materiales de la forma social. En definitiva, la materialidad de la vida se produce y reproduce a través de una doble relación: por un lado, el hombre se vincula con la naturaleza con el fin de satisfacer sus diversas necesidades, y por el otro, la relación social entre los hombres se encuentra determinada por el modo de producción e intercambio social, es decir, su fuerza productiva. De este modo, se manifiesta el carácter histórico de la relación entre la naturaleza y la *praxis* humana en la búsqueda de satisfacción de sus necesidades. Dussel afirma que “el momento material de la economía es la producción; la producción tiene sentido en tanto efectúa

productos, satisfactorios, que por su parte tienen como fundamento necesidades humanas, que tienen a la vida misma como referencia o instancia última” (Dussel, 1998, p. 315).

La reflexión de Marx y Engels reconstruye la materialidad de la vida humana a través de su propio devenir histórico. La concepción materialista de la historia se basa en el carácter praxiológico-material de la vida humana y consiste en exponer el “proceso real de producción, partiendo para ello de la producción material de la vida inmediata, y en concebir la forma de intercambio correspondiente a este modo de producción y engendrada por él” (Marx & Engels, 2014, p. 31). En el desarrollo histórico “se encuentra un resultado material, una suma de fuerzas de producción, un comportamiento históricamente creado hacia la naturaleza y entre unos y otros individuos” (Marx & Engels, 2014, p. 31). El proceso de producción y reproducción de la vida está históricamente determinado por las condiciones materiales de la acción humana sobre la naturaleza. Dicho proceso implica, por un lado, que la producción genera los medios necesarios para la satisfacción de las necesidades humanas y, por el otro, que la *praxis* modifica las condiciones históricas que las generaciones posteriores heredan. De este modo, la vida se constituye como el criterio de fundamentación teórico-práctico de la concepción materialista.

Los autores del *Manifiesto comunista* discuten con las diversas corrientes del hegelianismo, en sus vertientes idealistas y materialistas, que comprenden abstractamente la historia. Ambas corrientes comparten una visión deshistorizada de la naturaleza, pues la conciben en una relación antitética con la historia. El orden natural se limita al mundo sensible escindido del desarrollo histórico social de la actividad humana. En la *Tesis I sobre Feuerbach*, Marx critica ambas concepciones desde una perspectiva epistemológica:

La principal insuficiencia de todo el materialismo tradicional (incluido el de Feuerbach) es que [en él] el objeto I [*Gegenstand*], la realidad, la materialidad sólo es captada bajo la forma del objeto II [*Objekts*] o de la *intuición sensible*; y no como *actividad humana material*, [como] *praxis*; no subjetivamente. De ahí que, en oposición al materialismo, el aspecto *activo* [haya sido] desarrollado de manera abstracta por el idealismo —el cual, naturalmente, no conoce la actividad real, material en cuanto tal—. Feuerbach quiere [referirse a] objetos materiales, realmente diferentes de los objetos pensados: pero no capta la propia actividad humana como actividad *objetiva*. De ahí [—de la insuficiencia de su materialismo—] que [Feuerbach], en *La esencia del cristianismo*, sólo considere al comportamiento teórico como el auténticamente humano, mientras la *praxis* sólo es captada y fijada en su forma suciamente judía de manifestación. De ahí que no comprende la significación de la actividad ‘revolucionaria’, ‘crítico-práctica’ (Marx, 2011d, p. 111).

Según Marx, la actividad humana material se constituye en tanto fundamento que permite superar ambas perspectivas. Por un lado, la crítica marxiana del materialismo

tradicional se dirige a su comprensión del objeto del conocimiento en tanto exterior e independiente de la acción humana (*Objekt*). El materialismo limita la objetividad a un sensualismo pasivo de las percepciones: “en la medida en que Feuerbach es materialista, no aparece en él la historia, y en la medida en que toma la historia en consideración, no es materialista. Materialismo e historia aparecen completamente divorciados en él” (Marx & Engels, 2014, p. 38). Para Marx, la realidad material es el resultado del proceso histórico de objetivación teórico-práctica de la *praxis* humana, es decir, el objeto en tanto *Gegenstand* (Sánchez Vázquez, 2003b). En la *Tesis VI*²⁴, Marx sostiene que: “Feuerbach disuelve la esencia religiosa en la esencia *humana*. Pero la esencia humana no es un *abstractum* inherente al individuo singular. En su realidad, es el conjunto de las relaciones sociales” (Marx, 2011d, p. 116). La concepción marxiana del hombre como conjunto de las relaciones sociales se fundamenta en la base material de las formas de la producción y división del trabajo históricamente determinadas.

