

Derechos humanos y capitalismo

La crítica al individualismo liberal en Karl Marx

Human Rights and Capitalism

The Critique of Liberal Individualism in Karl Marx

Daniel Inojosa Bravo*

Fecha de Recepción: 28/02/2023

Fecha de Aceptación: 17/06/2023

Resumen: *El presente trabajo aborda la relación conflictiva entre derechos humanos y capitalismo en Karl Marx. Desde la crisis de la politicidad humana producto de los procesos de enajenación y la extensión de la cultura burguesa, se puede comprender la polémica del pensador de Tréveris contra las consecuencias antipolíticas e individualistas de los planteos de Bruno Bauer y de Max Stirner. Lo que implicaría, además, entender cómo desde los tiempos del Doktorenklub ya se había planteado una lógica conflictiva entre la potencia ética del «ser genérico» y el límite que impone el capitalismo liberal a cualquier proyecto emancipatorio. Por ello, las tesis de Marx no dejan de proyectarse al presente. Desde las variantes más descarnadas del neoliberalismo, o bien en su versión economicista o bien en el gesto libertario más consecuente, pasando por la impronta del liberalismo institucionalista muy ligado a las formas constitucionales o republicanas, hasta llegar a las expresiones de la izquierda liberal progresista, todas reclaman para el individuo y sus prerrogativas éticas, anímicas y corporales una dignidad realizable por la promoción de los derechos humanos.*

Palabras

clave: *derechos humanos – capitalismo – liberalismo – Karl Marx*

* Licenciado en Ciencias Políticas por la Universidad Nacional de San Juan (UNSJ). Diploma de Estudios Avanzados (D.E.A.) en Derechos Humanos y Doctor en Ciencias Jurídicas y Políticas por la Universidad Pablo de Olavide, de Sevilla (UPO). Se dedica al estudio del pensamiento político moderno y contemporáneo, en especial, al tratamiento de la génesis histórica de las ideas políticas y sus derivaciones jurídicas. Es Docente en el Departamento de Ciencias Políticas, Facultad de Ciencias Sociales (FACSO-UNSJ). Y es Investigador en el Instituto de Investigaciones Socioeconómicas, Facultad de Ciencias Sociales (IISE-UNSJ). Correo electrónico: dinojosabravo@unsj-cuim.edu.ar

Abstract: *This paper addresses the conflictive relationship between human rights and capitalism in Karl Marx. From the crisis of human politicism resulting from the processes of alienation and the extension of bourgeois culture, one can understand the polemic of the Tréveris thinker against the antipolitical and individualist consequences of the proposals of Bruno Bauer and Max Stirner. This would also imply understanding how, since the time of the Doktorenklub, a conflicting logic had already arisen between the ethical power of the «generic being» and the limit that liberal capitalism imposes on any emancipatory project. For this reason, Marx's theses do not stop being projected to the present. From the starkest variants of neoliberalism, either in its economistic version or in the most consistent libertarian gesture, going through the imprint of institutionalist liberalism closely linked to constitutional or republican forms, up to the expressions of the progressive liberal left, all claim for the individual and his ethical, mental and bodily prerogatives a realizable dignity for the promotion of human rights.*

Keywords: *Human Rights – Capitalism – Liberalism – Karl Marx*

La revolución material y espiritual que se produjo a comienzos del siglo XIX supuso un gran desconcierto entre las élites políticas e intelectuales de la época. La celeridad de los acontecimientos, la profundidad y extensión de los cambios políticos y sociales, impactaron fuertemente en las sociedades europeas. Revolución Francesa y Revolución Industrial, los idearios de emancipación y el fabuloso despliegue de las fuerzas productivas, dieron luz a una nueva sociedad.

Pero estos cambios pronto generaron desilusión. La pretendida universalidad de los ideales revolucionarios sólo significó el triunfo de una minoría, la burguesía y la derrota de amplias mayorías. Libertad, igualdad, fraternidad y progreso material eran beneficios para un grupo selecto: la burguesía domina el Estado y la economía.

Cabría preguntarse cómo era posible que la emancipación del hombre, la Felicidad terrena prometida por la Revolución era conquista de unos pocos. A la indignación por la paupérrima situación social le seguía la indignación moral y el

llamado a la acción política. En estas circunstancias, la obra de Karl Marx representa el más sólido diagnóstico de la naciente sociedad, lo que se puede apreciar en varios momentos de la de la primera etapa de su producción.

Así, en el pensador de Tréveris, a partir del interés por la filosofía hegeliana y la crítica de la economía política, aparece un problema fundamental que emerge de la extensión de la ratio capitalista: las posibilidades de la realización de la dignidad humana en los complejos escenarios planteados por la revolución material y espiritual de la burguesía. Justamente, el presente trabajo intenta abordar la relación conflictiva entre derechos humanos y capitalismo en Karl Marx a partir de la imposibilidad de la politicidad humana ante la primacía de la lógica dineraria del individualismo liberal.

En este sentido, desde la crisis de la politicidad humana producto de los procesos de enajenación y la extensión de la cultura burguesa, se puede comprender la polémica de Marx contra las consecuencias antipolíticas e individualistas de los planteos de Bruno Bauer y de Max Stirner. Lo que implicaría, además, entender cómo desde los tiempos del *Doktorenklub* ya se había planteado una lógica conflictiva que se proyecta hasta nuestros días entre la potencia ética del «ser genérico» y el límite que impone el capitalismo liberal a cualquier proyecto emancipatorio.

Por ello, las tesis de Marx no dejan de proyectarse al presente, justamente porque diversas ideologías actuales colocan al individuo en el centro de sus reivindicaciones. Desde las variantes más descarnadas del neoliberalismo, o bien en su versión economicista o bien en el gesto libertario más consecuente, pasando por la impronta del liberalismo institucionalista muy ligado a las formas constitucionales o republicanas, hasta llegar a las expresiones de la izquierda liberal progresista, todas reclaman para el individuo y sus prerrogativas éticas, anímicas y corporales una dignidad soberana acorde a su condición humana. Lo que lleva a preguntarse si es posible alcanzar la realización (en sentido ético-político) de los derechos humanos en un tiempo histórico de afirmación absoluta del individualismo y de radicalización de la lógica dineraria del capitalismo.

La crítica a los Derechos del Hombre

En su tiempo, Marx no deja de insistir en las profundas contradicciones de Alemania, en su atraso político y económico expresado en el dominio de las estructuras feudales del poder que contrasta con la situación de otros países que han avanzado en la dirección del espíritu revolucionario del 89': «los alemanes hemos compartido las restauraciones de los pueblos modernos sin haber participado de sus revoluciones». (Marx, 2008c, p. 97).

Sin embargo, a pesar de su atraso social y político, la intelectualidad alemana ha producido una forma espiritual superior, la filosofía alemana del Derecho y del Estado que tiene su gran exponente en Hegel, siendo su obra la verdadera culminación, la más consecuente y la más rica. La *crítica* de esta filosofía del derecho significa, por un lado, la crítica al Estado moderno y, por otra, la negación del pasado de la conciencia política y jurídica en Alemania, cuya máxima expresión es la filosofía de derecho (Marx, 2008c, p. 102) Y no es sólo en la reflexión sobre el Estado donde el pensamiento alemán tiene una superioridad espiritual, ya que también uno de sus logros más eminentes está en el conjunto de la filosofía de Hegel siendo, sin dudas, más elevada por su rigor, profundidad y universalidad. Es por ello por lo que el joven Marx valora el potencial crítico de la filosofía hegeliana, porque contiene conceptos valiosos que permiten hacer inteligible el devenir histórico, su *ratio* contradictoria y dialéctica, brindando al observador atento de lo real una serie de categorías que permiten sacar a la luz la trama compleja de la acción humana.

