

UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA

Area de concentración: Sociología Rural

Karl Marx, Corporalidad y Derechos Humanos

ALUMNO: Bernardo Paredes Cabrera

MATRICULA: 87314961

ASESOR: Armando Escamilla

- INDICE -

Introducción .....	1
Primera Parte	
Concepción preliminar sobre la corporalidad y los derechos humanos (1835-1843) .....	8
Segunda Parte	
Tránsito del Yo pienso al Yo trabajo (1844) .....	22
Tercera Parte	
Crítica político-ideológica a la corporalidad y los derechos humanos (1845-1856) .....	40
Cuarta Parte	
Crítica política-económica de la corporalidad y los derechos humanos (1857-1858) .....	55
Conclusiones .....	84
Bibliografía .....	102

## INTRODUCCION

A más de cien años del deceso de Karl Marx se sigue cuestionando la pertinencia de su pensamiento. En la hora actual se proclama el fin de la historia y se anuncia la eternidad del capitalismo: tiempos de gloria y desprecio.

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

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

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

\* Revista Proceso: Niños de Brasil: vivir, sufrir y morir en la calle, artículo de Ximena Ortúzar, México, 1993, No. 877, p.44.

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

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

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

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

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

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

Posteriormente descubriremos horizontes interpretativos de corte filosóficos como el de vida material, autoconciencia, subjetividad, persona y derecho de las personas. A pensar de ser categorías aún abstractas, sin embargo, constituirán el horizonte o criterio que Marx nos estará recordando constantemente.

En todo el programa de análisis de sus obras a estudiar observaremos la prioridad absoluta de la corporalidad y los derechos de éste como derechos humanos; derechos a la vida. Para Marx es más importante lo subjetivo que lo objetivo. Lo objetivo es cosico, lo subjetivo es humano. Por ello nos dirá en aquel 1844: Ser radical es atacar el problema de raíz. Y la raíz para el hombre, es el hombre mismo.\*\* Para saber cuál es el papel que juega el hombre concreto, material, con necesidades corporales, en determinada situación histórico social, pero en especial en el modo de producción capitalista.

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

\*\*Marx, K.: En torno a la crítica de la filosofía del derecho (introducción), en la sagrada familia y otros escritos filosóficos de la primera época 1844. p. 10.

En primer lugar, indicar los condicionamientos históricos y de conocimiento con que arranca la modernidad en Europa Occidental y, por ende, elucidar la fundamentación filosófica del sujeto burgués como constitución propia del idealismo alemán.

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

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

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

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

(Si bien es cierto que el trabajo corporal humano, como también, suele llamarse, el trabajo vivo, positivamente, es la actividad creadora, la sustancia universal de la riqueza objetiva, sin embargo, para la lógica del capital es sólo un instrumento de trabajo, una cosa perteneciente al capital, es decir, negativamente es objeto para la producción, es despojamiento radical de toda riqueza universal, es simplemente una corporalidad viviente y sufriente,

es, por tanto, pobreza absoluta. Entonces - estamos ubicados en los años de 1857-1858 cuando Marx desata su crítica radical contra la política económica burguesa.

~~El trabajador sufre su pobreza en su cuerpo, el capitalista goza en la ganancia. El derecho a reproducir su vida el obrero y a gozar libremente del producto de su trabajo, le es alienado y confiscado según el derecho de propiedad y en la relación intercambiaria o de compra/venta entre el poseedor del trabajo corporal y el poseedor del dinero. Esta relación o determinación concreta es lo que justifica de entrada la subsunción de la corporalidad y los derechos humanos del trabajador. De otra manera, si el trabajador no acepta la relación de sujeción contractual se queda en la calle sin trabajo y si se queda en la calle sin trabajo es un pobre que tiene que pedir limosna y desprovisto de cualquier derecho.~~

Marx nos da a entender que ~~la verdadera miseria de la filosofía es la que produce realmente el capital. Sus leyes son leyes irrevocables, poderes divinos que actúan contra la naturaleza y las personas. Su mística idolátrica es su propia valorización: su vida es la muerte de la humanidad.~~ Se trata, pues, de una ideología que hoy es presentada en su forma más radical y cínica por ideólogos que se inspiran en la ideología neo-liberal elaborada por la Escuela de los Chicago boy's con su gran maestro clásico Adam - - Smith. ~~Para éstos el ser humano de carne y hueso ya no es un sujeto con determinadas necesidades las cuáles tiene que satisfacer para vivir, ni los derechos humanos tampoco tienen que ver con la legitimidad de que el sujeto asegure los medios para reproducir su vida; ni mucho menos la economía es vista como el ámbito general de la actividad del hombre. El interés de esta Escuela estriba en la reposición de capital o, en términos de Marx, en la valorización del capital, y ya nunca más en la reposición de la vida humana. Para estos ideólogos es más importante mantener y conservar el dinero, por ejemplo, a costa de la pauperización y muerte de las personas. La libertad que anuncia el capital, es la libertad de sacrificar: libertad basada en la confiscación de los medios para que otros no puedan reproducir su vida.~~

En ese sentido y ante ese carácter <sup>ALINEANTE</sup> ~~alienante~~ y negativo que impone a escala mundial el capital, es necesario contraponerlo, nos indica el propio Marx, a un nuevo orden de vida comunitario histórico-real en el que el producto material del trabajo objetivado y

cuya subjetivación del objeto producido por el hombre en comunidad,  
implique el consumo material del producto en el goce de la satis-  
facción. Por tal motivo, los derechos humanos no deben ser conce-  
 bidos unilateralmente como meros juicios de valor, sino por el --  
 contrario, son modos de vida que no pueden concebirse fuera de la  
 vida humana concreta, corporal y material.

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

Estos derechos fundamentales, contrapuestos a los derechos bur-  
gueses, tienen que impregnar la sociedad entera para la realización  
factica e histórica de la comunidad de hombres libres, momento de  
 la afirmación positiva de la liberación de los derechos del traba-  
 jador.

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

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

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



P R I M E R A P A R T E

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

Realizar un análisis cronológico sobre la evolución intelectual de Marx, facilita comprender dos aspectos sustanciales: 1) nos permite construir, analíticamente, las categorías, los espacios en los cuales se desarrolla el orden del discurso; 2) contribuye a poner en cuestión la dialéctica binominal: la obra o el discurso, por un lado, y la vida del sujeto que la produce, por el otro. En síntesis, la especie de labor arqueológica que se pretende, es conciliar dichos aspectos en una unidad orgánica, permitiéndonos acceder al universo conceptual de su pensar.

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

La meta general al servicio de la cual todas las profesiones son solamente un medio (...), si somos capaces de sacrificar la vida y todas nuestras aspiraciones (...), debe ser la de servir a la humanidad. (1)

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

En esas reflexiones y como estudioso que era de la literatura y -- filosofía greco-latina, con un instrumental interpretativo retórico, sensible y lírico, aún no científico, como lo veremos en sus escritos de madurez, acertó sobre la escisión fundamental del discurso filosófico, el problema del ser y la naturaleza: Marx señala que esta visión dualista es el origen de que toda nuestra vida sea un conflicto desventurado entre el principio físico y el principio espiritual, idealismo y materialismo alma y cuerpo. (2)

(1) Marx, K. y Engels, F.: Obras fundamentales, Trad., U. Rojas, edit.

~~Este presupuesto propio del pensamiento clásico llevó a Marx a ir perfeccionando en los años posteriores su instrumental crítico conceptual respecto a lo que será el cuestionamiento radical de la filosofía idealista alemana.~~

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

Para comprender cómo se van construyendo paulatinamente, es decir, cronológicamente, dichos presupuestos, partamos de la carta dirigida a su padre el 10 de noviembre de 1837. En esa carta se observan dos aspectos formativos de su carrera: La gestación de la influencia hegeliana y la formalización de sus estudios en jurisprudencia y filosofía.

Por esas fechas convivió con jóvenes graduados en teología y escritores universitarios hegelianos en el Club de los Doctores de Berlín, entre los que destacaban los hermanos Bauer (Bruno y Edgar), K. F. Koppen, Rutenberg, entre otros.

En esa misma correspondencia, nuestro joven pensador manifiesta su desconfianza, principalmente, ante el formalismo kantiano y contra el orden de los conceptos puros, es decir que el orden de los conceptos es lo que determina el orden de la realidad.

En mi estudio, todo adoptaba la forma científica del dogmatismo matemático y en el que el espíritu ronda en torno a la cosa, razonando aquí y allá, sin que la cosa se encarge de desplegarse ella misma como algo rico y vivo, sino presentándose de antemano como un obstáculo para comprender la verdad. (3)

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

(2) Ibidem., p. 2

(3) Ibidem., p. 7

Me he dedicado a buscar la idea en la realidad misma (...). Quise sumirme una vez más en este mar proceloso, pero con la decidida intención de encontrar la naturaleza espiritual tan necesaria, tan concreta, tan claramente definida como la naturaleza física. (4)

Esta problemática binominal entre naturaleza física y naturaleza espiritual, entre cuerpo y alma, entre razón y hecho empírico, marca la crítica contra el discurso filosófico y el discurso jurídico político.

En esa misma carta pone de relieve la importancia por recobrar el nivel material o empírico, físico como él lo llama, de la concepción del ser humano. No sólo basta señalar el aspecto material de la concepción del hombre, sino también, es importante explicar el contenido material de las relaciones jurídicas. En efecto, no debemos de olvidar que estamos en una fase donde él ha terminado sus estudios en -- jurisprudencia. (5)

Es importante y sugerente hacer notar que Marx no nos habla ni de sujeto empírico ni de sujeto intelectual, pero sí nos habla de la -- persona humana, concreta, real, como referente absoluto de toda concepción jurídica.

Para Marx el concepto de derecho es un ámbito intrínseco a la naturaleza humana, es decir, concomitante a la existencia de la persona. Marx toma prestado el concepto hegeliano de realidad efectiva para referirse a la realidad de las personas, ámbito humano. En ese sentido, el interés por rescatar la nota real o material de la existencia física es, en efecto, para redescubrir la base material de la existencia de las personas:?

Todo parece plagado de tricotomías y escrito con fatigosa -- prolijidad, violentando del modo más bárbaro las ideas romanas para hacerlas encajar en mi sistema. Pero por otra parte, ello me permitió, por menos en cierto modo, cobrar amor por la materia. (6)

(4) Ibidem., p. 10

(5) En octubre de 1836 Marx se matriculó en la Facultad de Derecho -- de la Universidad de Berlín.

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

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

Ahora bien, con el fin de ajustar cuentas con el pensamiento clásico postaristotélico no olvidando, por ende, sus anteriores bosquejos sobre la importancia de la materialidad de la persona humana, - hasta este momento como fundamento formal o abstracto aún, ~~lo llevó a Marx a la preparación de su tesis doctoral sobre la filosofía de epicúreos, estoicos y escépticos.~~ En la primavera de 1841 logra su titulación doctoral descubriendo un nuevo estatuto que ya no tiene que ver con la filosofía idealista alemana, ni tampoco con el materialismo mecanicista, sino que ahora con la radicalidad absoluta de la persona es decir, la subjetividad humana.

Es precisamente lo subjetivo el soporte espiritual de los - sistemas filosóficos lo que hasta ahora han olvidado, casi por completo, para considerar sólo sus determinaciones metafísicas. (7)

En estas tesis estrictamente filosóficas Marx plantea nuevamente - el dualismo clásico: aquellos sistemas filosóficos que afirman la - fundamentalidad absoluta de la razón por encima de la actividad sensorial o material del sujeto empírico. Sin embargo, nos recuerda y afirma lo siguiente:

Todos los sentidos son heraldos de la verdad. Nada puede refutar a la percepción sensible(...) ni tampoco el concepto puede refutarlo porque este depende por entero de la percepción sensible. (8)

~~Es importante señalar que en este mismo trabajo, utiliza por vez primera el término de corporalidad. Este concepto aún no contiene un significado antropológico-económico estricto, sólo juega un papel~~

(7) Marx, K.: Tesis doctoral, edit. La nave de los locos, 1987, p.16

(8) Ibidem., p.23-24

de referente ubicacional en las coordenadas espacio-temporales, pues los átomos son cuerpos puros, corporalidades que se oponen al vacío, son la epidermis de la naturaleza, representan el espacio y el tiempo. (9)

El papel que juega la idea de corporalidad bajo la atomística de Epicuro, es para enfrentarse a dos aspectos fundamentales: 1) como presupuesto crítico contra el idealismo de su época; 2) como medio verdadero real o material para argumentar a favor de la importancia de la autoconciencia del sujeto o la persona humana.

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

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

En 1842 Marx decide incursionar en la realidad material de su época al dedicarse, profesionalmente, al periodismo. (10) Leyendo asiduamente a L. Feuerbach, publica en ese año su primer artículo en la revista Anekdoty y en 1843 afirma radicalmente que toda crítica de la realidad material ha de ser crítica a la religión y, en efecto, toda crítica religiosa ha de ser crítica política. En ese mismo año le dice a Ruge lo siguiente:

Si queremos influir en la gente de nuestro tiempo dos hechos son innegables: de una parte, la religión y, luego la política, constituyen los temas que atraen el principal interés de la Alemania actual. (11)

(9) Ibidem., pp. 42-45

(10) A mediados de Abril se traslada a Colonia. Redacta varios trabajos sobre la censura, sobre el ateísmo de Feuerbach, etc. e inicia su colaboración en la Gaceta Renana fundada el 1 de mayo de 1842. En octubre de ese mismo año, asume la dirección de

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

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

Veamos con detenimiento. "No deseais que el Estado descansa sobre la libre razón sino sobre la fe y la religión(12) ¿De qué religión nos habla? ¿A qué tipo de sociedad política se refiere? Se refiere al cristianismo luterano y al Estado prusiano de su época. El joven de Tréveris critica la identidad del Estado con la religión. El Estado se ha tornado irracional por fundarse en la religión y la religión se ha vuelto pagana, ya que la religión consiste en Prusia en práctica o culto de poder absoluto de sabiduría de gobierno.

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

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

(10) la Gaceta y la convierte en un órgano de crítica, confrontación discusión socioeconómica, de artículos radicales sobre la miseria de los viñadores de Mosela, la institución corporativa del Estado prusiano, reforma sobre la ley de divorcio, etc. A finales de este año, el Estado prusiano intensifica la represión y la censura contra este órgano.

"El hombre, no sólo en el pensamiento, en la conciencia, sino en la realidad, en la vida, lleva una doble vida, una celestial y otra terrenal, la vida en la comunidad política, en la que se considera como ser colectivo, y la vida en la sociedad civil, en la que actúa como particular". (13)

(Esta condena de la visión-dualista de la vida real, alma-cuerpo, -- principio físico-principio espiritual, hombre comunitario-hombre privado, lo individual-general, etc., es lo que ha desgajado la vida real de la persona humana, de su vida corporal, del individuo de carne y hueso como suele referirse. Nos dice "El hombre (...) se halla desgajado de su vida individual real y dotado de una generalidad -- irreal". (14)

En este anudamiento del hombre y de sus relaciones materiales jurídico-políticas, así como de sus relaciones espirituales, la cultura, la religión, etc.

Es conflicto, pero también es esa identidad, el Estado se ha tornado religioso, lo religioso profano y ambos, en un vínculo material, han hecho de la realidad humana una realidad inhumana, una negación rotunda del transfondo humano, una especie de Estado de oculto, de su miseria real y espiritual.

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

Por vez primera nos hablará de los derechos del hombre. En ese mismo análisis se pregunta.

"¿Cuál es el hombre a quien aquí se distingue del ciudadano? - Sencillamente, el miembro de la sociedad burguesa. ¿Y porque (...) se da a sus derechos el nombre de derechos humanos? - ¿Como explicar este hecho?". (15)

(11) Marx, K.: Obras Fundamentales, op., p. 458

(12) Ibidem., p. 157, <sup>(13)</sup> "Sobre la cuestión judía", edit. Juan Grijalbo

(13) Marx, K.: 1864, p. 23

(14) Ibidem., p. 24

(15) Ibidem., p. 32



El propio Marx responde:

"Los llamados derechos humanos (...) no son otra cosa que los derechos del miembro de la sociedad burguesa, es decir, del hombre egoísta; del hombre separado del hombre y de la comunidad". (16)

Para el joven pensador, los derechos humanos son reducidos a las exigencias e intereses de la sociedad burguesa. Y los intereses de dicha sociedad son la igualdad, la libertad, la seguridad, la propiedad. (17)

Para explicar estos hechos y teniendo en cuenta algunos presupuestos históricos (18), retoma la Constitución Francesa de 1791, 1793- y 1795, sobre la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano. En el plano práctico político dichos intereses no son más que idealizaciones del hombre burgués:

"La libertad es el derecho de hacer y emprender todo lo que no dañe a otro (...) pero el derecho humano de la libertad no se basa en la unión del hombre con el hombre, sino, por el contrario, en la separación del hombre (...), la seguridad es el supremo concepto social de la sociedad burguesa, el concepto de la policía". (19)

¿Pero libertad, seguridad ¿para quién? Libertad para el burgués -- que vive como mónada aislada y replegada en la mezquindad de sus intereses. ¿Cuáles intereses? La seguridad o conservación del derecho de propiedad.