Por otro lado, el idealismo desarrolla el aspecto productivo del conocimiento en tanto actividad humana, pero hace abstracción de la materialidad real de dicha actividad (Sánchez Vázquez, 2003b). En definitiva, el materialismo tradicional entiende el conocimiento de modo pasivo y receptivo, mientras que el idealismo comprende su aspecto activo haciendo abstracción de las condiciones materiales que lo producen. La oposición tradicional entre materialismo e idealismo adquiere una forma antinómica: de una parte, el materialismo concibe la materialidad como elemento externo a la acción humana y, de otra, el idealismo

²⁴ Como señala Étienne Balibar, podemos reconocer dos modalidades antagónicas de interpretación sobre la tesis VI. Por un lado, la de Ernst Bloch y por el otro, la de Louis Althusser: “Para Bloch, cuyo detallado comentario forma parte de su *magnus opus* ‘Das Prinzip Hoffnung’, publicado por primera vez en 1953, las *Tesis* incluyen la construcción completa del concepto de *praxis* revolucionaria, presentada como ‘la palabra/lema’ [word/motto] (*Losungswort*), que supera las oposiciones metafísicas entre ‘sujeto’ y ‘objeto’, ‘pensamiento filosófico’ y ‘acción política’. Las *Tesis* expresarían de este modo la crucial idea de que la *realidad* (social) como tal es ‘cambiante’ (*veränderbar*), debido a que no sólo denotaría estados *dados* de asuntos o relaciones provenientes de un proceso realizado (el presente y el pasado), sino que también envolvería siempre ya la *posibilidad de un futuro* o una ‘novedad’ (*novum*) –algo que ni en el materialismo clásico, ni en el idealismo ha sido admitido. Para Althusser, cuya atención se concentra en las *Tesis* como síntoma de una revolución teórica (o ‘ruptura epistemológica’), a través de la cual Marx habría pasado de una comprensión esencialmente humanista-feuerbachiana del comunismo a la adopción de una problemática científica (no-ideológica) de las relaciones sociales y la lucha de clases como motor de la historia, estas merecen una (quizás contra-intuitiva) lectura, que revelaría las ‘nuevas’ ideas contorsionando un ‘viejo’ lenguaje para expresar (o más bien anunciar, anticipar) una teoría que, esencialmente, no tiene precedentes, pero cuyas implicaciones están *por venir* (el principal ejemplo de esta hermenéutica de los conceptos contorsionados, internamente inadecuados, es la lectura althusseriana de la *praxis* como el nombre filosófico de un ‘sistema de *prácticas* sociales articuladas’). Curiosamente, tanto los comentarios de Althusser como el de Bloch implican un fuerte énfasis en el esquema *temporal* de un ‘futuro’ objetivamente incluido dentro del presente como una posibilidad disruptiva – con la excepción de que, para Bloch, este esquema caracteriza a *la historia*, mientras que para Althusser caracteriza a *la teoría* o *el discurso*” (Balibar, 2016, pp. 186–187). Coincidimos con lo propuesto por Bloch, dado que la noción de *praxis*, para Marx, adquiere centralidad en términos ético-políticos por su concepción del ‘comunismo de masas’ como nuevo orden social que anula y supera el existente.

concibe la dimensión productiva del conocimiento como acción humana de modo puramente abstracto. Para Marx, el verdadero materialismo concibe la vida humana como *praxis* en tanto objetivación de la acción humana transformadora. La *praxis* revolucionaria o crítica-práctica se refiere a la liberación del proletariado por medio de la revolución. La crítica-práctica es la superación (*Aufhebung*) de la antinomia materialismo-idealismo: crítica que niega la negación de la vida humana y se orienta hacia la superación real del orden vigente.

Según Marx y Engels, la filosofía alemana no es más que la legitimación de la Totalidad, dado que se dedica únicamente a “interpretar de otro modo lo existente” (Marx & Engels, 2014, p. 18). Incluso la filosofía alemana expresa ideológicamente los intereses de las clases dominantes. Concibe de modo fetichista el proceso histórico, puesto que, para explicar el proceso de vida real, parte desde lo que los hombres piensan y creen. Por el contrario, Engels y Marx sostienen que “no es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia” (Marx & Engels, 2014, p. 21). La conciencia debe entenderse como un producto histórico social de acuerdo a la fuerza productiva y a la división del trabajo. En su célebre *Tesis XI sobre Feuerbach* Marx afirma que “los filósofos sólo han *interpretado* el mundo de distintas maneras; de lo que se trata es de *transformarlo*” (Marx, 2011d, p. 121). Según Emmanuel Renault, la onceava tesis marxiana no es sólo una crítica del carácter eminentemente contemplativo de la filosofía hegeliana, sino también una autocrítica de sus propias posiciones filosóficas previas: en *Einleitung*, Marx afirma tanto que no es posible transformar el mundo sin negar una relación contemplativa con él, como que ninguna política revolucionaria es posible sin una crítica filosófica del mundo. Por ello, Renault sostiene que la *Tesis XI* no es más que la supresión del segundo término de la afirmación de *Einleitung* (Renault, 2017).

4.2 La historicidad efectiva de la vida humana: el surgimiento histórico de la burguesía y el proletariado

A continuación abordamos la segunda operación, que consiste en mostrar la historicidad efectiva de la vida humana. La concepción materialista de la historia constituye el criterio epistemológico de la reflexión marxiana. La comprensión de la *praxis* humana permite reconstruir el desarrollo de las fuerzas productivas, la división del trabajo y el intercambio social, es decir, la historicidad específica de la vida humana. En la *Tesis VIII sobre Feuerbach*, Marx afirma: “toda vida social [*gesellschaftliche Leben*] es esencialmente práctica. Todos los misterios que inducen a la teoría al misticismo encuentran su solución racional en la *praxis* humana y en la comprensión de esta *praxis*” (Marx, 2011d, p. 118).