Si bien su lectura de Hegel es realizada a través de la crítica de Feuerbach (Marx, 1993, pp. 52-53), el joven Marx destaca que lo admirable de la *Fenomenología* es que presenta la autogeneración del hombre como un proceso, en un movimiento dialéctico desde las categorías de objetivación (enajenación)-desobjetivación (supresión de esta enajenación), capturando, con ello, la esencia del trabajo, permitiendo, al mismo tiempo, comprender cómo el hombre objetivo es el resultado de su propio trabajo. En definitiva, el joven Marx valora el poder del pensamiento negativo contenido en la

filosofía hegeliana. Además, en el orden de los conceptos, la *Fenomenología* contiene recursos valiosos para comprender lo real. Tópicos como conciencia desventurada, la conciencia honrada, la lucha de la conciencia noble y la conciencia vil brindan todos los elementos necesarios para una *crítica real* de la Religión y el Estado. Hasta aquí llega la ponderación que el joven Marx hace de la filosofía hegeliana. La crítica que realiza es acerca de la parcialidad a la que arriba el pensamiento de la negatividad. Si, por una parte, Hegel se coloca en el punto de vista de la Economía política moderna, ubicando al «trabajo como la esencia del hombre, por otra, sólo aprecia su carácter positivo, no su aspecto negativo. Por tal razón, las realidades que son objeto de la filosofía son las espirituales, la acción productiva del trabajo humano que existe realmente son las del espíritu: “el único trabajo que Hegel conoce y reconoce es el abstracto espiritual” (Marx, 1993, pp. 193-194).

Hegel sólo concibe la forma espiritualizada en este proceso del devenir humano. La Religión o el Estado son esencias espirituales ya que únicamente las construcciones del espíritu humano son verdaderas, al ser, justamente, el hombre sólo una realidad espiritual, pero espiritual en el sentido de espíritu pensante, espíritu lógico, especulativo. El hombre es el Actor de la Historia, la produce, lo mismo que la Naturaleza, y ambas, Historia y Naturaleza son productos del espíritu abstracto, es decir, son “momentos espirituales, esencias pensadas” (Marx, 1982a, p. 285). He aquí, justamente, el límite de la filosofía hegeliana que señala Marx. Pero, por las derivaciones que había tomado el círculo de los jóvenes hegelianos de izquierda al que pertenecía el pensador de Tréveris, lo cierto es que resulta lógico que se produzca un distanciamiento con respecto a algunas posiciones de la filosofía hegeliana.

Un de estas lecturas críticas de Hegel la plantea Marx en *Sobre la cuestión judía* (*Zur Judenfrage*, 1843). El tema tratado es el de las posibilidades de la emancipación humana por medio de la crítica a la lectura de Bruno Bauer sobre la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* de 1789. Porque, en realidad, Bauer consideraba a la cuestión judía como parte de un problema histórico, de naturaleza religiosa, que encontraría solución a partir de la extensión del ideal humanitario de los Derechos del

Hombre (Bauer, 2009, pp. 61-64).

Por su parte, la respuesta de Marx a Bauer remite a lo político, planteando que cualquier problema teológico, religioso o confesional, es, por definición, una cuestión política. La emancipación judía debe ser puesto en perspectiva: es decir, por una parte, en relación, o, formando parte del problema de la emancipación política y, por otra, de ésta con la cuestión de la emancipación humana general (Marx, 2008d, p. 14). El error de Bauer es de mirada, de ver parcialmente las cosas, no advirtiendo cuál es el fondo del asunto, que tiene en Marx la necesidad de tener en cuenta la distinción y oposición entre el idealismo del Estado y el materialismo de la sociedad civil (Leopold, 2012, p. 150). Es por este motivo que nuestro autor responde a esta lectura bauereana recriminándola de no ser lo suficientemente crítica.¹

En este sentido, el programa emancipatorio aparece con más claridad a través de la crítica a su fundamento normativo, la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*. A primera vista, aparentemente existiría una contradicción entre *les droits de l'homme* y *les droits du citoyen*; en cambio, una mirada más atenta indica otra cosa muy distinta: esos *derechos del hombre* postulan una falsa universalidad, al tratarse del hombre parcial y egoísta insertado en la sociedad civil pero separado de la

¹ Nos encontramos aquí en uno de los momentos fundamentales en el proceso de afirmación de los derechos humanos en la modernidad. A comienzos del siglo XIX, una versión de esa afirmación estaba contenida en uno de esos documentos fundacionales: la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* de 1789. En pleno auge de la revolución material de la burguesía, en el momento de absoluta hegemonía del «liberalismo doctrinario» en Europa, es Marx quien denunciará las falacias contenidas en esta pretensión emancipatoria de los “Derechos del Hombre”, que son, en realidad, los derechos del dominio burgués en la sociedad civil o sociedad burguesa (*bürgerliche Gesellschaft*). La crítica que realiza Marx en sus escritos de juventud son centrales para comprender la teoría marxista de los derechos humanos, la que ha sido recuperada en el siglo XX por la Escuela de Budapest a través del concepto de necesidades radicales. De nuestra parte, con el fin de abordar nuestro problema la relación entre derechos humanos y capitalismo, nos situaremos en la línea crítica elaborada por Agnes Heller y György Lukács, en particular por la recuperación que realizan del pensamiento de Marx sobre la politicidad radical del «ser genérico» y su relación con las necesidades humanas (Herrera Flores, 1989). Ambas dimensiones aparecen obturadas por el capitalismo a través de un doble proceso: la afirmación del individualismo y la extensión de lógica dineraria. Y, a su vez, ambos procesos se promueven desde la versión liberal de los derechos humanos salvaguardada por las estructuras jurídico-políticas del Estado de Derecho. Por ello, según creemos, desde esta perspectiva crítica es posible acceder a una visión compleja de los derechos humanos que trascienda el normativismo liberal (Herrera Flores, 2000), como así también proyectar nuevas formas reivindicativas de la dignidad humana contenidas en el proyecto emancipatorio de los derechos humanos (Herrera Flores, 2008).

comunidad. Es decir, los *derechos del hombre* son los derechos del hombre individualista, del átomo insertado en lo privado, son los derechos al goce de los derechos individuales que lo aíslan de lo público, que fomentan el individualismo y el apartamiento de las obligaciones de la Ciudad política (Marx, 2008d, pp. 31-32).

Desde las categorías hegelianas, el pensamiento de Marx, aún deudor en esta etapa de la filosofía de Feuerbach, contrapone dos dimensiones: el hombre posee una doble vida, una celestial y una terrenal, o, lo que es lo mismo, una vida genérica contrapuesta a una vida material. Como puede verse, digamos hoy desde una lectura teológico-política, el Estado viene a ocupar el lugar que antes era reservado a la religión, el Estado se comporta con la sociedad civil tan espiritualmente como el cielo con la tierra. La sociedad civil es el espacio en el que se desarrollan los más crudos intereses egoístas, parciales, privados. En ella el hombre es simple medio, incluso degradándose a sí mismo se convierte en mediador de otros intereses. Finalmente, estimulado por la lógica en la que está inserto, queda sometido a fuerzas extrañas. La semántica que el joven Marx utiliza en *Sobre la cuestión judía* denuncia la escisión moderna, la división entre un mundo irreal, de una universalidad irreal (que ficticiamente aparece como real, la que correspondería al hombre ser genérico) y otro mundo el que se encuentra “despojado de su vida individual real” (Marx, 2008d, pp. 19-20). De este modo, según Marx las construcciones ético-políticas del Estado burgués son mera artificialidad, engañosas idealizaciones que no tienen correlato con lo real.