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

Entonces tenemos que la idea de hombre y la definición de derechos humanos o derechos del hombre en la sociedad civil o burguesa son jerarquizados a partir del estatuto absoluto, idolátrico o divino de la propiedad. Es la propiedad el nuevo órgano regulador que abstrae y empobrece la realidad inmediata, sensible del sujeto empírico y,

(16) Ibidem.

(17) Ibidem.

(18) Históricamente la teoría de los derechos del hombre cobra fuerza en Occidente en el siglo XVII exactamente cuando se efectúa-

por ende, de sus derechos inmediatos. Dice, pues, Marx lo siguiente:

"El hombre abstracto, artificial, el hombre como una persona alegórica. El hombre real sólo es reconocido bajo la forma del individuo egoísta; el verdadero hombre, sólo bajo la forma de citizen abstracto. (20)

Dicha abstracción de la que nos habla toca un tema central. Primero, en esta etapa de su formación y como crítico de la sociedad política burguesa de principios del siglo XIX, es comprensible la preocupación de Marx sobre el contenido vital de la corporalidad del hombre y de la negación de los derechos que le asisten como persona humana y que la sociedad burguesa se ha encargado de abstraer y empobrecer en función de sus intereses fundamentados en el sentido de la existencia real de la propiedad.

Para fines de 1843 Marx deja Alemania y se traslada a París (21), - ahí se pone a trabajar la Crítica de la filosofía del derecho del -- Hegel y La cuestión judía. Esta última obra no fue publicada hasta - febrero de 1844 bajo el rótulo de Los anales franco-alemanes (22). - Ambas obras siguen respondiendo a la crítica programática de la religión y la política del Estado confesional prusiano y del empobrecimiento real de la persona humana. En ese sentido nos dibuja el panorama en los siguientes términos:

"La crítica no arranca de las cadenas, las flores imaginarias para que el hombre soporte las sombrías y escuétas cadenas, - sino para que se las sacuda y puedan brotar las flores vivas (...) se ha desenmascarado la forma de santidad de la autoenajenación humana, en desenmascarar la autoenajenación en - sus formas no santas. La crítica del cielo se convierte con - ello en la crítica de la tierra, la crítica de la religión - en la crítica del derecho y la crítica de la teología en la - crítica de la política". (23)

(18) el tránsito de un estado de servidumbre a un estado de ciudadanía. El hombre europeo reacciona contra los estados absolutistas. El joven Marx es consciente de estos supuestos histórico-filosóficos, pues ha realizado lecturas sobre J. Locke, I. Kant, J.J.

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

Peró Marx aún va más en su reflexión. El revestimiento religioso -- ha provocado que la idea de Dios, por ejemplo, adquiera una vida independiente en relación a su creador: la mente humana. Estos productos de la mente adquieren una extrañeza total respecto al hombre mismo. La religión bifurca la vida material humana. Nos dice al respecto:

"La religión es la existencia de un defecto, no podemos seguir buscando la fuente de este defecto solamente en la esencia (...) sino simplemente en el fenómeno de la limitación secular". (24)

- (18) Rousseau, Montesquieu, entre otros, de las ideas de los liberales<sup>ingleses</sup> y de los ilustrados franceses, así como del idealismo alemán. Tiene en cuenta, también la Declaración de Independencia de los Estados Unidos (1776) y la Declaración de los Derechos del Hombre en Francia (1789).
- (19) Marx. K.: sobre la cuestión judía. pp.32-33
- (20) Marx. K.: Ibidem., p. 37
- (21) El 17 de marzo de ese mismo año ya había pensado la posibilidad de emigrar de Alemania debido a las presiones del gobierno prusiano y del zar de Rusia contra la Gaceta.
- (22) Los manuscritos de La cuestión judía o Los anales franco-alemanes se divide en dos grandes apartados; el capítulo primero que es de corte religioso político y tiene que ver con la situación de Alemania, mientras que el segundo es económico y se refiere a París.

Es importante aclarar que el joven Marx no critica arbitrariamente la religiosidad de un pueblo, pues la vida religiosa es constituyente de la vida humana en general, lo que pone en cuestión es la alianza de poder y dominio que establecen el Estado clerical y el Estado político. Por tanto, la expresión de la miseria real, no hay que buscarla en la religiosidad de un pueblo, sino en las relaciones materiales de la sociedad. Es necesario liquidar las ataduras terrenales para liquidar, por ende, las ataduras religiosas.

"Nos explicamos, por tanto, las ataduras religiosas de los ciudadanos libres por sus ataduras seculares (...) afirmamos que acabarán con sus limitaciones religiosas tan pronto como destruyan sus barreras temporales". (25)

Por tanto, la realización de la vida humana corporal y del reconocimiento de los derechos universales, no reside en las promesas de un paraíso celestial, sino más bien, en la facticidad y reconocimiento ante todo de las necesidades prácticas. Por vez primera se nos habla de que el sujeto humano es un sujeto de necesidades reales. Por ello nos dirá lo siguiente:

"Las necesidades de los pueblos son en su propia persona los últimos fundamentos de su satisfacción. (...) en un pueblo la teoría sólo se realiza en la medida en que es la realización de sus necesidades (...) ¿serán las necesidades teóricas, necesidades directamente prácticas?" (26)

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

En ese sentido podemos afirmar que el interés antropológico de Marx estriba no sólo en afirmar que el primer derecho humano es el reconocimiento de su existencia fáctica, material o corporal, sino también, en el reconocimiento absoluto de sus propias necesidades reales.

(23) Marx. K.: Introducción para la crítica de la filosofía del derecho de Hegel, edit. Juan Grijalbo, 1984 p. 4

(24) Marx. K.: "Sobre la cuestión judía", edit. Juan Grijalbo, 1984 p.21

(25) Ibidem., p. 21

(26) Marx. K: "Introducción para la práctica de la filosofía del derecho de Hegel". o.p. 6-11

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

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

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

"Somos contemporáneos filosóficos del presente, sin ser sus contemporáneos históricos (...) reconocer sus derechos históricos (...) de una esfera que posee un carácter universal por sus sufrimientos universales y que no reclama para sí ningún derecho especial, aunque no se comete contra ella ningún desafuero especial (...) no puede apelar ya a un título histórico; sino al título humano (...) como una clase especial es el proletariado". (27)

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

"Cuando el proletariado reclama la negación de la propiedad privada, no hace más que elevar a principio de la sociedad, lo que ya está personificado en él, sin la intervención suya, como resultado negativo de la sociedad". (28)

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

(27) Ibidem., p. 8-14

(28) Ibidem., p. 15

La completa escasez en medio de la superproducción de la sociedad industrial en auge Inglaterra y Francia, principalmente, le abre los ojos a Marx para descubrir la base de todo el sistema capitalista: la negación y el aniquilamiento sistemático de la corporalidad y los derechos del ser humano, es decir, del proletariado por parte de una minoría injustamente propietaria.7

En cuanto al carácter social de la existencia real de la burguesía, ha sido ésta la que ha desposeído al proletariado de todo vínculo comunitario de participación sumiéndolo en la creciente pobreza y en la derrealización de sus derechos y vida corporal.

S E G U N D A   P A R T E

TRANSITO DEL "YO PIENSO" AL

"YO TRABAJO" (1844)

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

Podemos decir que el año de 1844 representa para el joven de Tréveris un período de enriquecimiento teórico al nutrirse de obras de corte filosófico-económico (29) y, también una etapa fundamental en la ruptura con sus predecesores (Descartes, Kant, Hegel, etc.).

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

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

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

(29) La creciente persecución del gobierno prusiano, su precaria situación financiera y los desacuerdos continuos con su amigo -- Ruge, fueron conllevando a Marx a padecer una situación emocional bastante conflictiva. No obstante, su interés por comprender la situación sociopolítica económica de Alemania y Francia nunca declinaron. En esas fechas intensificó sus lecturas económicas de obras de Smith, Ricardo, Mill, etc., gracias también a que -- Engels le envió el libro *Elements d' économie politique* de James Mill, sus colaboraciones con múltiples artículos, su intercambio



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

Primeramente vayamos al precursor del idealismo moderno europeo. Su nombre es René Descartes. De manera general reflexionemos en torno al núcleo proporsicional de la antropología de este filósofo francés del siglo XVII.

Partamos de la idea de la vida humana. Para Descartes la vida en general es, vida proyectada a la interioridad intelectual y al orden de la razón. Por tanto, la identidad subjetiva de la visión antropológica cartesiana aparece justamente ahí donde el verdadero hombre es solamente un "yo pienso", un "yo" intelectual separado, radicalmente, de la sensibilidad y vida corporal humana.

Para Descartes la corporalidad del ser humano representa el orden de la angustia, el error y el dominio de lo caótico súbitamente gobernada por el demonio (30), con esto queremos indicar que para Descartes, lo mismo que para la tradición cristiana, el cuerpo humano era considerado como el origen del mal y del error.

- (29) de ideas con Proudhon y Bakunin, etc., contribuyó a que ajustara cuentas con el teólogo de Bonn, Bruno Bauer, de ahí decide publicar un folleto conjunto con Engels titulado La Sagrada familia. Finalmente en los meses de abril y agosto redacta unos manuscritos de temática filosófico-económica llamados Manuscritos del 44.
- (30) La filosofía anticorporal cartesiana consiste en una especie de curar al hombre común, empírico, de los prejuicios culturales, del estado patológico, del error y las necesidades corporales, donde no experimente la sensación o imaginación como él dice, de tener hambre, sed o frío, sino que viva en estado de purificación y ejercicio extático del alma en su más íntima privacidad, dice; "Dios creó un alma racional (...) enteramente independiente del cuerpo (...) siendo el asunto del alma lo más importante (...) sin olvidar el estudio del cuerpo humano y los espí

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

"El aislar al hombre del mundo exterior de los sentidos, el empujarlo a su interior abstracto, para corregirlo - la ceguera - es una consecuencia necesaria de la doctrina cristiana, según la cual la realización, el puro aislamiento del hombre reducido a su "yo" espiritualista, es el bien mismo. (31)

Esta crítica contra Descartes y la antropología religiosa cristiana, radica en el dualismo o separación del hombre mismo de su "yo" espiritual y sus sentidos corporales, e incluso de la bifurcación del hombre y la naturaleza. Esta desvirtuación de la especie humana, en cuanto a su concepción dualista, es lo que también ha provocado el sentido de la individualidad abstracta y aislada de la vida empírica.

En los Manuscritos y en la Sagrada Familia asistimos a un concepto fundamental que es el de la sensibilidad de la piel del cuerpo humano. En efecto, este concepto Marx lo retoma del filósofo y teólogo conetáneo a él Ludwig Feuerbach.

Marx retoma algunos aspectos positivos de su antropología para atacar al idealismo europeo y el concepto de hombre de Descartes.

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

"Ser sensible es decir, ser real es ser objeto de los sentidos, ser objeto sensible, en consecuencia, tener objetos sensibles fuera de sí, tener objetos de su sensoriedad (...), - la sensibilidad debe ser la base de toda la ciencia". (32)

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

"Si el hombre forma todos sus conocimientos, sus sensaciones, etc., a base del mundo de los sentidos, y de la experiencia de este mundo, de lo que trata es, consiguientemente, de organizar el mundo empírico de tal modo que el hombre experimente y se asimile a él lo verdaderamente humano, que se experimente a sí mismo en cuanto hombre". (33)

(30) ritos animales que habitan dentro de él (...); como el hambre, la sed y demás pasiones interiores. (Descartes, R: El Discurso - del método, edit. L'Inctien, L'opeta, 1979, pp. 59, 69, 74)

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

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

Ahora bien, hasta este momento el joven de Trévérís ha señalado que la vida corporal del hombre no sólo es reducible a sólo una faceta --de su existencia; la del pensamiento, sino ante todo, a la existencia real de su yo corporal, sensible, y que el sentido práctico de su --existir no es el monólogo con su "yo" espiritual lo que proporciona sentido a la vida humana en general, sino es el encuentro y el diálogo humano corporal del "yo" y el "tú". Es este diálogo el objeto sensible del cual Marx parte para romper con toda la antropología idealista de su época. Sin embargo, no todo queda empantanado en la afirmación del "ser sensible", sino que también un nuevo estatuto antropológico-económico, en otras palabras, el ser humano corporal en sus múltiples relaciones prácticas de sentido a su existencia a partir --de la actividad vital y a partir de esta actividad descubre que las fuerzas esenciales del hombre no es sólo la actividad del pensamiento, sino también actividad objetiva.

Esta actividad objetiva la denomina "trabajo".

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

En efecto, estamos en el nivel económico y es a partir de este momento en que se realiza la superación de la antropología idealista del "yo pienso" a través del "yo trabajo".

(31) Marx, K., Engels, F.: La Sagrada Familia, edit. Juan Grijalbo, - 1984, p. 244

(32) Marx K.: Manuscritos económico-filosóficos de 1844, edit. F.C.E., 1987 p. 654

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

"El que acepte, por tanto, la esencia del trabajo y conciba al hombre objetivado y verdadero, por ser el hombre real, como resultado de su propio trabajo (...), ahí es donde el hombre tiene su acta de nacimiento su historia!" (34)

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

El aspecto autogenerativo del ser humano es positivo para nuestro joven pensador, porque ahí se rompe con la tradición de la antropología religiosa. Esta capacidad autogenerativa del ser del hombre se opone a aquella concepción que afirma que el hombre es producto de una<sup>mano</sup> invisible divina, por el contrario, la esencia autogenerativa del hombre es él mismo en sus relaciones objetivas, es decir, histórico-concretas.

Hegel inaugura el concepto de "extrañación y alienación", que el propio Marx retomará para sus estudios filosófico-económicos aplicándolos en la relación de la actividad teórica del sujeto con la actividad empírico corporal, para Marx el desarrollo del espíritu absoluto - hegeliano no es más que negación de la experiencia del trabajo corporal concreto y afirmación del trabajo abstracto espiritual:

"El único trabajo que Hegel conoce y reconoce es el trabajo abstracto espiritual". (35)

(33) Marx, K., Engels, F.: La Sagrada Familia, p. 197

(34) Ibidem., pp. 650-655

\* Se entiende por materia todo aquel producto resultado del trabajo humano que hace cambiar "la forma de la materia natural" para hacer uso de ella.

(35) Marx, K., Manuscritos Económicos-Filosóficos de 1844, edit. F.C.E 1987, p. 651

La preocupación del joven de Tréveris por recuperar lo olvidado y soslayado por el idealismo: "el trabajo corporal concreto, la vida -- corporal del hombre hace que en la sagrada familia nos comente al -- respecto:

"El enemigo más peligroso del humanismo real, en Alemania, es el espiritualismo o idealismo especulativo, que suplanta al hombre individual y real por la autoconciencia o el espíritu, dice con el Evangelista: "el espíritu vivifica, la carne embota". (36)

Esta cita es sumamente importante para los fines de esta exposición. Veamos por qué. Primeramente, todo idealismo desemboca en un imaginario religioso y viceversa. Ambos se oponen a una completa realización del hombre real. Ambos no solamente abstraen y empobrecen la realidad concreta del sujeto empírico, sino también, sus propias relaciones materiales, es decir, sus derechos reales; segundo, se pone en cuestión la vieja concepción antropológica dualista que se desprende de la tradición judeo-cristiana y en la cual, nuevamente, encontramos y recordamos aquella expresión de la adolescencia de Marx de aquel origen desventurado entre el alma y el cuerpo. Por ello nos habla de la importancia de la corporalidad y dice a este respecto:

"El hombre es un ser corporeo, dotado de fuerza natural, vivo, real, sensible, objetivo significa que los objetos de su ser, de sus manifestaciones de vida, son objetos reales, sensibles, que su vida sólo puede exteriorizarse sobre objetos reales y sensibles". (37)

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

"Cuando se habla del trabajo, se habla de algo directamente relacionado con el hombre mismo. Este nuevo planteamiento del problema entraña ya, inclusive, su solución". (38)

(36) Marx, K-Engels, F.: La sagrada familia, p. 73

(37) Marx, K.: Manuscritos económico-filosóficos de 1844, p. 654

(38) Ibidem., p. 605

Los Manuscritos señalan continuamente que el hombre no es una cosa pensada exclusivamente. Por buena o mala suerte, el hombre, en tanto que existencia facticia, es un ser objetivo cuya relación se efectúa a partir del mundo natural. En ese sentido, afirma la categoría de ser natural, pues por ser natural se entiende la exteriorización de la vitalidad del hombre para transformar, en un primer momento, la naturaleza:

"Un ser que no tiene su naturaleza fuera de sí no es un ser natural, no participa de la esencia de la naturaleza". (39)

Es decir que, el hombre es parte de la naturaleza y necesita constantemente de ella para realizar su propio ser:

"La vida genérica en el hombre, consiste físicamente, de una parte, en que el hombre viva de la naturaleza inorgánica, y cuanto mas universal es el hombre, tanto mas universal es el campo de la naturaleza inorgánica del que vive". (40)

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

Esquema 1

Corporalidad  
(humana)

c.

Producto  
(del trabajo y objeto cultural)

a

b.