Marx y Engels señalan que las condiciones históricas de la vida humana se modifican a partir de la división del trabajo, que tiene su origen específico en la separación del trabajo intelectual y el trabajo físico. La historia de la división del trabajo se corresponde con tres formas de la propiedad privada²⁵: a) la propiedad tribal, que presupone un escaso desarrollo de la división del trabajo y en la que el derecho de propiedad aparece como posesión de la tierra; b) la propiedad de las ciudades, sostenida por la esclavitud y la separación del trabajo rural y el trabajo urbano; c) la propiedad feudal, sustentada en la posesión territorial de la nobleza y el trabajo de los campesinos y pequeños artesanos. Posteriormente, el trabajo se organiza de acuerdo con el desplazamiento de los siervos hacia las ciudades y la creciente competencia comercial entre los oficiales y maestros que dirigen los gremios. Esta forma de la propiedad está asociada con el escaso desarrollo de la fuerza productiva, tanto de la incipiente industria artesanal como del cultivo de la tierra. Como vimos en el capítulo anterior, la propiedad feudal no se corresponde con la propiedad privada capitalista, sino que el feudalismo en tanto sistema inter-regional europeo posibilita la emergencia histórica del modo de producción capitalista. En este sentido, Enrique Dussel afirma que:

La expansión del mundo islámico (...) encerrará a la Europa latino-germánica en un horizonte geopolítico *periférico y dependiente* del mundo islámico; mundo aislado y feudal. Se desarrollará así el síndrome de la Edad oscura, del Medioevo, situación y época histórica específicamente europea. ¡No hubo ningún otro mundo medieval en la historia mundial! (Dussel, 2013, p. 87).

Producto del desarrollo del comercio y el intercambio, las condiciones comunes de vida de los habitantes de los burgos o ciudades se universalizan. La propiedad privada capitalista es resultante de la organización de clase de los burgueses en el intento de garantizar sus intereses materiales. El derecho privado avanza a través de la desintegración de las formas previas de organización social. La propiedad privada “proclama las relaciones de propiedad existentes como el resultado de la voluntad general” (Marx & Engels, 2014, p. 55). Por su parte, el surgimiento histórico del proletariado es posibilitado a causa de la división del trabajo en el marco de la propiedad privada. Las condiciones de vida de los siervos se modifican al convertirse en hombres libres: “el trabajo especial de cada uno de estos era la única propiedad con que contaban” (Marx & Engels, 2014, p. 21). En esta situación histórica emerge la figura de la exterioridad del *pauper ante festum*, pues lo único que el pobre posee

²⁵ Si bien Marx y Engels mencionan tres formas de la propiedad, cabría indicar una cuarta forma, correspondiente a la propiedad privada capitalista. Los autores desarrollan el concepto de propiedad privada capitalista a partir del proceso histórico de descomposición de la propiedad feudal.

es su propia “corporalidad”. Marx y Engels describen la historicidad material que posibilita el surgimiento de la burguesía y el proletariado como clases antagónicas:

La burguesía misma comienza a desarrollarse poco a poco con sus condiciones, se escinde luego, bajo la acción de la división del trabajo, en diferentes fracciones y, por último, absorbe todas las clases poseedoras con que se había encontrado al nacer (al paso que hace que la mayoría de la clase desposeída con que se encuentra y una parte de la clase poseedora anterior se desarrollen para formar una nueva clase, el proletariado), en la medida en que toda la propiedad anterior se convierte en capital industrial o comercial. (...) la clase se sustantiva, a su vez, frente a los individuos que la forman, de tal modo que estos se encuentran ya con sus condiciones de vida predestinadas, por así decirlo; se encuentran con que la clase les asigna su posición en la vida y, con ello, la trayectoria de su desarrollo personal; se ven absorbidos por ella (Marx & Engels, 2014, p. 46).

Marx y Engels explican que la propiedad privada moderna se fundamenta en la división del trabajo entre la clase poseedora y la clase desposeída. Puesto que la capacidad social del trabajo se le aparece al trabajador como un poder ajeno opresor, las condiciones de vida del proletariado se convierten en una fuerza coercitiva de la que es necesario liberarse:

El poder social, es decir, la fuerza de producción multiplicada, que nace por obra de la cooperación de los diferentes individuos bajo la acción de la división del trabajo, se les aparece a estos individuos, por no tratarse de una cooperación voluntaria, sino natural, no como un poder propio, asociado, sino como un poder ajeno, situado al margen de ellos, que no saben de dónde procede ni a dónde se dirige y que, por tanto, no pueden ya dominar (Marx & Engels, 2014, p. 28).