Si en *Sobre la cuestión judía* define al hombre como ser genérico, que, en la concepción liberal-burguesa, tiene una humanidad falsa revestida de una no menos falaz moralidad, es en sus *Manuscritos* cuando avanza sistemáticamente en el tratamiento del concepto con el fin de precisar su significado. Una vez producido el encuentro con la Economía Política, traducido en el estudio metódico que le dedica a la disciplina, las categorías hegelianas en el joven Marx aparecen con una nueva orientación una vez que va definiendo sus propios itinerarios que lo separan de sus compañeros del Club de los

Doctores.²

En este sentido, es a partir de su estadía en Berlín cuando el joven Marx experimenta una importante transformación interior. En una carta dirigida a su padre del 10 de noviembre de 1837 expresa este cambio. Al estudiar las diversas materias propias de la jurisprudencia, en especial la filosofía del derecho se revela contra la tendencia a contraponer lo real y lo que debe ser, que es propia del idealismo y que era el origen de la torpe e incorrecta división. Se destaca, con ello, su tendencia a comprender las cosas por sí mismas, a colocarlas en relación, denunciando cualquier forma de *dogmatismo matemático* que aísla un objeto como pura forma, cuestionando la mera abstracción sin conexión con la vida. Si esto puede ser justificable en la labor de un matemático, muy diferente es el caso de quien estudia el orden de lo humano (Marx 2008a, p. 43). A partir de este momento, los itinerarios del joven Marx lo llevan a denunciar, desde la significación ética de la esencia del hombre oscurecida por la mera positividad de la Economía Política clásica y su pretendida neutralidad, los dispositivos reales del capitalismo y su lógica destructora de la potencialidad humana.

Los dispositivos del capitalismo, que para el hombre sensible operan en lo *concreto*, son racionalizados por su ciencia legitimadora, la Economía Política; esta disciplina burguesa que se hace llamar ciencia parte de presupuestos que no explicita, limitándose a describir y constatar hechos. Podemos apreciar un desplazamiento en

² Una excelente caracterización sobre los círculos de los hegelianos de izquierda y sus diferencias con los hegelianos de derecha se puede encontrar en *De Hegel a Nietzsche* de Karl Löwith (2008). Porque mientras los hegelianos de derecha (también los de centro), como Rosenkranz, Haym, Strauss, Erdmann o Fischer, realizaban un esfuerzo por mantener “el reino entero de Hegel”, del sistema filosófico hegeliano en su totalidad, los hegelianos de izquierda, como Feuerbach, Marx, Ruge, Bauer o Stirner, buscan continuar el poder del pensamiento negativo y, en ese esfuerzo, terminan por destruir el sistema del maestro: “Rosenkranz y Haym, Erdmann y Fischer, conservaron históricamente el reino entero de Hegel; los jóvenes hegelianos, en cambio, lo disolvieron en provincias, destruyeron el sistema y, justamente por eso, lo llevaron al plano de la eficacia histórica. La expresión ‘jóvenes hegelianos’ sólo estuvo pensada al principio en el sentido de la generación joven de los discípulos de Hegel; por con el significado de ‘hegelianos de izquierda’ designa el partido revolucionario de la subversión frente a Hegel. En su época -en contraste con los ‘hegelistas’- se los llamó ‘hegelianistas’, para caracterizar el gesto revolucionario de estos jóvenes. [...] En cambio, las existencias juveniles se adhieren a lo individual: están sedientas de futuro y deseosas de modificar el mundo; por eso proyectan y exigen el programa de separarse de lo vigente en la ilusión de que, con premura, deben ajustar un mundo desajustado” (Löwith, 2008, p. 96).

Marx, desde el *Staat* y su falso programa emancipatorio (de falsa conciencia ético-política) a la comprensión de los más crudos intereses materiales que operan en la *bürgerliche Gesellschaft*³ donde se despliega la libertad individual y la propiedad privada. La novedad de la Revolución Francesa consiste en llevar a cabo la constitución del Estado político y la disolución de la sociedad en individuos independientes, separando al hombre real del ciudadano: “el hombre real sólo es reconocido en la forma del individuo *egoísta*, el verdadero hombre sólo bajo la forma del *citoyen abstracto*”. (Marx, 1982b, p. 162)

Por esta razón, Economía política no puede explicar sus presupuestos de la propiedad privada, la separación del trabajo, capital y tierra, el beneficio del capital, la competencia o el valor de cambio. Sin embargo, afirma Marx, junto a estos presupuestos aceptados sin crítica, naturalizados por la racionalización de la Economía Política, existe un hecho económico incontrovertible, la pauperización de la clase obrera y la reducción del trabajo a mercancía. La Economía Política no explica este hecho, lo considera una consecuencia inevitable de las leyes del mercado, y del funcionamiento de la lógica económica del capital. Tampoco se preocupa por la situación del trabajador que se ha convertido en un mero productor de mercancías, y, lo que es aún más grave, por el hecho que el mismo trabajo es otra mercancía más que se intercambia en el mercado. En definitiva, la torpeza de la Economía Política le impide ver que la mercancía producida se convierte en un ser extraño como un poder independiente de su productor, el trabajo objetivado se transforma en una “pérdida del objeto y servidumbre a él, la apropiación como extrañamiento, como enajenación” (Marx, 1993, p. 108).

Es evidente, nos dice Marx, las consecuencias de este hecho. Cuanto más esfuerzo coloca el trabajador en los objetos que crea, tanto más pobre es él mismo,

³ La crítica marxiana se orienta a la filosofía del Estado hegeliana. En efecto, Hegel en *Principios de la filosofía del derecho* (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 1821) aborda sistemáticamente la estructura del Espíritu Objetivo y sus diversas manifestaciones en la sociabilidad humana. Este libro tiene tres partes, Derecho abstracto, Moralidad y Eticidad. Es en esta última donde Hegel desarrolla el momento político a partir de las secciones dedicadas al análisis de la familia, la sociedad civil y el Estado (Hegel, 1968, pp. 157-286).

cuanto más poderosos son los productos de ese mundo extraño y objetivo que ha creado, tanto más pobre es el trabajador y su mundo interior. Ese mundo exterior, que está fuera del trabajador, frente a sí, lo deja a merced de un poder extraño, ya no es dueño de sí mismo. Las ideas de enajenación y alienación están presentes en la filosofía hegeliana, pero, en estas consideraciones, el joven Marx recurre a una interpretación realizada por Feuerbach del fenómeno religioso. Así, esta situación del trabajador en el proceso de producción capitalista es equiparable la relación del hombre con la religión que ha colocado por encima de su existencia: “lo mismo sucede en la religión. Cuanto más pone el hombre en Dios, tanto menos guarda en sí mismo” (Marx, 1993, p. 110).

Marx en los inconclusos *Manuscritos* de 1844 continúa analizando estos procesos a partir de la filosofía hegeliana. No obstante, este tratamiento tiene alcances más amplios: esta vez aparece una reflexión sistemática sobre la cuestión antropológica en relación con los mecanismos que describe la ciencia económica. Nada de lo que escribe posteriormente puede comprenderse sin la referencia a este problema, y si se observa con atención la producción marxiana, se trata de un tópico que no deja de estar presente de forma persistente a lo largo de su obra.