Naturaleza

(39) Ibidem, n. 654

(40) Ibidem, n. 599

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

Pero no sólo basta con señalar dicha tricotomía relacional, sino, -- ahora es menester ahondar en las condiciones necesarias para que el ser corporal del hombre obtenga y transforme el medio exterior posibilitando su subsistencia y reproducción de su vida. En efecto, esta nos sitúa en el paradigma económico, por tal motivo, Marx nuevamente retoma el concepto de necesidades mencionando ya en aquella introducción a la filosofía del derecho de Hegel.

Claro está que el ser humano no solamente es capaz de transformar la naturaleza a partir del trabajo y producir producto para su uso (valores de uso) y de los demás (valores de cambio) para la satisfacción de sus necesidades, sino que también los objetos o instrumentos que se requieren para el trabajo muchas veces no los proporciona la naturaleza sino que es necesario producirlos, trabajarlos (nivel tecnológico). Es decir que, todo es prolongación del cuerpo del ser humano.

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

"El hambre es una necesidad natural; necesita, por tanto, de una naturaleza fuera de sí, de un objeto fuera de sí, para poder satisfacerse, para poder aplacarse. El hambre es la necesidad objetiva que un cuerpo siente de un objeto que existe fuera de él y que es indispensable para su integración". (41)

Se nos habla en los Manuscritos del hambre como necesidad para satisfacer y reproducir la vida. Entonces, pues, el acto de pensar no sólo es la fuerza esencial del hombre, sino ante todo, son las fuerzas o capacidades subjetivas, el motor fundamental que anima las relaciones intersubjetivas, de transformación de la naturaleza y obtener de ella los medios y derechos inalienables para reproducir su vida material y espiritual.<sup>7</sup>

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

"Un ser que padece, un ser condicionado y limitado y esto quiere decir que los objetos de sus instintos existen fuera de él, como objetos independientes de él, pero son objetos de sus necesidades, objetos esenciales, indispensables para el ejercicio y la afirmación de las fuerzas de su ser".(42)

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

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

"Hemos partido de un hecho económico, de la enajenación del trabajador y de su producción (...) el trabajo enajenado -- alienado". (43)

(42) Ibidem., n. 653

(43) Ibidem., n. 603



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

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

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

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

Los economistas burgueses ven al trabajador solamente como una parte más de los costos de producción. No tienen en cuenta como tienen en cuenta el aceite necesario para engrasar una máquina o el número de animales que se requieren para arar el campo. Y el trabajo sólo aparece en la economía como una actividad lucrativa propia del mundo de los negocios siendo la ganancia o la rentabilidad la única medida.

universalmente válida. En ambos casos la economía política olvida deliberadamente que esa riqueza de la que nos habla A. Smith proviene de su única fuente material que no son las "fuerzas naturales, como él creía, sino el trabajo corporal y espiritual humano. No le interesa si el hombre se realiza como hombre (aspecto positivo del trabajo) ni si, por el contrario, queda allí degradado, mutilado, deshumanizado, rebajado al nivel de un animal útil (aspecto negativo del trabajo). La economía política burguesa constata cínicamente que el obrero:

"Como un caballo cualquiera, debe ganar lo indispensable para poder trabajar". (44)

Marx nos habla en ese capítulo del teatro de la crueldad y miseria en el que es arrojado el obrero. También nos narra la situación empírica del obrero en las fábricas:

"Por consiguiente, incluso en el estado de la sociedad mas favorable para los obreros, vemos que la consecuencia necesaria a que el obrero se halla abocado es el exceso de trabajo y la muerte prematura, la degradación al papel de máquina, de siervo del capital, el cual va acumulandose peligrosamente frente a él, nueva competencia, muerte por hambre o lanzamiento de una parte de los obreros a la mendicidad". (45)

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

"La misma necesidad de aire libre deja de ser una necesidad para el obrero, y el hombre retorna a los tiempos de las cavernas, pero envenenadas por el halito metífico de la civilización y en las que ahora solo habita a título precario (...) tiene que pagar porque se le permita morar en este sepulcro, la luz, el aire, etc., la mas simple limpieza animal, deja de ser una necesidad para el hombre. El estercolero de la civilización se convierte para él en elemento de vida". (46)

Después de esta cita puede comprenderse que ante todo el obrero, el trabajador, el creador de la riqueza, es un hombre a pesar de que su vida es peor que la de los animales. En esta situación empírica se --

(44) Ibidem., p. 565

(45) Ibidem., p. 562

(46) Ibidem., pp. 627-628

se constituye toda una dialéctica de vida/muerte y donde la inversión es tan burda que la miseria/muerte, la enajenación total pasa a ser, como dice Marx, un elemento vital.

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

"Evidentemente el trabajo produce maravillas para los ricos, pero produce miseria y desamparo para el trabajador. Produce palacios pero también tugurios para los que trabajan. Produce espíritu, pero produce también estúpidez y cretinidad para el trabajador". (47)

Esta cita anterior contiene dos notas esenciales: primero, si el <sup>no</sup> producto del trabajo pertenece al trabajador, si es frente a él como un poder extraño, esto sólo es posible porque pertenece a otro hombre que no es trabajador. Si su actividad es para él dolor, ha de ser -- goce y alegría vital de otro; segundo, el desarrollo mitificante y -- absoluto es, en realidad, el devenir histórico del hombre burgués, -- que en las relaciones sociales de producción, es ni más ni menos que el capitalista, mientras que el desarrollo contrario al devenir es, -- fácticamente, la corporalidad viviente del obrero. El primero goza y, se autosatisface en el éxtasis de la ganancia, el segundo sufre en -- su propio pellejo o existencia inmediata.

"El no trabajador hace contra el trabajador todo lo que éste -- hace contra sí mismo, pero no hace contra sí lo que hace contra el trabajador". (48)

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

Precisamente lo que hace el propietario contra el obrero es mantener a éste en una situación de dependencia y alienación en una situación inhumana, privándole de sus derechos de gozar los productos de su --

(47) Ibidem., p. 597

(48) Ibidem., p. 605

propia actividad. El capitalista como persona arrebató al obrero, también como persona los productos de su trabajo y dispone de su actividad vital y lo reduce mediante un salario a la pura existencia de mendicidad. Para el capitalismo el obrero no es más que una actividad abstracta y un vientre, es decir, un ser ya ni siquiera humano, carente, desprovisto de todo, excepto de su propia corporalidad que en el acto de producción tampoco le pertenece. Acota Marx:

"La economía política considera al proletario, es decir, a quien, careciendo de capital, y de renta de la tierra, vive exclusivamente del trabajo, y de un trabajo unilateral, abstracto. Simplemente como trabajador. Ello le permite sostener la tesis de que al igual que cualquier caballo, necesita ganar lo indispensable para poder trabajar". (49)

La diferencia radical entre el género humano y el reino animal en relación a que el mundo de los seres vivientes pensantes está por encima del reino animal y vegetal, en Marx la diferencia se hace semejanza en cuanto al modo de vida que impone el desarrollo de la sociedad capitalista:

"El hombre (el trabajador) sólo se siente como un ser que obra libremente en sus funciones animales, cuando come, cuando bebe y procrea o, a lo sumo, cuando mora bajo un techo y se asicala, etc., y en sus funciones humanas se siente solamente como un animal. Lo animal se convierte para él en lo humano y lo humano en animal". (50)

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

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

(49) Ibidem., p. 565

(50) Ibidem., pp. 598-599

"No desarrolla al trabajar sus libras energías físicas y espirituales, sino que, por el contrario, mortifica su cuerpo y arruina su espíritu. El trabajador, por tanto, solo se siente él mismo fuera del trabajo, y en este se encuentra -- fuera de sí". (51)

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

Los diferentes momentos de la alienación, como podemos ver, recorrer todos los espacios de las relaciones intersubjetivas, sin embargo, -- donde se pone mayor énfasis es, como hemos dicho anteriormente, en la problemática de las necesidades. ¿Por qué en las necesidades y no en el salario, por ejemplo? Las respuestas pueden ser múltiples, pero creemos que aún Marx no cuenta con un sólido aparato conceptual -- de la teoría económica, pues sólo entiende que "el salario es una medida en dinero y el dinero un vínculo social" (52), sin embargo no es suficiente esta reflexión pues es necesario que conforme avanza sus estudios en economía, vaya descubriendo las mediaciones internas del capital (esto lo veremos en el adulto Marx). Por tal motivo, la teoría de las necesidades es el punto de partida para comprender la problemática ético-antropológica y descubrir las triquiñuelas del sistema capitalista.

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

"Cada hombre especula con crearle al otro una nueva necesidad para obligarle a un nuevo sacrificio, para imponerle una nueva dependencia e inducirle a un nuevo modo de disfrute y, con ello, de ruina económica". (53)

(51) Ibidem., p. 598

(52) Ibidem., p. 626

(53) Ibidem., p. 626

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

"Cada nuevo producto es una nueva potencia del fraude mutuo y del mutuo despojo. El hombre va empobreciéndose así como hombre, necesita cada vez más dinero para apoderarse del ser que se le enfrenta y el poder de su dinero disminuye exactamente en proporción inversa a la masa de la producción, es decir, sus necesidades aumentan a medida que aumenta el poder del dinero. La necesidad del dinero es, por tanto, la verdadera necesidad producida por la economía política. (54)

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

"Lo que puedo pagar, es decir, lo que puedo comprar con dinero, eso soy yo, eso es el poseedor mismo del dinero. Mi fuerza llega hasta donde llega la fuerza del dinero. Las cualidades del dinero son mis propias cualidades y fuerzas esenciales, las de quien lo posee". (55)

El dinero en tanto que absolutización mesiánica de la sociedad capitalista corrompe no sólo los espacios más íntimos de la individualidad de la persona, sino también corrompe todo vínculo comunitario. -

(54) Ibidem., p. 627

(55) Ibidem., p. 642

Como dice un adagio mexicano: dime cuánto <sup>dinero</sup> tienes y te diré quien eres. Tanto tienes, tanto vales. Tanto compras, más tienes y más vales. Más aún:

"Si tengo vocación para el estudio, pero no dispongo del dingro necesario para ello, es como si no tuviera vocación de estudiar, una vocación efectiva y verdadera. En cambio, si no siento vocación alguna para el estudio, pero tengo la voluntad y el dinero necesario, si tendré la voluntad eficiente de estudiar". (56)

Con esta cita Marx alude tanto al obrero, campesino, marginal, etcétera, que no significa nada para los ideólogos de la economía política burguesa y que a la vez son portadores de la ignorancia, la estupidez y la brutalidad (tanto el obrero y campesino). Entonces queda clara la perfecta coartada de elevar el racismo a categoría económica. Los ideólogos del capitalismo no solamente se dedican a justificar el sacrificio del cuerpo y del espíritu del trabajador, a liquidar cualquier tentativa mínima que exija el cumplimiento conforme a derecho a satisfacer sus necesidades corporales, sino también se dedican, como buenos sofistas, a enseñar las virtudes del dinero. Su culto oficial-despierta en las personas la sed general de tener incluso arrancándose de las necesidades más urgentes. Marx ridiculiza las exhortaciones morales de los economistas para que el obrero, que apenas puede sobrevivir con el salario, ahorre una parte de éste para así tener dinero. Estas enseñanzas tienen como finalidad estimular el capital y - que "dinero genera más dinero". Marx menciona especialmente el alcoholismo y la taberna como algo creado por el propio sistema cuyas diversiones que ofrece al obrero lo mantienen a éste en un perpetuo estado de embrutecimiento mental y en una constante obsesión por temas ridículos.

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

"La clase poseedora y la clase del proletariado representan la misma autoenajenación humana. Pero la primera clase se siente bien y se afirma y se confirma en esta autoenajenación,

sabe que la enajenación es su propio poder y posee en él la apariencia <sup>de una existencia</sup> humana; la segunda en cambio, se siente destruida en la enajenación, ve en ella la importancia y la realidad de una existencia inhumana". (57)

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

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

"Una elevación del salario por la fuerza (...) no sería, por tanto, mas que una mejor remuneración de los esclavos, y no conquistaría el destino humano y la dignidad para el trabajador ni para el trabajo". (58)

(57) Marx, K.-Engels, F.: La Sagrada Familia, p. 101

(58) Marx, K.: Manuscritos económico-filosóficos de 1844, n. 604



T E R C E R A P A R T E

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

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

¿Porqué nuevamente se parte de la base material en esta obra de -- 1845? Desde el punto de vista del método, es el inicio de su materialismo científico; desde el punto de vista antropológico-económico es el terreno, desde donde parte su estrategia argumentativa. -- Primeramente dice lo siguiente:

"No se trata de buscar una categoría en cada período, como lo hace la concepción idealista de la historia, sino <sup>sobre</sup>mantenerse siempre el terreno de la historia, de no explicar la práctica partiendo de la idea, de explicar las formaciones ideológicas sobre la base de la práctica material". (59)

Esta cita nos muestra que entre el idealismo y la ideología existe un común denominador que los unifica. El idealismo alemán ha desembocado en una ideología en tanto que la producción de sus conceptos e ideas es consecuencia irrevocable de una determinada práctica material alienada y, por ende, produce una falsa concepción de la corporalidad humana y los derechos del hombre. El aspecto ideológico de todo idealismo en su nivel negativo promueve la apatía y la irresponsabilidad social y política de los individuos en general, haciendo creer que el conocimiento acerca de la realidad es patrimonio -- exclusivo de una minoría intelectual despótica y soberbia. Se jactan de ser eruditos, cuando son esclavos de la ideología y encubren la realidad real. Afirma Marx:

"Todas las formas y todos los productos de la conciencia no brotan por obra de la crítica espiritual, mediante la reducción a la autoconciencia o a la transformación en fantasmas,

(59) Marx, K.: Engels, F.: La ideología alemana, M. Rodas, ediciones CP., México, 1971, p. 40

espectros, visiones, etc., sino que sólo pueden disolverse y por el derrocamiento práctico de las relaciones sociales reales". (60)

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

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

Pero el sentido de la relación hombre naturaleza como transformación activa de la naturaleza no debe limitarse al estudio de los instrumentos de producción o de los productos realizados por el hombre. Debe partir, indiscutiblemente, de los condicionamientos de esa actividad. Hay que comenzar por la organización corporal del ser humano para poder explicar los diferentes momentos de la relación con la naturaleza y consigo mismo:

"El primer estado de hecho comparable es, por tanto, la organización corporal de los individuos y, como consecuencia de ello, su comportamiento hacia el resto de la naturaleza. No podemos entrar a examinar aquí, naturalmente, ni la contextura física de los hombres, ni las condiciones naturales con -

que los hombres se encuentran, las geológicas, las oro-hidrográficas, las climatológicas y las de otro tipo. Toda historiografía tiene necesariamente que partir de estos fundamentos naturales y de la modificación que experimentan en el curso de la historia por la acción de los hombres". (61)

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

"Cuando después de una lucha de milenios la mano se diferenció por fin de los pies y se llegó a la actitud erecta, el hombre se hizo distinto del mono y quedó sentada la base para el desarrollo del lenguaje articulado y para el poderoso desarrollo del cerebro". (62)

Tanto Marx y Engels nos hablan, de la importancia de la mano, los labios, el corazón, el estómago, etc., para referirse a la fundamentalidad del cuerpo humano.

En La ideología alemana nos dice lo que "distingue la actividad humana de la actividad animal es el nexo u organización corporal de los hombres circunscritos en el proceso de trabajo."

Esta organización corporal es una determinada actividad productiva-encaminada a un fin. Dice Marx:

"Podemos distinguir al hombre de los animales por la conciencia, por la religión o por lo que se quiera. Pero el hombre mismo se diferencia de los animales a partir del momento en que comienza a producir sus medios de vida, paso éste que se halla condicionado por su organización corpórea. Al producir sus medios de vida, el hombre produce indirectamente su propia vida material". (63)

(61) Ibidem., p. 19

(62) Engels, F.: Dialéctica de la naturaleza, edición progreso Moscú, p. 365

(63) Marx, K., Engels, F.: La ideología alemana, p. 19

Con esta cita concluimos, parcialmente, que en esta obra se une inequívocamente la praxis humana corporal con el proceso histórico de la producción y reproducción material, tanto en la transformación y producción de los objetos como también en la producción de las ideas, -- representaciones de la conciencia.

La conciencia está ligada de manera inmediata y fundamental a la actividad material. Es en este nivel donde se manifiesta el lenguaje, la política, las relaciones jurídicas, etcétera; nivel de la ideología por excelencia. Contra lo que pensaba la antropología religiosa -- e idealista, la conciencia no es la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia. Y esta vida es en esencia actividad material humana.

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

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

"Feuerbach no nos ofrece crítica alguna de las condiciones de la vida actual. No consigue nunca, por tanto, concebir el mundo sensible como la actividad sensible y viva total de los individuos que lo forman, razón por la cual se ve obligado, al ver por ejemplo, en vez de hombres sanos, un tropel de seres hambrientos, escrofulosos, agotados por la fatiga y tuberculosos" (64)

Más aún, si para Marx la naturaleza es un producto del trabajo humano y en la que cada fase histórica de ese trabajo posee características especiales como lo es el desarrollo técnico, por ejemplo, en Feuerbach es todo lo contrario, ya que la existencia del hombre y de su relación con la naturaleza es meramente contemplativa y no transformadora como lo exige desde la más diminuta neurona cerebral, la semilla

del trigo o bejuco, hasta la compleja organización social. He ahí la diferencia y semejanza entre ambos.