El desarrollo de la fuerza productiva del trabajo se manifiesta a los hombres como la Totalidad. Las condiciones materiales de vida del proletario se corresponden con la figura de la exterioridad del *pauper in festum*, dado que la vida humana que se subsume en el trabajo “debe venderse, porque siendo pobre (...) no puede subsistir sin salario” (Dussel, 2012a, p. 126). La división del trabajo en diversas naciones amplía la fuerza productiva más allá de los márgenes de la organización gremial, y la competencia comercial posibilita el desarrollo de la manufactura:

La manufactura y, en general, el movimiento de la producción, experimentaron un auge enorme gracias a la expansión del comercio como consecuencia del descubrimiento de América [*Entdeckung Amerikas*]²⁶ y de la ruta marítima

²⁶ En este momento, Engels y Marx se refieren a la conquista de América como ‘descubrimiento’. Sin dudas podemos caracterizar esta afirmación como eurocéntrica. Marx modifica esta visión a partir de 1857-1858 en los *Gründrisse* y, especialmente, en *El Capital* [1867] con el célebre capítulo 24 sobre la acumulación originaria. Según Dussel, la conquista y colonización de América nos permite identificar el momento constitutivo de la Modernidad que supone el encubrimiento ontológico del Otro amerindio por medio de la imposición de una clasificación de la población en identidades ‘raciales’ y la distinción entre los dominantes/superiores ‘europeos’ y los dominados/inferiores ‘no-europeos’ (Dussel, 2008a).

hacia las Indias orientales. Los nuevos productos importados de estas tierras, y principalmente las masas de oro y plata lanzadas a la circulación, hicieron cambiar totalmente la posición de unas clases con respecto a otras y asestaron un rudo golpe a la propiedad feudal de la tierra y a los trabajadores, al paso que las expediciones de aventureros, la colonización [*Kolonisation*] y, sobre todo, la expansión de los mercados hacia el mercado mundial, que ahora se había vuelto posible y se iba realizando día tras día, hacían surgir una nueva fase del desarrollo histórico, en la que en general no hemos de detenernos aquí. La colonización de los países recién descubiertos sirvió de nuevo incentivo a la lucha comercial entre las naciones y le dio, por tanto, mayor extensión y mayor encono (Marx & Engels, 2014, p. 49).

Marx y Engels muestran que la colonización de América transforma las condiciones del desarrollo capitalista a través de la acumulación por desposesión, que posibilita la ampliación de la circulación y cambia las condiciones materiales de vida de la incipiente burguesía. Bajo el dominio de la propiedad privada, la gran industria genera las condiciones históricas que superan las barreras nacionales del desarrollo capitalista e incluso “hace insoportable al obrero no solo la relación con el capitalista, sino incluso la relación con el mismo trabajo” (Marx & Engels, 2014, p. 49). El desarrollo de la gran industria tiende a mundializar las condiciones de vida de la burguesía y el proletariado, a través del intercambio y competencia capitalista. Asimismo, los proletarios “eliminados por la gran industria se ven empujados por esta a una situación de vida aún peor que la de los obreros de la gran industria” (Marx & Engels, 2014, p. 53). Las condiciones materiales de existencia de los obreros expulsados del mundo laboral se corresponden con la figura de la exterioridad del *pauper post festum*. En el capitalismo, tanto el trabajo como la propiedad privada aparecen fetichizados, pues la fuerza social es vista como potencia opresora, mientras que la propiedad privada, como generadora de la riqueza social.

La dimensión ético-política del pensamiento marxiano consiste en el ‘comunismo de masas’ en tanto organización política del proletariado a través de la acción revolucionaria en el partido, que implica la conciencia de la explotación y miseria que padecen los trabajadores. La universalización de las condiciones de vida del proletariado a causa del desarrollo mundial de las fuerzas de producción en su modo de organización capitalista, empuja al proletariado a la acción revolucionaria y la transformación de la sociedad. Según Michael Löwy, el comunismo de masas se caracteriza por el rol político que adquiere el proletariado como clase en su lucha revolucionaria contra la burguesía: “a través de esta práctica revolucionaria nace y se desarrolla, en la masa obrera, la conciencia comunista” (Löwy, 2010, p. 150). La acción revolucionaria modifica en la práctica las condiciones de vida del proletariado y permite la formación de su conciencia de clase. Marx realiza una crítica del comunismo filosófico de

Moses Hess, perspectiva que asume en *La cuestión Judía* en su polémica con Bruno Bauer. En *La ideología alemana*, Marx y Engels denominan a la posición de Hess “socialismo verdadero”. Esta postura concibe el trabajo como separado del disfrute, pretende “fomentar la conciencia *del* hombre acerca de su *ser*” (Marx & Engels, 2014, p. 551) a través de la educación de las masas obreras en la filosofía feuerbachiana.

El desarrollo histórico del capitalismo genera las condiciones para su superación en el comunismo en tanto mundialización de las fuerzas productivas y el intercambio social: “el comunismo no es un *estado* que debe implantarse, un *ideal* al que haya de sujetarse la realidad. Nosotros llamamos comunismo al movimiento *real* que anula y supera al estado de cosas actual” (Marx & Engels, 2014, p. 29). La organización y “formación de una masa revolucionaria que se levante, no solo en contra de ciertas condiciones de la sociedad anterior, sino en contra de la misma «producción de la vida» vigente hasta ahora” (Marx & Engels, 2014, p. 32) conduce a la abolición de la propiedad privada y su apropiación por parte de la asociación internacional del proletariado. La acción revolucionaria del proletariado se apropia de sus condiciones de vida y las de toda la sociedad, porque suprime la dominación de clase en cuanto tal.