Dignidad humana y lógica dineraria

Surge la necesidad de comprender los rasgos esenciales de la nueva civilización capitalista. Con ese fin, Marx parte de una concepción del hombre que reserva su potencial ético-político, que contiene el fin sustantivo de la búsqueda de emancipación. La fuerte impronta ética que le imprime nuestro autor a la condición humana la contrasta con la cruda y miserable realidad que emerge del capitalismo.⁴

⁴ Concluida su primera etapa de formación, Marx ya tiene un programa para su vida. En su tesis de doctorado presentada en la Universidad de Jena en 1841, sostiene que por lejos es preferible la actitud de Prometeo que abjuraba de cualquier deidad (“La profesión de fe de Prometeo: ‘En una palabra, ¡yo odio a todos los dioses!’”) que la repudiable servidumbre de Hermes, el ‘criado fiel de Zeus’. El joven Marx expresa, desde la terminología hegeliana, la necesidad de independencia y absoluta libertad de la filosofía, considerando que no puede ser posible que la «autoconciencia» sea sometida a la religión. Ya no deben haber “deidades celestiales y terrestres” al margen de la autoconciencia y su irresistible poder

Justamente, es durante esta etapa crucial de su formación cuando se produce un encuentro decisivo: el de la filosofía con la economía, operando desde el concepto de inversión.⁵ Si en sus comienzos participa con entusiasmo de la primera, estimulado por las animadas reuniones de los círculos de los jóvenes hegelianos, de la segunda aparece con una forma más pronunciada a partir del estudio sistemático de la Economía Política clásica. Obviamente, según creemos, tal encuentro no debería sorprender, porque siendo Marx un lector atento tuvo que percatarse del importante lugar que tenía la Economía Política en algunos textos hegelianos.

Para comenzar, Marx define al hombre como un ser genérico, un ser que produce universalmente, que puede trascender su realidad individual para proyectarse más allá de ella. En esto consiste, precisamente, la diferencia con el animal que no puede alejarse de los estrechos límites de su individualidad. El hombre, como ser que produce, es un ser genérico en la medida que realiza su esencia, o sea, su subjetividad, en un mundo objetivo, el de la naturaleza inorgánica. Por eso, el ser genérico es un ser consciente, un ser que produce universalmente, puede trascender la inmediatez de la necesidad física conquistando la libertad al emanciparse de la necesidad. Es cierto que el animal produce, pero sólo produce unilateralmente en función de su necesidad inmediata sea para sí o para su prole. El animal produce porque está sujeto a la necesidad física inmediata y lo hace en la medida de la especie a la que pertenece, en tanto que el hombre “sabe producir según la medida de cualquier especie” (Marx, 1993, p. 116).

La universalidad del hombre *ser genérico-ser productor* se expresa en su

crítico (Marx, 2004, p. 9). Al final de su trabajo, excediendo hasta cierto punto los límites de su investigación, incluye un apéndice en el que elabora una crítica a la lectura teologizante que hace Plutarco de la filosofía de Epicuro. Denuncia en estas páginas finales el temor religioso como mecanismo dirigido contra el vulgo, un miedo que paraliza, que animaliza negando la humanidad. Marx denomina “feudalismo religioso” a este dispositivo (Marx, 2004, p. 95).

⁵ Como afirma Ángel Prior Olmos, el concepto de inversión de Feuerbach es decisiva para comprender de qué lugar realiza Marx su lectura crítica de la Filosofía del Derecho hegeliana. Desde esta manera, con conceptos opuestos como “sujeto-predicado, idea-realidad, esencia-existencia, Estado-sociedad civil, Estado-hombre real, Lógica-Estado, lo formal-la cosa pública real”, resulta obvio que la «inversión» asume la prioridad teórica y ontológica del segundo término en lugar del primero. El pensamiento hegeliano, abstracto, especulativo e idealizante es sustituido por una perspectiva materialista y naturalista (Prior Olmos, 2002, p. 15).

relación con la naturaleza, cabe decir, siendo él mismo parte de la naturaleza, no un ser externo a ella, puede situarse ahora sí fuera de la naturaleza haciéndola objeto de su producción consciente y libre. El hombre, como el animal, vive de la naturaleza inorgánica, pero sólo el primero puede hacerla universal, y cuando más universal la hace tanto más universal es el ámbito de la naturaleza inorgánica de la que vive. Según Marx, esa universalidad aparece en el hombre cuando hace de la naturaleza su cuerpo inorgánico, sea porque es un simple medio de subsistencia inmediato, como por ser la materia, el objeto y el instrumento de su actividad vital. Tanto en la teoría como en la práctica, ese ser genérico que es el hombre hace suyo el género (el suyo como el de los demás), o sea, se relaciona con el todo como un ser universal, un ser libre (Marx, 1993, p. 114-115).

En los dos casos el hombre puede realizar su esencia humana, pero, si se observa con detenimiento lo anterior, sólo cuando está librado de la necesidad inmediata el hombre puede realizar su humanidad por medio de la auténtica vida productiva, creativa, libre. Es decir, el hombre sólo realizando su vida productiva, o sea, la vida genérica, la vida que crea vida, la actividad libre, consciente, puede ser auténticamente humano. Caso contrario, reducido a la necesidad inmediata, su trabajo es solamente un medio de vida, una negación de la especie a la que pertenece, se convierte en medio de la vida individual. He ahí, justamente, la inhumanidad del capitalismo y el trabajo enajenado» en tanto y en cuanto escinden la «vida genérica de la vida individual, las hace extrañas entre sí, «convierte a la primera, en abstracto, en fin de la última, igualmente en su forma extrañada y abstracta». (Marx, 1993, p. 115)

Sin embargo, la potencialidad humana, todo lo que el hombre puede hacer por su esencia de ser genérico, es negada por el capitalismo. Lo despoja, en primer término, de lo necesario para mantener la existencia física del hombre, y, en segundo, le quita aquellos objetos que necesita para desarrollar su actividad vital, el trabajo. El capitalismo despoja al trabajador de los medios de subsistencia y de los medios de vida. Lo reduce a ser un mero siervo del sistema, lo subordina a los objetos que crea por medio de su trabajo, tanto al imponerle trabajo, objetos para realizar su actividad vital,

como al reducirlo a una existencia física, el trabajo es un simple medio de subsistencia física (El colmo de esta servidumbre es que ya sólo en cuanto trabajador puede mantenerse como sujeto físico y que sólo como sujeto físico es ya trabajador.). De esto se trata, precisamente, la enajenación del trabajador en su objeto (Marx, 1993, p. 111).

Este es sólo un aspecto de la enajenación, cabe decir, la que opera en la relación del trabajador con su objeto, con el producto de su trabajo. Hay otro tan importante como el anterior: el extrañamiento que se produce en el acto de la producción en la actividad productiva misma. Porque, nos dice Marx, el producto elaborado por el trabajador, el objeto producido con su actividad no es más que el resultado final de un proceso que involucra a todo el sistema de producción. Hay, por lo mismo, una enajenación en relación con el producto del trabajo y una enajenación con respecto al trabajo en sí mismo, es ésta la enajenación activa que se da en la actividad productiva; es la enajenación del trabajador con el trabajo mismo que, con propiedad, define el trabajo enajenado (Marx, 1993, p. 112).

La enajenación cancela las posibilidades de la humanidad del hombre, de su esencia humana. Porque, según Marx, si bien las funciones propiamente animales del hombre como comer, beber, engendrar, etc., no dejan de ser humanas, lo cierto es que el capitalismo limita el horizonte de la existencia del hombre exclusivamente a esas funciones. Y como lo propiamente humano, el ser genérico, la actividad libre y consciente de su universalidad, es negada por el capitalismo por medio de aquella doble enajenación, está por demás claro que esas funciones animales ocupan todas las preocupaciones del trabajador. El capitalismo, por ello, animaliza al hombre, justamente, este es el significado de la siguiente afirmación de Marx: “lo animal se convierte en lo humano y lo humano en lo animal” (1993, p. 113).