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

"Totalmente al contrario de lo que ocurre en la filosofía alemana, que desciende del cielo sobre la tierra, aquí se asciende de la tierra al cielo. Es decir, no se parte de lo que los hombres dicen, se representan o se imaginan, ni tampoco del hombre predicado, pensado, representado o imaginado, para llegar, arrancando de aquí, al hombre de carne y hueso; se parte del hombre que realmente actúa y, arrancando de su proceso de vida real". (65)

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

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

Por ello, desde los Manuscritos ya nos advertía que la sociedad capitalista trata al obrero no como persona humana sino como obrero. Y éstos en su actividad alienada perciben no la humanidad o la naturaleza corporal sino la clase esclava de los obreros, es decir, el yugo --

y la mendicidad de sus cuernos.

Ahora bien, la capacidad productora o transformadora del hombre ¿Qué produce? Objetos sociales que constituye el objeto universal del trabajo y que contribuye a producir sus medios de vida.

Mientras que la relación real es la relación de la corporalidad productora del hombre con la cosa o producto, a transformar por mediación del trabajo y es lo que Marx denomina en este proceso de transformación de la naturaleza modo de producción. \*

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

Para los fines de esta investigación, solo reflexionaremos sobre los puntos en que convergen la cuestión de la corporalidad y los derechos del hombre.

La ideología alemana aparece como una mediación más en el desarrollo teórico de nuestro pensador, cuya finalidad es hacer una crítica ideológica de la política burguesa del siglo XIX.

Existen dos conceptos que nos permiten comprender la relación indisoluble entre el trabajo humano corporal y el problema de las relaciones jurídicas: la base material de toda organización específica de la sociedad y la categoría modo de vida propio de la vida material. Dice:

"Un determinado modo de vida (...) coincide (...), con el cómo producen. Lo que los individuos son depende, por tanto, de las condiciones materiales de su producción" (66)

El modo de vida es un modo de producción propio de la actividad corporal humana en el que no sólo se transforma la naturaleza y se producen bienes o productos, sino que también en dichas condiciones materiales se forman todos los productos de la conciencia, las representaciones y todas las relaciones reales. En efecto, estas relaciones reales no sólo son económicas, sino también políticas, religiosas y jurídicas. Es a partir de estas últimas de donde se desprenden específicos modos de vida que posibilitan, en efecto, la organización

\*"Modo de producción es ya, más aún, un determinado modo de manifestar su vida, un determinado modo de vida". Ibidem., p. 19

(66) Ibidem., p. 19

real de los individuos. Marx parte de ese presupuesto general y considera que la primera forma histórica de la institucionalización del modo de vida o de la organización societaria es el derecho, el Estado y la propiedad, pues:

"La primera forma histórica de la propiedad es, tanto en el mundo antiguo como en la Edad Media, la propiedad del Estado y el derecho del individuo a disfrutarla como simple posesión". (67)

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

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

En esta obra de 1845 nos ofrece un panorama de crítica en la conceptualización del derecho.

Para Marx toda conceptualización al margen de la realidad efectiva es toda una serie de estúpidas ideas. Las ideas abstractas son corporalidades fantasmales que niegan la corporalidad real viva. De ahí que:

Quienes tienen el dominio espiritual tienen el dominio material.

¿En qué consiste el dominio material?, ¿qué papel juega la teoría del derecho respecto al desarrollo de las fuerzas productivas?

La propiedad es lo perteneciente a uno, lo ajeno de otro. La propiedad es el primer dominio material que se legitima a través del derecho.

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

El derecho es no Yo	= no mi derecho
	= el derecho ajeno
	= el derecho existente
Todo derecho existente	= derecho ajeno
	= derecho de otros (no de mí)



= derecho dado por otros  
 = (derecho que se le da a Mí, al que  
 Yo Me enfrento). (68)

Más adelante Marx agrega lo siguiente:

Propiedad privada o propiedad burguesa = no Mi propiedad  
 = propiedad sagrada  
 = propiedad ajena  
 = propiedad respetada  
 o respeto a la propie  
dad ajena  
 = propiedad del hombre  
 (69).

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

"Las relaciones jurídicas cambian y civilizan su expresión -- con el desarrollo de la sociedad civil, es decir, al desarrollarse los intereses personales como intereses de clase (...). Al mismo tiempo, la división del trabajo confía la salvaguardia de los intereses encontrados de los diferentes individuos a unas cuantas personas". (70)

Observemos entonces que las relaciones jurídicas son concomitantes a las relaciones de producción y que si bien la existencia del derecho, en cuanto a su concepción formal, garantiza la igualdad y libertad, -- por ejemplo, en su realización real, justifica la desigualdad, oculta la contradicción entre las clases sociales y diviniza la existencia -- de la propiedad privada y del sujeto burgués que la detenta:

El sentido real de la existencia de la propiedad privada promueve -- una especie de jerarquización -- en la escala de los derechos humanos. -- En la sociedad capitalista el acto de apropiación de las cosas es directamente proporcional al de las personas. Para esta sociedad fundamentada en el asesinato, la propiedad y el robo, los derechos del hombre en general son subsumidos e interpretados según la propiedad privada y estas exigencias son introyectadas en la vida cotidiana y moral

(67) Ibidem., p. 71

(68) Ibidem., p. 369

de los individuos que hacen de la propiedad como lo sagrado, lo respetado, propiedad en el sentido burgués significa propiedad sagrada.

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

"La propiedad privada se convierte en la propiedad del Estado o bien, respectivamente, en la propiedad del derecho". (71)

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

"Porque los burgueses no permiten al Estado inmiscuirse en sus intereses privados y sólo le confieren el poder necesario para su propia seguridad y para la salvaguardia de la competencia (...) los burgueses sólo actúan como ciudadanos del Estado en la medida en que su situación privada se lo ordena así". (72)

Con tono irónico dice:

"Un perro ve el hueso en poder de otro y sólo se retira cuando se siente demasiado débil. Pero el hombre respeta el derecho del otro a sus huesos... Y, cuando así ocurre, se dice: siempre que esto es humano cuando se ve en todo algo espiritual como el derecho, es decir, cuando la gente convierte todo en un fantasma". (73)

(69) Ibidem., pp. 411-412

(70) Ibidem., p. 403

(71) Ibidem., p. 420

(72) Ibidem., p. 421

(73) Ibidem., p. 429

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

Ante tales circunstancias, la problemática planteada en La ideología alemana (los derechos humanos y la corporalidad) no sólo se plantea en su negatividad, sino en su superación. La negación de la negación, por tanto es; Revolución = derrocamiento de lo existente. La única manera de superar la totalidad totalitaria de la sociedad burguesa fundamentada en la propiedad privada, el egoísmo y la explotación, es el derrocamiento de lo existente" (74)

Es importante señalar el carácter radical de nuestro joven pensador para estas fechas. No hay que olvidar que el 1o. de diciembre renunció a la ciudadanía prusiana. Para principios de 1846 al lado de Engels acentúa su activismo revolucionario. Entran en contacto con numerosos socialistas alemanes. Fundan una red de comités de correspondencia comunista destinada a armonizar la teoría y la práctica en las capitales europeas y que sería el embrión de las futuras internacionales Comunistas. Es la lucha constante de no seguir viviendo-muriendo en una sociedad-la capitalista- donde no se pueden garantizar los derechos básicos de la alimentación, educación, salud, vivienda, trabajo. Es un desafío a desprenderse de las máscaras; máscaras negadoras de los rostros humanos; de la individualidad-soberbia; el egoísmo y el afán desenfrenado de enriquecimiento y consumo. Es una invitación a no dejar que los otros nos organicen, sino a organizarnos Nosotros mismos (...) a derrocar lo existente o (...) abandonar (...) este estado de putrefacción. (75)

Por ello nos dirá en la Tesis sobre Feuerbach que:

"La coincidencia del cambio de las circunstancias con el de la actividad humana o cambio de los hombres mismos, sólo puede -- concebirse y entenderse racionalmente como práctica revolucionaria". (76)

En vista de que los distintos modos de producción condicionan la relación entre los hombres mismos y con la naturaleza (tierra, agua, sol; etcétera), estas relaciones se toman ajenas, hostiles, antihumanas, no

(74) Ibidem., p. 447

(75) Ibidem.

(76) Ibidem., "tesis", p. 666

se puede descartar a priori la práctica revolucionaria.

En 1848 se publica en Londres el "Manifiesto del partido comunista" (77). En esta obra nos encontramos con una terminología sociológica y económica. Por ejemplo, se nos habla de la actividad del sujeto proletariado en su desarrollo histórico y como fuerza esencial de la sociedad y de las fuerzas productivas. Nos encontramos al igual que en sus anteriores escritos con los conceptos de vida, reproducción de la vida del obrero, trabajo, capital, trabajo asalariado, propiedad privada burguesa y derechos.

No hay que olvidar que para estas fechas, nuestro pensador de Tréveris organiza su discurso político-económico a través de la realidad concreta, es decir, a través de la miseria y el hambre real de los obreros. Parecería ser que para Marx la realidad no corre tras los conceptos, como así lo supone el idealismo, sino son los conceptos los que deben ir tras la realidad, pues esa realidad real, la de la sociedad burguesa capitalista, es la que hay que develar y desmitificar en sus fundamentos.

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

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

"En la misma proporción en que se desarrolló la burguesía, es decir el capital, desarrollase también el proletariado, la clase de obreros modernos, que no viven sino a condición de encontrar trabajo y lo encuentran únicamente mientras el trabajo acrecienta el capital. Esos obreros obligados a venderse en detalle, son una mercancía como cualquier otro artículo de comercio (...) hoy día el obrero se reduce poco más o menos a los medios de subsistencia para vivir y para perpetuar su linaje". (78)

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

En esta cita se plantea el problema de la "vendidia corporal" del obrero. Se menciona también la contradicción entre "capital" y "trabajo"; que en las relaciones sociales de producción se traduce entre el antagonismo de capitalistas y obreros.

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

"El precio medio del trabajo asalariado es mínimo del salario, es decir la suma de los medios de subsistencia indispensables para el obrero, para conservar su vida". (79)

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

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

"¿Es qué el trabajo asalariado, el trabajo del proletario, -- crea propiedad para el proletario? De ninguna manera. Lo que crea es capital, es decir, la propiedad que explota al trabajo asalariado y que no puede acrecentarse sino a condición de producir nuevo trabajo asalariado para explotarlo a su vez". (80)

Entonces observamos que en el fondo de la categoría económica de capital, encontramos un trasfondo antropológico y ético fundamental: - la vida/muerte del trabajador. Vida del obrero personificada en el capital, vida del capital personificada en la muerte del obrero. Esta personificación tiene como punto de partida el carácter alienante del trabajo corporal. De la apropiación injusta del producto de su trabajo

(78) Marx, E. y, Engels, F.: Manifiesto del partido comunista, edit., Progreso Moscú, p. 38

(79) Ibidem., p. 45

(80) Ibidem., p. 46

por parte del capitalista y de la justificación jurídica (ideológica) de la existencia de la propiedad privada.

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

"Por libertad, en las condiciones actuales de la producción - burguesa, se entiende la libertad de comercio, la libertad de comprar y vender". (81)

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

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

Marx radicaliza sus lecciones y su compromiso revolucionario se acrecienta aún más (82). En 1849 aparece publicado Trabajo asalariado y capital. Tras unos ataques a la monarquía prusiana, el 16 de mayo de 1849 recibe una orden de expulsión y dos días después aparece su último artículo en la Nueva Gaceta.

Instalado en Francia, en 1850 decide proyectar su balance sobre la cuestión de las luchas de clases bajo los textos titulados Las luchas

(81) Ibidem., p. 45

(82) Después de ser expulsado de Bruselas en 1846, es recibido por el gobierno provisional de Francia e invita a los obreros de Alemania y Francia a llevar hasta sus últimas consecuencias el movimiento revolucionario. En ese año inaugura el primer número de la Nueva Gaceta en el que funge como redactor jefe.

de clases en Francia. En esa obra sigue la misma línea de reflexión - en lo que respecta al binomio indisoluble entre capital y trabajo; entre la corporalidad soberbia del capitalismo y la corporeidad sufriente del obrero. En esa contradicción que salta a la vista también se pone en cuestión la existencia de los instrumentos práctico-materiales es decir; de la política. Es importante señalar que en esta obra de 1850 nuevamente se retoman los conceptos de sangre y vida de la -- existencia del obrero como fundamento del capital. Este es el punto -- nodal no sólo para comprender la dialéctica antropológica de la vida/muerte del ser corporal del trabajador, sino también para tomar conciencia de la importancia de la práctica revolucionaria como instrumento necesario para liquidar el pauperismo, el hambre, la delincuencia, la insalubridad y los falsos derechos del hombre basados en la -- hipócrita igualdad y fraternidad que imperan en la sociedad burguesa, pues afirma nuestro joven pensador:

"La frase que correspondía a esta imaginaria abolición de las relaciones de clase era la Fraternité, la confraternización y la fraternidad universal. Esta idílica abstracción de los antagonismos de clase, esto de conciliar sentimentalmente los -- intereses de clase contradictorios, de elevarse en alas de la fantasía por encima de las luchas de clase, esta fraternité -- fué, de hecho, la consigna de la revolución de febrero". (83)

Para Marx resulta imposible fundamentar los-derechos del hombre en -- la sociedad capitalista burguesa, derechos-del-hombre que no contem-- plan los derechos fundamentales de los trabajadores campesinos, etcé-- tera, pues estos derechos son ya una contradicción a los intereses y' derechos burgueses.!

(83) Marx, K: Las luchas de clases en Francia, edit. Progreso Moscú, n. 135

C U A R T A   P A R T E

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



"Lo que determina el valor no es el tiempo de trabajo incorporado en los productos, sino el tiempo de trabajo actualmente necesario (...) el tiempo de trabajo cuyo producto es la mercancía y que se materializa en la mercancía, para generar su correspondiente contrafigura en un signo de valor, en dinero". (84)

Antes de entrar de lleno en la complejidad conceptual del discurso socioeconómico de Marx, recordemos brevemente algunos de sus aspectos biográficos. En los años cuarenta la formación económica de Marx era claramente insuficiente para la crítica radical del sistema de producción capitalista. En los *Grundrisse* el estudio socioeconómico del capitalismo forma un cuerpo consistente. En esta obra de 1857 es claro que el tema de la corporalidad humana del trabajador y la cuestión de los derechos humanos son definitivos en su reflexión de madurez. (85)

Ahora bien, el punto de partida general y que ya había sido elucidado en la ideología alemana es el de la producción y en él el sujeto corporal o productor que produce un producto.

Para Marx todo <sup>es</sup> acto de producción, ya sea desde el paleolítico hasta la sociedad moderna, "el trabajo se ha convertido entonces, no sólo en cuanto categoría, sino también en la realidad, en el medio para crear la riqueza en general."

A partir de los lineamientos generales de la producción y en él el trabajo corporal humano, se llega a concluir que la producción es inmediatamente consumo; un producto producido, el zapato, por ejemplo, se convierte realmente en zapato a través del acto de calzarlo (consumo). Pero el comer, el beber, el vestido, etc., no son algo extraño a la condición humana, por el contrario, son necesidades universales del ser humano, por ello, "el modo de consumo como necesidad -- crea los objetos de la producción (...) Sin necesidades no hay producción. Pero el consumo reproduce las necesidades". (86)

(84) Marx., K: Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (*Grundrisse*) 1857-1858, trad., p. Scaron, edit., Siglo XXI, México, 1977, IX, pp. 59, 63

(85) A pesar de los embates de la pobreza que lo tenían agobiado, no claudica en sus investigaciones económicas, por el contrario, -

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

A Marx siempre le preocupó la cuestión del dinero (87), por razones teóricas y por cuestiones políticas, por ello decide iniciar los *Grundrisse* por dicha cuestión. El dinero representa lo abstracto, es decir, una determinación interna del capital y del sistema capitalista como totalidad.

La premisa caprichosa de la manifestación dineraria se inicia en la contradicción inherente a las mercancías, puesto que en el nivel de la circulación de las mercancías "el dinero es el representante universal" (88) de éstas, se despliega por ende, una doble existencia: "valor de uso y valor de cambio." Este (el dinero) a su vez tiene una doble existencia pues es una mercancía determinada "un producto específico" y dinero. De esta escisión que separa al símbolo representante del valor de cambio objetivado, de su representante natural, la mercancía, se derivan las múltiples determinaciones caprichosas del dinero: 1) "como medida de valor de las mercancías"; 2) "medio de cambio"; 3) "representante de las mercancías" (y por ello, como objeto de los contratos); 4) "como mercancía universal" (89).

Por tal motivo, para medir el valor del dinero como de cualquier otra mercancía sólo es posible gracias a la cantidad de trabajo corporal objetivado en él. Justamente es el trabajo corporal objetivado el que

(85) las intensifica. En octubre de 1857 elabora una serie de manuscritos y que son la continuación de Contribución a la crítica de la economía política que finalmente fueron llamados *Grundrisse* y que representan la primera redacción de las cuatro previas a *El capital*.