Recapitulando, la vida se constituye como la premisa material de toda historia humana. La descripción marxiana de la vida en tanto naturaleza está necesariamente vinculada con la *praxis* humana: la acción humana transforma la naturaleza de acuerdo con su forma social y, a su vez, la naturaleza determina las condiciones materiales de la forma social. Marx concibe la realidad material como el resultado del proceso histórico de objetivación de la acción humana. La vida en tanto vida humana se concibe como el conjunto de las relaciones sociales. Marx reconstruye la historicidad efectiva de la vida humana a través del desarrollo de las fuerzas productivas, la división del trabajo y el intercambio social. La propiedad privada capitalista se origina a partir de la diferencia social entre la clase poseedora y la clase desposeída. La historicidad de dicha diferencia social posibilita el surgimiento de la burguesía y el proletariado como clases. Por su parte, el desarrollo de la gran industria tiende a mundializar las condiciones de vida de ambas clases. Las condiciones materiales de existencia de los obreros expulsados por la gran industria se corresponden con la figura de la exterioridad del *pauper post festum*. La universalización de las condiciones materiales de los trabajadores impulsa al proletariado a la acción revolucionaria que lleva a cabo la superación y abolición de la propiedad privada en el comunismo.

Conclusión

A lo largo de la investigación, analizamos exegéticamente los diversos aspectos de la concepción marxiana de la vida (*Leben*) en tanto vida humana y naturaleza (*Natur*) y reconstruimos la evolución político-intelectual del joven Karl Marx en el periodo que comprende los años 1842-1846. Para el abordaje interpretativo del *corpus* seleccionado, seguimos la línea de lectura de las obras del filósofo alemán propuesta por Enrique Dussel. Como hilo conductor de nuestra interpretación, utilizamos la categoría dusseliana de exterioridad en su triple acepción: *pauper ante festum*, *pauper in festum* y *pauper post festum*.

En el capítulo 1, encontramos que en los artículos *Debates sobre la ley castigando los robos de leña*, el concepto de vida aparece como eje de la argumentación marxiana. Marx califica la recolección no como robo sino como contravención forestal, distinción que tiene por fundamento el orden de la naturaleza. La diferencia entre lo vivo y lo muerto, dispuesta en el ámbito de la naturaleza, debe operar como criterio de la legalidad humana. Marx defiende la recolección como un derecho consuetudinario universal de los pobres, porque su actividad consiste en una tarea ordenadora de los productos inorgánicos de la naturaleza, que coincide con el carácter universal del derecho racional. Por su parte, la vida humana del desposeído (*Nichtbesitzer*) se caracteriza por la pobreza (*Armut*) y la desposesión radical. La acumulación por desposesión implica, por un lado, la privatización de bienes comunales, y por el otro, la proletarianización del *pauper ante festum* en tanto que sólo posee su propia corporalidad (*Leiblichkeit*). Marx no sólo cuestiona la propiedad privada moderna al negar la identificación liberal entre la posesión y el derecho, sino que la concibe como un robo. En este momento, su posición ético-política consiste en un racionalismo crítico del liberalismo; tiene como influencia la filosofía política hegeliana, conjugada con una crítica de la propiedad privada.

En el capítulo 2, abordamos los escritos marxianos *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*, *La cuestión judía* y *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel. Introducción*. En este grupo de escritos, Marx describe la vida humana en el marco de la sociedad y el Estado modernos. En el primero, de acuerdo con el diagnóstico hegeliano, afirma que la pobreza es un resultado inevitable de la vida humana en la *bürgerliche Gesellschaft*. Sin embargo, cree irrealizable la resolución de los conflictos inherentes de la *bürgerliche Gesellschaft* por su propio desarrollo inmanente, de modo que la instancia del Estado ético resulta inalcanzable. A su vez, se distancia de la filosofía hegeliana, pues esta última sostiene al individuo egoísta y la propiedad privada como pilares incuestionados de la vida humana. Señala que, a partir de la revolución francesa, la vida humana se presenta escindida en la condición jurídico-política

de ciudadano, por un lado, y la económico-política de burgués, por el otro. En *La cuestión judía*, polemiza con la postura de Bruno Bauer en torno a la naturaleza de la emancipación política. Según Marx, el planteo baueriano acerca de la emancipación teológica de los judíos expresa los límites políticos de la concepción liberal del individuo. La propuesta ético-política marxiana es el comunismo filosófico, y el sentido de la liberación política consiste en emancipar a la humanidad en general. En el dinero se manifiesta el carácter fetichista de la *bürgerliche Gesellschaft*, pues adquiere propiedades humanas, mientras que la vida humana aparece deshumanizada y reificada. En el último escrito, Marx describe la vida humana del proletariado en tanto resultado histórico-social de la descomposición del orden europeo medieval y la conformación de la *bürgerliche Gesellschaft*. Sostiene, entonces, que la negación de la propiedad privada será llevada a cabo por el proletariado como agente histórico de la transformación social.