Lo que quiere decir es que en aquello en lo cual el trabajador tendría que sentirse libre, su actividad vital del trabajo aparece, en cambio, sometido a un trabajo forzado que no es suyo. Este trabajo impuesto hace que lo humano se convierta en lo animal. Mientras tanto, despojado de su humanidad, aquello en lo que el hombre se siente libre es sólo en sus funciones animales, las que buscan procurar el mantenimiento y cuidado

de su existencia física, de su preservación como sujeto físico.⁶ Por ello, lo animal se convierte en lo humano. En uno y en otro caso, cancelada la posibilidad de obtener los medios de vida, el trabajo enajenado provee únicamente medios de subsistencia.

El problema de las necesidades en Marx constituye un tópico central en su pensamiento. Según Agnes Heller, su tratamiento más importante está en los primeros textos como los *Manuscritos* y *La Ideología Alemana*, mientras que posteriormente se desplaza a favor de otros problemas teóricos. Por lo demás, tanto las necesidades, como los objetos que las expresan, las interacciones humanas con la naturaleza y con los otros hombres (en la lógica medios-fines) significan siempre en el joven Marx el grado de humanización en una sociedad. De allí, la importancia que tiene para la crítica del proyecto ético-político del liberalismo burgués. (Heller, 1998, pp. 43-58)

Sin embargo, este empobrecimiento de la humanidad del hombre sigue una lógica aún más negativa. Porque no es sólo la reducción del trabajador a mero sujeto físico lo que produce su animalización, sino que, en la dinámica inversamente proporcional del capitalismo, ese trabajador se vuelve más pobre cuanto más riqueza produce, mayores son sus sufrimientos y carencias cuanto más poderoso es el mundo de objetos que crea con su trabajo, tanta más belleza tienen esos objetos tanta mayor es la estupidez y el cretinismo de los trabajadores (Marx, 1993, p. 112).

Cuando esta actividad vital no puede realizarse, cuando el trabajo humano no puede expresar su esencia o bien cuando su producto no le pertenece, en ese caso, según Marx, se produce la alienación (el trabajo enajenado o, también, el trabajo forzado). En esta situación, el trabajador se encuentra extrañado, fuera de su naturaleza espiritual, perdida su esencia y su razón de ser, el hombre que trabaja es reducido a una mera existencia individual. La alienación es a favor de otro, el estar extrañado es estar en otro ser que no es uno mismo, y ese otro a favor del que se da el trabajo enajenado es el

⁶ Nos encontramos con un *leitmotiv* constante en la obra de Marx. A través del andamiaje crítico de la filosofía hegeliana, para esa época se concentra en denunciar las estructuras opresivas que niegan la potencia humana. Como afirma en una de sus cartas a Arnold Ruge de 1843, el joven Marx considera las formas de dominación y servidumbre de la estructura feudal a partir de la negación de la humanidad y la animalización de los dominados, a través de un estado de cosas que los ha colocado como señores de linaje y ejercen su poder sobre sus ‘súbditos devotos’ (Marx, 2008b, p. 83).

capitalista, el burgués propietario de los medios de producción (Marx, 1993, p. 117). Por ello, la *alienación*, la explotación del hombre por el hombre, es un producto necesario de la existencia de la *propiedad privada*.

El dominio de la burguesía y el derecho de propiedad -convertido en natural e inviolable- cuenta, además, con la legitimación de una cultura que promueve el afán de lucro sin límites. Porque el capitalismo, verdadero acontecimiento revolucionario, ha transformado radicalmente la sociedad, en este proceso de autogeneración del trabajo humano ha conmovido todas las estructuras, incluso las de la cultura. Marx, en ese fabuloso fresco de filosofía de la Historia que es la primera parte del *Manifiesto*, considera que la burguesía como clase revolucionaria disolvió todo vínculo humano, sea afectivo, familiar, religioso, profesional o político, en el seco ‘pago al contado’ del más grosero cálculo egoísta (Marx & Engels, 2008, p. 44).

Por ello, en el capitalismo toda relación humana se convierte en una relación dineraria, y, como todos los objetos pueden comprarse con dinero, es obvio que el dinero es el *objeto por excelencia* de la economía capitalista. La universalidad es su carácter fundamental y representa la *omnipotencia de su esencia*. Para su análisis crítico del dinero, Marx no encuentra mejor recurso que sus poetas favoritos: Goethe y Shakespeare. En el *Timón de Atenas* de Shakespeare es en donde aparecerían con más claridad los males que supone el dinero. El dinero es el *Dios visible* que puede transformar todas las propiedades humanas y naturales en su contrario: un poco de él, puede volver lo blanco, negro; lo feo, hermoso; lo falso, verdadero; lo bajo, noble; lo viejo, joven; lo cobarde, *valiente*. Basta un poco de dinero para trastocar cualquier vínculo humano por más sagrado que sea. (Marx, 1993, p. 181)

Es una fuerza omnipotente que puede realizar aquello que no puede un hombre: si no tiene algo, sí lo puede tener por medio del dinero, convierte cualquier existencia pensada, cualquier cosa deseada, en existencia sensible, real. Tan poderoso es el dinero que puede, incluso, hacer posible la necesidad, es decir, *puede crear una determinada necesidad*. Así, por ejemplo, si alguien no tiene dinero para viajar, no tiene la necesidad de viajar; en cambio, si tiene dinero, aunque no tenga la necesidad de viajar, por el sólo

hecho de tenerlo, puede hacer surgir esa necesidad. Del mismo modo, si alguien tiene vocación para estudiar pero no tiene dinero, no tiene ninguna vocación efectiva, verdadera; y, al contrario, si alguien no tiene vocación para estudiar pero tiene la voluntad y el dinero para hacerlo, en ese caso puede hacer surgir una *efectiva vocación* (Marx, 1993, p. 184).

A esto se refiere nuestro autor con que el dinero es una fuerza creadora, omnipotente. Porque claro que existe demanda en el que no tiene dinero, la demanda sin efecto le llama Marx, pero es una demanda del deseo, pensada, es irreal sin objeto, al contrario, la demanda efectiva del que tiene dinero, que transforma la demanda en ser el pensar, no es pura representación que existe en mí, sino, su realización real, cabe decir, es una representación tal como es para mí en tanto objeto real fuera de mí. Ese es, justamente, el poder del dinero, es un medio, pero también es un poder que puede hacer de la representación realidad y de la realidad una pura representación. Sin embargo, su omnipotencia es tal que, como fuerza irresistible, el dinero invierte todos los vínculos sociales y humanos, es el dinero la inversión universal de las individualidades, que transforma en su contrario, y a cuyas propiedades agrega propiedades contradictorias. (Marx, 1993, pp. 183-185) El dinero, la cultura que sido creada por la misión histórica de la burguesía, el sistema capitalista de explotación y enajenación humana producto de la existencia de la propiedad privada, en fin, todo lo que la Economía Política acepta sin más como datos positivos objeto de su ciencia imparcial, son para el joven Marx un verdadero escándalo moral y su conciencia tiene por deber denunciar este «mal en el mundo».

Sólo la abolición del derecho de propiedad puede reconciliar al hombre consigo mismo, la ficción que significa los *droits de l'homme* encuentra pleno sentido cuando lo que ha buscado legitimar es, precisamente, la dominación del hombre por el hombre. En el capitalismo el hombre es reducido a una existencia natural, a ser una pura existencia física. El sistema capitalista animaliza al hombre al reducir su potencialidad humana (su esencia, el ser genérico, la de su actividad consciente abierta a la universalidad) a la simple reproducción de su cuerpo. La lógica ético-política del Estado

burgués en realidad oculta la más brutal dominación, la *señoría de hecho* de los que tienen sobre los que no tienen, de los opresores sobre los oprimidos.