(86) Marx, K: Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (*Grundrisse*) 1857-1858, I, p. 12

regula su posibilidad de intercambio. Con ello podemos señalar la -- siguiente ecuación:

"Si bien el valor de cambio es = al tiempo de trabajo relativo materializado en los productos, por su parte, el dinero -- es = al valor de cambio de las mercancías desvinculado de su sustancia". (90)

Entonces vemos que la primera determinación del dinero es el valor y que funciona como medida. El valor en este contexto, no es una categoría moral, por el contrario, es sólo una manifestación inseparable de las mercancías, de los productos u objetos y que tiene como presupuesto absoluto la cantidad de trabajo humano. Cantidad que se expresa en la duración o como Marx lo denomina tiempo de trabajo.

"Toda la mercancía (...) es = a la objetivación de un determinado tiempo de trabajo. Su valor, (...) es = a la cantidad de tiempo de trabajo realizado en ella". (91)

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

(87) Desde sus escritos juveniles se preocupó por la presencia del -- dinero. En su obra Sobre la cuestión judía se preguntó: "¿Cuál es el culto secular que el judío practica? La usura, ¿cuál es su dios mundano? El dinero" (ver Los anales franco-alemanes, op., - cit., p. 40). En los Manuscritos económico-filosóficos de 1844, - op., cit., pp. 641-642, nos recuerda a Goethe y Shakespeare diciendo que el dinero es la divinidad visible (...) es la remera universal.

(88) Marx, K: Elementos fundamentales para la crítica de la economía-política (Grundrisse) 1857-1858, I, p. 66

(89) Ibidem., I, p. 71

(90) Ibidem., I, p. 87

(91) Ibidem., I, p. 65

"La mercancía es expresada, subsumida, puesta bajo el carácter determinado del valor de cambio (...). La mercancía es valor de cambio, que tiene un precio (...). El precio es una -- propiedad de la mercancía, una determinación en la que ella -- es representada como dinero". (92)

De esta cita se despliega otro momento relacional del dinero: 'el dinero ha sido puesto realmente como mercancía, la mercancía es puesta idealmente como dinero'. (93) Y de este proceso de interrelación surge la tercera determinación del dinero como dinero. Para entender el movimiento formal de esta determinación, Marx cree conveniente -- situarnos en el ámbito de la circulación que, en su forma más simple, debe entenderse como el espacio en donde se ponen en movimiento mercancías y dinero pero también donde se despliegan tres momentos fundamentales: primero, 'como un momento de apropiación a través de la enajenación y la compra/venta'; segundo, 'como ensoberbecimiento (del dinero) de consagrarse a sí mismo como soberano y dios del mundo de las mercancías'; tercero, como interrelación social'.

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

"1) Que mi producto es tan sólo en cuanto es para otro; por consiguiente es un individual superado, un universal; 2) que es un producto para mí sólo en la medida en que ha sido enajenado y se ha convertido en un producto para otro; 3) que es un producto para otro en la medida en que este último -- enajena su producto, lo cual implica 4) que la producción -- no se presenta para mí como un fin en sí misma, sino como -- medio. La circulación es el movimiento en el que la enajenación general se presenta como apropiación general, como enajenación general". (94)

Esta cita sencillamente nos dice lo siguiente y nos recuerda lo ya planteado en los Manuscritos de 1844: 'la alienación con respecto a los productos y a la propia actividad indica al mismo tiempo la alienación con respecto a los demás hombres y, en particular, a aquellos que se han apropiado del producto producido por el trabajador--

(92) Ibidem., I, p. 123

(93) Ibidem., I, p. 124

(94) Ibidem., I, pp. 150-151

por intermediación del dinero o de los poseedores materiales de éste. Ese aquel o aquellos es el capitalista. Esta apropiación, que para nada significa como lo creía hacer Hegel, ser un impulso natural y libre de la voluntad que se determina en el acto de propiedad de la cosa, para Marx, es por excelencia, un acto éticamente perverso: es un robo.

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

"El dinero (...) de su figura de siervo en la que se presenta como un simple medio de circulación, se vuelve de improuisto soberano y dios en el mundo de las mercancías. Representa la existencia celestial de las mercancías, mientras -- que éstas representan su existencia terrena". (95)

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

Idealmente el dinero es divinizado, materialmente el dinero cosifica el nexo corporal humano. Llegamos entonces al tercer momento de la interrelación social y a lo que el propio Marx denomina:

"Los individuos se enfrentan a su propio cambio y a su propia producción como si se enfrentan a una relación material, independiente de ellos". (96)

(95) Ibidem., I, p. 156

(96) Ibidem., I, p. 89

En efecto nos encontramos en la teoría de la alineación y en la relación cosificada en las personas en la que las cosas son dueñas de las personas y el dinero dueño de ambos.

Los individuos en la sociedad capitalista tienen frente a los demás una actitud de indiferencia. Esta alienación produce el aislamiento y el egoísmo. Esos individuos en su nexo social chocan unos con otros, pues nunca ven en los intereses de los demás la prolongación de los propios, sino un límite ante el cual tropiezan los planes personales en la comunidad. En la relación social reina la competencia y la lucha. Los individuos no son dueños de las relaciones, sino que éstas son dueñas de los individuos. Lo social se desarrolla, la vida comunitaria es arrollada. Por ello Marx nos dirá que el dinero es una relación social. (97)

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

Recordemos la doble existencia del dinero; como medio de circulación deja de ser mercancía, pues sus características son indiferentes para los fines de cambio y, sin embargo, por otro lado, es sólo-mercancía, la mercancía universal en su forma pura. En ese sentido, el dinero es ahora el valor de cambio vuelto autónomo en su forma universal. (98)

El dinero es la forma de manifestación necesaria de la medida de valor. Su contraparte fundamental es el trabajo corporal humano. Con el dinero se da una absoluta división del trabajo, en razón de la independencia del trabajo con respecto a su producto específico de su producto de su trabajo.

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

(97) Ibidem., I, p. 84

(98) Ibidem., I, p. 184

"El dinero es, por tanto, no sólo un objeto; sino el objeto de la sed de enriquecimiento (...), la sed de enriquecimiento en cuanto tal, como forma particular de apetito, es decir como forma diferente del deseo de vestidos, armas, joyas, mujeres, vino, etc., es posible únicamente cuando la riqueza universal (...) El dinero (...) fuente de la sed de enriquecimiento (...) producto de un determinado desarrollo social, no es algo natural, sino algo histórico (...) la sed de los placeres en su forma universal y la avaricia son las dos formas particulares de la avidez del dinero". (99)

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

El dinero como forma universal se contrapone a su opuesto absoluto; el trabajo corporal humano; el trabajo como sustancia creadora. En el dinero, el valor de las cosas está separado de su sustancia; el sentido que Marx da al concepto sustancia, es algo más vital, fundamental; como condición de vida expresada en la corporalidad viviente y activa del trabajador u obrero. El trabajo es el proceso general abstracto que transforma la naturaleza para la creación de valores de uso, etcétera, sin embargo, si la mercancía es puesta de manera doble, una vez en su inmediata forma natural, y luego en su forma mediata, o sea como dinero. El dinero es el tiempo de trabajo como objeto universal.

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

"El trabajo del individuo es puesto desde el inicio como trabajo social. Cualquiera que sea la forma material del producto que él crea o ayuda a crear lo que ha comprobado con su trabajo no es un producto particular y determinado, sino una determinada porción de la producción colectiva". (100)

De la cita anterior se deduce que el concepto de creación es esencial para fundamentar de lleno la antropología creacionista de Marx. Contra lo que piensan los ideólogos de la economía política clásica burguesa de que el dinero es el creador de los valores, porque éstos no existirían sin él, para Marx esto es pura ideología justificatoria del capital, es pura <sup>falsedad</sup> ya que el verdadero creador del dinero, -- del capital y de las demás determinaciones internas de este último -- es ~~el trabajador~~.

"El valor de uso, en efecto, que ofrece el obrero, existe -- únicamente como facultad, como capacidad de su constitución corporal (...) Este trabajo (corporal o vivo) mide en general la cantidad del valor, la suma del dinero, que el obrero recibe en el intercambio (...) el mismo (el trabajo) tiene la posibilidad de recomenzar ese acto, ya que su constitución corporal es la fuente de la que su valor de uso (...) surge siempre de nuevo y se enfrenta permanentemente al capital". (101)

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

(100) Ibidem., I, n. 100

(101) Ibidem., I, n. 225 (corchetes nuestro).



"Su sustancia (la subjetividad del trabajador) puesta como -- condición de trabajo vivo, se anima nuevamente. El trabajo objetivado deja de estar muerto en la sustancia, como forma exterior indiferente, ya que él mismo es nuevamente puesto como momento del trabajo vivo, como relación del trabajo vivo consigo mismo en un material objetivo, como objetividad del trabajo vivo". (102)

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

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

"Lo único diferente al trabajo objetivado es el no objetivado que aún se está objetivando, el trabajo como subjetividad. O, también, el trabajo objetivado, es decir, como trabajo -- existente en el espacio, se puede contraponer en cuanto tra-

bajo pasado al existente en el tiempo. Por cuanto debe existir como algo temporal, como algo vivo, sólo puede existir - como sujeto vivo, en el que existe como facultad, como posibilidad, por ende como trabajador". (103)

Para acceder al enfrentamiento real del cara a cara, o en términos más propios, del choque entre sujeto poseedor de dinero y el sujeto poseedor del trabajo, bajo ciertas condiciones materiales de producción y de la manera en que el primero se apropia de los instrumentos, tierra, dinero y, el segundo, es desposeído de toda riqueza material quedándole como única alternativa para reproducir su vida al vender o alquilar lo único que le pertenece: su cuerpo (el trabajador desposeído de toda riqueza material objetiva tiene que vender su cuerpo - al poseedor del dinero, al capitalista, para que éste lo use en el proceso de trabajo de la misma manera en que, por ejemplo, la prostituta tiene que vender también su cuerpo; en el primero es para producir el placer de la ganancia; en el segundo para producir placeres - de impulsos reprimidos, es necesario el análisis histórico para encontrar el sentido del por qué en la formación del modo de producción capitalista el trabajador está condenado a permanecer bajo la relación perversa de la compraventa.

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

Marx parte de la génesis de la propiedad natural o comunitaria; pues la historia nos muestra más bien que la forma primigenia es la propiedad común (...) ésta desempeña durante largo tiempo un papel importante (104). Las formas pre-burguesas de la propiedad comunal y la pequeña propiedad de la tierra son los sustratos del capital. En ambas formas se sintetizan el trabajador como propietario y el propietario como trabajador comunitario.

(103) Ibidem., I, p. 213

(104) Ibidem., I, p. 8

La propiedad privada en la forma burguesa es lo antinatural, lo anti humano, donde reina la individualidad ególatra'.

El soporte material de la entidad comunal es la tierra, quizás también, el soporte espiritual o lo que es lo mismo la espiritualidad de la materia: la tierra como el arsenal que proporciona tanto el medio de trabajo como también la sede, la base de la entidad comunitaria.

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

"Propiedad no significa originariamente sino el comportamiento del hombre con sus condiciones naturales de producción como condiciones pertenecientes a él, suyas, presupuestas junto con su propia existencia; comportamiento con ellas como presupuestos naturales de sí mismo, que, por así decirlo, sólo -- constituyen la prolongación de su cuerpo". (105)

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

De esto se sigue que en la economía burguesa, el capital se a entendido y conceptualizado de la nada como si este hubiera acumulado y creado las condiciones objetivas de la producción -medio de subsistencia, material en bruto, instrumentos- y las hubiera brindado a los trabajadores despojados de ellas.

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

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

"El patrimonio-dinero ayudó en parte a despojar de estas condiciones a las fuerzas de trabajo de los individuos capaces de trabajar y en parte <sup>este</sup> proceso avanzó sin él. Una vez esta formación originaria hubo alcanzado cierto nivel, el patrimonio-dinero pudo colocarse como intermediario entre las condiciones-objetivas de vida así liberadas y las fuerzas de trabajo vivas, liberadas, pero también aisladas y vacantes, y así pudo comprar las unas con las otras". (106)

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

vez que se establece la compra/venta:

"El otrora poseedor del dinero abre la marcha como capitalista; el poseedor de fuerza de trabajo lo sigue como su obrero; el uno, significativamente, sonríe con infulas y avanza impetuoso; el otro lo hace con recelo, reluciente, como el que ha llevado al mercado su propio pellejo y no puede esperar sino una cosa: que se le curtan". (107)

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

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

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

Con la noción moderna de derecho se alude, necesariamente, al surgimiento histórico del trabajador libre. Por ello, el concepto de libertad es clave para comprender las nuevas relaciones jurídicas del modo de producción capitalista. Para Marx las nuevas relaciones de producción de este sistema tienen como supuesto ideológico el reino de la libertad. Quizas Marx deja de lado los derechos políticos por el momento, pues se enfoca, principalmente, en la cuestión económica de tales derechos, es decir, parte de la esfera del intercambio del proceso de producción en la situación de enfrentamiento del cara a --

(107) Marx, K. El capital "crítica de la economía política" 14<sup>a</sup>. ed., ciclo XXI, 1984. l. p. 214

cará; entre poseedores del trabajo, y poseedores del dinero. Esta es la verdadera experiencia de "libertad" que otorga el sistema donde todos libremente marchan al mercado: unos para comprar, otros para venderse. Es en este punto donde se congratula la moral burguesa: la libertad es aparentemente incondicional:

"En las relaciones monetarias, en el sistema de cambio desarrollado (...) los individuos parecen independientes (esta independencia que en sí misma es sólo una ilusión que podría designarse más exactamente como indiferencia), parecen libres de enfrentarse unos a otros y de intercambiar en esta libertad". (108)

En efecto en la medida en que la mercancía o el trabajo están determinados meramente como valor de cambio, y la relación por la cual las diferentes mercancías se vinculan entre sí se presenta sólo como intercambio de estos valores de cambio, como su equiparación, los individuos o sujetos entre los cuales transcurre ese proceso se determinan sencillamente como intercambiantes. Los economistas burgueses sólo ponen atención en la forma y no en los contenidos materiales de la relación intercambiante. ¿Qué se intercambia? Cierta cantidad de trabajo por cierta cantidad de dinero, es decir, estamos entonces intercambiando Valor de uso por valor de cambio. Bajo este aspecto formal de libre intercambio ambos valores o dichas mercancías son equivalentes, equiparables, sin diferencia alguna, es decir son iguales. Como podemos ver en las relaciones jurídicas de este sistema, ahora, del reino real de la libertad burguesa se basa al principio formal es el que todos los individuos son enteramente iguales. Este es el reino mitificante y encubridor de la economía política, ya que:

"Considerando como sujeto de intercambio, su relación es pues la de igualdad. Imposible hallar en ellos cualquier diferencia o una contraposición, ni siquiera una disparidad. Por añadidura, las mercancías que esos individuos intercambian son equivalentes -en cuanto valores de cambio- o al menos basan por tales". (109)

En este acto homogéneo de igualdad entre los sujetos intercambiantes, los equivalentes constituyen la objetivación de un sujeto para el otro. Esto significa que ese trabajador libre acepta la compra/venta-

(108) Ibid. m., I, p. 91

(109) Ibid. m., I, p. 179

de su capacidad de trabajo por ciertos intereses o necesidades personales, de la misma manera en que el poseedor del dinero también lo confirma. Ambos, con intereses y necesidades distintas, superan el círculo formal de la homogeneidad o igualdad y se desarrolla su contradicción: <sup>inseparable</sup> la abstracción del igualitarismo; materialmente es decir socialmente, se convierte en desigualdad en la que el trabajador tiene que objetivarse o enajenar su actividad corporal para otro (el poseedor del dinero):

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

(110)

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

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

"De modo que así como la forma económica, el intercambio, pone en todos los sentidos la igualdad de los sujetos (...) No sólo se trata, pues, de que la libertad y la igualdad son respetadas, en el intercambio basado en valores de cambio, sino que el intercambio es la base productiva, real, de toda igualdad y libertad". (111)

La falacia del igualitarismo y el liberalismo son meras expresiones idealizadas de aquél al desarrollarse en relaciones jurídicas, políticas y sociales, éstas son solamente aquella base elevada a otra potencia. Esta potencia que dará legitimidad o legalidad a la relación intercambiante de los sujetos es el contrato. Marx lo denomina contrato social. Este contrato no significa para nada el pacto de voluntades libres cuya finalidad es la cohesión de intereses comunes, ni mucho menos el acuerdo pleno o consenso ideal de los contratantes mas allá de toda pretensión hegemónica y de dominación, por el contrario, la figura histórica del contrato bajo las exigencias del capitalismo, -- posee dos momentos que ponen en evidencia su legalidad ilegal. Primero, el contrato es supuesto del derecho burgués cuyo objetivo es justificar la desigualdad social y legitimar cierta práctica de dominación al apropiarse, primeramente, de la capacidad del trabajo corporal subsumida, en primera instancia, por el contrato de compra/venta, es decir:

"La condición es que el trabajador, en primer término, disponga de su capacidad de trabajo a título de propietario libre, se conduzca con ella como con mercancía (...) En segundo término (...) disponga de (...) la única mercancía que tenga para ofrecer, para la venta, sea precisamente su capacidad laboral viva, existente en su propia corporeidad viva". (112):

¿Es necesario que el trabajador acepte como destino irrebasable dicha relación contractual? Bajo las condiciones sociales del sistema, está obligado aceptarla, de lo contrario, será un fantasma que deambulará fuera del reino de la economía política y será un desempleado o marginado o sencillamente, estará orillado a morir de hambre. Por tanto, la manifestación simulada del contrato como legalidad, bajo -- dichas condiciones, es una perfecta ilegalidad, segundo, el contrato-

(111) Ibidem., I, n. 183

(112) Ibidem., II, n. 216



como expresión moral del derecho, también cumple la función de imperativo categórico basado en el cumplimiento de las exigencias o condiciones que aplica. El contrato es la máxima moral burguesa que se basa en el cumplimiento, en su inviolabilidad e irrevocabilidad, en este caso, del orden burgués y de las relaciones contractuales de los intercambiantes. En suma, Marx resuelve este binomio en los siguientes términos:

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

(113)

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

"El trabajador tiene el derecho exclusivo sobre el valor que resulta de su trabajo (114). La producción social (...) subordinada a los individuos y controlada comunitariamente por ellos como un patrimonio (...) libre cambio entre individuos asociados sobre el fundamento de la apropiación y el control comunitario de los medios de producción (...) ella presupone el desarrollo de condiciones materiales y espirituales (115). Reducción del tiempo de trabajo necesario al cual corresponde entonces la formación artística, científica, etc., de los individuos gracias al tiempo que se ha vuelto libre y a los medios creados por todos (116). Los productores asociados regu-

(113) *Ibidem.*, I, p. 135

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

lan racionalmente este su intercambio con la naturaleza, lo -  
someten a su control comunitario (115) bajo condiciones más -  
dignas y adecuadas a su naturaleza humana". (117)'

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

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

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

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

- 1)' El trabajador intercambia su mercancía, el trabajo, el valor de uso que como mercancía también tiene un precio, como todas las demás mercancías, por determinada suma de dinero, - que el capital le cede.
- 2) El capitalista recibe a cambio el trabajo mismo, el trabajo como actividad creadora de valores; es decir, recibe a cambio la fuerza productiva que mantiene y reproduce al capital - y que, con ello, se transforma en fuerza productora del capital, en una fuerza perteneciente al propio capital". (118)

Ha de notarse la claridad de los conceptos en la anterior cita y la claridad con que se plantea la disociación de ambos procesos en la relación intercambiaria.

(115) Ibidem., I, p. 86

(116) Ibidem., II, p. 229

(117) Ibidem., III, p. 187

(118) Ibidem., I, p. 215

Vemos que el capital no surge desde la nada; ni del dinero en cuanto dinero, sino que deviene, fundamentalmente, de una mercancía cuyo valor de uso posee la peculiaridad de ser fuente, creadora y que existe en la corporalidad, en la personalidad viva del obrero. Pero, que en la intercambiabilidad de valores dicha fuente creadora, corporalidad, o trabajo vivo, es subsumida e incorporada como pura negatividad, o como el ser de no ser. El ser del capital es el no ser del obrero; - de la misma manera en que el producto del trabajo objetivado o muerto es el no ser del trabajo vivo. De esta situación deviene el carácter alienante de trabajo corporal.

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

"El intercambio del obrero con el capitalista es un intercambio simple; cada uno obtiene un equivalente; el uno, dinero, el otro, una mercancía cuyo precio es exactamente igual al dinero pagado por ella (...). Como regla, en efecto, el máximo de diligencia, de trabajo, y el mínimo de consumo y éste constituye el máximo de su renunciamento y de su obtención - de dinero no pueden llevar a otra cosa que no sea a que el obrero reciba por un mínimo de salario un máximo de trabajo".  
(119)

Marx toca de lleno la cuestión del salario en el proceso de intercambio en una doble función mediativa; formalmente, como instrumento que incorpora o subsume en su cumplimiento de compra al trabajador; - materialmente, como precio necesario para permitir a los obreros por término medio, subsistir. El salario mínimo sólo le proporciona al obrero, en mayor o en menor grado, medios de subsistencia, satisfacción de necesidades individuales; pero nunca la forma universal de la riqueza, nunca riqueza; ideológicamente, el capitalista cree ceder a la persona del obrero, a través del salario, riquezas, beneficios, comodidades, vida plena, sin embargo y más allá de este purita

nismo formal, en las relaciones materiales del capitalismo el obrero está reducido con el mínimo de salario a una bestialización pura ya que éste debe mantenerse siempre en un mínimo de disfrute vital. Este mínimo salarial vital es inevitable, si el obrero quiere ahorrar un poco ha de sacrificarse para las mínimas satisfacciones elementales o para asegurarse vitalmente en caso de depresión económica o de incapacidad para el trabajo, es imposible. Todo el sistema capitalista obliga a los obreros a reducirse a simples máquinas de trabajo y, en lo posible, pagar su propio desgaste.

Su carencia de valor y su desvalorización constituyen la premisa del capital.

La subsunción es la premisa de la desvalorización del cuerpo del trabajador, es la procreación del capital.

"Lo que intercambia (el obrero) con el capital es toda capacidad de trabajo, que gasta, digamos, en 20 años. En lugar de pagarérsela de una sola vez, el capital lo hace por dosis, a medida que el obrero la pone a su disposición, digamos semanalmente (...). La lucha por el bill de las diez horas, etc., demuestra que el capitalista lo que más anhela es que el obrero disipe, lo más posible y sin interrupción, su dosis de fuerza vital". (120)

Segundo, del intercambio entre trabajo y capital, la manera en que el trabajo corporal le pertenece al capital. La verdadera subsunción tiene lugar entonces en el momento de la consumación del intercambio, y, de esa manera, la cuestión de los derechos humanos del trabajador son ahora invertidos por el capital como "derecho de propiedad".

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

(120) Ibidem., I, pp. 233-234

en el no ser del ser del capital. Advertimos primeramente que antes -- de que el trabajo vivo sea el no ser del ser del capital, mencionamos su contradicción inicial con el trabajo objetivado o muerto:

"Mediante el intercambio con el obrero, se ha apropiado del trabajo mismo, este se ha convertido en uno de sus elementos -- y opera ahora como vitalidad fructífera, sobre la objetividad del capital, meramente existente y por lo tanto muerta". (121)

El trabajo vivo o corporal pasa a ser un elemento del capital, un elemento vivo que resucita dentro de lo muerto al trabajo objetivado.

El proyecto antropológico de Marx sobre la importancia de la subjetividad humana, de la primacía de la persona humana entre las cosas, -- de la vida y reproducción de la corporalidad del trabajador y, ahora, de la fundamentalidad del trabajo vivo. \* El discurso o proyecto teórico de Marx es un proyecto tendiente a la vida humana concreta y una crítica al proyecto de muerte del sistema capitalista. \*

Ahora bien, es claro que el trabajador no puede enriquecerse mediante este intercambio, puesto que, así como esaú vendió su primogenitura por un plato de lentejas, él cede su fuerza creadora por la capacidad de trabajo como magnitud existente. Al ceder el trabajador su fuerza-creadora a cambio de desarrollar su capacidad de trabajo, se convierte en su instrumento más de trabajo; y el instrumento de trabajo se consume al ser desgastado, utilizado en ese proceso, se gasta cierta cantidad de fuerza muscular, etc., del obrero, agotándolo. Esto conlleva, finalmente a un único resultado:

El producto, pues el término del proceso es el producto. En el producto se producen simultáneamente los momentos del proceso de producción consumidos en su transcurso. El proceso entero se presenta, por consiguiente, como consumo productivo; sin embargo, lo importante no es -- detenerse en la ciclisidad de la producción-consumo, sino en el momento imperceptible que la antecede, es decir,

en el momento en que el producto del trabajo es primeramente apropiado ya no por su creador "el trabajador", sino por el capital.

El acto de apropiación por parte del capital no sólo supone un acto constitutivo inseparable al propio proceso de trabajo, sino también,

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

un acto jurídico regulador que lo justifica. En ese sentido, la cuestión del derecho aparece como una figura mediativa y determinante a través de la apropiación del trabajo corporal del obrero y del producto de su trabajo.

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

"Frente al trabajador, la productividad de su trabajo se vuelve un poder ajeno; en general su trabajo en cuanto no es facultad, sino movimiento, es trabajo real; el capital, a la inversa, se valoriza a sí mismo mediante la apropiación de -- trabajo ajeno (...) el resultado del intercambio entre capital y trabajo, en la medida en que este intercambio "apropiación" otorga el capitalista el derecho de propiedad sobre el producto del trabajo". (122)

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

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

Tercero; en el proceso de valorización, la antítesis entre trabajo y capital, pero el trabajo corporal humano no es el valor, él es el creador del valor, por su parte, el capital es sólo el valor que se valoriza.

Preguntamos un aspecto formal: ¿cómo deviene el dinero capital? La condición para que el dinero se transforme en capital es que el poseedor del dinero pueda intercambiar dinero por la capacidad de trabajo ajena

en cuanto mercancía que el obrero ponga en venta su capacidad de trabajo en cuanto mercancía, su capacidad viva existente en su propia -- corporalidad, y de ahí proseguirán los demás procesos internos a la -- producción y a la consumación del capital.

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

"El valor del producto es = al valor de la materia prima + el valor de la parte destruida, o sea transmitida al producto y abolida en su forma original de instrumento de trabajo + el valor del trabajo". (123)

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

"Lo que al principio existía como supuesto, existe ahora como resultado (...). Es claro que los economistas no quieren decir esto, en realidad, cuando hablan de la determinación del precio por los costos de producción. De esta manera nunca se podría crear un valor mayor al existente originalmente; ningún valor de cambio mayor". (124)

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

"Capital originario = 100 (o sea; por ejemplo materia prima = 50; trabajo = 40; instrumento = 10) + 5% de interés + 5% de beneficio. Por tanto, los costos de producción = 110, no 100". (125)

(122) Ibidem., I, pp. 248-249

(123) Ibidem., I, p. 253

(124) Ibidem., I, p. 255

(125) Ibidem

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

"La plusvalía que el capital tiene al término del proceso de producción (...) significa (...) que el tiempo de trabajo (...) objetivado en el producto es mayor que la existente en los -- componentes originarios del capital". (126)

Vemos con la anterior cita que la plusvalía "supone un plustiempo de trabajo y un plustrabajo adicional y no vacila en decir aún más:

"Ello sólo es posible cuando el trabajo objetivado en el producto del trabajo es menor que el tiempo de trabajo vivo que ha sido comprado con él". (127)

Esto significa sencillamente que la plusvalía se desarrolla en un -- tiempo de trabajo objetivado menor al trabajo vivo adicional. "El capital sólo paga el trabajo objetivado en un tiempo de trabajo determinado pero nunca el trabajo vivo, nunca la desvalorización corporal y espiritual del trabajador.

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

"La plusvalía es únicamente la relación entre trabajo vivo y trabajo objetivado en el obrero (...), si la jornada de trabajo es de  $1/2$  y se duplica la fuerza productiva, se reduce la parte que corresponde al obrero, el trabajo necesario, a  $1/4$  y el nuevo plusvalor total es ahora de  $3/4$ . Mientras que el -- plusvalor aumentó en  $1/4$ , es decir, en la proporción de 1:4, el plusvalor total =  $3/4$  = 3:4 ...". (128)

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

(126) Ibidem., I, p. 262

(127) Ibidem

(128) Ibidem., I, p. 280



"Se ve, pues, que por medio del proceso de intercambio con el obrero el capitalista -al pagar en realidad al obrero un equivalente por los costos de producción contenidos en su capacidad de trabajo, se apropia sin embargo del trabajo vivo- obtiene dos cosas gratis; primero el plus trabajo, que aumenta el valor de su capital, pero segundo, y al mismo tiempo, la cualidad del trabajo vivo, que conserva el trabajo pasado materializado en los componentes del capital y, de esta suerte, el -valor preexistente del capital". (129)

De esta suerte, la puesta de la plusvalía por el trabajo asalariado es la autovalorización, vale decir la realización del capital. El capital se convierte así en potencia hegemónica y absoluta. En efecto, si en el proceso productivo el capital sólo paga el trabajo necesario, el resto del plus tiempo es trabajo impago. Por ello dirá que el trabajo asalariado "se compone siempre de trabajo pago y trabajo impago". (130) Es este el momento constitutivo de la ética perversa del capital; el valor realizado del capital. Marx "desenmascara" de una vez -por todas la figura idolátrica del capital:

"El capital, conforme a esta tendencia suya, pasa también por encima de las barreras y prejuicios nacionales, así como sobre la divinización de la naturaleza; líquida la satisfacción tradicional (...) Opera destructivamente contra todo esto (...)- derriba todas las barreras que obstaculizan el desarrollo de las fuerzas productivas, la ampliación de las necesidades, la diversidad de la producción y la explotación y el intercambio de las fuerzas naturales y espirituales".(131)

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

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

(129) Ibidem., I, p. 311

(130) Ibidem., II, p. 72

que el capital proclama sus propias leyes.

Es importante aclarar que bajo el régimen de producción capitalista, la ley del capital, determina ciertas prácticas políticas y jurídicas. Esto significa que bajo la estructura de los valores económicos se -- desprenden un conjunto de valores morales y jurídicos que determinan un sistema institucional dentro del cual se determinan a la vez los -- valores de intercambio que los valores de uso van a tener en el proce so de producción capitalista.

Marx expresa acertadamente que bajo las leyes del capitalismo podemos encontrar, ineludiblemente, una moral y una práctica jurídica que -- constituyen un sistema institucional y dentro del cual se reproducen los valores de intercambio y todas las derivaciones internas al proce so productivo. Por ello nuestro autor no deja de reiterar que para -- acceder a las leyes de la economía burguesa (132), es necesario pene trar en la esfera de lo oculto, de lo que yace detrás del sistema (133), lo "siempre eludido, sacrificado y negado, esto es, la persona misma; la carnalidad viviente del trabajador "nuestros certeros" inmolados -- por el capital.

Desrealización en este contexto significa negación, sacrificio, muer te, empobrecimiento del trabajador y sus derechos.

Para la economía burguesa, el trabajador no puede ser sujeto de dere chos con respecto al producto de su trabajo, ni mucho menos con la per manencia y seguridad de su propia planta en la que labora, peor aún, -- ni siquiera de exigir un ingreso justo y sostenible que le permita de sarrollar libremente sus facultades físicas y espirituales.

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

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

(131) Ibidem., I, n. 362

(132) Ibidem., I, n. 422

"La propiedad del trabajo ajeno pasado u objetivado se presenta como condición única para la apropiación de trabajo ajeno-presente y vivo (...) fundada enteramente en las leyes del intercambio de equivalentes, (...) y por cuanto este intercambio, expresado jurídicamente, no presupone otra cosa que el derecho de propiedad (...): del lado del capital, en el derecho al producto ajeno o en el derecho de propiedad sobre el trabajo ajeno sin entregar un equivalente; y del lado de la capacidad de trabajo /corporalidad y derechos del trabajador/ en el deber de comportarse frente a su propio producto como si estuviera ante una propiedad ajena. El derecho de propiedad se trastueca por un lado en el derecho de apropiarse de trabajo ajeno y por el otro en el deber de respetar, como valores pertenecientes a otro, el producto del trabajo propio y el mismo trabajo propio (...) no muestra más que la mala conciencia (...) del capital como capital y las leyes generales de la propiedad". (134)

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

"Para A no se trata en absoluto de que se haya objetivado en el paño del trabajo en cuanto tal, cierto tiempo de trabajo, por tanto valor, sino de satisfacer cierta necesidad. Al hacer pasar su dinero de la forma del valor a la del valor de uso, A no lo valoriza, sino que lo desvaloriza. El trabajo no se intercambia aquí como valor de uso por el valor, sino como valor para el uso<sup>de uso particular.</sup> Cuanto más repita A el intercambio tanto más se empobrecerá. Para él este intercambio no es ningún acto de enriquecimiento, ningún acto de creación de valores, sino de desvalorización". (135)

La creciente pauperización del obrero o trabajador es el precio de su desrealización que paga este mismo y en el que sobre sus espaldas descansa las condiciones generales de los costos de producción. Puesto a mayor acumulación de riqueza del capital, mayor acumulación de po-

(133) Ibidem.