En el capítulo 3, analizamos los *Cuadernos de París* y los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. En el primer escrito, la naturaleza aparece como la fuente de los múltiples satisfactores que el hombre obtiene por medio del ejercicio de su actividad creadora. El hombre realiza su esencia humana al llevar a cabo la actividad creadora autoconsciente en el marco de la comunidad. Marx analiza la alienación (*Entfremdung*) como causa de la propiedad privada, y describe la vida humana a través de la figura del *pauper in festum*. En la sociedad capitalista, la vida humana se aliena de su propia esencia, puesto que el trabajo se convierte en una actividad bestial. De este modo, desplaza el objeto de su preocupación desde la *bürgerliche Gesellschaft* hacia la sociedad capitalista. En este momento, su posición ético-política continúa en la fase del proletariado como clase emancipadora. Por su parte, en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, la naturaleza es tematizada, en primer lugar, en el marco de la propiedad feudal. En el feudalismo, el siervo no es reconocido en tanto agente transformador de la naturaleza, dado que se le manifiesta como una potencia ajena. Su capacidad de trabajo aparece como atributo del señor, y no de sí mismo. El proceso de desintegración del feudalismo posibilita el surgimiento del modo de producción capitalista: el siervo deja de trabajar para el señor y se convierte en un trabajador libre y asalariado. En el capitalismo, la vida humana adquiere la figura de la exterioridad del *pauper in festum*, cuya actividad productiva se reduce a un mero medio de conservación de la vida. Marx expone las cuatro dimensiones del trabajo alienado en tanto determinaciones de la vida del trabajador (*Leben des Arbeiters*): 1) alienación respecto del objeto producido, 2) respecto de su propio acto de producción, 3) respecto de la vida genérica y 4) del hombre con respecto al hombre. La naturaleza es caracterizada, en su vínculo con la acción humana, como naturaleza

sensorial, y posee una dimensión positiva y una negativa, ambas asociadas respectivamente a la realización y la desrealización de la esencia humana. A diferencia del animal, la actividad transformadora humana establece una relación necesariamente mediata con la naturaleza. Por último, la dimensión ético-política del pensamiento marxiano se manifiesta en su adhesión al comunismo, que consiste no sólo en la superación positiva de la propiedad privada sino también en la superación definitiva de la alienación.

Por último, en el capítulo 4 examinamos las *Tesis sobre Feuerbach* y *La ideología alemana*. En este grupo de escritos, la vida se constituye como la premisa material de toda historia humana. La naturaleza está necesariamente vinculada con la *praxis* humana: aquélla es transformada por la acción humana de acuerdo con su forma social y, a su vez, la naturaleza determina las condiciones materiales de la forma social. La realidad material es caracterizada como el resultado del proceso histórico de objetivación de la acción humana, mientras que la vida humana es comprendida como el conjunto de las relaciones sociales. Marx reconstruye la historicidad efectiva de la vida humana a través del desarrollo de las fuerzas productivas, la división del trabajo y el intercambio social. La propiedad privada capitalista se origina a partir de la diferencia social entre la clase poseedora y la clase desposeída. La historicidad de dicha diferencia social posibilita el surgimiento de la burguesía y el proletariado como clases. Por su parte, el desarrollo de la gran industria tiende a mundializar las condiciones de vida de ambas clases. Las condiciones materiales de existencia de los obreros expulsados por la gran industria se corresponden con la figura de la exterioridad del *pauper post festum*. La universalización de las condiciones materiales de los trabajadores impulsa al proletariado a la acción revolucionaria. Marx modifica su posición ético-política, pues entiende que el comunismo consiste en la superación real y en la abolición de la propiedad privada.

El objetivo general de la presente investigación consistió en recuperar el pensamiento marxiano de juventud atendiendo especialmente a su concepción de la vida. Esta indagación nos permitió comprender, por un lado, las condiciones materiales de los oprimidos y excluidos y, por el otro, la futura superación de la explotación en las formas de vida postcapitalistas. A su vez, desde la reflexión dusseliana podemos reconocer en Marx un crítico fundamental del capitalismo. Desde una lógica de la racionalidad productivista, la modernidad capitalista concibe la naturaleza sólo como objeto de explotación y, por tanto, como fuente infinita de valores de uso. De este modo, pone en riesgo la continuidad de la vida en la Tierra llevando a la humanidad a una crisis civilizatoria sin precedentes. No sólo es

alarmante el creciente número de vidas humanas excluidas y marginadas sino también la destrucción irracional de la biodiversidad del planeta.

El capitalismo actual se encuentra en una aguda dialéctica de vida o muerte: la vida como el sostenimiento de todo lo viviente o la muerte como continuidad de la valorización del valor. Por ello, es menester negar éticamente el capital para comenzar a afirmar la vida. La actualidad del pensamiento marxiano radica en la crítica del capital, puesto que éste destruye al hombre y la naturaleza en tanto medios del aumento de la tasa de ganancia. El surgimiento de la conciencia ética radica en la negación de la negación material que padece la exterioridad. La crisis civilizatoria actual nos interpela éticamente a asumir una posición internacionalista, tal como afirma Fidel Castro Ruiz: “ser internacionalistas es saldar nuestra propia deuda con la humanidad (...) Quien no sea capaz de luchar por otros, no será nunca suficientemente capaz de luchar por sí mismo” (Castro Ruiz, 1988). La afirmación de la dignidad de la vida humana y de la naturaleza, como punto de partida, se conjuga con la negación de la situación de exclusión y opresión por parte de las instituciones que sustentan la Totalidad. Partimos de la afirmación de la vida como principio y criterio de toda racionalidad: se trata de fundamentar una ética de la vida. Dicha fundamentación no consiste en una opción moral posible o deseable sino en el imperativo ético de nuestro tiempo.