Es por ello por lo que a fin de comprender el lugar de los constructos normativos del Estado Liberal burgués concurre el concepto de ideología. Aquel primer esbozo que realiza Marx en *La Ideología Alemana (Die deutsche Ideologie, 1847)* denuncia la falsa conciencia que se deriva cuando Dios o el Estado se anteponen como sujeto y no predicado que oculta los «intereses de clase». Se trata, en efecto, del concepto negativo de ideología que separa el pensamiento de lo real-concreto, priorizando y absolutizando lo primero en desmedro de lo segundo. (Ambriz Arévalo, 2015, pp. 109-115)

La reducción del hombre a sus simples funciones animales, la limitación de su potencia productiva a la conservación de su existencia física, son las conclusiones a las que arriba las lecturas críticas que hace el joven Marx de la sociedad de su época. Una vez comenzada la crítica del Estado de derecho burgués y de las promesas emancipatorias de los *Derechos del Hombre*, en los *Manuscritos* de 1844 se le hace preciso indagar la estructura fundamental de la sociedad civil por medio de su ciencia explicativa, la Economía Política. En el futuro, la comprensión de los dispositivos del capitalismo demandará todas sus energías en la titánica tarea de comprender la nueva época histórica que aparece con el dominio del Capital.

El Único y el individualismo liberal

La crítica del joven Marx al individualismo liberal adquiere una fuerte impronta ética. Pero junto a la denuncia moral y el llamado a renovar el activismo revolucionario aparece un constante recurso al gesto literario. En el rechazo al planteo stirnereano este recurso es central, al mismo nivel de la perspectiva teológico-política negativa que despliega en aquellas páginas memorables de *La ideología alemana*.

Veamos más de cerca este recurso. “Un fantasma recorre Europa, el fantasma del comunismo”, escribe Marx en 1848 en las primeras líneas del *Manifiesto del Partido Comunista*. (Marx & Engels, 2008, p. 39) Como se ha señalado, estas palabras denotan

un gesto afectado que, si bien para algunos puede ser adecuado para un texto como el *Manifiesto*, en cambio para otros resulta insólito en un autor al que se lo considera exclusivamente preocupado por las grandes cuestiones del espíritu y que, siendo famoso por su rigor científico, nunca dejó lugar a intereses aparentemente tan insustanciales como la literatura.

Sin embargo, un juicio semejante está lejos de comprender el pensamiento de Marx. Si existió una pasión permanente en su vida, una vida por demás llena de múltiples inquietudes, esa pasión fueron las letras. Desde muy joven y hasta el final de su vida fue un asiduo lector de grandes poetas y literatos como Esquilo, Heine, Goethe, Shakespeare, Dante, Cervantes, Gogol, Pushkin, Balzac o Dumas. Incluso, como tenía facilidad para los idiomas, los podía leer en su lengua original, sea en inglés, francés, castellano o ruso (Lafargue, 1991, pp. 236-237). Su gusto por la poesía y la literatura, que fue permanente a lo largo de su vida, permitiría comprender su tendencia a sentencias coloridas y afectadas, como la que hemos citado al comienzo.

En uno de los primeros escritos conservados de Marx, “Reflexiones de un joven al elegir su profesión”, su evaluador del *Gymnasium*, Wyttenbach, considera que: “el autor vuelve a caer en su error habitual: una búsqueda exagerada de expresiones insólitas y pintorescas” (Marx, 1975b, p. 61). Lo que indica, ya tempranamente, un estilo literario en sus escritos que, lejos de atenuarse con el tiempo, siempre encontró alguna forma de manifestarse en su producción posterior. Y no es sólo un gusto por las letras lo que le da un particular estilo a algunos de sus escritos, del mismo modo que ese estilo literario ya estaba presente en sus primeros ensayos una fuerte impronta ética que, demostrando su insatisfacción con el estado de cosas existente, pretende superarlas hacia un orden más acorde con la dignidad humana.

Además, si consideramos su sincero y temprano cristianismo, una nota que llama la atención no por indicar un dato biográfico sugerente, es decir, un mero aspecto religioso en su biografía que contrasta con su radical negación posterior, sino porque con ello ya se revela una sed de justicia, una confianza en las posibilidades morales del hombre y la creencia firme, mesiánica, de que es posible redimir el mal en el mundo.

Su firme conciencia moral se mantiene incluso luego del abandono repentino de ese juvenil arrebatado religioso.⁷ Distanciado del cristianismo, apelando a un pesimismo antropológico, poco tiempo después sostiene una visión apocalíptica del destino humano: “nosotros somos los simios de un Dios indiferente» señala en *Oulanem*, su intento inconcluso de elaborar un drama trágico influenciado por la lectura entusiasta del *Doctor Faustus* de Goethe” (Marx, 1975a, p. 91).

A medida que supera la etapa del *Gymnasium* y avanza en su formación comienzan a perfilarse otros rasgos de su perspectiva intelectual como lo son su insatisfacción frente a cualquier orden normativista desconocedor de la verdadera realidad y su crítica a toda construcción universal que se fundamente en un matema racional. Como no puede ser de otro modo, este rechazo aparece como una abierta ruptura, una radical negación.

El joven Marx se distancia del idealismo kantiano-fichteano que predomina en su formación universitaria, y comienza un acercamiento entusiasta a la filosofía de Hegel que se hace cada vez más intenso. También, como ya lo venimos señalando, en esa época, y gracias a la invitación de algunos amigos, es cuando comienza a participar en el *Club de los Doctores* una tertulia filosófica y literaria integrada por jóvenes hegelianos de izquierda que será decisiva en su formación, pero será durante su estancia en París donde encontraría finalmente las ideas que complementarían su cosmovisión. (Berlin, 2018, pp. 111-112)

Anticipando buena parte de muchas indagaciones posteriores, para Marx el capitalismo lejos de ser un modo de producción económica, en realidad constituye un sistema de captura de la vida humana. La lucidez del joven pensador de Tréveris le permite ser el primero de percatarse de este dato fundamental. Resulta comprensible

⁷ Esta temprana disposición cristiana, que puede resultar sorprendente, ha sido señalada en un clásico trabajo por Robert Payne. El padre de Marx, Hirschel ha-Levi Marx, era un abogado acomodado cuyos antepasados tenían una rica tradición rabínica, que se interrumpe cuando se convierte al cristianismo evangélico. Los brillantes exámenes finales del joven Marx en la escuela, en los que expresaba un intenso sentimiento religioso, le permitieron ser aceptado en la Universidad de Bonn para cursar estudios en Derecho. Sin embargo, abandona esta institución para incorporarse a la más prestigiosa Universidad de Berlín, dedicándose con pasión a leer y escribir poesía (Payne, 1975, pp. 16-19).

que tienda a privilegiar lo económico, la dimensión material de esta forma civilizatoria. Sus primeros trabajos muestran una estas dimensiones de captura a través de los mecanismos de alienación-enajenación del «ser genérico» que, teniendo importantes desarrollos previos a Marx⁸, será retomada por la lectura kojèveana de Hegel y que tendrá una gran influencia en la teoría política del pasado siglo.

Aparece, con ello, lo político, o bien, aquella disposición para oponerse a lo Dado que deviene de la politicidad humana. Porque la potencia transformadora que se desprende de la idea de *zoon politikon* se nos aparece en Marx con el optimismo de su tiempo histórico por lograr la emancipación humana. Después de todo, con la afirmación de la filosofía de la inmanencia que anticipara el spinozismo no puede haber mejores condiciones históricas para lograr la auténtica libertad humana.