(134) Ibidem., I, pp. 418-419

(135) Ibidem., I, p. 428

breza y a mayor seguridad y protección de los derechos de propiedad - burguesa, menor la atención y cumplimiento esencial de los derechos - humanos del trabajador. Marx siempre recordará los temas de la corporalidad y los derechos humanos. En mayo de 1875 la Crítica al programa de Göttha nos recordará el carácter maléfico de la sociedad capitalista:

"En la medida en que el trabajador se desarrolla socialmente, convirtiéndose así en fuente de riqueza y de cultura, se desarrolla también la pobreza y el desamparo de la existencia corporal del obrero, y la riqueza y la cultura de los que no trabajan. Esta es la ley de la historia, hasta hoy (...): el derecho de la desigualdad". (136)

(136) Marx, K.: Crítica al programa de Göttha, edit., Progreso Moscú, pp. 331-334

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

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

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

La tradición filosófica de la Grecia clásica por ejemplo, ha hecho caso omiso de la fundamentalidad de la vida humana corporal al ver en ella un resultado que sólo tiene que ver con los atributos abstractos de un alma o esencia fantasmagórica. Marx nos enseña que antes de cualquier discernimiento abstracto sobre la dimensión de lo humano, es necesario partir de cuatro axiomas irrenunciables:

1. La irrecusabilidad del hecho de la existencia material, - real, de la vida del ser humano en general.
2. Esta existencia real sólo es posible por la afirmación de la dimensión de lo corporal. Con la inmediata subjetividad, - ya que lo objetivo es lo cósmico, lo subjetivo, lo humano. Es la corporalidad humana el hontanar esencial sin el cual es - infactible hablar de la vida humana en general.
3. La vida humana se da por relación, en relación práctica - "con". Es imposible hablar del ser humano corporal en la existencia ficticia y abstracta de un Robinson. La relacionalidad es, por tanto, real, práctica.
4. A partir del nexo corporal de los seres humanos surge la - noción de persona. La relación de persona humana está, por ende, contextualizada en la relación de praxis y, a partir de - la relación persona-persona, se desprende su noción jurídica. Para Marx la esfera del derecho tiene como punto de partida - a la persona humana y cuyo derecho no se despliega en la voluntad nacional o libre que se determina o se codifica en el -

acto de apropiación del mundo de las cosas sino en la exigencia de saberse, conocerse y autoconocerse como persona real. Es este su primer derecho humano real.

Cuando Marx nos habla en sus escritos de juventud de subjetividad, corporalidad. En su Tesis doctoral nos dirá y recordando a Epicuro - que "los átomos no son más que (...) corporalidades (...) de la naturaleza" (137), nos estará apuntando a la vida inmediata, material, - de la existencia física del sujeto o la persona humana.

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

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

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

Entonces sabemos que antes de que se pretenda afirmar ciertos valores burgueses como el de la libertad, la igualdad, la fraternidad y la propiedad, subsiste su opuesto real que es la corporalidad necesitada del sujeto. La figura del derecho también será sujeto de bifurcación: derecho burgués y derechos humanos, o como también suele llamarlos, derechos del hombre. Los derechos burgueses tendrán como paradigma la apropiación de las cosas, es decir, la propiedad. Los derechos burgueses serán derechos de propiedad y su contraparte serán-

(137) Marx, K. [tesis doctoral], edit., La nave de los locos. 1987, --

derechos humanos basados en las exigencias del cumplimiento a satisfacer las necesidades corporales humanas. El derecho de propiedad se reviste de derecho natural y en sus extremos, en derecho divino. El régimen de propiedad burguesa es un régimen de cannibalización y del cual se jerarquizan o se niegan los derechos del sujeto corporal necesitado:

"Las necesidades de los pueblos son en su propia persona los últimos fundamentos de su satisfacción (...) en un pueblo, la teoría sólo se realiza en la medida en que es la realización de sus necesidades". (138)

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

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

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

(138) Marx, K.: "Introducción a la filosofía del derecho de Hegel", -  
pp. 6,11



"Reconocer sus derechos históricos (...); de una esfera que - posee un carácter universal por sus sufrimientos universales- (...) no puede apelar a un pretexto histórico sino humano - (...) Cuando el proletariado reclama la negación de la propiedad privada, no hace más que elevar a principio de la sociedad, lo que la sociedad ha elevado a principio suyo, lo que - ya está personificado en él, sin intervención suya, como resultado negativo de la sociedad". (139)

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

"El hambre es una necesidad natural, necesita, por tanto, de una naturaleza fuera de sí, un objeto fuera de sí, para satisfacerse, para calmarse (...). (140)

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

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

"Que el hombre es un ser corporeo, dotado de fuerza natural, vivo, real, sensible, objetivo significa que los objetos de su ser, de sus manifestaciones de vida, son objetos reales, sensibles, que su vida sólo puede exteriorizarse sobre objetos reales y sensibles". (141)

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

(139) Ibidem., pp. 14,15

(140) Marx, K.: Manuscritos económico-filosóficos de 1844, p. 654

(141) Ibidem., p. 654

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

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

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

"El primer estado de hecho comparable es, por tanto, la organización corporal de los individuos y, como consecuencia de ello, su comportamiento hacia el resto de la naturaleza (...) tiene necesariamente que partir de estos fundamentos naturales y de la modificación que experimentan en el curso de la historia por la acción de los hombres". (142)

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

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

"Un determinado modo de vida (...) coincide, con el cómo producen. Lo que los individuos son depende, por tanto, de las condiciones materiales de su producción". (143)

El modo de vida es un modo de producción propio de la actividad corporal humana en el que no sólo se transforma la naturaleza sino que -

(142) Marx., K., Engels, F.: La ideología alemana, p. 19

(143) Ibidem., p. 20

también, se producen los bienes y productos para la satisfacción de las necesidades del sujeto. En la obra de La ideología alemana cabría preguntarse ¿si el trabajo corporal del hombre es el productor de los bienes materiales, entonces, cuáles serían las condiciones materiales para tener derecho a consumir dichos bienes?

Con esta pregunta interrelacionamos el tema de la corporalidad y la cuestión de los derechos circunscritos, ahora, en la crítica político ideológica. Tanto en la Crítica a la filosofía del Estado en Hegel, - los Manuscritos de 1844 y por consiguiente en La ideología alemana, - sostendrá que en el régimen de propiedad privada del capitalismo, la realización de los derechos humanos, que serán ya derechos del trabajador, son fácticamente irrealizables. En el sistema de producción capitalista es imposible asegurar el derecho de las mayorías al uso y la satisfacción de los bienes de la tierra. En el sistema de propiedad se diviniza al objeto poseído y al sujeto que la detenta. En este sistema el acto de apropiación de las cosas es directamente proporcional al de las personas. Para esta sociedad fundamentada en el "asesinato", la "propiedad" y el "robo", los derechos del hombre y, en particular los de trabajador, son subsumidos o interpretados según el derecho de propiedad y estas exigencias son introyectadas en la vida cotidiana y moral de los individuos que hacen de "la propiedad como lo sagrado, lo respetado. Propiedad en el sentido burgués significa - propiedad sagrada". La chartada ideológica de la propiedad privada -- llega a los extremos del cinismo cuando llega a confundirse con el sujeto es decir, se le introyecta una especie de vivificación. "Y, -- cuándo así ocurre, se dice siempre que esto es 'humano', cuando se ve en todo algo espiritual, como el derecho, es decir, cuando la gente -- convierte todo en un fantasma y se comporta ante este como un fantasma". (144)

Para 1847 intensifica sus lecturas sobre economía y como resultado de sus lecturas, dice lo siguiente:

"Proclama abiertamente que sus objetivos sólo pueden ser alcanzados derrocando por la violencia todo el orden social existente (...) los proletarios no tienen nada que perder en ella más que sus cadenas. Tienen, en cambio, un mundo que ganar".- (145)

(144) Ibidem., n. 429

(145) Marx., K.: Manifiesto del partido comunista, n. 60

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

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

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

Primero; en la soberbia de las mercancías. En este primer momento, -- sin necesidades humanas y sin consumo para su satisfacción no hay producción y viceversa. El sujeto humano, ya sea empleando sus manos, -- sus piernas, sus ojos, su mente, su constitución corporal en general, a través de su trabajo produce objetos para su satisfacción (valor de uso) e intercambio con otros (valor de cambio). A estos productos -- (culturales) Marx los denomina mercancías. Bajo la lógica de las relaciones mercantiles, la relación productor-producto, se escinde, se bifurca, ya que el producto del trabajo del productor no es para afirmar su condición vital, sino para afirmar la condición vital de otro. En los Manuscritos de 1844 hace alusión al respecto:

"Cada nuevo producto es una nueva potencia del fraude mutuo y del mutuo despojo. El hombre va empobreciéndose así como hombre, necesita cada vez más dinero para apoderarse del ser que se le enfrenta y el poder de su dinero disminuye exactamente, en proporción inversa a la masa de la producción, es decir sus necesidades aumentan a medida que aumenta el poder del dinero, la necesidad del dinero es por tanto, la verdadera necesidad producida por la economía política". (146)

Ese otro ser, ese otro hombre, es el "no trabajador", el propietario de los medios de producción. Es en esa misma obra de 1844 cuando retoma de la filosofía de Hegel el concepto de alienación que parte, ahora, del "hecho económico, el extrañamiento entre el trabajador y su producción del trabajador enajenado, extrañado". Por tanto, si las mercancías son objetos producto del trabajo humano corporal, tienen a la vez, otra dimensión de ser ellas mismas sujetos o personificaciones de aparente vida independiente de su productor en el proceso económico

Pero, en cuanto sujetos, anaden en competencia a muerte con la propia vida humana. Toman la decisión sobre vida o muerte en sus manos y dejan al hombre sometido a sus caprichos. Los únicos derechos enunciables son los que ellas mismas imponen.

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

Segundo; en el capricho del dinero. El dinero es una mercancía pero -- no como cualquier mercancía. El sirve como común denominador a todas -- las otras mercancías y éstas, a su vez, tienen que transformarse para-- recibir la confirmación de su valor. El dinero mediación entre el pre-- cio de cada una de ellas. En ese sentido el dinero sirve para expresar el valor de las mercancías y cumple la función de medium y símbolo, ya que es el equivalente general que permite la compra venta de mercancías. En el modo de producción asiático por ejemplo, la relación M-M se redu-- cía sólo al trueque. En el desarrollo de la sociedad capitalista y -- con la división del trabajo, la mercancía supera su estrecho límite en tanto que es depositaria de valor. <sup>n deviene dinero.</sup> El dinero pasa a ser el representa-- te universal de todas las mercancías. En este acto caprichoso, el dine-- ro se ensobberbece a sí mismo y se proclama sujeto divino de los mercan-- cías.

La economía política burguesa fetichiza el dinero y oculta (en su aspecto ideológico) o niega la nota antropológica que presupone la existencia del dinero. En otros términos, el dinero no es más que la forma alienada del trabajo y la existencia corporal del obrero y, sin embargo, esta forma despótica lo domina y a la vez es adorada por el mismo-- hombre. Idealmente el dinero es divinizado, materialmente el dinero -- casifica el sexo corporal de los hombres, los vacía por completo, rompe con la comunidad y corrompe las relaciones intersubjetivas. En la -- forma capitalista de producción, el dinero promueve entre los indivi-- duos una actitud de indiferencia y competencia. El dinero expresa una

relación social: materialmente desarrolla a los que lo poseen y arroja a los desposeídos. Por ello Marx nos recordará en manera de metáforas que el dinero es el anticristo, el Moloch y el carnicero de la vida humana.

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

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

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

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

"La condición es que el trabajador (...) disponga de su capacidad de trabajo a título de propietario libre (...) disponga (...) de la única mercancía que tenga para ofrecer, para la venta, sea precisamente su capacidad laboral, viva, existente en su propia corporeidad viva". (147)

(147) Marx., K.: Elementos fundamentales para la crítica de la economía-política (Grundrisse) 1857-1858, II, p. 216

Bajo la esfera del contrato se proclama y se legitiman ciertos derechos. Derechos que de ninguna manera se inclinarán en favor de los trabajadores, sino de los propietarios de los medios de producción. Estos derechos serán derechos de apropiación del trabajo y del producto del trabajo ajeno. Entonces de la aparente igualdad y libertad, socialmente es, pues, una rotunda desigualdad y esclavitud para el trabajador.

Tercero; en la subsunción del capital y la realización del plusvalor, el dinero para que aspire a su máxima canonización tiene que devenir - capital y después, a la manera del espíritu absoluto Hegeliano, retornar y autovalorizarse <sup>así mismo:</sup> el capital como valor que se valoriza. Para que el capital se valore no lo hace desde la nada, sino nuevamente de lo oculto y soslayado: la actividad vital, corpórea, viva del trabajador. Marx llamará al capital trabajo muerto que se vivifica con la vida y - la muerte del obrero, del trabajo corporal o vivo de éste: "mediante - el intercambio con el obrero/el capital/ se ha apropiado del trabajo - mismo, éste se ha convertido en uno de sus elementos y opera ahora como vitalidad fructífera, sobre la objetividad del capital, meramente - existente y por lo tanto, muerta". (148)

El trabajo vivo o corporal pasa a ser un elemento del capital, un elemento apropiado y dominado que resucita dentro de lo muerto al trabajo objetivado, al capital. Con ello podemos atestiguar que detrás de toda la lógica y las determinaciones internas al capital se encuentra la base antropológica del creador: la sangre y la vida del trabajador.

En ese sentido el discurso teórico de Marx es un proyecto que tiende a rescatar la fundamentalidad de la vida humana, material, corpórea y, a la vez, una crítica al proyecto real de muerte del sistema capitalista.

Finalmente, al realizarse el capital en la consumación de su proceso - a través de la plusvalía como término final del proceso de producción, - marcha paralelamente a éste la desrealización del propio obrero y, por ende, los derechos que le asisten no sólo como obrero sino como persona humana que también es. Desrealización en este contexto significa, - negación, sacrificio, conculcamiento, empobrecimiento, etcétera, del - trabajador y sus derechos.

La creciente pauperización tanto de obreros, campesinos y marginales, es el precio de su desrealización que pagan estos mismos y en los que se descansan las condiciones generales de producción. Los dueños del capital especulativo, financiero y comercial, los dueños del poder y de todo lo demás, creen que la riqueza material proviene por decreto de Dios y no del desarrollo histórico de la explotación de la capacidad corporal y espiritual de los trabajadores y del sacrificio de sus derechos humanos.

La cuestión de los derechos humanos y el tema de la corporalidad, si bien no constituyen el marco categorial y sistemático, si representan los criterios absolutos desde donde se desarrolla toda la estrategia argumentativa de Marx. Criterios fragmentarios que son los que encontramos a lo largo de la evolución de su pensamiento. Ahora bien, de dichos criterios se derivan una serie de problemas concretos que tocan no sólo la problemática histórica-social de la Europa del siglo XIX, sino también, determinan los instrumentos interpretativos que posibilitan un análisis profundo del mundo actual.

Concretamente se trata de afirmar al hombre real, material, de carne y hueso, en general, como persona humana cuyos derechos a la vida son impostergables. Si bien es cierto que el centro nodal antropológico de Marx estriba en la concepción del sujeto humano como sujeto de necesidades, carente y cuya realización es a partir de la satisfacción de dichas carencias "como el comer, beber, dormir, etcétera", entonces, las fuerzas vitales del hombre se despliegan en la actividad transformadora del entorno natural. Por tanto, vemos que la esfera del trabajo es el horizonte central de todos los modos de producción y organización de la vida humana.

Sin embargo, el problema no sólo se centra en la concepción tradicional de concebir al sujeto como sujeto de trabajo, sino que ahora es necesario enfocar a este sujeto humano de trabajo sin trabajo, es decir, como desempleado. Este es un problema aún candente en el centro de la economía política burguesa y que refleja en nuestro emisferio latinoamericano el aumento incontrolable de la tasa de desempleo. No es posible hablar en primera instancia de la teoría del valor y consecuentemente de la teoría del salario si antes no se parte de cierta premisa fundamental: la base real de que el individuo esté incluido en un determinado proceso laboral. Es decir, cuando las condiciones históricas no son aún propiamente específicas del sistema capitalista de producción, así como el que se manifiesta a diario, cuando el trabajador sin trabajo



jo o libre se enfrenta al capital para vender lo único que posee fácticamente: su cuerpo, para que de ahí devenga la subsunción y todas las mediaciones internas del proceso del trabajo; como trabajo corporal, vivo, subjetivo, que es liberado momentáneamente al término de la jornada de trabajo. La cuestión del desempleo parte precisamente de este proceso fracturado. El trabajo parece fragmentarse en dos direcciones: a preparar masas de población entregadas a un trabajo precario (subcontratación, trabajo interior o subterráneo-que toca la esclavitud del trabajador cuando éste es inmigrante o indocumentado-); y la de un trabajo serializado y homogenizado con salarios insuficientes y flotantes. Ambos promueven una tendencia de flujo paulatino basada en el abandono de las axiomas del empleo.

Este flujo extensible parte de la lógica del flujo del capital. El capital es la personificación del déspota que actúa allí como un torrente que abarca, subsume y avasalla todo lo que encuentra a su paso. Su circulación como flujo incontrolable conbiente todo lo que acaricie en dinero o miseria. El capitalismo universal en sí no existe, el capitalismo está en <sup>LA</sup> ~~en~~ encrucijada de todo tipo de formación, en búsqueda constante de nuevos campos de penetración, ajenciamiento y explotación. Su axiomatica, en tanto que leyes immanentes a su constitución, exige una doble determinación para su existencia. Por una parte la industria universal es decir, <sup>TRABAJO,</sup> ~~trabajo,~~ creador de valor, por otra un sistema de explotación general de las propiedades naturales y humanas.