Bibliografía

Fuentes primarias

En alemán:

Marx, K., & Engels, F. (1970). *MEGA² I.5: Karl Marx, Friedrich Engels, Die Deutsche Ideologie (1845-1846)*. Glashütten im Taunus: Verlag Detlev Auvermann KG.

Marx, K. (1975). Verhandlungen des 6. Rheinischen Landtags. Dritter Artikel: Debatten über das Holzdiebstahlggesetz. In *MEGA² I.1 Karl Marx, Artikel · Literarische Versuche bis März 1843* (pp. 199–236). Berlin: Dietz Verlag.

----- (1981). Historisch-ökonomische Studien (Pariser Hefte). In *MEGA² IV 2 Karl Marx, Friedrich Engels, Exzerpte und Notizen. 1843 bis Januar 1845* (pp. 279–484). Berlin: Dietz Verlag.

----- (1982b). Ökonomisch-philosophische Manuskripte (Zweite Wiedergabe). In *MEGA² I.2 Karl Marx, Artikel · Entwürfe. März 1843 bis August 1844* (pp. 323–438). Berlin: Dietz Verlag.

----- (1982c). Zur Judenfrage. In *MEGA² I.2 Karl Marx, Artikel · Entwürfe. März 1843 bis August 1844* (pp. 141–169). Berlin: Dietz Verlag.

----- (1982d). Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. In *MEGA² I.2 Karl Marx, Artikel · Entwürfe. März 1843 bis August 1844* (pp. 170–183). Berlin: Dietz Verlag.

----- (1982e). Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. In *MEGA² I.2 Karl Marx, Artikel · Entwürfe. März 1843 bis August 1844* (pp. 4–137). Berlin: Dietz Verlag.

En español:

Marx, K. (1982a). *Escritos de juventud*. México: FCE.

----- (2002). *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.

----- (2004). *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.

----- (2010). *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Buenos Aires: Ediciones Colihue.

----- (2011a). *Cuadernos de Paris*. México: Editorial Itaca.

----- (2011b). Debates sobre la ley relativa al robo de madera. In *Los desposeídos. Karl Marx, los ladrones de madera y los pobres* (pp. 65–87). Buenos Aires: Prometeo Libros.

----- (2011c). Sobre la cuestión judía. In *Volver a La cuestión judía* (pp. 56–96).

Barcelona: Gedisa Editorial.

----- (2011d). Tesis sobre Feuerbach. In B. Echeverría (Ed.), *El materialismo de Marx. Discurso crítico y revolución* (pp. 110–121). México: Editorial Itaca.

Marx, K., & Engels, F. (2014). *La Ideología Alemana. Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner, y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas*. Madrid: Ediciones Akal.

Fuentes secundarias:

Dussel, E. (1998). *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión*. Madrid: Editorial Trotta.

----- (2008a). *1492 El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. La Paz: Biblioteca Indígena.

----- (2008b). *Marx y la Modernidad. Conferencias de La Paz*. La Paz: Rincón Ediciones.

----- (2011). *Filosofía de la Liberación*. México: FCE.

----- (2012a). *Hacia los orígenes de Occidente. Meditaciones semitas*. México: Editorial Kanankil.

----- (2012b). *Las metáforas teológicas de Marx*. Estella (Navarra): Divino Verbo.

----- (2012c). *Para una política de la liberación*. Buenos Aires: Editorial Las cuarenta Gorla.

----- (2012d). Sobre la juventud de Marx (1835-1844). In *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación* (pp. 161–183). Buenos Aires: Docencia.

----- (2013). *Política de la Liberación I. Historia mundial y crítica*. Buenos Aires: Docencia.

----- (2014). *16 Tesis de economía política interpretación filosófica*. México: Siglo Veintiuno Editores.

----- (2016). *Ética comunitaria*. Caracas: Editorial El perro y la rana.

Bibliografía referida:

Abensour, M. (1998). *La democracia contra el Estado*. Buenos Aires: Ediciones Colihue.

Agamben, G. (2013). Altísima pobreza y uso. In *Altísima Pobreza. Reglas monásticas y forma de vida* (pp. 175–204). Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.

Althusser, L. (2010). Sobre el joven marx (cuestiones de teoría). In *La revolución teórica de Marx* (pp. 39–70). México: Siglo XXI editores.