Defensa del ser genérico (*Gattungswesen*), confianza, en última instancia en el *zoon politikon*. Marx no se aparta del potencial transformador del hombre. Por lo demás, cabe preguntarse si desde los tiempos en el *Doktorenklub* no se había planteado la contradicción que signa a la forma ético-político liberal hasta nuestros días. Nos referimos a las posiciones de Max Stirner del yo egoísta, propietario de sí, al que la sociedad le niega injustificadamente su impulso apropiador. Porque Stirner emprende su propio camino en los círculos hegelianos de izquierda, y elabora la justificación del individuo (el *único*) sustraído a cualquier apelación de los Universales, o bien, de toda forma de limitación a su propio deseo. Con lo cual la idea del Hombre es ajena y hostil a la reivindicación de Stirner al yo individual (Jiménez García, 2021, p. 500).

Es cierto, Stirner con *El único y su propiedad* (*Der Einzige und sein Eigentum*, 1844) representa una anomalía en la tertulia filosófica de los jóvenes hegelianos. Sus afirmaciones radicales, extremas, expresan en buena media hasta dónde habían arribado las trazas hegelianas en la búsqueda de la autoconciencia y libertad. Nos dice Stirner que: “la historia busca al Hombre, pero él es yo, tú, nosotros. Buscando como

⁸ El concepto de alienación y objetivación, así también como los matices que implica la noción de enajenación están presente en las teorías pactistas francesas e inglesas, e incluso en la economía política clásica. Para un análisis de estas categorías en Jean Jacques Rousseau, John Locke y Adam Smith, y también en la conceptualización de Ludwig Feuerbach, puede consultarse Amy Wendling (2009).

un *ser* misterioso, como lo divino, primero como *el dios*, luego como el *Hombre* (la humanidad, la naturaleza humana, el humanitarismo), es encontrado como el individuo, el finito, el único” (Stirner, 2004, p. 303).

El individuo, el único es aquella última expresión de la Historia. Viene a reclamar su absoluto derecho a todo, pero puede exigirlo porque el único es propietario de sí: “soy de *mi propiedad* cuando la sensualidad, o cualquier otro (Dios, Hombre, autoridad, ley, Estado, Iglesia, etc.), no me tiene en su poder, sino cuando yo mismo me tengo en mi poder” (Stirner, 2004, p. 218). Pero llevando al extremo su idea Stirner deja en claro el nihilismo radical de su tesis:

Soy *propietario* de mi poder, y sólo soy cuando me sé como *único*. En el *único*, regresa el propietario a su nada creativa de la cual ha surgido. Todo ser superior a mí, ya sea Dios, ya sea el Hombre, debilita el sentimiento de mi unicidad y empalidece sólo con el sol de esta conciencia. Si fundo mi causa en mí, en el único, entonces se ha fundado en lo pasajero, en su creador mortal que se consume a sí mismo, y yo puedo decir: He fundado mi causa en nada. (2004, p. 444).

Marx emprende una crítica arrolladora contra el gesto stirnereano, justamente se da cuenta de las terribles consecuencias antigregarias, y, sobre todo, antipolíticas de semejante propuesta. Lo cierto es que, si bien Stirner ha sido un pensador olvidado cuando no abiertamente censurado, cabe preguntarse si después de todo no hace otra cosa que racionalizar la presencia de aquello que venía no sólo a instalarse, sino a dominar nuestro tiempo histórico. El *único* apropiador-maximizador, que en Marx se expresa en el individuo *egoísta independiente* o burgués, podría también ser un tipo sociológico que se proyecta en toda la sociedad.

De allí que el pensador de Tréveris le dedica a la tesis de Stirner unas páginas memorables abocándose a desmenuzar concienzudamente cada uno de sus presupuestos. Desde el efectismo del gesto literario, compele a su oponente con las consecuencias filisteas de su filosofía, le llama primero “San Max”, luego “San Sancho”

asimilando su nombre a la grosería de la figura de Sancho Panza. El yo apropiador y su puro egoísmo se sitúa como aquella instancia irreductible a lo que todo se subordina. Apropiándose del comunismo y del liberalismo doctrinario todo se hace su propiedad, es el yo propietario anárquico y refugiado en sí mismo, pero que desconoce la brutal lógica dineraria del capitalismo (Marx & Engels, 1985, pp. 264-267). El Único stirnereano no es otra cosa que la más grosera afirmación del individualismo liberal. Lejos de ser resistencia frente al liberalismo (el liberalismo político, el que afirma los Universales), el Único representa la más perfecta consumación, su expresión más consecuyente y su gesto más decadente. En idéntica dirección, Marx rechaza el planteo antipolítico de Bruno Bauer, es decir, la falsa oposición entre pensamiento y masa a la que había arribado la crítica crítica (Löwy, 2010, pp. 130-132).

Pero este es sólo un gesto de la crítica de Marx. Porque la perversión económica que constituye la lógica material de la cultura liberal-burguesa trastoca todo lo valioso en lo humano invirtiéndolo en su opuesto por medio del dinero. Aquí se expresa lo perverso del capitalismo, su carácter demoníaco. El dinero es un dios omnipotente que viene a reinar sobre todo asunto humano, reina hasta el extremo de disolver cualquier vínculo social. Así, en el capitalismo todo es dinero y todo puede comprarse con dinero. Por ello, el dinero resulta el «objeto por excelencia» de la economía capitalista, siendo la universalidad su carácter fundamental, es decir, la omnipotencia de su esencia.

En esta degradación concluye el azaroso proceso histórico de autogeneración del trabajo humano a lo largo de la Historia. No hay, según Marx, posibilidad para la emancipación humana en los fundamentos normativos del Estado liberal-burgués. No hay politicidad en el *citoyen*. El hombre está a servicio a los intereses de los poderes reales de la sociedad burguesa, desvirtuándose e invirtiéndose la democracia y los derechos humanos. La forma ético-político liberal, cabe decir, su estructura normativa e institucional ya contiene una contradicción fundamental en sus mismos orígenes, justamente, porque está al servicio del individualismo de la burguesía capitalista cuya cultura antipolítica se impone a toda la sociedad.

Conclusiones

Marx ha fundado una «ontología del ser social». Una *perspectiva integral de lo real* que interroga el Ser Social desde su esencia (el trabajo humano) su potencialidad y realización, su alienación y negación, en un «proceso dialéctico», histórico y conflictivo (Lukács, 2007, pp. 70-71), en definitiva, se trata de una perspectiva de la inmanencia pura, asequible por su radical Humanismo e Historicidad.

Para nuestro autor, el capitalismo define constantemente el conflicto entre animalidad y humanidad en el hombre, no sólo cuando reduce el trabajo humano a «medio de subsistencia», sino también, cuando el trabajo colma todas sus necesidades, lo limita a ser un resto inofensivo y dócil.

Siendo cuidadosos con los desarrollos de Marx, digamos que la misma filosofía hegeliana contiene aquellos recursos teóricos que permiten sacar a la luz la aporía fundamental que señalamos. Si bien Marx participa de cierta tendencia “apolítica” o “antipolítica” típica de los movimientos socialistas de la época, también es cierto que en la etapa que consideramos está fuertemente influido por el potencial crítico de la filosofía hegeliana. La sustancia del conflicto político decisivo en clave de la lucha de clases no puede dejar dudas acerca de tal prioridad, como tampoco no se puede ignorar que el trasfondo es la dialéctica Amo-Esclavo.