En realidad el límite de su flujo esquizofrénico raya en la búsqueda incansable de formación de nuevos capitales, en nuevas industrias con fuertes tasas de beneficio basadas en el agotamiento irracional de los recursos naturales y transferencia de industrias y capitales a zonas periféricas dependientes y explotadas. Instala en su devenir insaciable, para evitar la depreciación o la caída de la "tasa de ganancia", océanos de pauperizados entregados a un trabajo precario basado en salarios precarios, desplazando a la vez, masas crecientes de desocupados.

Veamos cómo Marx nos explica esta situación sobre el trabajador sin-trabajo:

"El crecimiento de la fuerza productiva se expresa en que la parte del capital compuesto de trabajo vivo o corporal disminuye constantemente con respecto a la gastada en antedichos, maquinaria etc." (149)

Y la ecuación se presenta en los siguientes términos:

"Supongamos un capital de 100 libras que emplea 50 en anticipos, 50 en trabajo y obtiene un beneficio de 50% ya que la -- disminución de la tasa de beneficio es el principal caballo -- de batalla de Carey y parte integral de su teoría. Admitamos que cada libra esterlina de salario sea igual a una jornada -- laboral = 1 obrero. Supongamos ahora otro capital de 16 000 -- libras, que emplee 14 500 en anticipos, 1 500 en salario (o -- sea = 1 500 obreros) y sólo perciba 20% de beneficios. En el primer caso el producto es = 150; en el segundo (aceptamos en aras de la facilidad del cálculo, que el capital fije rate en un año) = 19 200 (3 200 de beneficio). (...) la tasa de beneficio ha decrecido de 50% a 20, o sea, en 3/5 partes o un 60%. En el primer caso el plusproducto de 50, es resultado de 50 -- jornadas de trabajo vivo. En el otro caso es un plusproducto de 3 200, con 1 500 obreros. En el primer caso un producto de una libra es resultado de un día de trabajo, en el segundo, -- un producto de 2/15 es el producto de una jornada laboral. En el segundo caso se necesita menos de la mitad de tiempo de trabajo que en el primero para producir un valor de 1". (150)

¡Con esto se deduce que si bien el capitalista requiere un aumento mayor de plusproducto con la minimización de trabajo necesario, éste pro crea un abismo insuperable entre el trabajo y las condiciones de su -- aplicación, ya que si se reduce la tasa de trabajo necesario, o sea -- que en proporción a la primera situación han quedado en la calle un -- número de obreros que es más de 6 veces mayor que el de los ocupados.

La tendencia del capital constante no se orienta hacia la distribución, el estímulo y la conservación de la tasa de empleo, por el contrario, -- los costos de producción se orientan hacia el aumento del plusvalor relativo y la disminución del trabajo necesario. Por tanto ~~obtenemos~~ como resultado que el trabajador se quede en la calle sin trabajo y, si se queda en la calle sin trabajo, como no puede reproducir su vida, es un obrero que tiene que pedir limosna o vivir del pillaje. En efecto, si -- el sujeto de trabajo se le confiscan o se le niegan los medios para su

realización (el trabajo) y reproducción de su vida corporal, se incurra en un ultraje, en un asesinato.

Ahora bien, la negación de esta negación posibilita la afirmación que subyace en la propuesta de Marx que es precisamente el derecho a la vida del trabajador, el derecho a un trabajo digno que permite la autorrealización y libre desarrollo de las facultades físicas y espirituales de éste. Dice Marx al respecto:

"Es la existencia no objetivada, es decir, inobjetivada, o sea subjetiva, del trabajo mismo. El trabajo no como objeto, sino como actividad, no como auto valor, sino como la fuente viva del valor (...) la libre individualidad fundada en el desarrollo universal de los individuos y en la subordinación de su productividad /comunitaria/, social, como patrimonio social". (151)

En suma, la base de todos los derechos concretos a la vida es el derecho a un trabajo sostenible, ya que es una cuestión elemental de vida o muerte. A partir de este derecho al trabajo se desprende, ahora sí, el derecho vital de poder satisfacer las necesidades básicas humanas en el marco de las posibilidades de un ingreso social justo y deseoso para entonces acceder a la actividad social y al goce social, a la asociación en que el libre desenvolvimiento de cada uno será la condición del libre desenvolvimiento de todos. ¿Qué significa que el trabajo vivo sea la fuente viva del valor?, ¿qué se quiere decir con libre desenvolvimiento? Significa la positividad del trabajo en tanto potencialidad activa y como creador universal de la riqueza universal. Su libre desenvolvimiento es precisamente la realización del trabajador en el producto social de su trabajo, en el que no solamente se es creador de los medios de producción, sino también de los medios para su reproducción.

Ante tales circunstancias, para Marx el paradigma de lo económico no sólo representa una serie de estructuras conceptuales sometidas al análisis aritmético o diferencial de los procesos de producción, sino ante y sobre todo, es el ámbito común a los hombres y por medio del cual se les permite conseguir los medios para reproducir su existencia como derecho inalienable en tanto que persona. En este orden de

(151) *Ibid.*, t. I, p. 85

cosas, el deber o el derecho al trabajo es fundamental:

"Mediante el aprovechamiento y el desarrollo armónico y proporcional de las inmensas fuerzas productivas ya existentes en todos los individuos de la sociedad e imponiendo el deber general de trabajo se dispondrá igual para todos, en proporciones cada vez mayores, de los medios necesarios para vivir, para disfrutar de la vida y para educar y ejercer todas las facultades físicas y espirituales". (152)

Precisamente en esto consiste la afirmación de los derechos humanos y la libre reproducción de la vida corporal del sujeto. Contra lo que supone la modernidad o la racionalidad económica clásica burguesa al fundamentar la futura sociedad a partir del modernismo o desarrollismo basado en el incremento de maquinaria, tecnologías, etc., Marx sostiene que esto es una pura falacia, pues el punto de partida no es la reposición del capital, sino la reposición del hombre. Para la economía política burguesa los seres humanos no tienen ningún valor e incluso no es visto igual a la máquina sino como inferior a ella, por el contrario, "la apropiación de la realidad humana, su comportamiento hacia el objeto, es la afirmación de la realidad humana". Para la economía burguesa, dicho comportamiento es completamente a la inversa: la apropiación real (histórica) del objeto, negación de la realidad humana y afirmación de la propiedad privada.

Ahora bien, nuestro interés estriba y, después de los puntos concernientes a la cuestión del derecho, al trabajo, pasar al asunto de lo que hemos denominado reproducción de la vida corporal y que toca, en efecto, la cuestión de la teoría del salario.

Es evidente que el régimen salarial bajo la óptica de intercambio del modo de producción capitalista, será insuficiente para garantizar un modo de vida solvente y digno en la clase trabajadora. El salario mínimo, como posibilidad mínima para vivir, es aquella cantidad de dinero que el capitalista da al trabajador para que reproduzca, en lo mínimo, los medios de vida necesarios para su subsistencia.

Sin embargo, si recordamos las lecciones de los Grundrisse en lo que respecta a la cuestión del salario, se nos dice que es preciso volver la atención al tiempo de la jornada de trabajo que el obrero emplea para reproducir su condición vital. El salario equivale a una parte de -

la jornada de trabajo durante la cual el obrero produce lo suficiente para mantener insuficientes sus necesidades físicas. A esta parte Marx la llama "trabajo necesario".

"Ciertamente, el salario expresa el valor de la capacidad viva de trabajo, pero de ninguna manera el valor del trabajo vivo, que se expresa, antes bien, en el salario + el beneficio. El salario es el precio del trabajo necesario". (153)

Efectivamente, para descubrir los mecanismos ideológico burgueses y demostrar por ende que todo trabajo asalariado es trabajo impago, es necesario descubrir el intercambio desigual entre trabajo y capital:

"Pero sobre la base del capital no se intercambian entre sí - el trabajo vivo y el trabajo efectuado en cuanto valores de cambio, como si ambos fueran idénticos - el mismo cuanto de trabajo en la forma objetivada del valor, el equivalente por el mismo cuanto de trabajo en forma viva-, sino lo que se intercambia es producto y capacidad de trabajo, que es ella misma - un producto. La capacidad de trabajo no es = al trabajo vivo - que pueda realizar, no es = al cuanto de trabajo que puede ejecutar, éste es su valor de uso. Es igual al cuanto de trabajo mediante el cual ella misma tiene que ser producida y puede ser reproducida. El producto, pues, no se intercambia - por trabajo vivo, sino por trabajo objetivado, objetivado en capacidad de trabajo". (154)

Esta cita nos ejemplifica claramente que en la relación entre lo que es el trabajo vivo y el valor de cambio, existe un intercambio desigual, ya que lo que paga realmente el capitalista al obrero es el trabajo necesario objetivado en el producto y nunca el trabajo vivo; trabajo vivo que el obrero cede de más al capitalista. Por tanto y bajo las condiciones actuales del sistema. "Si en el caso de que sea factible asegurar algún empleo ya el problema será mantener al trabajador bajo la dictadura del salario mínimo." Entonces vemos que la cuestión del salario en términos reales, es también una cuestión de vida y muerte. La lógica salarial será en definitiva mantener en un mínimo de disfrute al obrero. Del sistema salarial Marx desprende la crítica al salario mínimo en tanto que insuficiente para la reproducción existencial de la clase trabajadora:

(153) Marx., K.: Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse), II, c. 66

"La capacidad del obrero de mantenerse a sí mismo y a su familia no depende de la cantidad de dinero que recibe como salario, sino de la cantidad de alimentos y artículos de necesidad que ese dinero pueda comprar". (155)"

De esto se deduce que el termómetro social que nos permite juzgar -- sobre la miseria salarial no es sólo su volumen o numeral, sino ante todo, su capacidad real de compra, es decir, <sup>su</sup> su capacidad de satisfacer las necesidades fundamentales de todo ser humano.

Marx orienta su plan de trabajo de afirmación o de liberación a partir de que la base de todos los derechos a la vida es el derecho a un trabajo sostenible y, a partir de éste, se desprenden otros derechos -- a la vida como son la satisfacción de las necesidades básicas humanas que permitan la reproducción y el desarrollo pleno de la corporalidad viviente del sujeto trabajador incluyendo sus necesidades culturales y espirituales.

Hoy en día, cuando el flujo del capital impone la dictadura del mercado a escala universal, cuando la axiomatica capitalista no cesa de producir y reproducir aquello que las dictaduras militares intentan exterminar: la organización del hambre que multiplica los hambrientos en la misma medida en que los mata; cuando el sistema capitalista, enemigo de las personas y de la naturaleza se siente amenazado por el desarrollo sin tregua del desempleo y el subempleo acrecentando las tensiones sociales y políticas; cuando los bienes terrenales parecerían estar reservados a una minoría entre la minoría y que exige a -- que la mayoría se resigne a consumir fantasías; cuando se venden ilusiones de riqueza a los pobres y libertad a los oprimidos, sueños profundos para los vencidos y de poder para los débiles; cuando cada minuto muere un niño de hambre o de enfermedad, más y más se levanta el muro que separa a los que tienen de los que quieren tener, pues las -- promesas del paraíso basadas en el consumo y despilfarro están reservadas para una minoría que cada vez tiene más. Ante este "orden" irracional, es necesario afirmar un nuevo orden de vida, es necesario negar, por ende, la lógica de muerte que impone el capital.

Esto implica un cambio en las relaciones sociales de producción capi

(154) *Ibidem.*, II, p. 75

(155) *Ibidem.*, II, p. 69

talista, porque ellas están basadas en una estructura que justifica los problemas anteriormente dichos y que por tanto no sirve para solucionarlos. Esto se debe a que en el capitalismo existe una constante tendencia a los desequilibrios basados fundamentalmente en la miseria y en el desempleo. El plan de desarrollo que propone Marx, no sólo para la situación histórica de la Europa del siglo XIX, sino -- también para los países periféricos y explotados como el nuestro en -- visceras del siglo XXI es<sup>que</sup> las mayorías no sean excluidas económicamente. A partir del derecho al trabajo cada persona puede derivar la satisfacción de las necesidades básicas de él mismo y de los suyos. -- Nadie debe vivir y satisfacer sus necesidades sacrificando la vida -- de otro. La satisfacción de las necesidades o la reproducción de la -- vida corporal de las mayorías debe ser el centro nodal de todo dere -- cho humano y en el cual, dicha reproducción de la vida, debe ser en -- globada en el marco de una macroética de la responsabilidad humana y que no excluya a nadie de la posibilidad real de reproducir su vida -- dignamente. No es un juicio de valor basado en la buena voluntad o -- intencionalidad, sino ante todo, en la exigencia del cumplimiento y -- respeto a la vida del otro en el marco del derecho a satisfacer sus -- necesidades corporales y/o espirituales.

## BIBLIOGRAFIA BASICA DE MARX.

Contribución a la crítica de la economía política Karl Marx.  
Biblioteca del pensamiento socialista.  
Edit. Siglo veintiuno. México 1980.

## LA IDEOLOGIA ALEMANA.

Karl Marx, Federico Engels.  
Ediciones de cultura popular. México 1977.

## EL CAPITAL.

Karl Marx.  
Siglo veintiuno editores. México 1984

## TESIS DOCTORAL.

Karl Marx.  
La nave de los locos. México 1987

## MISERIA DE LA FILOSOFIA.

Karl Marx.  
Biblioteca del pensamiento socialista.  
Editorial siglo veintiuno. México 1987

## OBRAS FUNDAMENTALES.

Marx escritos de juventud.  
Karl Marx, Federico Engels.  
Editorial fondo de cultura economica. México 1987

## OBRAS ESCOGIDAS.

MARX ENGELS.  
Editorial progreso Pangu.



ELEMENTOS FUNDAMENTALES PARA LA CRITICA DE LA ECONOMIA POLITICA.  
(GRUNDRISSE) 1857-1858.

Editorial siglo veintiuno.

Karl Marx México 1977.

LA SAGRADA FAMILIA Y OTROS ESCRITOS FILOSOFICOS DE LA PRIMERA EPOCA.

Editorial Grijalbo.

Marx Engels México 1984.

INTRODUCCION PARA LA CRITICA DE LA FILOSOFIA DEL DERECHO DE HEGEL.

Karl Marx.

Editorial Juan Grijalbo.

México 1984.

LOS AIALES FRANCO-ALEMANES (SOBRE LA CUESTION JUDIA).

Karl Marx.

Editorial Grijalbo.

México 1984.

MANIFIESTO DEL PARTIDO COMUNISTA.

Karl Marx, F. Engels.

Obras escogidas.

Edit. Progreso Moscú.

TRABAJO asalariado Y CAPITAL.

Karl Marx.

Obras escogidas.

Edit. Progreso Moscú.

MANUSCRITOS ECONOMICO-FILOSOFICOS DE 1844.

Karl Marx.

Obras fundamentales.

Escritos de juventud.

Edit. Fondo de cultura economica.

México 1987

LAS LUCHAS DE CLASE EN FRANCIA.

Marx K.

Edit. Progreso Moscú

FILOSOFIA COMUNITARIA.

LOS PRESOCRATICOS.

Traducción y notas de Juan David García Bacca.

Fondo de cultura economica 1979.

INTRODUCCION A LA FILOSOFIA. (LA CONCIENCIA DEL HOMBRE EN LA FILOSOFIA).

Leopoldo Zea.

UNAM México 1971.

ANTOLOGIA DE AUTORES GRIEGOS Y LATINOS.

Varios autores.

Secretaría de divulgación del colegio de Ciencias y Humanidades.

UNAM México 1983.

INICIACION A LA TEORIA ECONOMICA MARXISTA.

Ernest Mandel.

Edit. La ojeda negra 1983.

INTRODUCCION AL ESTUDIO DE MARX.

Roger Garaudy.

Edit. Era México

FUNDAMENTOS DE FILOSOFIA AFRASIEV.

Edit. Cultura Popular México 1983

LAS IDEAS ESTETICAS DE MARX.

Adolfo Sánchez Vázquez.

Edit. Era México 1989.

HISTORIA DE LA FILOSOFIA WILHELM DILTHEY.

Brevarios fondo de cultura economica.

México 1988.

HISTORIA DE LAS DOCTRINAS FILOSOFICAS.

Edit. Esfinge.

Raúl Gutiérrez Sampedro.

México 1980.

EL DISCURSO DEL METODO.

R. Descartes.

Edit. Linotipo, Legata 1979.

LA REVOLUCION TEORICA DE MARX.

Althusser.

Edit. Editores Mexicanos Unidos.

México 1980.

EL CONCEPTO DEL HOMBRE EN MARX.

Fromm, E.

Edit. Fondo de cultura economica.

México 1979.

HUMANISMO TEORICO, PRACTICO Y POSITIVO SEGUN MARX.

García Vacca.

Edit. Porrúa México.

FILOSOFIA DEL DERECHO.

Hegel.

Edit. Juan Pablos.

México 1980.

CRITICA DE LA RAZON PURA.

Kant.

Porrúa.

México 1982.

RAZON Y REVOLUCION.

Marcuse.

Edit. Grijalbo.

México.

FILOSOFIA DE LA PRAXIS.

Adolfo Sánchez Vázquez.

Edit. Grijalbo.

México 1980.

RIQUEZA DE LAS NACIONES.

A. Smith. Edit. Labor. Madrid 1971.