Alvaro, D. (2014). *El problema de la comunidad: Marx, Tönnies, Weber*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

- Balibar, É. (2006). *La filosofía de Marx*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- (2016). De la antropología filosófica a la ontología social y viceversa: ¿Qué hacer con la sexta tesis sobre Feuerbach? *Demarcaciones*, (4), 185–207.
- Bauer, B. (2011). La capacidad de los judíos y los cristianos actuales para liberarse. In *Volver a La cuestión judía* (pp. 35–55). Barcelona: Gedisa Editorial.
- Castro-Gómez, S. (2018). Marx y el Republicanismo plebeyo. *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, (48), 13–31.
- Castro Ruiz, F. (1988). Discurso en el acto en conmemoración del XXXII aniversario del desembarco del “Granma” y de la fundación de las fuerzas armadas revolucionarias, y la proclamación de la Habana lista para la defensa en la primera etapa, año 30 de la revolución. Retrieved from http://www.cuba.cu/gobierno/discursos/1988/esp/f051288e.html?fbclid=IwAR07_Fv-XcVJ55NX-pMxfQB2bzT-5nIrmIGIKz4pmLAutEBDCk4nvJJcYs
- Engels, F. (1985). Umrisse zu einer Kritik der Nationalökonomie. In *MEGA² I. 3 Friedrich Engels: Werke, Artikel, Entwürfe bis August 1844* (pp. 465–495). Berlin: Dietz Verlag.
- Fichte, J. G. (1991). *El Estado comercial cerrado*. Madrid: Editorial Tecnos.
- Fischbach, F. (2009). Posesión versus exesión. Marx, Hess y Fichte. In E. Renault (Ed.), *Leer los Manuscritos de 1844 de Marx* (1a ed., pp. 81–99). Buenos Aires: Nueva Visión.
- Fromm, E. (2014). *Marx y su concepto del hombre*. México: FCE.
- Harvey, D. (2003). *El nuevo imperialismo*. Madrid: Ediciones Akal.
- Hegel, G. W. F. (2004). *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
- (2011). *Principios de la filosofía del derecho*. (Trad. Juan Luis Vermal., Ed.). Buenos Aires: Sudamericana.
- Laval, C., & Dardot, P. (2016). El derecho consuetudinario de la pobreza. In *Común. Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI* (1a ed., pp. 367–414). Buenos Aires: Gedisa Editorial.
- Locke, J. (1994). *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil. Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del Gobierno Civil*. Madrid: Alianza Editorial.
- Löwy, M. (2010). *La teoría de la revolución en el joven Marx* (1a ed.). Buenos Aires: Ediciones Herramienta / El colectivo.
- Lukács, G. (2012). Sobre la evolución filosófica del joven Marx (1840-1844). In *Sobre Lenin-Marx* (pp. 137–218). Buenos Aires: Editorial Gorla.
- Macpherson, C. B. (2005). *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a*

- Locke. Madrid: Editorial Akal.
- Mazora, M. (2017). *Marx discípulo de Engels: una nueva lectura de la génesis del marxismo*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: UNSAM EDITA.
- McLellan, D. (1971). *Marx y los jóvenes hegelianos*. México: Ediciones Martínez Roca.
- Merleau-Ponty, M. (1959). *Humanismo y terror*. Buenos Aires: Ediciones Leviatán.
- Musto, M. (2004). Vicissitudini e nuovi studi de L'ideologia tedesca. *Critica Marxista*, (6), 45–49.
- (2016). El Mito Del Joven Marx en las Interpretaciones de los Manuscritos económicos-filosóficos 1844. In E. Concheiro & J. Gandarilla (Eds.), *Marx Revisitado: posiciones encontradas* (pp. 21–58). México: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades de la UNAM.
- Poulantzas, N. (2007). *Poder político y clases sociales en el Estado capitalista*. México: Siglo XXI editores.
- Proudhon, P. J. (1984). *¿Qué es la propiedad? Investigaciones sobre el principio del derecho y del gobierno*. Madrid: Ediciones Orbis.
- Rancière, J. (1966). El concepto de crítica y la crítica de la economía política de los 'Manuscritos de 1844' al 'Capital' en. In L. Althusser (Ed.), *Leer El Capital. Tomo 1*. (pp. 81–182). La Habana: Editora Universitaria.
- Renault, E. (2017). *Marx y la filosofía* (1 a ed.). Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Riede, M. (1989). El concepto de la «sociedad civil» en Hegel y el problema de su origen histórico. In G. Amengual Coll (Ed.), *Estudios sobre la «Filosofía del Derecho» de Hegel*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Sánchez Vázquez, A. (2003a). *El joven Marx: los manuscritos de 1844*. México: UNAM, Editorial Itaca.
- (2003b). *Filosofía de la praxis*. México: Siglo XXI editores.
- Sartre, J.-P. (2004). *Crítica de la razón dialéctica: precedida de Cuestiones de Método. Tomo I. Libro I: Teoría de los conjuntos prácticos. De la "Praxis" individual a lo práctico inerte*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- Schmidt, A. (2012). *El concepto de naturaleza en Marx*. México: Siglo XXI editores.
- Vedda, M., & Infranca, A. (2012). Sobre la génesis de la categoría de alienación. In M. Vedda & A. Infranca (Eds.), *La alienación historia y actualidad* (pp. 9–30). Buenos Aires: Herramienta Ediciones.