La modernidad potencia el conflicto político. La matriz liberal, con sus constructos normativos de falsa universalidad de los Derechos del Hombre, sólo es accesible a los intereses concretos de la burguesía en ascenso, relegando desde la premisa del Orden las demandas de amplios sectores marginados de los beneficios del sistema. Aquí tenemos representada la originaria «inversión de los derechos humanos», cabe decir la negación de los derechos humanos en nombre de los derechos humanos que el liberalismo ha realizado desde los albores de la modernidad (Hinkelammert, 2000, pp. 80-81).

Sin embargo, el *zoon politikon* expresando en el concepto de ser genérico (*Gattungswesen*) se opone a lo Dado y el Error, y Marx siendo consecuente con el poder

del pensamiento negativo hegeliano, denuncia estas falsas premisas de la sofística burguesa. Rechaza la falsedad de la emancipación que propone la Constitución liberal que reniega de la verdadera democracia de inspiración rousseauiana.

Falsedad en la democracia y los derechos humanos del liberalismo, así valora Marx los postulados del liberalismo. Con el fin de comprender la decisión originaria que ha producido la forma política de la Civilización capitalista, aborda su ciencia explicativa, la economía política.

Su perspectiva de trabajo se verá reflejada en sus clásicas consideraciones sobre la acumulación primitiva del primer volumen de *El Capital*. Pero todo comienza con sus primeros escritos y la lectura atenta de la filosofía política-jurídica hegeliana al mostrar la paradoja sustancial que condiciona el edificio ético-político liberal hasta nuestros días. Cabe decir, la contradicción entre la pretensión emancipatoria de los Derechos del Hombre y el crudo materialismo del capitalismo, la paradoja entre los universales del programa normativo liberal y la concreta realidad conflictiva que deriva de las condiciones impuestas por la burguesía en la sociedad.

Referencias bibliográficas

- Ambriz Arévalo (2015). “La ideología en Marx. Más allá de la falsa conciencia”. *Revista Pensamiento y Cultura*, 18 (1), pp. 107-131.
- Bauer, Bruno (2009). “La Cuestión Judía”. En B. Bauer & K. Marx, *La Cuestión Judía*. Editorial Anthropos.
- Berlin, Isaiah (2018). *Karl Marx*. (Roberto Bixio, Trad.). Alianza Editorial.
- Hegel, Georg, Wilhelm (1968). *Filosofía del Derecho*. (Angélica Mendoza de Montero, Trad). Editorial Claridad.
- Hegel, Georg, Wilhelm (2014). *Fenomenología del espíritu*. (Joaquín Chamorro Mielke, Trad). Editorial Gredos.
- Heller, Agnes (1998). *Teoría de las necesidades en Marx*. (J. F. Yvars, Trad). Ediciones Península.
- Herrera Flores, Joaquín (1989). *Los derechos humanos en la Escuela de Budapest*. Editorial Tecnos.
- Herrera Flores, Joaquín (2000). “Hacia una visión compleja de los Derechos Humanos”. En J Herrera Flores (Ed.), *El vuelo de Anteo. Derechos Humanos y crítica de la razón liberal*. Editorial Descleé de Brouwer.
- Herrera Flores, Joaquín (1989). *Los derechos humanos en la Escuela de Budapest*.

- Editorial Tecnos.
- Herrera Flores, Joaquín (2008). *La reinención de los derechos humanos*. Editorial Atrapasueños.
- Hinkelammert, Franz (2000). “La inversión de los derechos humanos: el caso de John Locke”. En J. Herrera Flores, (Ed.), *El vuelo de Anteo. Derechos Humanos y crítica de la razón liberal*. Editorial Descleé de Brouwer.
- Jiménez García, Héctor (2021). “La crítica al concepto de Dios y sus consecuencias políticas en el pensamiento anarquista postfeuerbachiano y posthegeliano: Mijaíl Bakunin y Max Stirner”. *Revista Internacional de Pensamiento Político*, 16, pp. 493-516.
- Lafargue, Paul (1991). “Recuerdos de Marx”. Erich Fromm. *Marx y su concepto del hombre*. (Julieta Campos, Trad). Fondo de Cultura Económica.
- Leopold, David (2012). *El joven Karl Marx. Filosofía alemana, política moderna y realización humana*. (Jaime Blasco Castiñeira, Trad). Ediciones Akal.
- Löwith, Karl (2008). *De Hegel a Nietzsche*. (Emilio Estiú, Trad). Katz Editores.
- Löwy, Michael (2010). *La teoría de la revolución en el joven Marx*. (Silvia Nora Labado, Trad.). Ediciones Herramienta y Editorial El Colectivo.
- Lukács, György (2007). *Marx, ontología del ser social*. (Manuel Ballester, Trad.). Ediciones Akal.
- Marx, Karl & Engels, Friedrich (1985). *La ideología alemana*. (Wenceslao Roces, Trad.). Ediciones Pueblos Unidos.
- Marx, Karl & Engels, Friedrich (2008). *Manifiesto del Partido Comunista*. (Pedro Ribas, Trad). Alianza Editorial.
- Marx, Karl (1975a). “Oulalem”. Robert Payne. *El desconocido Karl Marx*. (Pilar Giralt Gorina, Trad.). Editorial Bruguera.
- Marx, Karl (1975b). “Reflexiones de un joven al elegir su profesión”. Robert Payne. *El desconocido Karl Marx*. (Pilar Giralt Gorina, Trad.). Editorial Bruguera.
- Marx, Karl (1981). *Kritik des Hegelschen Staatsrechts*. Marx, Karl & Engels, Friedrich. *Werke*, Band 1. Dietz Verlag.
- Marx, Karl (1982a). *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*. Marx, Karl & Engels, Friedrich. *Gesamtausgabe. Werke, Artikel, Entwürfe. März 1843 bis August 1844*. Band 2. Dietz Verlag.
- Marx, Karl (1982b). *Zur Judenfrage*. Marx, Karl & Engels, Friedrich. *Gesamtausgabe. Werke, Artikel, Entwürfe. März 1843 bis August 1844*. Band 2. Dietz Verlag.
- Marx, Karl (1993). *Manuscritos: economía y filosofía*. (Francisco Rubio Llorente, Trad.). Alianza Editorial.
- Marx, Karl (2002). *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*. (José María Ripalda, Trad.). Biblioteca Nueva.
- Marx, Karl (2004). *Diferencia entre la Filosofía de la Naturaleza de Demócrito y Epicuro*. Sexto Piso Editorial.
- Marx, Karl (2008a). “Carta al padre”. En K. Marx, *Escritos de Juventud sobre el Derecho. Textos 1837-1847*. (Rubén Jaramillo, Trad.). Editorial Anthropos.
- Marx, Karl (2008b). “Cartas de Marx a Ruge”. En K. Marx, *Escritos de Juventud sobre*

- el Derecho. Textos 1837-1847.* (Rubén Jaramillo, Trad.). Editorial Anthropos.
- Marx, Karl (2008c). “Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Introducción”. En K. Marx, *Escritos de Juventud sobre el Derecho. Textos 1837-1847.* (Rubén Jaramillo, Trad.). Editorial Anthropos.
- Marx, Karl (2008d). “Sobre la cuestión judía”. En K. Marx., *Escritos de Juventud sobre el Derecho. Textos 1837-1847.* (Rubén Jaramillo, Trad.). Editorial Anthropos.
- Payne, Robert (1975). *El desconocido Karl Marx.* (Pilar Giralt Gorina, Trad.). Editorial Bruguera.
- Prior Olmos, Ángel. (2002). “Introducción”. En K. Marx, *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel.* (José María Ripalda, Trad.). Biblioteca Nueva.
- Stirner, Max (2004). *El único y su propiedad.* (José Rafael Hernández Arias, Trad.). Valdemar.
- Wendling, Amy, E. (2009). *Karl Marx on Technology and Alienation.* Palgrave Macmillan.